

LABORATORIO
TEORETICO

L'INCONSCIO DOPO LACAN

IL PROBLEMA DEL SOGGETTO CONTEMPORANEO TRA PSICOANALISI E FILOSOFIA

A cura di
Domenico Cosenza e Paolo D'Alessandro

Testi di

Manuela Allegretto - Piergiorgio Bianchi - Pietro Bianchi
Matteo Bonazzi - Silvana Borutti - Fulvio Carmagnola
Domenico Cosenza - Paolo D'Alessandro - Antonio Di Ciaccia
Paola Francesconi - Marco Focchi - Nadia Fusini
Giuliana Grando - Erminia Macola - Luisella Mambrini
Stefano Monetti - Daniele Tonazzo - Matteo Vegetti
Carlo Viganò - Angelo Villa - Chiara Zamboni

The logo consists of the letters 'LED' in a stylized, cursive script. The 'L' and 'E' are connected, and the 'D' is separate. The letters are dark and have a slight shadow or outline.

Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

ISBN 978-88-7910-500-6

Copyright 2012

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

Catalogo: www.lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione elettronica e pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org
sito web www.aidro.org

In copertina:

Il nodo borromeo

tratto da J. Lacan, Il seminario, Libro XXIII, *Il Sinthomo*, 1975-1976
Roma, Astrolabio, 2006, p. 52 (per gentile concessione)

Videoimpaginazione e redazione grafica: Linda Cazzaniga

Stampa: Digital Print Service

INDICE

Introduzione <i>di Domenico Cosenza e Paolo D'Alessandro</i>	7
Filosofia e psicoanalisi <i>di Paolo D'Alessandro</i>	17
Il disagio del pensare <i>di Silvana Borutti</i>	29
L'inconscio tra matema e reale <i>di Domenico Cosenza</i>	43
Clinamen. Il percorso della contingenza <i>di Piergiorgio Bianchi</i>	59
Una critica al rapporto tra linguaggio e psicosi in Lacan <i>di Stefano Monetti</i>	71
Fraasi interrotte e parole imposte. Linguaggio ed evento da Schreber a Joyce <i>di Daniele Tonazzo</i>	83
Il sintomo e le sue manifestazioni residue <i>di Paola Francesconi</i>	107
Soggetto e plusvalore <i>di Antonio Di Ciaccia</i>	117

Sintomo ed etica <i>di Carlo Viganò</i>	131
Il no(do) verginale <i>di Nadia Fusini</i>	141
L'inconscio raccontato da una psicanalista: Françoise Dolto <i>di Chiara Zamboni</i>	149
Sull'orlo dell'essere <i>di Luisella Mambrini</i>	159
Dialogo tra il «non tutto» e il «non tutta» <i>di Giuliana Grando</i>	167
Lirica contemporanea italiana. Uno sguardo frantumato, un pensiero spaesato <i>di Manuela Allegretto</i>	179
Lettera/Numero <i>di Marco Fiocchi</i>	193
Sguardo, enunciazione. Lacan dall'Arte all'arte <i>di Fulvio Carmagnola</i>	209
La scrittura e l'inconscio. Dalla lettera rubata alla lettera velata <i>di Matteo Bonazzi</i>	223
Il tatto e la lettera. Il ritorno sulla scrittura <i>di Erminia Macola</i>	237
Marx e Lacan: il plusvalore come oggetto <i>a</i> <i>di Pietro Bianchi</i>	245
Il sapere del servo. Desiderio, riconoscimento e comunismo tra Koyève e Lacan <i>di Matteo Vegetti</i>	259
L'orrore del transfert. L'insolubile paradosso della questione paterna alla prova dei processi di aggregazione sociale <i>di Angelo Villa</i>	271

INTRODUZIONE

Questo libro ruota attorno a una questione nevralgica: lo statuto dell'inconscio interrogato alla luce dell'insegnamento dello psicoanalista francese Jacques Lacan e della sua riscrittura dell'inconscio freudiano. Esso raccoglie i contributi di un Convegno, tenutosi a Gargnano sul Garda dal 28 a 30 ottobre 2010, organizzato dalla cattedra di Filosofia Teoretica dell'Università degli Studi di Milano, in collaborazione con la Scuola lacaniana di Psicoanalisi. Il titolo, *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, ne indica il vettore tematico cardinale. Si è trattato infatti di un evento che ha convocato studiosi italiani provenienti dal campo della psicoanalisi lacaniana, della filosofia e della critica letteraria per un colloquio attorno allo statuto dell'inconscio che emerge dal testo di Lacan, in particolare nella fase avanzata della sua ricerca, e sulle conseguenze che esso comporta nella lettura dello statuto del soggetto contemporaneo e della sua posizione nel legame sociale.

L'espressione *L'inconscio dopo Lacan* dà un orientamento preciso e originale all'interrogazione contenuta nel volume. Ciò almeno per due ordini di ragioni. In primo luogo, essa vuole interrogare l'effetto di trasformazione dell'inconscio freudiano introdotto nella sua riscrittura da Lacan. In questa accezione, dire «l'inconscio dopo Lacan» significa qui anzitutto pensare che, come scrive nel suo intervento Di Ciaccia, «dopo Lacan non si può più parlare dell'inconscio come se ne parlava prima». In questa prospettiva potremmo dunque dire non solo che l'inconscio freudiano segna una discontinuità con tutte le precedenti concezioni dell'inconscio, ma che l'apporto di Lacan segna anche una scansione irreversibile tra il prima ed il poi. In questo senso si può leggere, allora,

come sottolinea Bonazzi, *l'inconscio a partire da Lacan* e dalle conseguenze del suo insegnamento circa il concetto fondamentale della psicoanalisi e le sue manifestazioni nell'esperienza.

Questo volume si presenta così anche come un'esposizione a più voci della riscrittura lacaniana dell'inconscio, di cui la versione classica dell'inconscio strutturato come un linguaggio non è che una prima formulazione a cui lo psicoanalista francese, pur non rinnegandola mai del tutto, toglierà la centralità attribuitagli negli Anni '50. In questa prospettiva, interrogare l'inconscio dopo Lacan oggi implica per noi mettere in campo la ricerca avanzata su quanto dell'inconscio, e si tratta del suo punto nodale, è irriducibile alla struttura del linguaggio e inaccessibile al lavoro di simbolizzazione del significante. Tale limite strutturale all'accesso del significante nell'inconscio apre il campo a ciò che Lacan, e nella sua rilettura Jacques-Alain Miller, chiama l'inconscio reale.

In secondo luogo, l'espressione «l'inconscio dopo Lacan» è mirata al dibattito tra psicoanalisti lacaniani e filosofi, che il volume raccoglie. Come ha sottolineato infatti Paolo D'Alessandro nel suo intervento di apertura dei lavori, ci si è mossi a partire da un duplice obiettivo: «rivedere la 'rilettura lacaniana' dell'opera di Freud, mostrando la rifondazione epistemologica dei concetti fondamentali della psicoanalisi», e insieme «mostrare il proficuo interscambio teoretico tra Lacan e la filosofia contemporanea». In questa prospettiva, la formulazione «l'inconscio dopo Lacan» si chiarisce alla luce del sottotitolo del Convegno, «Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia», e ripropone «al filosofo la sua questione», come ebbe a scrivere Lacan stesso nella sua definizione dell'inconscio all'inizio de *La psicoanalisi e il suo insegnamento*: «nell'inconscio, che non è tanto profondo quanto inaccessibile all'approfondimento cosciente, c'è chi parla, *ça parle*: un soggetto nel soggetto che trascende il soggetto pone al filosofo, dopo la scienza dei sogni, la sua questione»¹.

Riproporre oggi, come qui noi facciamo, l'inconscio come questione per il filosofo, dopo che Lacan lo fece esplicitamente nel quadro del suo ritorno a Freud, non è una semplice ripetizione del medesimo. In questo intervallo temporale di più di mezzo secolo, infatti, sono avvenute trasformazioni di portata epocale, quali il declino del padre e il primato del godimento nel discorso sociale contemporaneo, rispetto alle quali l'insegnamento di Lacan ha mostrato col tempo una portata anticipatoria.

¹ J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 429.

Anche il dibattito filosofico contemporaneo non è lo stesso a cui Lacan si rivolgeva negli anni '50, dominato all'epoca dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo e dall'hegelo-marxismo. Come afferma Silvana Borutti l'acquisizione della lezione freudiana ha fatto sì che buona parte della filosofia contemporanea abbia fatto propria l'elaborazione del lutto rispetto all'ambizione omnicomprensiva della tradizione metafisica. Si tratta dunque di porre piuttosto oggi la questione dell'inconscio.

Più in generale, la decostruzione del fondamento onto-teologico della tradizione filosofica classica (sulla scia della lezione di Derrida) e dei dispositivi ideologici di potere-sapere interni alle pratiche discorsive esistenti (sulla scia della lezione di Foucault e dei suoi sviluppi nel paradigma della biopolitica) è diventata l'oggetto d'indagine precipuo di buona parte della filosofia odierna, soprattutto di marca continentale. In questo panorama concettuale, porre al filosofo la questione dell'inconscio dopo Lacan non è più solo ed essenzialmente interrogare il filosofo a partire dall'inconscio come struttura di linguaggio che esorbita nel suo voler-dire il perimetro della coscienza, descrivendo il campo di una ragione più estesa, ma è piuttosto interrogarlo attorno alla questione del reale senza-senso, impermeabile all'azione del significante, che è al cuore della struttura singolare e contingente dell'inconscio del soggetto.

I contributi raccolti in questo volume sono organizzati in sei assi tematici, tutti annodati attorno alla questione cardinale dell'inconscio.

Il primo asse indaga *l'inconscio tra evento ed interpretazione*. Lo statuto evenemenziale dell'inconscio è al cuore di questa parte, e radicalizza il processo di desostanzializzazione dell'inconscio messo in atto fin dall'origine nell'insegnamento di Lacan. Pensare l'inconscio come evento, e non come un ente presente o come una profondità già da sempre soggiacente e primordiale dell'essere umano, costituisce una prospettiva che interessa tanto l'analista alle prese con l'accadere del soggetto, quanto il filosofo che interroga il fondamento dell'esperienza al di là della prospettiva dell'ente presente, propria dell'ontologia metafisica. Al contempo, in questo processo di desostanzializzazione è essenziale mantenersi al di là di un riduzionismo ermeneutico-interpretativo, per evitare di ridurre l'accadere dell'inconscio alla sua interpretazione, riconducendone l'essenziale alla sua struttura significante.

A questo proposito l'intervento di Silvana Borutti, nella prospettiva filosofica di un'epistemologia delle scienze umane che ha incorporato la lezione freudiana al proprio interno, mette in evidenza l'imprescindibile assunzione del limite come condizione del pensare, al di là dell'idealismo ermeneutico e della pretesa metafisica di poter comprendere tutto.

Lacan ci invita nel suo insegnamento più avanzato a pensare piuttosto *l'inconscio come «evento di corpo»*, più come scrittura che come parola, mettendo in risalto la dimensione reale dell'evento come traccia di godimento senza-senso scritta nel corpo singolare del *parlessere*, cifra libidica attorno a cui si struttura il sintomo del soggetto e le sue forme di soddisfazione.

Un'articolazione ulteriore dello statuto evenemenziale dell'inconscio, che unisce all'evanescenza della sua manifestazione la sua persistenza come traccia libidica scritta nel corpo pulsionale, è reperibile nella definizione dell'*inconscio come incontro con il reale*, che Lacan costruisce nel Seminario XI e radicalizza poi nel Seminario XX. Potremmo allora dire, seguendo un'articolazione presente nell'intervento di Domenico Cosenza, che l'inconscio come evento si manifesta, per la psicoanalisi di Lacan, nella forma dell'incontro con il reale. Per questo Lacan sottolinea che si tratta in psicoanalisi di evento «di corpo», piuttosto che di senso. Di ciò viene dato esempio attraverso una teoria della lettura come riscrittura del testo nel suo punto di non garanzia.

Piergiorgio Bianchi affronta questo nodo, mettendo in rilievo l'importanza della dimensione contingente dell'inconscio in Lacan e articolando un annodamento denso di intersezioni tra il materialismo dell'incontro, genealogia filosofica tracciata da Althusser che parte dalla teoria del *clinamen* lucreziano, ripresa da Epicuro, e giunge, attraverso Machiavelli e Spinoza, a Marx e Nietzsche fino a Derrida e l'insegnamento avanzato di Lacan.

Questa problematica dell'evento trova una sua esemplificazione pregnante attorno al tema clinico della psicosi in Lacan, interrogato teoricamente da due prospettive opposte. Da un lato l'intervento di Stefano Monetti mette in questione la riconducibilità della genesi della psicosi a deficit interno al simbolico legato alla preclusione del Nome-del-Padre, secondo la prospettiva classica elaborata da Lacan nel Seminario III e nella *Questione preliminare*. Da una prospettiva analitica più prossima alla fenomenologia e all'etnopsicoanalisi la tesi dell'autore è che Lacan, così come Bion, non renda giustizia alla posizione di Freud sulla psicosi, più attenta alla fenomenologia dell'esperienza psicotica.

L'intervento di Daniele Tonazzo, invece, che fa leva non solo sul Lacan classico ma anche sul complesso itinerario che conduce lo psicoanalista francese ad affrontare la questione della psicosi nel tragitto da Schreber (Seminario III) a Joyce (Seminario XXIII), interroga la questione della psicosi nei due casi, mostrandone l'irriducibilità e le vie di trattamento differenti che la scrittura ha reso possibili. Dinanzi all'im-

possibile presa di parola a cui si è sentito chiamato Schreber non ha potuto rispondere che con lo scatenamento psicotico e la ricostruzione delirante di un nuovo ordine del mondo; Joyce ha trovato invece una soluzione alternativa alla sua «carenza paterna» attraverso la scrittura come *sinthomo*, che gli ha permesso di trattare il godimento invasivo a cui era esposto e di farsi un nome come autore attraverso le sue opere. Dal Joyce di Lacan Tonazzo deduce la formulazione di una dimensione trascendentale del sintomo nel soggetto, proprio a rovescio di una lettura deficitaria della psicosi.

Il secondo asse tematico ha interrogato *la logica dell'inconscio e i suoi limiti*. L'ambizione fondativa dell'insegnamento di Lacan, così come fu già per Freud, era quella di estendere il campo della ragione al di là del territorio della coscienza. Che l'inconscio è abitato da una logica, estendibile anche alla follia nella quale già per Freud c'è un metodo, è un principio essenziale della ricerca psicoanalitica. Si tratta tuttavia di una logica che include al proprio interno, nel proprio nocciolo, un nucleo libidico non riconducibile nei quadri di una legge. Lacan esprime ciò con varie formule: non c'è Altro dell'Altro, non c'è metalinguaggio, non c'è rapporto sessuale, avvalendosi a sostegno di queste formulazioni anche di alcune elaborazioni logico-matematiche, come il teorema di incompletezza di Gödel. È quanto Lacan esprime in modo radicale quando afferma, nel Seminario XXIII, che «il reale è senza legge».

L'intervento di Antonio Di Ciaccia delucida le conseguenze di ciò sullo statuto del soggetto di Lacan, nel momento in cui egli introduce la centralità della nozione di godimento nel suo insegnamento. Il soggetto si presenta non più solo come soggetto diviso dal significante, ma nel suo statuto di Giano bifronte: da un lato «soggetto del significante», e dunque assoggettato alle leggi del linguaggio, dall'altro «soggetto del godimento», assoggettato al reale della pulsione, e pertanto irriducibile a una piena iscrizione nel quadro della logica del significante. È a partire da questo passaggio al soggetto di godimento che in Lacan si creano le condizioni per passare dalla nozione di soggetto a quella di *'parlarsere'*, definizione che include al suo interno non più solo la struttura significante del soggetto, ma anche il plusgodere, nozione introdotta nel Seminario XVI come incarnazione di un godimento in perdita e supplementare.

Carlo Viganò pone l'attenzione sulla trasformazione della nozione di sintomo in Lacan, nel passaggio classico dal paradigma medico-indiziario al sintomo come metafora simbolica, fino alla scrittura del *sinthomo* e all'impiego del nodo nel Seminario XXIII. Qui la nozione di

sintomo si positivizza includendo il godimento del soggetto, e il *sinthomo* diviene il modo attraverso cui un soggetto trova un proprio modo singolare di saperci fare con il reale pulsionale.

Paola Francesconi affronta nel suo intervento il passaggio dalla nozione di sintomo dell'ultimo Freud di *Analisi terminabile e interminabile* al modo in cui Lacan affronta il tema freudiano delle «manifestazioni residue» dell'analisi. Si mette in evidenza come ciò che in Freud tende a presentarsi in termini di conflitto antinomico, il termine del lavoro dell'analisi e il residuo pulsionale irriducibile alla simbolizzazione, in Lacan prende la forma di un'impossibilità logica: è impossibile per l'analisi riassorbire integralmente, nella simbolizzazione, il reale pulsionale, per cui l'esito dell'analisi conduce a isolare un resto dotato di una sua consistenza logica, costituito dall'oggetto *a*.

Il terzo asse di lavoro del volume riguarda *il rapporto tra l'inconscio e la questione femminile*, ed è in stretta relazione con il tema della logica dell'inconscio. La logica del 'non tutto' (*pas tout*), che Lacan ricava dalla posizione femminile scritta nelle formule della sessuazione del Seminario XX per definire il godimento dal lato della donna, quel non tutto che non è riassorbibile nel quadro del godimento fallico legato alla logica del significante, diviene anche una via per tornare a interrogare e a ridefinire lo statuto dell'inconscio come tale. Nel dopo Lacan, potremmo dire, *l'inconscio si femminilizza* mostrando nelle sue manifestazioni una prossimità al reale più marcata, come è proprio del godimento femminile, e una precarietà più evidente del significante nel poterne dire qualcosa.

Nell'intervento di Chiara Zamboni, filosofa che interroga Lacan a partire dal pensiero della differenza sessuale, vi è uno specifico della posizione femminile in psicoanalisi che s'incarna nella pratica delle analiste donne, e che tuttavia manifesta imbarazzo e fatica a trovare le modalità per arrivare a dirsi. L'autrice prova a farlo emergere, interrogando l'opera di Françoise Dolto nel suo rapporto di prossimità e distanza con Lacan, e mettendo in evidenza, in alcune differenze teoriche, la traccia di una specificità della posizione femminile. La nozione doltoiana di immagine inconscia del corpo si presenta come irriducibile alla logica dello stadio dello specchio di Lacan, perché non riduce lo specchio alla dimensione dello sguardo ma è aperta alla complessità relazionale e sensoriale dell'esperienza femminile del corpo. Allo stesso modo, non si dà nella Dolto, come in Lacan, alcuna cesura tra bisogno e desiderio, ma piuttosto, in linea con l'esperienza propriamente femminile e materna del corpo, le donne sarebbero più vicine al pensare una cerniera tra bisogno e desiderio.

Nel suo intervento Nadia Fusini passa in rassegna le figure femminili del teatro shakespeariano (Desdemona, Ofelia, Cordelia), interrogando l'equivalenza tra femminilità e verginità che in esso si presenta in modo ricorrente. Nella sua lettura, il (*no*)do virginal è una formula che condensa il potere della negazione come proprio della sessualità femminile, così com'è tale il suo rapporto strutturale con il niente e con la privazione, tematica che è anche al cuore della lettura lacaniana del femminile. Il teatro diviene così il luogo in cui è amplificata la risonanza di tale rapporto, poiché è proprio esso che dà luogo al niente, permettendone la messa in scena.

Attraverso la lettura di alcune opere di Clarice Lispector, Luisella Mambriani giunge a mettere in evidenza il rapporto essenziale tra l'amore e il godimento in una donna, il primato del godimento dell'amore nell'essere femminile e la caratterizzazione estatica di esso. Al contempo, alla luce della clinica, sottolinea il lato oscuro e i rischi di devastazione che esso comporta, dal momento che, non essendo agganciato alla castrazione simbolica, il godimento femminile può prendere la deriva del godimento infinito in caduta libera.

Nella stessa prospettiva, l'intervento di Giuliana Grando conduce a una riflessione di ampio respiro sullo smarrimento della bussola della sessuazione per entrambi i sessi nel mondo contemporaneo. Le sue considerazioni evidenziano la crisi tanto della parata virile nel maschio, quanto della mascherata femminile nella donna, insomma una *impasse* della logica fallica nel suo complesso. Di tutto ciò la diffusione in aumento di disturbi alimentari nei maschi e l'incremento esponenziale della domanda di pratiche di fecondazione assistita in donne che vogliono diventare madri a tutti i costi senza implicare un partner amoroso nel posto di padre, sarebbero sintomi evidenti. Per il soggetto contemporaneo si pone dunque la questione di come far fronte agli eccessi dell'epoca attuale, in cui l'appello al padre e al significante fallico non fanno più da limite.

Il quarto asse tematico del volume interroga *il rapporto tra inconscio e scrittura*. L'inconscio è scrittura. È in fondo questa una delle definizioni dell'inconscio ricavabili dall'insegnamento di Lacan, ma di per sé già presenti nell'opera di Freud. È proprio sul terreno dell'inconscio come scrittura che si è sviluppato infatti uno degli itinerari di dibattito più interessanti tra psicoanalisi lacaniana e filosofia contemporanea: il dibattito Lacan-Derrida, psicoanalisi e decostruzione.

L'intervento di Bonazzi si iscrive in questo contesto, mettendo in evidenza l'irriducibilità dell'inconscio a ogni idealismo del testo e della

struttura. La caratteristica logica della supplementarietà permette infatti di leggerne il funzionamento e le manifestazioni come scrittura del godimento singolare del *parlessere* e implica uno spostamento di prospettiva, che, seguendo l'indicazione di Miller, pone l'inconscio reale, piuttosto che quello transferale, nel tessuto più intimo di tale scrittura del godimento.

Marco Focchi offre un contributo sul tema della scrittura matematica e su ciò che differenzia la scrittura del numero in psicoanalisi e nel discorso scientifico. Se infatti Lacan afferma che il numero fa parte del reale, l'impiego che può farne la psicoanalisi è irriducibile all'uso che ne fa il discorso scientifico. Se per entrambe la scrittura del numero permette di defantasmizzare l'esperienza sospendendo la funzione immaginaria, è solo nel discorso scientifico che essa si presenta come depurata integralmente del godimento. In psicoanalisi, al contrario, la scrittura matematica giunge a indicare non la potenza del calcolo, come nel discorso scientifico, ma piuttosto il punto di impossibilità strutturale, dove il reale fa da scacco alla formalizzazione.

Nell'intervento di Erminia Macola, a partire dalla riflessione di scrittori circa la stesura della propria opera, l'attenzione si sposta sulla pratica dello scrivere come esperienza di soddisfacimento legata all'operazione stessa della rifinitura del testo nella sua materialità; si potrebbe dire sulla scrittura come produzione *in fieri* di un oggetto, come riscrittura che mette in gioco anche la dimensione tattile e il rapporto con la lettera, al di qua della dimensione del senso, in uno spazio che evoca il rapporto con l'oggetto transizionale.

Il quinto asse tematico interroga *il rapporto tra inconscio, arte e letteratura*, questione per certi versi già affrontata in diversi interventi precedenti. Non solo la donna, ma anche l'artista ha un rapporto privilegiato con l'inconscio e sin da Freud la psicoanalisi ha attribuito all'opera d'arte la capacità di anticipare le scoperte dell'inconscio che la pratica freudiana ha potuto reperire solo in seguito, attraverso i dati emergenti dalla pratica clinica. Si apre dunque la questione di che cosa l'arte e la letteratura contemporanea possano insegnarci rispetto al funzionamento attuale dell'inconscio.

L'intervento di Fulvio Carmagnola inquadra il problema a partire da una tesi preliminare: non si dà un'estetica psicoanalitica ricavabile da Lacan, ma piuttosto si possono evidenziare punti di risonanza tra alcuni enunciati lacaniani e l'estetica e la teoria dell'arte contemporanee. In particolare vengono messe in tensione due tesi di Lacan tra loro eterogenee, quella dell'arte come doma-sguardo del Seminario XI e quel-

la dell'arte come enunciazione senza enunciato del Seminario XXIII, per mostrare come si compia il passaggio dall'Arte, con A maiuscola, all'arte. Si tratta del passaggio da una versione sublimatoria della teoria dell'arte a una nuova concezione, interna a una teoria critica della rappresentazione, in cui la posizione avanzata di Lacan si muove nello stesso alveo di altri esponenti della cosiddetta *French Theory*, quali Foucault, Deleuze, Lyotard ed altri.

Manuela Allegretto declina il suo intervento sul tema dell'irrepresentabile nella lirica italiana contemporanea, riferendosi in particolare all'opera poetica di Fabio Pusterla. In essa crede di rintracciare una radicalizzazione delle tesi del Seminario XI sulla schisi tra occhio e sguardo, con cui Lacan si porta oltre il territorio limite della fenomenologia del lavoro merleau-pontyano *Il visibile e l'invisibile*. In questa prospettiva, una poetica dello sguardo che sospende l'ottica geometrale e fa svanire il dominio dell'io è condizione stessa del dire poetico.

Il sesto e ultimo asse tematico del volume è costituito dal tema del *rapporto tra inconscio e politica*. «L'inconscio è la politica» è un enunciato celebre di Lacan, su cui Jacques-Alain Miller è ritornato a più riprese. È un enunciato che interroga e che è al tempo stesso da interrogare: esso pone al cuore dell'inconscio lacaniano la struttura del legame sociale, nella sua capacità 'sintomatica' di tenere insieme la catena significante e il godimento in un discorso strutturato. La struttura del legame sociale, indagata da Lacan nella sua teoria dei discorsi dei Seminari XVI, XVII e XVIII, presuppone come sua condizione una perdita di godimento per il soggetto che vi entra, e l'iscrizione di un resto di godimento all'interno del legame che Lacan chiama plusgodere (*plus-de-jouir*). I cosiddetti quattro discorsi – del padrone, dell'università, dell'analista e dell'isterica – costituiscono le quattro articolazioni possibili della struttura del legame sociale. Tuttavia il mondo contemporaneo delle società a capitalismo avanzato presenta al proprio interno una modalità di funzionamento irriducibile alla struttura classica del legame sociale, che Lacan chiama discorso del capitalista, in cui il godimento si presenta come non barrato dal significante, non in perdita, non sottomesso al principio della castrazione simbolica.

I contributi di questa sessione interrogano il rapporto tra inconscio e politica alla luce di tre vertici differenti.

L'intervento di Pietro Bianchi interroga il rapporto di Lacan con Marx, soprattutto per quanto pertiene alla teoria del plusvalore al cuore del *Capitale*, mettendo al lavoro la tesi lacaniana sull'omologia strutturale tra plusvalore e plusgodere, costruita a cavallo tra il '68 e il '72, nel pe-

riodo di elaborazione della teoria dei discorsi. Bianchi mette in evidenza come già in Marx il plusvalore si riveli come un *surplus* illocalizzabile e non quantificabile che introduce un *clinamen* nel ciclo produttivo. Si tratta dunque di una nozione irrepresentabile che sfugge all'immaginarizzazione e che può dedursi solo logicamente come condizione strutturale del capitalismo. Quest'ultimo si presenta, nella prospettiva di Lacan, come un sistema il cui funzionamento pulsionale oscilla tra la fissità e la plasticità, e in cui comunque ciò che presiede il funzionamento del sistema stesso è l'evitamento della castrazione e dell'affetto d'angoscia.

Matteo Vegetti porta la sua indagine sul rapporto tra Lacan e Kojève, attorno alla nozione cardine di desiderio di riconoscimento, che è al cuore della lettura kojèvia di Hegel. Si mostra anzitutto l'importanza del riferimento di Lacan alla tradizione dialettica, che si snoda da Platone a Hegel, in base alla quale sosterrà la tesi classica secondo cui «il fenomeno politico si giochi per intero nella questione del desiderio». Dopo aver mostrato i punti nei quali Lacan fa propria l'eredità di Kojève, l'autore rimarca come gli sviluppi del suo insegnamento, in particolare alla luce della teoria dei discorsi e alla centralità della nozione di godimento, funzionino come fattore decostruttivo delle «basi antropologiche che alimentano l'ideologia progressista del discorso hegelomarxiano».

Nell'intervento di Angelo Villa, infine, il nodo inconscio/politica è attraversato a partire dagli scritti di Freud sulla genesi del legame sociale e trova il nucleo concettuale della sua riflessione attorno alla nozione di transfert e al rapporto tra inconscio e potere. In particolare è messa in evidenza la tendenza, nella psicologia delle masse, a confondere il *leader* con il padre e a installare il capo in una posizione non soggetta al regime della castrazione simbolica. Questa tendenza, che è interna all'immaginario delle masse, contribuisce a spiegare il fenomeno politico dei *leader* folli, strutturalmente non soggetti alla castrazione, e installati nel loro posto di potere direttamente da un'investitura popolare.

In conclusione, l'inconscio *dopo* Lacan, o meglio *a partire da* Lacan e dalle sfide proposte nel suo insegnamento e nel suo rapporto di tensione dialettica stabilito con il pensiero contemporaneo, si presenta come un cantiere in costruzione, di cui si è forse appena tracciato il perimetro, attraversato da questioni nodali e da linee di ricerca ancora in buona parte da scandagliare e da percorrere nel loro itinerario e nelle loro prospettive future.

Domenico Cosenza e Paolo D'Alessandro

FILOSOFIA E PSICOANALISI

di Paolo D'Alessandro

L'obiettivo scientifico del nostro Convegno è duplice: per un verso si tratta di rivisitare la «rilettura lacaniana» dell'opera di Freud, mostrando la rifondazione epistemologica dei concetti fondamentali della psicoanalisi; per altro verso s'intende mostrare il proficuo interscambio teoretico tra Lacan e la filosofia contemporanea.

1. – In apertura dei lavori intendo proporre alcune osservazioni sul rapporto filosofia/psicoanalisi, prendendo spunto dall'attenzione che i nostri Autori hanno avuto nei confronti della filosofia nell'intera loro opera.

In Freud si dà il rifiuto categorico della filosofia, intesa come *metafisica*. Si prendano a esempio i verbali della Società Psicoanalitica di Vienna del 1° aprile 1908. Si leggeva e discuteva la terza parte della *Genealogia della morale* di Nietzsche: «Freud sottolinea il proprio peculiare rapporto con la filosofia, la cui natura astratta gli è tanto antipatica che ha definitivamente rinunciato allo studio della filosofia. Non conosce Nietzsche [...]; nonostante le somiglianze da più parti rilevate, può assicurare che le idee di Nietzsche non hanno avuto alcuna influenza sui propri lavori»¹.

Nel 1920, però, quando Freud crede di aver ormai portato a compimento l'opera di fondazione teorica della sua scienza, con *Al di là del principio di piacere* si abbandona alla speculazione filosofica, verso la quale aveva subito attrazione e repulsione costanti durante l'intera

¹ H. Nunberg (a cura di), *Dibattiti della Società Psicoanalitica di Vienna, 1906-1908*, Torino, Boringhieri, 1973, p. 353.

sua vita². È questo il momento della maturità, che lo porta all'ulteriore elaborazione di una metapsicologia³.

Nel caso di Lacan, invece, il dialogo e l'interazione con la filosofia è costante in tutti i suoi scritti, come anche nel suo insegnamento. È proprio il dialogo con il pensiero filosofico, poi, che gli permette il cosiddetto «ritorno a Freud», vale a dire la magistrale e originale rilettura teoretica di tutta l'opera freudiana, cui volle essere sempre fedele.

In tale rilettura egli si confronta anche con la svolta speculativa di *Jenseits*. Pertanto la mia attenzione è qui rivolta alla considerazione che Lacan indirizza al Freud metapsicologo e «filosofo».

1.1. – Cercherò ora di valutare le conseguenze della *svolta* freudiana nella psicoanalisi.

Anzitutto in Freud, che inizia il saggio, sostenendo il dato certo ormai acquisito dalla teoria metapsicologica da lui elaborata: il principio di piacere regola automaticamente il flusso di tutti gli eventi psichici⁴. Ciò ribadito, ritiene però di dover portare la sua considerazione su particolari rilievi analitici, che sembrano sfuggire la logica stessa del *Lustprinzip*: le nevrosi di traslazione e quelle traumatiche (di guerra), che propongono, soprattutto nei sogni degli analizzati, una *ripetizione* dell'evento traumatico. Tale ripetizione provoca sofferenza e pertanto si dovrebbe arrivare a concludere che il sogno non sempre è «appagamento di un desiderio», che porta a ottenere piacere.

Si constata dunque una *coazione a ripetere* l'evento traumatico e la finalità della ripetizione sembra contraddire clamorosamente il *principio di piacere*, cardine della freudiana scienza dei sogni.

Tale «scoperta» di Freud non si lega però soltanto alla fenomenologia delle nevrosi (di traslazione e traumatiche), ma anche, direi soprattutto, all'osservazione da parte del fondatore della psicoanalisi del gioco del nipote di un anno e mezzo, il famoso *gioco del rocchetto* o del *fort/da*.

Una prima osservazione riguarda il gioco completo. Il bimbo allontana da sé l'oggetto (*oooh!*, che sta per *fort*, via) e successivamente lo at-

² In proposito rimando a quanto scrive il suo biografo E. Jones in *Vita e opere di Sigmund Freud*, Milano, Garzanti, 1977, vol. III, pp. 57 e ss.

³ Di per sé sin dal *Progetto* del 1895 Freud aveva inteso ipotizzare, sulla scorta di rilievi analitici, la struttura dell'apparato psichico. Alla metapsicologia è dedicato anche il cap. VII della *Traumdeutung*, alcuni scritti del 1915, mai pubblicati, come anche altri saggi posteriori a *Jenseits*.

⁴ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977, p. 193.

tira a sé (*da*, qui). Il gioco è ripetuto con insistenza e Freud lo interpreta simbolicamente. Il piccolo ha subito passivamente, ha sofferto l'assenza della madre: mediante il gioco, allontanando da sé l'oggetto e poi recuperandolo, tende ad assumere nei confronti dell'evento *parte attiva*, con «pulsione di riappropriazione». Insomma, è lui stesso che sceglie e decide l'assenza della madre (l'evento spiacevole), per poi tornare a riaverla presso di sé (ri-appropriazione dell'oggetto perduto).

Dunque la logica del gioco ripetuto, la logica della *Widerholungszwang* (coazione a ripetere) è armonica rispetto a quella del *Lustprinzip*.

Freud fa seguire una seconda e importante osservazione. Il più delle volte il gioco consta soltanto della prima parte, caratterizzato dall'*ooob!* del *fort*; insomma del gioco completo si assiste di norma al primo atto, che viene ripetuto instancabilmente, anche se il *piacere* è senza alcun dubbio legato al secondo atto. Da questa osservazione nasce la domanda: «come si accorda con il *principio di piacere* la ripetizione di questa penosa esperienza» (l'assenza della madre), che viene rivissuta simbolicamente nel gioco?⁵

Proprio in seguito a questa seconda e sconcertante osservazione prende l'avvio l'ipotesi speculativa freudiana, che cerca di stabilire una rappresentazione più adeguata dell'apparato psichico e dunque opera una riconsiderazione dell'intera metapsicologia.

Valutiamo le considerazioni conclusive di tale revisione. Diversamente da quel che era stato possibile fare nella *Traumdeutung*, imperniata unicamente sul *Lustprinzip*, si spiega il senso dei sogni di angoscia, i quali ricreano le condizioni subite nell'occasione di un pericolo o comunque di un trauma vissuto con spavento. Tali sogni cercano di dominare retrospettivamente gli stimoli psichici e manifestano l'idea di una «funzione dell'apparato psichico che senza contraddire al principio di piacere è però indipendente da esso e pare più primitiva del proposito di ottenere piacere e di evitare dispiacere»⁶.

Viene detto ancora di più: per via di *ipotesi* si crede di avere così scoperto che «c'è qualcosa che è *jenseits des Lustprinzip* e che è logico ammettere che c'è stata anche un'epoca che ha preceduto la tendenza del sogno ad appagare i desideri del dormiente»⁷; tale epoca tende a far

⁵ La stessa osservazione delle nevrosi traumatiche porta elementi probanti all'ipotesi che la *coazione a ripetere* provochi nel soggetto in analisi solo del dispiacere.

⁶ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 218.

⁷ Ivi, p. 219.

rivivere tracce mnestiche che sono state rimosse, perché spiacevoli. La tendenza è detta anche *Trieb*, pulsione: è «una spinta, insita nell'organismo vivente a ripristinare uno stato precedente, al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno»⁸.

Attraverso la *coazione a ripetere*, per il tramite di questa spinta/pulsione interna, la finalità dell'organismo è quella di ripristinare «una situazione antica», originaria che il vivente abbandonò e a cui cerca di tornare.

A questo punto Freud compie un ultimo passo. Dal momento che ogni vivente è destinato a tornare allo stato inorganico si può arrivare a sostenere che «la meta di tutto ciò che è vivo è la morte» e pertanto la spinta che «tende» a ristabilire di volta in volta uno stato precedente, sino a giungere a quello originario, sino a pervenire alla soglia *limes* che ha segnato l'inizio della vita è definito *Todestrieb*, pulsione di morte.

Le ipotesi speculative di *Jenseits* per Freud riguardano la *topica* e il funzionamento dell'apparato psichico⁹, con un vero e proprio sconvolgimento della teoria delle pulsioni (*dualismo* pulsionale e ipotesi circa l'*impasto* pulsionale) e una riconsiderazione del sadismo, ma soprattutto del masochismo¹⁰.

1.2. – Sono altrettanto importanti le conseguenze teoriche che s'impongono a Lacan nella sua *rilettura* di Freud, proprio nel mettere a punto la propria ermeneutica della speculazione freudiana presente in *Jenseits*.

Se è vero che il *principio di piacere* è retto da una logica lineare e progressiva, che porta a un'etica edonistico-naturalistica, mediante una pulsione che ha quale meta/oggetto per un soggetto il soddisfacimento di un bisogno e il conseguimento di un piacere, è anche vero che tale logica e tale etica sono letteralmente sovvertite in *Jenseits*, dal momento che il *Todestrieb* è al di qua della logica progressiva e teleologica del *Lustprinzip*¹¹.

Mentre Freud cercò di spiegare e di giustificare l'inclinazione al dolore e alla sofferenza e, assieme, alla *coazione a ripetere* mediante il

⁸ Ivi, p. 222.

⁹ Si faccia qui opportuno riferimento agli scritti coevi, in particolare a *L'io e l'Es* e a *La negazione*.

¹⁰ Cfr. S. Freud, *Problema economico del masochismo*, in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 5-16.

¹¹ La *pulsione di morte* non è infatti progressiva, ma regressiva e soprattutto non sembra possedere più una sua meta, un oggetto.

riconoscimento della erogeneità della sofferenza stessa, in una sorta di impasto di piacere e di dispiacere, che si iscriverebbe in una disposizione originaria masochistica dell'apparato psichico, Lacan invece crede di poter ricavare dall'ipotesi speculativa del *Todestrieb* la nozione di *godimento*, che mostra il lato opaco e resistente al senso del sintomo. Il godimento, insomma, è antagonista del senso, espulso dal senso dal momento che la pulsione di morte è priva di meta e di oggetto e, come tale, davvero in-sensata.

Secondo Lacan, nell'opposizione al processo di simbolizzazione, *qualcosa resta* indietro, resta muto perché fuori discorso, non significativa. Si dà sempre un *resto* nel rinvio incessante tra immaginario e simbolico. Ciò sta a significare che non si dà più il desiderio come desiderio dell'Altro, ma piuttosto il godimento come luogo di resistenza al senso.

Troviamo scritto: «il cammino della pulsione è l'unica forma di trasgressione che sia permessa al soggetto rispetto al principio di piacere. Il soggetto si accorgerà che il suo desiderio non è vana deviazione alla ricerca, all'aggancio del godimento dell'altro, nella misura in cui con l'intervento dell'Altro, egli [il soggetto] si accorgerà che c'è un godimento *al di là* del principio di piacere»¹².

Il soggetto pulsa tra presenza e assenza, tra essere e non essere della propria identità, tra vita e morte. La pulsione che lo attraversa è simbolica, in quanto nel *fort/da* demarca l'assenza/presenza della madre¹³: senso come non senso che si traduce nell'oggetto pulsionale che il soggetto rende causa del proprio desiderio, che è essenzialmente desiderio muto di ni-ente. La pulsione pertanto non arriva mai a conseguire l'oggetto *a*, causa del desiderio, ma ne «compie il giro». È questo il godimento, al di là del *Lustprinzip*, che ne trae il soggetto: godimento nella ripetizione che porta sempre, immancabilmente, al fallimento, al vuoto e alla mancanza.

Lacan interpreta poi il *Todestrieb*, e più in generale *Al di là del principio di piacere*, come una sorta di «pietra di scandalo» per l'intera teoria analitica post-freudiana, che tendenzialmente è portata a rifiutare sia la speculazione presente in *Jenseits* sia le sue conseguenze per la teoria delle pulsioni. La pulsione è abitata dalla morte, vale a dire che essa è per sua stessa essenza pulsione-di-morte: è «morte» nella sua struttura.

¹² J. Lacan, *Il seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Torino, Einaudi, 2003, p. 178.

¹³ Si tratta della caratteristica del simbolo: quel che rimane della tessera spezzata, che rappresenta l'*assenza* della cosa.

Il *Todestrieb* denuncia così il carattere di perdita della pulsione, il suo carattere lacunoso, che si contraddistingue con l'«affinità essenziale di ogni pulsione con la zona della morte»¹⁴. La condizione della pulsione è che per sua essenza sia marcata da un meno, una lacuna, da un vuoto non statico, ma dinamico, che si fa causa, in quanto esso è in grado di orientare l'intero cammino del soggetto.

A Freud, che nella sua teoria delle pulsioni aveva distinto e individuato fonte, oggetto, spinta e meta, Lacan crede così di dover aggiungere, proprio in forza della speculazione freudiana di *Jenseits*, la condizione di possibilità perché tutte e quattro le peculiarità possano darsi: la lacuna, il resto e il vuoto.

2. – Limitiamo a questi due soli momenti l'interazione tra psicoanalisi e filosofia in Lacan, il quale, proprio nella considerazione del *Todestrieb*, si avvale dell'ermeneutica heideggeriana che in *Essere e tempo* coglie il carattere essenziale del *Dasein* nell'essere per la morte. È proprio in forza di quest'ultimo rilievo che crediamo si possa avanzare un dubbio. Si è proprio sicuri che Lacan abbia interpretato correttamente, vale a dire nella sua caratteristica di svolta davvero radicale, e portato poi alle ultime conseguenze analitiche la speculazione freudiana di *Jenseits*?

L'interrogativo può essere posto forse anche in altro modo. Sino a che punto l'ipotesi speculativa di Freud è da considerare concernente il soggetto, e pertanto di marca antropologico-antropocentrica, come sembra indicare Lacan, nella sua applicazione alla sua stessa teoria analitica e come senza dubbio fa lo stesso Freud in scritti successivi a *Jenseits*?

Per esplicitare le motivazioni del dubbio e degli interrogativi conseguenti, torniamo ora brevemente a considerare con maggiore attenzione il *gioco del rocchetto*, il gioco del *fort/da*, che è il dato analitico principale e la scaturigine dell'osservazione prima e della considerazione poi, che inducono Freud alla speculazione, con la formulazione di un'ipotesi teoretica.

Il «caso» studiato, ben diverso rispetto ai casi clinici, quali sono quelli delle nevrosi traumatiche da guerra e di quelle di traslazione, evidenzia almeno due importanti anomalie: la prima concerne la fenomenologia del gioco osservato, mentre la seconda è proposta da Freud nella sua ipotesi speculativa, che sembra andare ben oltre l'interpretazione del caso stesso.

¹⁴ J. Lacan, *Il seminario, Libro XI* cit., p. 202.

I rilievi analitici vengono colti in un «luogo» che è posto al di fuori della situazione edipica, *topos* di nascita e di identificazione del soggetto. È in questo contesto pre-edipico, là dove l'unica relazione del piccolo è ancora con il corpo materno, che si individua una pulsione che di per sé è priva di meta e di oggetto, perché il suo *telos* si iscrive alle spalle della soggettività, ancora *in fieri*, nel «piccolo dell'uomo non ancora uomo».

Si tratta di una pulsione alla ripetizione simbolica dell'assenza della madre, vale a dire dell'allontanamento dal proprio luogo sorgivo¹⁵. In questo caso si attua pertanto il ritorno simbolico all'origine in vista della realizzazione più piena e completa del proprio *esserci*. La pulsione, dunque, e si badi bene da qui in avanti *ogni pulsione*, non anela di per sé al piacere, ma al ricongiungimento con quell'essere da cui ci si è separati, nella tensione sempre viva a ricondurre il divenire soggettivo e progrediente alla propria origine.

Proprio per il suo realizzarsi (*farsi reale*) e per la propria identificazione, la soggettività coglie il proprio essere quale scissione e quale *mancanza* a essere. In quanto tale (carenza, mancanza, scissione) il soggetto è dis-posizione, anelito e *pulsione* a quell'Essere che precede ogni forma di individuazione: l'essere in-uno-con il corpo della madre.

La seconda «anomalia» per Freud, medico e neurologo come amava definirsi, risiede nel fatto di non aver limitato l'osservazione e la conseguente ipotesi speculativa al soggetto umano, ma aver creduto di poterla estendere a qualsiasi vivente.

Nell'intento di avvalorare le sue tesi sulle pulsioni e sulla coazione a ripetere, sostiene infatti di essersi oramai messo «sulle tracce di una proprietà universale delle pulsioni e forse di tutta la vita organica»¹⁶.

Prove inconfutabili della coazione a ripetere si riscontrano infatti in alcune specie di pesci che hanno la tendenza a deporre le loro uova in determinate acque, anche a costo di lunghe migrazioni, che avvengono a costo della vita stessa degli individui; analogo discorso per le migrazioni di uccelli e infine per alcuni fenomeni che riguardano l'ereditarietà e l'embriologia.

Proprio a motivo di queste osservazioni e considerazioni Freud è stato criticato dalla *Daseinanalyse* di Binswanger e Minkowski: avrebbe elaborato una sorta di *scienza naturale* fondata idealisticamente e con

¹⁵ È una pulsione regressiva, che contrasta radicalmente con il carattere essenziale della pulsione, quale è stato individuato nella topica precedente, vale a dire con il carattere progressivo delle pulsioni.

¹⁶ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 222.

pregiudizio ideologico. Sarebbe partito, insomma, dall'idea dell'*homo natura*, inteso pertanto come essere *puramente* naturale e in balia dei suoi istinti, fatti appunto coincidere semplicisticamente con le pulsioni¹⁷.

Certamente in *Jenseits* Freud offre una rappresentazione dell'apparato psichico di tipo biologico¹⁸, ma egli stesso ci dà indicazioni utili per un'interpretazione del suo linguaggio, che non si limiti a tener conto dell'espressione letterale. Sottolinea, infatti, la difficoltà che incontra il suo pensiero, costretto com'è a lavorare con i termini scientifici della psicologia, con il suo linguaggio immaginifico (*Bildersprache*). Tale difficoltà potrebbe essere superata a condizione di poter sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia e della chimica, anch'essi di per sé espressione però di una *Bildersprache*, anche se il loro linguaggio risulta per noi più familiare e dunque più semplice.

Si noti qui che non si sta sostenendo positivisticamente che il linguaggio delle scienze possa mai rispecchiare fedelmente la realtà che si offre di volta in volta all'osservazione analitica, dal momento che anche la scienza, *qualsiasi scienza*, non può fare a meno di servirsi di una *Bildersprache*. È dunque il linguaggio *qua tale*, come aveva ben compreso Nietzsche, che è per sua stessa essenza *metaforico*. Ogni concetto, dunque, porta oltre se stesso, rinvia sempre a un reale che è altro-da-sé: è *Übertragung*, transfert dell'alterità.

Tornando a *Jenseits* si può certo osservare come Freud tenda a rappresentare l'apparato psichico e il simbolismo pulsionale con concetti assunti dalla scienza naturale del tempo, con tutti i limiti del caso, ma

¹⁷ A sua difesa Lacan scrive: «ciò di cui si tratta a proposito della pulsione appartiene al registro dell'organico? È così che si deve interpretare quello che dice Freud in un testo che fa parte di *Jenseits des Lustprinzips* – che la pulsione, il *Trieb*, rappresenta *die Außerung der Trägheit*, una manifestazione dell'inerzia della vita organica? [...]. Non solo non lo penso, ma penso che un esame più serio dell'elaborazione che Freud dà della nozione di pulsione vada contro tutto ciò» (J. Lacan, *Il seminario, Libro XI* cit., p. 158). Più avanti poi, dopo l'attento esame della differenza tra la pulsione freudiana (*Trieb*) e l'istinto naturale, di marca organico-biologica, troviamo scritto: «la costanza della spinta [pulsionale] proibisce ogni assimilazione della pulsione con una funzione biologica» (ivi, p. 161).

¹⁸ Altrove Freud prospetta una struttura dell'apparato psichico di tipo «meccanico». Parla infatti di «macchina» e di «meccanismo psichico» (cfr. lettera del 6 dicembre 1896 a W. Fliess, in S. Freud, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1902)*, Torino, Boringhieri, 1968, pp. 123 e 130) e di «macchina ottica» (cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, Torino, Boringhieri, 1974, pp. 55 e s.) e infine di «notes magico» (cfr. S. Freud, *Nota sul «notes magico»*, in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 59-68).

la sua osservazione riguardo al fatto che si ha immancabilmente a che fare con un *linguaggio immaginifico* induce a pensare che fosse ben consapevole che la metafora naturalistico-biologica non vada mai presa alla lettera, ma piuttosto sempre *negata* dopo averla asserita, in quanto essa contiene al suo interno, in modo costitutivo, un vuoto e una mancanza a essere rispetto alla realtà che intenderebbe indicare.

A quale alterità accenna il linguaggio metaforico, la *Bildersprache* di *Jenseits*? probabilmente si tratta di «quell'Altro (da fornire con la A grande) di cui ciascuno che si rivolga all'altro (ad a piccola) invoca la fede [...]. È a questo Altro al di là dell'altro che l'analista lascia il posto»¹⁹. Questo sia detto evitando però una sorta di «mistica» dell'Altro, ma d'altro canto intendendo favorire quella posizione a-umanistica dello stesso Lacan, il quale nella dialettica freudiana *Ich-Überich-Es*, individua il soggetto umano nell'articolazione delle tracce che vanno a sedimentarsi nell'interrelazione dei diversi momenti del rapporto triadico e «se il soggetto è proprio lì nel modo della differenza, ogni riferimento umanistico gli diviene superfluo»²⁰.

La speculazione freudiana, dunque, è essenzialmente a-umanistica. Proprio in forza dell'insegnamento di Lacan e della sua rilettura dell'opera freudiana, Althusser scrive che Freud «ci rivela che il soggetto reale, l'individuo nella sua specifica essenza, non ha l'aspetto di un *ego* centrato sull'Io, la coscienza o l'esistenza [...], che il soggetto umano è decentrato»²¹.

3. – Constatata, anche in forza dell'insegnamento di Lacan, la scarsa rilevanza teorica del soggetto nel pensiero di Freud, c'è ora da chiedersi come sia da intendere il *Todestrieb* in relazione a esso.

Che senso ha, insomma, parlare ancora di una *pulsione*, che si pone e si dispone *al di là* del *Lustprinzip*? La pulsione ipotizzata lavorerebbe *al di là* della pulsione sessuale e risulterebbe pertanto estranea alla dialettica bisogno/appagamento, desiderio/piacere.

Cosa intende allora Freud con *jenseits*? Qual è la reale portata teorica dell'espressione che caratterizza la sua scoperta? Certo tale portata viene senz'altro sminuita nel momento in cui, avvenuta la scoperta, si pone la pulsione *accanto* all'altra, in connessione e in correlazione²².

¹⁹ J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 431.

²⁰ Ivi, p. 861.

²¹ L. Althusser, *Freud e Lacan*, Roma, Ed. Riuniti, 1977, pp. 29 e s.

²² Si faccia qui opportuno riferimento al dualismo pulsionale (*Eros* e *Thanatos*)

Per Freud la *coazione a ripetere* della pulsione è una tendenza, essenziale al funzionamento dell'apparato psichico e che rispetto al *Lustprinzip* è «indipendente»²³, a tal punto che può anche non tenerne conto in alcun modo²⁴; è una tendenza «più originaria»²⁵, «più elementare, più pulsionale»²⁶ e infine «più primitiva»²⁷, senza per questo implicare alcuna contraddizione con essa²⁸.

Alla luce di queste ben precise indicazioni del testo freudiano non è allora più possibile interpretare *jenseits* arrivando a individuare teoreticamente il dualismo pulsionale, che in Freud non verrebbe mai ricondotto a unità, vale a dire con l'individuazione di una medesima pulsione che abbia le caratteristiche di progressione e di regressione al tempo stesso. Anzi, a questo punto non sussisterebbe neppure più alcun dualismo, e questo sia detto anche contro lo stesso Freud degli scritti successivi, in quanto le due pulsioni, ben diversamente localizzare nella struttura dinamica dell'apparato psichico, non hanno alcun modo di entrare in dialettica tra loro; si è letto infatti che esse non implicano «contraddizione» alcuna.

È così allora che da una parte si dà il *Lustprinzip*, da intendere quale *fondamento* dell'essere storico dell'uomo, luogo di origine del soggetto, spazio antropologico e antropocentrico, in cui si esplica appieno la dialettica del desiderio; d'altra parte il *Todestrieb* che, in quanto «più originario» (*ursprünglich*) è condizione che rende possibile il fondamento stesso della dialettica storica. È l'u-topia, il non senso e il non luogo a essere, del soggetto, il non fondamento (*Ungrund*) del fondamento (*Grund*), il suo s fondo abissale (*Abgrund*)²⁹.

La *coazione a ripetere* significherebbe allora il ritorno all'*Abgrund* del proprio *Grund* e la pulsione «più originaria» che la anima e che impone la regressione a uno stadio che precede la vita solo impropriamente e ambigualmente potrà definirsi come *pulsione di morte*, dal mo-

in una sorta di dialettica opposizionale tra loro), ma anche a quell'*impasto pulsionale* presente nell'economia del masochismo.

²³ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., pp. 203, 219 e 247.

²⁴ Ivi, pp. 209 e 222.

²⁵ Ivi, pp. 203 e 209.

²⁶ Ivi, p. 209.

²⁷ Ivi, pp. 218 e 221.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 218 e 221.

²⁹ Questa è una lettura ontologica delle pulsioni freudiane attraverso la griglia concettuale della «filosofia della libertà» di Schelling (mi permetto di rinviare, in proposito al mio saggio su *Metafora cosmica in Freud*, in *Linguaggio e comprensione*, Napoli, Guida, 1982, in particolare alle pp. 105-112).

mento che nel caso si indicherebbe con «morte» *quel che precede la vita*, fondandosi unicamente su una considerazione biologico-naturalistica.

In altri termini, si può allora parlare di un «ritorno alla natura», per cui da una prospettiva antropocentrica si passerebbe a una ecocentrica, spostandosi da un modello filogenetico, che individua l'origine nel corpo della madre da cui ci si è distaccati all'atto della nascita, a un modello ontogenetico, che anela all'incorporazione di ogni vivente nel ventre della madre-terra, da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna.

Freud stesso sembrerebbe rispondere affermativamente quando, cercando di dare una spiegazione delle «pulsioni organiche conservatrici», che tendono con moto regressivo a restaurare «uno stato di cose precedente», sostiene che «in ultima istanza ciò che deve aver lasciato un'impronta decisiva sull'evoluzione degli organismi è la storia dell'evoluzione della terra in cui viviamo e del suo rapporto col sole»³⁰.

Non si tratta, però, contro le apparenze, di un cambio di prospettiva nel passaggio dalla *Weltanschauung* antropologica a quella cosmologica, incentrata sull'evoluzione della Terra nel suo rapporto col sole, la stella che le dà vita, perché la scaturigine dell'esistenza a cui si tende e a cui si «ritorna» in forza di una pulsione è sì detta mediante il simbolo del corpo della madre prima e di quello della madre terra poi, ma entrambi i simboli sono *metafore* che rinviano ad altro, alla totalità dell'essere da cui tutti si proviene e a cui tutto torna.

La speculazione freudiana relativa al *Todestrieb*, che concerne una pulsione che spinge al ritorno a un'origine perduta, impone una riflessione teoretica che concerne l'essere stesso, piuttosto che l'esserci. Essa sembra così indirizzare verso la questione fondamentale che il pensiero metafisico, sin dalla sapienza greca e dalla mistica orientale, attraverso Leibniz, Schelling e sino a Heidegger, si è di tempo in tempo posto, senza riuscire però a pervenire mai a un'adeguata risposta: «perché l'essere e non piuttosto il niente?».

³⁰ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 224.

IL DISAGIO DEL PENSARE

di Silvana Borutti

Il titolo del mio intervento, *Il disagio del pensare*, può essere reso più esplicito in più modi. Ne propongo alcuni: *Il disagio del pensare il senso*, o anche: *Il disagio del pensare il limite*, o ancora: *Il disagio del pensare l'altro*. Parlerò del soggetto e dell'inconscio col linguaggio della filosofia e dell'epistemologia delle scienze umane; i riferimenti al campo psico-analitico saranno fatti da un punto di vista filosofico. Articolerò il mio intervento in tre tesi.

Le prime due tesi, tra loro connesse, riguardano il tema dell'interpretazione: mi chiedo se sia ancora possibile un sapere del soggetto, e quindi un'epistemologia delle scienze del senso, che sia basata sulla relazione di interpretazione o di comprensione. Sembra oggi impossibile pensare l'essere contemporaneo attraverso il comprendere; ad avere la meglio sono oggi i modelli della spiegazione esaustiva e della riduzione e reificazione naturalistica, modelli che sono in sintonia con la rappresentazione di senso comune dell'essere naturale e sociale. Io argomenterò per un'epistemologia del comprendere e dell'assunzione del limite, e ragionerò sulle tendenze attuali, che vanno nella direzione contraria al comprendere e al comprendere il limite.

Nel terzo punto ragionerò su una nozione di soggetto desiderante sottratto alla dicotomia idealista essere/avere.

1. PRIMA TESI: IL SENSO D'ESSERE DELL'ESSERE NON È OGGETTIVABILE

Vorrei dire in primo luogo che porsi il problema di come comprendiamo, o di come accediamo al senso, porsi cioè un problema di interpretazione di significati, significa avere necessariamente a che fare con il *nesso tra tacere e dire*, tra rappresentabile e irrepresentabile, tra ciò che si dice e ciò che non si lascia dire. Si tratta di un nesso *epistemologico e ontologico* insieme: nelle scienze del senso (e dovremmo dire anche *del non senso* – se riconosciamo che il senso non è il luogo cartesiano dell'evidenza, ma è senso incarnato in tensione con il suo orlo insensato)¹ il comprendere non è separabile dall'essere del soggetto; il comprendere deve cioè, lacanianamente, assumere la scissione che il linguaggio introduce nell'essere del soggetto (per cui l'alterità del simbolico fa parlare il soggetto e nello stesso tempo lo espropria, tradisce il suo effetto).

Poiché dunque il comprendere è legato all'essere che siamo, alla profondità (inconscia) della nostra ontologia, il senso è legato a sottrazione e mancanza. A questo proposito, va detto che il rapporto tra il dire e il suo sfondo silenzioso è di tipo particolare: il dire, il portare alla luce «presenta» il senso, lo mette in figura, ce lo fa immaginare; ma questo mettere in figura non sostituisce semplicemente qualcosa d'altro, non sta semplicemente «al posto» di, ma offre di fatto *la supplenza indiretta di qualcosa che si sottrae*, di una perdita che resta tale. Per esprimere questo *doppio legame* tra l'emergere del senso e la sua condizione nella mancanza, ritengo che uno strumento concettuale prezioso sia il concetto di Kant e Wittgenstein² di rappresentazione come *Darstellung*: *Darstellung* è presentare non potendo oggettivare nella forma di cosa (presentare senza concetto)³, è presentazione indiretta di un essere che si sottrae, presentazione che ha interiorizzato il divieto di dire direttamente e concettualmente la cosa come presenza. C'è in questo senso un nesso costitutivo tra ciò che Freud chiama *Darstellbarkeit*, raffigurabilità, e Wittgenstein chiama *Darstellung*, presentazione, e *Bildhaftigkeit*, figuratività, e l'impossibilità di rappresentare; c'è un nesso tra il *figurabile*

¹ Cfr. F. Petrella, Immagine e conoscenza in psicoanalisi. Su una nota epistemologica di Silvana Borutti, *Rivista di psicoanalisi*, LIV, 1, 2008, p. 191.

² Questo riferimento non sia giudicato troppo disinvolto: in un tempo che tende all'omologazione del pensare e del fare, dobbiamo avere il coraggio di «applicare» le grandi filosofie al nostro essere al mondo.

³ Così Kant nel § 49 della *Critica del giudizio* definisce un'attività immaginativa libera che si accordi con le regolarità dell'intelletto.

e il non rappresentabile ontologico. Il senso viene avanti su uno sfondo opaco, informe, ma nello stesso tempo vitale e produttivo, dinamico e processuale, di silenzio e di invisibilità.

Questa prospettiva dice sostanzialmente che non sappiamo il senso come una cosa, che l'essere non è oggettivabile, e che la conoscenza non può essere altro che *elaborazione del lutto* (un lavoro che si svolge nel tempo: una *Durch-arbeitung*) per l'assenza di un oggetto di cui non si sa cosa sia. Conoscenza ed etica del limite sono in questo senso inseparabili⁴.

Ora, in questo momento storico, il senso d'essere dell'essere ha assunto caratteristiche tali per cui sembrerebbe impossibile pensarlo come coniugato all'assunzione del limite (limite inteso come resto, come passato assoluto non rappresentabile), all'assunzione cioè del nesso tra *rappresentabile e irrepresentabile, tra conscio e inconscio*. Il *leit Motiv* del nostro tempo non è infatti la comprensione del nostro essere, ma la *spiegazione*: cioè il corredo di chiavi di accesso a un essere naturalizzato, trasformato in ente (gene, localizzazione neuronale, ecc.), e parcellizzato in zone di competenza. Si osserva un ripiegamento generale sul bisogno di evidenze materiali, di reificazioni. Basti pensare ad esempio alla «caccia al gene», cioè all'elemento materiale capace di spiegare tutto, dall'autismo all'innamoramento, secondo uno stile riduzionistico, che trovi *cause e localizzazioni*, appunto, nei geni e nei neuroni. La spiegazione attraverso la localizzazione neuronale ha assunto, non certo nel lavoro dei neuroscienziati responsabili, ma in certi epistemologi entusiasti e in esperti divulgatori nelle pagine dei giornali, il significato di un ritrovamento mitico della spiegazione di tutto. Un esempio a caso: leggo su *Repubblica scienza* del 30 dicembre 2009, p. 45: «Scoperta negli Usa la «falla» cerebrale che ci fa rinviare le buone intenzioni. Studiosi inglesi svelano che i programmi vengono trasgrediti in 78 casi su 100, e generano depressione»: notiamo il lessico usato: la «scoperta» di una localizzazione e una statistica che «svela»: il lessico è spia del significato magico proiettato sulla localizzazione cerebrale e sulla reificazione in cui si vorrebbero tradurre tutti i comportamenti intenzionali e non, e tutte le esperienze del senso e del non senso, facendo a meno, come scri-

⁴ Perciò Wittgenstein scrive all'editore a cui propone il *Tractatus logico-philosophicus* che il significato del suo libro è etico: l'argomento del *Tractatus* è l'*etica del limite* – dove *ethos* significa dimora, apertura di un'abitabilità delimitata da un orlo indicibile (L. Wittgenstein, *Lettere a Ludwig Von Ficker*, Roma, Armando, 1974, p. 72).

ve Vittorio Gallese, di un'analisi fenomenologica dei processi (perceptivi, cognitivi ed esecutivi) indagati⁵. Di fatto, lo stile della spiegazione non può non essere il supporto e la condizione del lavoro della scienza e della tecnologia: un lavoro assolutamente prezioso per la nostra vita, ma che non deve esaurirne tutte le voci, tutte le tonalità emotive. Nell'ambito della spiegazione, ciò che non è pensabile è *il non sapere*, *l'inconscio* come condizione produttiva del senso, poiché lo stile della spiegazione non pensa l'inconscio, l'indicibile, ma pensa solo *l'ignoto*, cioè *il non-ancora-spiegato*. Auguriamoci che il non-ancora-spiegato non divori la comprensione del *non-sapere* inteso non come ignoto, ma come condizione ontologica.

Se infatti il *non sapere* non è assunto come sfondo ontologico, ma come il *non-ancora-spiegato*, se si dimentica l'orizzonte affettivo e pulsionale, se si dimentica *l'inconscio* (e questo va detto, anche se il tema dell'oblio dell'inconscio sta diventando una moda), se questa è la tendenza della nostra epoca – *ritrarsi dal rischio del pensare*⁶ – ci sono le condizioni perché domini il tendere ansioso all'esaurizione: al voler sapere tutto, al voler mettere in discorso tutto, al voler disporre di tutto. È un tendere parcellizzato, che passa analiticamente da oggetti parziali a oggetti parziali, e che si pone un obiettivo sintetico, la totalità, che non potrà mai raggiungere. Un esempio di questo tendere (ne parlerò commentando la mia terza tesi) è l'unilinearità del progresso tecnologico, che mira a trovare dispositivi sempre più avanzati. Pensiamo al tema tecnologico della «nuova generazione», ad esempio di telefoni cellulari: la nuova generazione è appunto l'apertura di un infinito segmentato in

⁵ Le potenti tecniche di visualizzazione per immagini dell'attività cerebrale, scrive Vittorio Gallese, «ci hanno messo in grado di osservare direttamente ciò che accade nel nostro cervello quando siamo impegnati in una varietà di compiti perceptivi, esecutivi e cognitivi. Dovremmo, tuttavia, essere consapevoli dei rischi derivanti dall'affidarsi ciecamente al solo potere euristico di queste tecniche correlative, se non supportate da un'analisi fenomenologica dei processi (perceptivi, esecutivi e cognitivi) indagati [...]. I rischi di un mero approccio correlativo aumentano ulteriormente se i dati ottenuti con tali tecniche sono acriticamente utilizzati in modo strumentale per convalidare modelli e nozioni concernenti la natura della mente umana e il suo funzionamento ritenuti veri a priori». Ad esempio, «l'approccio standard delle neuroscienze cognitive alla cognizione sociale si trova a fronteggiare un altro problema, quello della 'fallacia mereologica' (v. Bennet, Hacker 2003), vale a dire il problema di attribuire alle parti di un organismo caratteri che sono proprietà dell'intero» (V. Gallese, *Neuroscienze e fenomenologia*, http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdf/files/Gallese/Neuroscienze_e_fenomenologia_finale.pdf, in stampa in *Terzo Millennio*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani).

⁶ J. Kristeva, *Il rischio del pensare* (1998), Genova, Il Nuovo Melangolo, 2007.

un regresso senza fine attraverso figure parziali. Si tratta di quello che Hegel chiamerebbe «cattivo infinito»: la ricerca di una totalità irraggiungibile, che si vorrebbe raggiungere sommando segmenti finiti.

Viene meno il rischio: l'atteggiamento dell'apertura creativa, l'idea di un *katros*, di un tempo opportuno, in cui, anziché cercare, siamo raggiunti da qualcosa. Il mondo contemporaneo è dominato dal bisogno di evidenze fattuali e di significati reificati, e dall'imperativo all'esaurimento di tutte le esperienze, che assomigliano allora tutte al consumo di un oggetto, o, nei termini di Lacan, alla dinamica ripetitiva e perciò distruttiva del godimento.

2. SECONDA TESI: L'ESPERIENZA DEL SENSO È ESPERIENZA DEL LIMITE

La seconda tesi è uno sviluppo della prima. Nel primo percorso, ho sostenuto che il senso per il soggetto si costituisce su una perdita. Il secondo percorso sviluppa ulteriormente il rapporto tra tacere e dire nell'interpretazione. Ora, se è vero che non c'è interpretazione del senso che non sia coniugata a un limite, l'assunzione di questo limite è il modo con cui l'interpretazione può essere *etica*, cioè assumere la propria *responsabilità nei confronti del senso e dell'essere dell'interpretato* (potremmo parlare di un'etica della misura del desiderio di sapere, o della volontà di sapere). I limiti dell'interpretazione hanno a che fare con l'essere dell'interpretato – o, meglio, con la risposta che dobbiamo dare all'interpretato, e con il rispetto che gli dobbiamo, cioè con lo spazio, la distanza che gli dobbiamo (poiché *re-spectus* significa, appunto, sguardo all'indietro)⁷.

Nelle scienze del senso, dove lo strumento di comprensione è il linguaggio, o in generale la dimensione simbolica, si fa l'esperienza di ciò che possiamo chiamare il *doppio legame tra linguaggio e mondo*: il rapporto col mondo, la semantica, ce l'abbiamo solo in quel sintomo, in quel rappresentante dell'oggetto, che è il linguaggio; ma se il linguaggio è il grande intermediario, che conduce il soggetto presso il suo oggetto, non ne è tuttavia che un *rappresentante*. Il linguaggio è allora insieme condizione e limite, ciò che svela e ciò che copre. Il mito occidentale

⁷ Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), Milano, Cortina, 1995, pp. 294 e ss.

della traduzione completa in linguaggio è impossibile, ma nello stesso tempo è il linguaggio che configura per noi il rapporto tra visibile e invisibile, tra corpo e senso, tra carne e idealità, tra immanenza e trascendenza: il linguaggio è la nostra destinazione simbolica, *la nostra trascendenza*, che è però *limitata*. Di fatto, la conoscenza non è mai restituzione linguistica della trasparenza dell'oggetto: è piuttosto un trattamento formale («formale» nel senso, non formalistico, di schematico, immaginativo, metaforico, modellizzante) di una distanza irrimediabile – un trattamento che elimina, aggiunge, seleziona, satura e sutura al fine di dare a vedere, ma che non arriverà mai a ricomporre in corrispondenza rappresentazione e realtà. Il linguaggio, *custode della mancanza*, con un'espressione di Domenico Cosenza.

Ciò equivale a dire che, nell'interpretazione, non dobbiamo perdere di vista ciò che chiamavo prima il tema del *lutto*, cioè il nesso tra l'elaborazione interpretativa e la mancanza radicale dell'oggetto – un lutto che ha una valenza malinconica, poiché in conoscenza non sappiamo che oggetto abbiamo perduto, non conosciamo l'oggetto in sé. Se non si assume il limite, il punto di vista interpretativo rischia l'ottimismo idealistico e rappresentativo, rischia di avallare l'idea della traducibilità completa dell'alterità del mondo e dell'alterità dell'altro in linguaggio⁸. In ogni relazione interpretativa, il senso dell'altro non è solo linguaggio e grafismo, ma è anche senso incarnato, e dunque affetto, opacità, passione, corpo vivente inconoscibile nell'informe della sua sofferenza, della sua pulsione, del suo desiderio, della sua felicità: c'è *dell'intraducibile ontologico, c'è del limite nell'interpretazione*⁹.

Con un importante tema di Elvio Fachinelli¹⁰, possiamo pensare questo residuo, questo debito di realtà del simbolico, che i nostri modelli dell'interpretazione non devono dimenticare, come *l'elemento statico del senso*. Da una parte, c'è certamente un elemento *poietico* nell'inter-

⁸ Per esempio, in scienze umane possiamo adottare la *fnzione ermeneutica*, che ci permette di pensare gli altri soggetti come se fossero dei testi, con cui mettersi in un rapporto di comprensione dialogica. La prospettiva interpretativa e dialogica è in questo senso importante, perché permette di prendere le distanze dal modello positivista della conoscenza come osservazione-descrizione neutrale di «cose», che reifica gli oggetti individuali e socio-culturali. Tuttavia, i modelli del testo e del dialogo, se assolutizzati, rischiano di proporsi come la chiave della comprensione senza scarto, come se ci fosse data una via linguistica alla trasparenza dell'oggetto.

⁹ Cfr. S. Borutti, *Sentimento e scrittura dell'altro in antropologia*, in M. Ruggenini e G.L. Paltrinieri (a cura di), *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 79-99.

¹⁰ Cfr. E. Fachinelli, *La mente estatica*, Milano, Adelphi, 1989.

pretazione del senso: il pensiero in quanto interpretazione è poetico, immaginativo; la messa in immagine è il modo indiretto secondo cui un ente finito come l'uomo può avere un mondo di oggetti, un mondo che non è allora un insieme di dati riprodotti nel pensiero, ma è piuttosto in costituzione, è il costituirsi e ricostituirsi dinamico dell'alterità attraverso la forma immaginativa¹¹. Ma, dall'altra parte, il pensiero in quanto interpretazione ha anche una radice estatica, c'è un elemento *estatico* del senso: il farsi immagini è anche passività, estaticità ed esposizione a qualcosa di impresentabile. L'interpretazione è a mio parere dominata da questa logica paradossale, perché indiretta e supplementare, del senso: nell'interpretazione, qualcosa si dà ritraendosi, rimanendo radicalmente altro; un visibile resta legato alla sua fonte invisibile, una presenza sorge da un fondo dinamico di assenza.

Il limite dell'interpretazione è in fondo il rapporto tra dire e silenzio, poiché il lavoro interpretativo si articola su quello che con Paul Celan possiamo chiamare il tempo della non-parola (*Un-wort*) e della pausa. È questa una forma di temporalità e di eventualità del senso che concerne anche la relazione analitica – poiché gli oggetti psichici che l'analista è chiamato a riconoscere non gli appaiono come segni di un codice da decifrare, ma piuttosto come *eventi*, istanze di discorso, tracce (parola o lacuna, silenzio, omissione, *lapsus*) il cui senso è nell'occorrenza temporale e nel valore di posizione che la comparsa del simbolo ha nella relazione analitica. L'interpretazione, o, in termini più freudiani, la costruzione dell'oggetto psichico, è un lavoro drammatico, coniugato col tempo, è la produzione di eventi significanti nel campo relazionale e discorsivo del *setting* – un processo che implica, con Lacan, una mutazione nell'economia del desiderio¹². La relazione analitica è allora una vera e propria seduta enunciativa, in cui si lavora sull'eventualità e sulla temporalità del senso (e del nonsenso), sulle occasioni del suo apparire. In ogni catena significativa, non c'è apparizione del senso senza il *ritmo della non-parola*: c'è un ritmo del *fort-da*, dell'assenza-presenza in ogni produzione di forma. Non c'è parola senza meta-fonia, senza modificazione della *phoné*, della voce, nella non-parola (*Umwort*) – come dice un

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), Roma-Bari, Laterza, 1981. Heidegger mette in luce il nesso ontologico tra le immagini e l'essere dell'uomo, e mostra la radice temporale finita del farsi immagini.

¹² Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert. (1960-1961)*, Torino, Einaudi, 2008.

verso di Paul Celan (in *Chi regna?*)¹³: *Der erkämpfte Umlaut im Unwort* (La conquistata metafonìa nella nonparola).

La pausa, il silenzio, il vuoto, articolano, hanno valore schematico, cioè modellizzante; il tacere mostra per differenza il comparire del senso¹⁴.

Ma che ne è della pausa e del silenzio nel mondo contemporaneo? La nostra è l'epoca della chiacchiera insensata e del rumore, quasi non potessimo più tollerare solitudine, silenzio, oscurità. Viene meno, nel mondo contemporaneo la disposizione all'incontro, al prendere tempo, alla riflessione, al buio, al silenzio, al perturbante che è l'altro. Nell'essere psicosociale contemporaneo, viene meno il riconoscimento dell'inconscio come segreta produttività pulsionale e affettiva, i cui effetti si svelano e insieme si sottraggono nei significanti, nel linguaggio dei soggetti¹⁵. Viene meno la tolleranza dell'insicurezza della condizione umana; viene meno il *rischio del pensare*. Potremmo parlare dell'incapacità di ricevere l'alterità, e della volontà (della volontà di potenza) di congelare ed eliminare tutti i possibili contingenti che ci riguardano – una trasformazione antropologica che fa tutt'uno con la *hybris* tecnologica dell'essere sempre connessi.

A questi temi di riflessione è riconducibile anche l'*estetizzazione delle esperienze* portata al parossismo nel mondo contemporaneo: estetizzazione del guardare, dell'ascoltare, del gustare. In questa estetizzazione c'è certamente una deriva positiva. La deriva positiva è l'educazione generalizzata a cogliere la forma, educazione innegabilmente svolta dai mezzi di comunicazione di massa e dalle nuove forme di arte. Il *design*, a esempio, ci insegna a fare esperienza del linguaggio degli oggetti; la *body art*, le video installazioni, la scultura contemporanea sollecitano a tutto campo i nostri sensi: rispetto al tradizionale contemplare la bellezza, siamo sollecitati a partecipare, al limite a toccare le opere d'arte, a divenire nel tempo con l'opera. La deriva negativa è ancora una volta legata all'*incapacità etica di assumere il limite*. Un esempio per tutti: ci sono tecniche di montaggio al cinema e in televisione che raggiungono risultati formali molto raffinati (pensiamo a certi spot pubblicitari) o

¹³ P. Celan, *Poesie* (1970), Milano, Mondadori, 1976, pp. 182-83; cfr. G. Scibilia, *In margine: lo stile della pausa*, in *Il lusso della pausa. Stile e arte*, Milano, Electa, 1990.

¹⁴ Un flusso ininterrotto non ritmato dal tempo è chiacchiera insensata: cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Milano, Longanesi, 1976, § 34.

¹⁵ Vale l'affermazione di Freud secondo cui «il riconoscimento dell'inconscio da parte dell'Io si esprime in una formula negativa» (S. Freud, *La negazione* (1925), in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 197-201).

molto comunicativi (pensiamo a Blob). Tuttavia succede che la seduzione della forma arrivi a impedirci di pensare il contenuto: l'orrore delle immagini di guerra non è che siano trasmesse, non è l'effetto *splatter*; l'orrore è piuttosto che siano trasmesse montate, ritmate, magari accompagnate o incorniciate da uno sfondo musicale. *L'estetizzazione uccide il limite, uccide la morte*. Non sappiamo più pensare la morte? mi chiedo. La psicoanalista Daniela Scotto di Fasano mi ha ricordato il verso di Shakespeare¹⁶: *and death once dead, there's no more dying then* (morta la morte non ci sarà più morte)¹⁷.

Viene in mente anche l'orrore dell'applauso finale ai funerali, che trasforma il rito in uno spettacolo. Perdita del limite significa non saper più pensare l'inconscio. E significa una trasformazione antropologica del soggetto desiderante, legata alla desimbolizzazione delle immagini e allo svuotamento catatonico del soggetto¹⁸: ciò che vorrei commentare nel mio ultimo punto.

3. TERZA TESI: IL SOGGETTO DESIDERANTE È UN DIFFICILE EQUILIBRIO TRA LO SLANCIO PROGETTUALE E LA DISPOSIZIONE ESTATICA A RICEVERE

Comincio le mie riflessioni dalla metafisica idealista del desiderio che è leggibile nelle celebri pagine hegeliane della lotta servo-signore interpretate da Alexandre Kojève¹⁹, da cui, come è noto, Lacan deriva il tema della costituzione intersoggettiva del soggetto desiderante. Di queste pagine mi interessa la tonalità idealista. *Il signore hegeliano non desidera la cosa dell'altro, ma il suo sguardo*: desidera di essere riconosciuto dall'altro nel proprio non-essere, nella propria essenza di *non-cosa*, cioè nel proprio *desiderio*. Secondo Hegel (interpretato da Kojève), il desi-

¹⁶ Cfr. S. Borutti, L'inconscio esiste? Tu l'hai incontrato? Intervista a cura di Daniela Scotto di Fasano, *Psiche*, vol. XV, p. 132.

¹⁷ Sonetto CXLVI, vv. 13-14, in *Sonetti*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 167.

¹⁸ Cfr. J.-J. Wunenburger, Extase scopique, sédimentation langagière et inscription corporelle. Les images dans la civilisation contemporaine, *Paradigmi*, 5, 2009, pp. 71-83.

¹⁹ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (1974), Milano, Adelphi, 1990.

derio veramente umano si realizza nel movimento di trascendenza di ogni appagamento limitato, nell'infinita negazione del finito: l'essenza del desiderio dell'uomo, rispetto all'appetito animale, è trascendere la propria realtà data, essere altro dal puro essere vivente che si annulla nel consumo e nel godimento; elevarsi alla sovranità dello spirito. Solo così l'uomo simboleggia il proprio desiderio, lo eleva all'idea. È questa la *figura idealistica del desiderio infinito che* nega la cosalità e mira alla realizzazione dell'essenza in un infinito rilancio, dunque in un movimento a spirale dovuto all'irraggiungibilità di un oggetto infinito per un soggetto finito. Questa figura idealistica del *pathos* dell'infinito rilancio nella ricerca di senso oppone il desiderio al godimento, inteso come sottomissione alla cosalità.

Questa concezione idealista di un soggetto del desiderio preso in una temporalità progressiva e essenziale, che riconduce la ricerca dell'essenza del soggetto alla negazione della cosalità, non arriva a comprendere la costituzione eterologica e decentrata, non essenziale, del soggetto desiderante²⁰. Lacan sottolinea in Hegel la rimozione della finitezza costitutiva del soggetto, e invita a pensare «al posto dei salti di un progresso ideale, le metamorfosi di una mancanza»²¹. Di contro al modello idealista, un concetto che consente di riportare dentro il pensiero del soggetto *una forma di temporalità non essenziale* mi sembra rintracciabile nel tema della *condizione estatica* dell'esperienza umana del senso: il reale come debito di realtà del linguaggio; il reale non come l'impossibile per il soggetto, ma come limite negativo dei suoi possibili²². Faccio qui riferimento a quella disposizione all'incontro con l'estraneo che Fachinelli chiama «mente estatica». Si tratta di esperienze non dominate dalla direzione esplicita del soggetto su un oggetto. Le forme di estatico esplorate da Fachinelli mostrano che questa dimensione di esposizione nell'esperienza del senso comporta specifiche qualità affettive e temporali. Nella dimensione estatica del rapporto all'altro soggetto, l'altro non è il destinatario del mio progetto, ma è ricevuto, «accolto» – dove il tema dell'accoglienza non va letto in un generico senso edificante, ma nel senso dell'apertura all'istanza dell'esistenza dell'altro come evento asimmetrico che mi s'impone e mi chiede rispo-

²⁰ Ho analizzato questo tema in *Metafisica del desiderio, aut aut*, 315, 2003, pp. 79-94 (fascicolo della Rivista è dedicato a «Godimento e desiderio»).

²¹ J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti* (1966), Torino, Einaudi, 1974, p. 841.

²² Sul complicarsi del concetto di realtà nell'ultimo Lacan, cfr. S. Monetti, *Jacques Lacan e la filosofia*, Milano, Mimesis, 2008, cap. VII.

ste²³: l'altro come il mio terzo, che deforma e dilata la mia capacità di sentire. Fachinelli commenta a questo proposito l'esemplarità di un'esperienza raccontata da Saul Bellow in un episodio di *Herzog*. In questa esperienza, l'altro irrompe come una scena visionaria nel quotidiano del protagonista. In una mattina caldo-umida e odorosa di fiume, Moses è attirato dall'odore-sapore di un ammasso di pesci nel ghiaccio di una pescheria. Egli si attarda, preso nel controtempo e nel fuoritempo della visione della madre, donna del Baltico, morta molto tempo prima; vive così un frammento di esperienza estatica, in cui è preso nell'emozione della perdita di sé e dell'indistinzione dall'altro²⁴. *Un tempo in perdita e un presente senza presenza* contro il tempo dominato dal futuro del progetto; una trasformazione che è insieme uno svuotamento e un potenziamento del sentire, contro la pienezza del «tendere a».

Nella dimensione estatica il tempo non è quello univoco del fare, reso significativo dal *telos*, ma è il tempo senza tempo in cui giunge ed è riconosciuto qualcosa che non è atteso. Questa disposizione riguarda il nostro pensare quotidiano e il nostro vivere ordinario, ma anche, e più vividamente, l'esperienza straordinaria della creazione. Rientra infatti in questa dimensione *lo strano tempo non teleologico della scoperta e dell'innovazione artistica*, in cui avviene una dilatazione e un approfondimento dello sguardo e un potenziamento dell'*aisthesis* corporea – quel tempo non misurabile della crescita di conoscenza per il quale si ricorre spesso al tema dell'«intuizione». Nei racconti degli scienziati e degli artisti²⁵, la creazione è presentata come *un'esperienza di estraneità*, come un ricevere forma che accompagna nell'ignoto dell'opera, o della scoperta. In quella terra di nessuno che è la creazione, si fanno esperienze del senso che presentano una dimensione di accoglienza e di passività. Scienziati e artisti parlano di qualcosa che giunge come un dono, di qualcosa che non si scopre, ma si incontra e ci sorprende, di qualcosa che ritorna; e raccontano di vissuti temporali in cui si fa esperienza di una forma di temporalità non progressiva, che ha la forma del *kairos*, del tempo debito: un tempo discorsivamente e storicamente opportuno, che rende possibile il riconoscimento e la comprensione del significato – dunque, di un sovrappiù non direttamente intenzionato.

²³ Cfr. gli studi di J.-L. Nancy sulla costituzione non narcisistica e non simmetrica dell'identità, e di J. Derrida sul concetto di ospitalità: J.-L. Nancy, *La comparizione*, in Aa.Vv., *Politica*, Napoli, Cronopio, 1993; J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), Milano, Cortina, 1995.

²⁴ Cfr. E. Fachinelli, *La mente estatica* cit., pp. 70-72.

²⁵ Cfr. *Psiche*, 2, 2002 (fascicolo dedicato a «Figure della mente»).

Ciò che unifica il vissuto soggettivo di queste esperienze è una *relazionalità più originaria della distinzione tra soggetto e oggetto*, che è a un tempo assoggettamento del soggetto al «sapere dell'oggetto» e insieme determinazione, sia pure «inconscia», dell'oggetto da parte del «sapere del soggetto»²⁶. Appartengono a questa zona dell'esperienza del senso dimensioni di esposizione all'altro e di espropriazione che deformano e dilatano la capacità di sentire del soggetto, la assorbono in fenomeni di risonanza emotiva e di indistinzione affettiva con l'altro. Chi è, che cos'è questo «altro»? Soccorre qui la metafora della mente come campo relazionale, come dinamica trasformativa di coppia tra il soggetto e l'altro, che ci consente di vedere più chiaramente la mente come un campo creativo attraversato da correnti emozionali.

Un secondo percorso di critica alla metafisica di un soggetto teso idealisticamente verso la propria essenza si può fare considerando quel sottoprodotto dell'opposizione idealistica desiderio/godimento, infinito ideale/finito cosale, che è il gioco linguistico di senso comune che oppone l'essere all'avere (o il desiderio di essere al desiderio di cosa). L'opposizione essere/avere forma arcipelaghi comunicativi nel mondo attuale. Mi riferisco al mondo della comunicazione pubblicitaria, dove il comando «sii un soggetto di desiderio» sembra farla da padrone nella manipolazione delle dinamiche dell'immaginario che supportano la riproduzione del mondo delle merci: diremmo che qui «desiderio» e «soggetto» intervengono come il supporto umanistico-ideale di tutta la faccenda; ma, nello stesso tempo, un'analisi del comando umanistico «Sii un soggetto» porta alla luce un doppio comando, che reintroduce un tema cosale, cioè la vera finalità che è il consumo compulsivo. Proviamo a ricostruire questo doppio comando negli imperativi della comunicazione pubblicitaria.

L'imperativo di base è: *Desidera*. Significa: «Sii un soggetto desiderante», ed è declinato in molti modi: dai crackers che si chiamano «Essere», allo slogan di una marca di argenti che recita «Essere o non essere», al servizio contro la pubblicità («I banner commerciali ti danno fastidio? Con *No Banner* puoi sostituirli con i servizi e le immagini che desideri»). «Sii soggetto», «Sii libero», «Sii»: questi moduli comunicativi fanno pensare a una *valorizzazione idealistica dell'essere contro l'avere*.

²⁶ Cfr. S. Agosti, *Il testo visivo. Forme e invenzioni della realtà, da Cézanne a Morandi a Klee*, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2006, p. 35.

Ma nello stesso tempo si dice, spostando il desiderio sul consumo: *ma godi*. L'imperativo di godere è declinato sotto almeno tre tipi di comando:

1. *Sii un soggetto desiderante, ma godi della cosa xy*, realizza il tuo desiderio in un *feticcio* (nel senso psicoanalitico di oggetto parziale, ma anche nel senso marxiano di schiacciamento della relazione tra soggetti nell'esteriorità della cosa)²⁷. «*Don't touch my Breil*», diceva in una pubblicità di alcuni anni fa una giovane donna usando un flacone di profumo come spray difensivo contro chi la vuole espropriare (toccare, stuprare nel «proprio», nella propria soggettività congelata in un feticcio), oppure scrivendo la frase con un rossetto sulla camicia bianca dell'aggressore.
2. *Sii un soggetto desiderante, ma ricomincia a desiderare, sostituisci alla cosa xy la cosa yz*. Questo comando si realizza nella creazione di un *vuoto feticcio*, di un vuoto che è già il luogo concavo che sarà occupato dal nuovo oggetto. Così funziona il tema tecnologico della «nuova generazione», a esempio di telefoni cellulari: è l'apertura di un cattivo infinito, cioè di un infinito segmentato in un regresso attraverso figure parziali. Il vuoto inteso come feticcio, cioè come sede di iscrizione di un oggetto parziale sempre nuovo, è l'inverso del *non* e della mancanza correlata al desiderio di cui parla Wittgenstein analizzando nelle *Ricerche filosofiche* giochi linguistici con verbi come «cercare», «desiderare», «augurare» (*suchen, wünschen*), che esprimono la direzione intenzionale di un soggetto. Il desiderio non è la coordinazione di un sentimento con «qualche cosa» di previsto dal desiderio, qualche cosa che manchi e che può soddisfarlo²⁸. Un desiderio insoddisfatto è sempre un desiderio, non un «oggetto mancante». L'analisi wittgensteiniana suggerisce che il desiderio comanda (implica) un soggetto desiderante (un essere costituito dalla mancanza), non un oggetto che riempia il desiderio. Al contrario, il *non* che è il vuoto-feticcio *comanda non un soggetto desiderante, ma un oggetto come qualcosa che sta al posto di una mancanza, senza mai veramente esaurirla*.
3. *Sii un soggetto desiderante, ma desidera come X o come Y o come Z...*
Il desiderio «secondo l'altro» (secondo la persona famosa o impor-

²⁷ Sul tema del feticcio, cfr. P. Barone, *Il feticista e il rinunciante, aut aut*, 315, 2003, pp. 95-103.

²⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Torino, Einaudi, 1967, §§ 437-441.

tante), che con Girard possiamo chiamare desiderio «mimetico»²⁹, è, in termini semplificati, una prescrizione di consumo che viene dalla regola della contiguità dell'oggetto con un *soggetto-feticcio*. Questo è sempre stato il significato dell'uso del *testimonial*; negli ultimi tempi si è verificato uno sviluppo interessante di questo ovvio tema mimetico, un uso legato ancora all'impiego pubblicitario dell'opposizione umanistica avere/essere. La comunicazione pubblicitaria ha recentemente puntato sulla trasformazione e nobilitazione dell'avere (cioè del consumo) facendola assurgere a partecipazione mimetica a un «modo d'essere», o «mondo»: ci sono campagne che presentano il mondo della marca, che propongono cioè non un possesso, ma una possibile ri-simbolizzazione del quotidiano attraverso l'offerta di un mondo di valori e di significati – un mondo che invita all'accesso non a consumi, ma a pratiche di identificazione e di soggettivazione. Un esempio per tutti, le campagne del Mulino bianco.

Parlavamo prima di un doppio legame tra il tema umanistico del desiderio di soggetto e la logica cosale. Il gioco linguistico che oppone l'essere all'avere (come se il godimento dovesse essere sottoposto alla logica del desiderio di soggetto) fa appunto emergere la logica contraria, cioè *la logica cosale*: l'eccedenza a cui allude il tema del desiderio non è che *l'attesa di sempre nuovi oggetti parziali* – come dice la pubblicità di un supermercato, che raccoglie una varietà colorata di prodotti sotto lo slogan «I tuoi desideri». Ma la pubblicità (così nella dichiarazione di un pubblicitario) non ci vuole felici come dichiara di volere (non ci vuole soggetti di senso), perché *l'uomo felice non consuma*.

²⁹ Cfr. R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca. La mediazione del desiderio nella letteratura e nella vita* (1961), Milano, Bompiani, 2002.

L'INCONSCIO TRA MATEMA E REALE

di Domenico Cosenza

1. MATEMA E REALE IN LACAN

Cercheremo di operare una rilettura dell'insegnamento di Lacan preso in un punto di tensione interna al suo orientamento fondamentale tra la spinta al *matema*, alla formalizzazione dell'esperienza dell'inconscio ricavabile dall'analisi e l'orientamento verso il reale come punto di opacità strutturale dell'esperienza dell'inconscio. Si proverà dunque a interrogare l'insegnamento di Lacan nel vivo di questa tensione mai venuta meno tra la passione per il *matema* e la passione per il reale.

In questa operazione faremo particolare riferimento al suo seminario *Il sinthomo*, del 1975-76, per cercare di dare una chiave di lettura della posta in gioco radicale, che è presente nell'ultimo insegnamento di Lacan, e per vedere a partire da questo vertice quali conseguenze possano essere tratte nei confronti del nostro problema: lo statuto dell'inconscio e del soggetto contemporaneo dopo Lacan.

Partiamo dal *matema*. È un concetto che Lacan impiega ripetutamente nel corso del suo insegnamento e che assume un valore di metodo nella sua pratica di lettura dell'esperienza psicoanalitica. Preliminarmente potrebbe definirsi come l'esigenza di Lacan di dare al suo discorso un rigore che sia in grado di renderlo trasmissibile in una modalità integrale. Il *matema* è necessario per l'articolazione delle cose e implica un'operazione di riduzione dei fenomeni dell'esperienza alla struttura di un linguaggio formalizzato, disantropomorfizzato, fatto di lettere – *matemi* – la cui manipolazione avvertita è essenziale per non ingannarsi rispetto alla struttura dell'esperienza stessa¹. All'apice del suo

¹ Cfr. J. Lacan, *L'acte psychanalytique*, inedito, 17 janvier 1968.

periodo strutturalista, nella seconda metà degli anni '50, Lacan aveva fatto valere un approccio logicista e antisoggettivista in psicoanalisi, in contrasto con le tendenze interne all'IPA all'impiego attivo del controtransfert nella cura e in linea con le indicazioni di Freud, che spingeva l'analista al lavoro della costruzione, irriducibile al piano della narrazione². L'esigenza della matematizzazione dell'esperienza analitica conduceva Lacan in quegli anni ad affermare che, nell'ordine dell'analisi clinica e terapeutica dell'evoluzione dei casi, quantomeno nelle sue tappe essenziali, ogni caso dovrebbe riuscire a riassumersi in una serie di trasformazioni³.

In altri termini, per Lacan il *matema*, come dirà nel Seminario XIX, è ciò che si designa di un'esperienza in quanto ricevibile more matematico e trasmissibile nella forma di un insegnamento⁴. Lacan è esplicito nel Seminario XX, proprio nella lezione in cui introduce la topologia del nodo borromeo, nell'indicare nella formalizzazione matematica il proprio scopo e il proprio ideale, in ragione del fatto che il *matema* è la sola via che permette una trasmissione integrale⁵.

A nostro avviso, questo orientamento al *matema* interno all'insegnamento di Lacan non è affatto riducibile agli effetti dell'incontro con la linguistica strutturale del periodo classico dell'insegnamento di Lacan, né agli sviluppi logici e topologici della sua fase avanzata e finale (di cui del resto troviamo già le prime tracce nel manifesto del '53 *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*⁶). Anzitutto infatti è esplicita la posizione di Lacan nel suo rapporto con la scienza moderna, e il suo situare la psicoanalisi, come fa Freud, non dal lato del *Verstehen* e delle *Geisteswissenschaften* ma piuttosto dal lato del *Verklären*. Se si vuole, è questo il versante illuminista dell'insegnamento di Lacan, indice etico di un sapere che non indietreggia dinanzi all'oscurità ma, come fece Freud e come avviene in ogni analisi portata alle estreme conseguenze, osa addentrarsi nel punto più opaco dell'esperienza soggettiva, al cuore dell'inconscio, per tentare di farne emergere la logica.

² Al riguardo mi permetto di rinviare al mio *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, 2003, pp. 32-34 e pp. 100-109.

³ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto (1956-1957)*, Torino, Einaudi, 1966, p. 440.

⁴ Cfr. J. Lacan, ... *ou pire*, inedito, 19 avril 1972.

⁵ Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Seuil, Paris 1975, p. 150.

⁶ Si veda in proposito il riferimento alla topologia del toro in J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 314-315.

Inoltre, l'orientamento al *matema* è un'esigenza antica, interna al suo pensiero, che possiamo già ritrovare nel giovane Lacan, lettore di Spinoza, filosofo che rimarrà uno dei punti di riferimento fondamentali che è possibile reperire nell'arco di tutto il suo insegnamento. Sulla funzione cardinale di Spinoza nella formazione e nell'insegnamento di Lacan ha insistito dall'origine del suo corso sull'orientamento lacaniano Jacques-Alain Miller, sintetizzandone il movimento nella formula «Lacan con Spinoza», e abbiamo provato tempo fa a ricostruire nel dettaglio l'implicazione spinoziana interna all'opera di Lacan⁷. Nel panorama fittissimo dei riferimenti di Lacan alla filosofia, il filo conduttore spinoziano è una presenza filosofica indubbiamente più discreta rispetto alla frequenza assidua dei riferimenti a Hegel e Heidegger, tuttavia si mantiene costante lungo la parabola del suo insegnamento, mentre il riferimento alla dialettica hegeliana, centrale negli anni '40 e '50, viene lasciato cadere o a divenire un bersaglio polemico progressivamente a partire dagli anni '60, quando Lacan si troverà a dover fare i conti con il proprio hegelismo. L'introduzione nel Seminario X dell'oggetto *a* come causa di desiderio, irriducibile all'immaginario e al simbolico, quale residuo reale non dialettizzabile, lo costringerà infatti a mettere in questione la propria definizione del '51 della psicoanalisi come esperienza dialettica. Per questo, proprio nel Seminario XI, in cui Spinoza riappare in tutta la sua centralità al principio e alla fine del testo, Lacan convalida la tesi di Miller di un «Lacan contro Hegel».

Che cosa interessava Lacan del pensiero di Spinoza? In che cosa consiste la funzione di Spinoza nel suo insegnamento? Sono due questioni fondamentali, che sono il cuore dell'orientamento spinoziano.

Il primo aspetto è costituito dalla dimensione etica al cuore del pensiero di Spinoza. Lacan ritrova in Spinoza il fautore di un'etica radicalmente disgiunta dalla morale, affrancata dalle idee di origine e di fine, dalle rappresentazioni antropomorfe e antropocentriche della metafisica e della religione, e ricondotta nel suo nucleo alla causa del desiderio singolare come potenza d'agire immanente all'essere. Si tratta di un'etica che trova nell'immanenza del desiderio e di ciò che lo muove la ragion d'essere adeguata del proprio agire, ben più che nel riconoscimento esterno della sua validità o in qualsivoglia giustificazione trascendentale o trascendente. Questo può condurre a uno strappo nei

⁷ D. Cosenza, Spinoza e la clinica matematica degli affetti, *La Psicoanalisi*, n. 27, 2000, pp. 109-121.

confronti dell'Altro, come Lacan ci testimonia in almeno due momenti cruciali della sua esistenza in cui fa appello proprio a Spinoza.

Sappiamo del peso precoce di questo riferimento a Spinoza già nelle vicende esistenziali del Lacan adolescente, così come viene riportato nelle biografie. Si narra infatti che da giovane liceale ebbe ad affrontare una scelta decisiva, facendo riferimento proprio all'etica del desiderio, senza alcun dubbio riconducibile all'*Etica more geometrico demonstrata*. Di essa Lacan aveva riprodotto un piano dell'opera, appendendolo alla parete della sua stanza come punto di forza a partire dal quale sostenere la propria decisione di diventare medico, di studiare medicina per andare incontro al suo desiderio per la pratica clinica, in opposizione a quello che era l'orientamento familiare che avrebbe voluto intraprendesse un corso di studi più affine agli interessi dell'industria familiare. In Spinoza non c'è etica senza *matema*, anzi essa è al contempo motore della ragione che indaga la causa degli affetti e delle passioni umane e conseguenza pratica di tal processo d'intellezione che punta alla causa immanente e al desiderio.

Il richiamo etico a Spinoza ritornerà molti anni dopo nell'insegnamento di Lacan, dinanzi al nuovo strappo dall'Altro che sarà chiamato a compiere, dopo quello dalla famiglia per seguire il desiderio di studiare medicina. Si tratterà dello strappo dall'IPA, testimoniato nell'esordio del Seminario XI, in cui, in analogia alla scomunica subita da Spinoza dalla comunità ebraica per l'eresia del suo pensiero e dei suoi scritti, riconoscerà la propria posizione di psicoanalista come quella di uno scomunicato dall'ortodossia, in ragione della trasmissione agli analisti in formazione dei principi di una pratica della psicoanalisi, sottratta agli standard imposti dai postfreudiani e orientata in rapporto al funzionamento dell'inconscio.

Il secondo aspetto essenziale di Spinoza per Lacan, che fa tutt'uno con un'etica del desiderio fondata sulla sua causa immanente, è data dall'esigenza del metodo matematico come principio di analisi delle idee e degli affetti, che sospende il loro livello spontaneo, ideo-passionale di funzionamento, caratterizzato dal dominio dell'immaginazione riproduttiva e dalla sua logica segnica, per pensarlo razionalmente entro la struttura differenziale del pensiero e delle affezioni del corpo in cui sono incluse. Questa operazione di sospensione e decostruzione delle rappresentazioni antropomorfo-immaginarie e di ricostruzione del quadro strutturale del sistema immanente delle idee e delle affezioni del corpo è possibile attraverso il passaggio al secondo genere di conoscenza spinoziano, al campo della ragione, a cui si giunge solo attraverso un

pensare more geometrico. Tale passaggio prevede, come si sottolinea per esempio nella Prefazione della terza parte dell'*Etica*, il trattare della natura e delle forze degli affetti come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi⁸: tale indicazione di metodo può essere tradotta nell'esigenza di giungere a isolare, al di là delle manifestazioni fenomenico-passionali, prese nelle maglie dell'immaginazione, la struttura invariante che causa il desiderio singolare del soggetto. È proprio questa esigenza che condurrà anche il giovane Lacan nella sua tesi sulla psicosi paranoica a porre in esergo un enunciato-chiave della terza parte dell'*Etica* che fonda le basi di una clinica differenziale degli affetti fondata su una clinica differenziale dell'essenza strutturale⁹. È quanto ha fatto affermare a Jacques-Alain Miller che il programma clinico del giovane Lacan pre-strutturalista era il programma di una clinica spinozista.

Quindi il primo e fondamentale riferimento per il *matema*, passione antica di Lacan, è con ampia probabilità Spinoza. Tale riferimento si concretizzerà in seguito, nell'incontro con la linguistica strutturale di De Saussure e di Jakobson, di cui egli riutilizzerà concetti e simboli, riadattandoli al campo analitico. Tutto questo nel quadro più esteso dell'interesse coltivato con costanza verso il campo delle cosiddette logoscienze, come le ha definite Miller nell'intento di distinguerle dalle neuroscienze: la logica, la linguistica, la topologia matematica.

La passione per il *matema* non trascina tuttavia mai Lacan verso una forma di scientismo. Al contrario, egli mette in luce il lato paradossale del rapporto strutturale tra la psicoanalisi e il sapere scientifico. La pratica freudiana è infatti da un lato un effetto della scienza moderna e dall'altro, al contempo, mette al centro della propria impresa proprio ciò che la scienza preclude, cioè il soggetto dell'inconscio.

Occorre tenere conto di questo paradosso per poter leggere adeguatamente la pratica di Lacan come inventore di *matemi* in psicoanalisi. Che cosa entra in gioco quando si introducono i *matemi*? Potremmo dire che si tratta di un tentativo di rappresentare qualcosa della strut-

⁸ «Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti, come anche del potere della Mente su di essi con lo stesso Metodo con il quale nelle parti precedenti ho trattato di Dio e della Mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se fosse Questione di linee, di superfici o di corpi» (Spinoza, *Etica*, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 172).

⁹ *Quilibet unius cujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt* (Spinoza, *Etica*, III, prop. LVII, in esergo al testo di J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Torino, Einaudi, 1980, p. 7).

tura del soggetto nei differenti registri della sua esperienza, che vada al di là di rappresentazioni di tipo immaginario e antropomorfo. In questa esigenza di andare al di là del piano immaginario, per cogliere la struttura dell'esperienza c'è in effetti un'intersezione molto importante tra Lacan e Spinoza. I *matemi* lacaniani sono noti: il *matema* di *a* come simile e di *A* come campo del simbolico, il *matema* del soggetto \$, il desiderio (*d*) e la domanda (*D*), il godimento (*J*) e *a* piccola come oggetto causa di desiderio; i *matemi* del fantasma e della pulsione, l'algoritmo del transfert, le strutture dei quattro discorsi, le formule della sessuazione, per limitarci ad alcuni dei più importanti. Il tentativo di formalizzazione di ciò che è in gioco nell'esperienza analitica sarà una spinta costante in Lacan fino all'ultima fase del suo insegnamento, fino alla topologia del nodo borromeo.

2. «IL MATEMA ESAGERA RISPETTO AL REALE»: LA SVOLTA DEL SEMINARIO XXIII

È però importante tenere anche in debito conto che ciò che ha di mira a livello fondamentale il discorso di Lacan è quanto egli condensa nella nozione di reale, e che finisce col diventare, nello sviluppo avanzato del suo pensiero, il punto nodale di tutta la sua elaborazione. Più Lacan sviluppa il suo discorso nel campo della psicoanalisi, più punta a circoscrivere l'inconscio non più (solo) nel suo statuto di luogo delle fantasmizzazioni immaginarie (come avviene, in forme diverse nello junghismo e nel kleinismo), né (solo) nello statuto di catena significante inconscia (in linea con la tesi dell'inconscio come macchina linguistico-simbolica, come possiamo reperire nelle prospettive dialettico-ermeneutiche, narratologiche e decostruzionistiche in psicoanalisi). Egli punta infatti a circoscrivere l'inconscio reale, il nucleo libidico fuori-senso che causa il desiderio del soggetto. Questo mi sembra evidente in particolare se si prende come riferimento uno degli ultimissimi seminari di Lacan, cioè il Seminario XXIII, intitolato *Il sintomo*. È un seminario in cui campeggia la figura di Joyce, nel quale lo Spirito dei nodi, come viene definito all'interno di questo testo, è palpabile, prima di tutto attorno alla struttura del nodo borromeo, che è il livello di formalizzazione massima che Lacan sviluppa per quanto riguarda il *matema*.

Proprio in questo seminario, tuttavia, Lacan introduce in modo radicale un limite alle pretese della psicoanalisi come «scienza del reale», un punto di disgiunzione strutturale tra il reale dell'inconscio e la

presa integrale del *matema*. Ecco il passaggio in cui Lacan esplicita il punto di eterogeneità irriducibile tra l'universale del *matema* e il reale singolare dell'inconscio del soggetto: «l'ideale del *matema* è che tutto si corrisponda, e in questo il *matema* esagera rispetto al reale. Infatti, questa corrispondenza non è il fine del reale, contrariamente a quanto ci si immagina, non so perché. Come ho già detto poc'anzi, possiamo toccare solo lembi di reale. Il reale, quello di cui si tratta in quello che chiamano il mio pensiero, è sempre un lembo o un torsolo. Certo, è un torsolo attorno a cui il pensiero ricama, ma il suo stigma, lo stigma di questo reale in quanto tale, è di non ricollegarsi a niente. Almeno è così che lo concepisco io, il reale»¹⁰.

La matematizzazione dell'esperienza analitica può giungere dunque a trasmettere solo lembi o torsoli di reale, e dunque il reale si mantiene perlopiù fuori dalla presa universalizzante del *matema*. Lacan giunge a questo esito nel Seminario XXIII, dopo un lungo e complesso itinerario attorno alla costruzione della nozione di reale. Fin dagli scritti fondativi degli anni '50 esso è infatti indicato, accanto al simbolico e all'immaginario, come uno dei tre registri strutturali dell'esperienza del soggetto, ma per lungo tempo rimarrà un registro muto. Dal Seminario *L'etica della psicoanalisi* inizierà ad assumere una consistenza positiva, che condurrà Lacan a porlo al cuore dell'esperienza analitica, pensata ormai non più solo come un'operazione di simbolizzazione dell'immaginario, ma più radicalmente come un tentativo estremo di dire il reale, di agghiacciare qualcosa del reale nel simbolico.

Il reale viene infatti sviluppato positivamente come registro nelle sue articolazioni (che vanno da *das Ding*, all'invenzione dell'oggetto *a*, fino alla nozione di *jouissance*) nel momento di scacco del tentativo di formalizzazione strutturalista dell'esperienza analitica di Lacan. Essa rappresenta quell'elemento irriducibile, che non è possibile riassorbire in un lavoro di simbolizzazione dell'immaginario. Tutto il Lacan classico, che fa riferimento alla linguistica strutturale in modo massiccio, il Lacan dell'inconscio strutturato come un linguaggio, dispiega, in massima misura negli anni '50, questo orientamento alla simbolizzazione dell'immaginario quale cardine dell'esperienza psicoanalitica, ma ciò a cui Lacan arriva inevitabilmente è ad isolare il punto non ulteriormente scomponibile in questo processo di simbolizzazione dell'immaginario, ed è lì che la nozione del reale inizia a prendere corpo. Da quel momen-

¹⁰ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sintomo* (1975-1976), Roma, Astrolabio, 2006, p. 119.

to la nozione di reale diventa il punto a partire dal quale Lacan ripensa l'inconscio freudiano, operando come una «seconda navigazione» attorno a esso, per usare un'espressione tratta da Platone: la prima navigazione lo aveva condotto alla formalizzazione dell'inconscio strutturato come un linguaggio; la seconda navigazione lo porta a isolare quel punto strutturale dell'inconscio freudiano che non è riducibile al campo del linguaggio e che coincide precisamente con la dimensione del reale. Il passaggio dall'inconscio di Freud al reale segna il tragitto di questo itinerario lacaniano¹¹.

3. L'INCONSCIO COME REALE

È quando la dimensione del reale inizia a diventare centrale che noi possiamo veramente rispondere alla questione cardinale relativa allo statuto dell'inconscio come evento. Possiamo dare una risposta a questa domanda proprio tenendo conto del passaggio compiuto da Lacan al di là del proprio insegnamento classico, incardinato sulla tesi secondo cui fondamentalmente l'inconscio si presenta come evento di linguaggio, nella forma paradigmatica dell'atto mancato, del *Witz*, del sogno in quanto detto nel discorso del soggetto, come Lacan illustra in modo esemplare nel Seminario V su *Le formazioni dell'inconscio*. Questa tuttavia non è però l'ultima parola di Lacan sull'inconscio come evento, sulla sua manifestazione e sulla sua forza motrice. Dai fuochi d'artificio dell'inconscio come macchina significante, infatti, l'attenzione di Lacan si sposta sempre più sulla sua forza motrice, che alla radice si mostra più silenziosa che parlante, più radicata al godimento della pulsione che al simbolico come campo della verità e del senso.

È proprio in questa prospettiva allora che in fondo, per Lacan, l'inconscio come evento finisce con l'assumere essenzialmente la forma dell'incontro con il reale. Si tratta di un incontro che si presenta come sempre mancato e che pertanto non può che produrre nell'esperienza del soggetto un effetto di spossamento, di perdita di controllo, di sospensione di una *maîtrise*. L'incontro con il reale è qualcosa che introduce strutturalmente un punto di discontinuità, un punto di vacillazione, un punto di sorpresa. E laddove non è così vuol dire che non si sta facendo un'esperienza dell'inconscio. Questo è il punto chiave che

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 129-130.

Lacan dice quando mette l'incontro con il reale al cuore dell'esperienza dell'inconscio: vuol dire che laddove questo effetto di vacillazione non si produce, noi stiamo sì parlando dell'inconscio, ma non abbiamo fatto un'esperienza dell'inconscio.

Questo passaggio ci aiuta anche a capire che, quando Lacan parla dell'«orientamento del reale»¹² (è lui che ce ne parla esplicitamente e solo in seconda battuta Miller nella sua lettura dell'orientamento lacaniano¹³), come linea di fondo che prende progressivamente un posto centrale nel suo insegnamento, non dobbiamo confonderlo con una teleologia. Non si tratta di uno sbocco teleologico del suo insegnamento, proprio perché se diventasse una teleologia non presenterebbe più la struttura di incontro con il reale. L'incontro con il reale è infatti la sospensione strutturale di ogni teleologia, cioè l'introduzione di qualche cosa che dà luogo all'*eteron*, all'alterità come imprevisto, a qualcosa che non ci si aspettava. In questo senso è strutturalmente a-teleologica, anti-teleologica.

Mi sembra importante tenere presente questo elemento, perché è l'elemento che dà alla passione lacaniana per il *matema* una curvatura particolare, che gli impedisce di trovare sbocco in una forma di scienziismo o di strutturalismo in senso idealistico, introducendo al cuore dell'esperienza dell'inconscio il punto vuoto, la scansione di interruzione, il momento cruciale, che è proprio ciò che introduce l'inconscio stesso come un effetto di detotalizzazione dell'esperienza del soggetto. È questa la curvatura etica radicalizzata da Lacan nel Seminario XI rispetto all'inconscio freudiano: pensare l'inconscio non come determinismo assoluto o come mera ripetizione del già stato, ma come non-nato, non-realizzato, che spinge verso la propria realizzazione. Nel Seminario XXIII si aggiunge poi l'ulteriore passaggio: la nozione di reale come «unica supplezza dell'energetica»¹⁴ interna alla teoria freudiana delle pulsioni.

Lacan usava un'immagine efficace, introdotta in un suo scritto famoso, il Seminario su *La lettera rubata* di Edgar Allan Poe, che apre la raccolta degli *Scritti* e poi più volte ripresa nei suoi seminari, per

¹² Ivi, p. 117.

¹³ È il caso della lettura data da M. Recalcati, *Lectures de Lacan, aut aut*, 343, «Leggere Lacan oggi», luglio-settembre 2009, p. 27. Una lettura più rigorosa dell'orientamento lacaniano di Jacques-Alain Miller è reperibile nel recente libro di Nicolas Fleury, *Le réel insensé. Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, Paris, Germina, 2010 (in particolare si veda il capitolo «Vers le réel», pp. 103-138).

¹⁴ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII* cit., p. 132.

definire tale modalità di manifestazione dell'inconscio come evento. Questa immagine mette in scena lo scacco strutturale dell'esperienza di padronanza rispetto all'inconscio rappresentato dalla lettera: ogni volta che il protagonista provava a impossessarsene non poteva dominarla, la perdeva. Ciò che entrava ogni volta in campo in colui che provava a impossessarsene era un effetto di femminilizzazione, di detotalizzazione: proprio nel momento in cui ci si illude di essere nella posizione di padroneggiare la lettera, proprio in quel momento se ne viene spossessati. Entra in campo quello che Lacan chiama l'odor di femmina, l'effetto di femminilizzazione, che è proprio l'introduzione di una dimensione di vuoto, di non-tutto, che detotalizza l'esperienza dell'impossessamento della Cosa¹⁵.

In questo senso è molto importante questa definizione che Lacan arriva a dare dell'inconscio reale, perché smarca l'inconscio dal campo della rappresentazione, ne impedisce la riduzione ad ente presente, lo divarica da qualsivoglia ideologia dell'inconscio e da ogni riduzionismo rispetto ai quadri di un sapere precostituito. Per questo Lacan sostiene che «esistono solo inconsci particolari»¹⁶: il reale smarca così da ogni possibile universalizzazione del sapere, per la quale la nozione di inconscio è ancora vincolata alla tesi dell'inconscio strutturato come un linguaggio.

È essenziale questo passaggio, perché con esso si arriva a contrapporre la dimensione dell'inconscio a ogni idea di *maîtrise*, a ogni idea di ammaestramento, di addomesticamento, di dominio. Vanno in questa direzione le definizioni del reale che Lacan fa convergere nel Seminario XXIII attorno al ripensamento radicale dello statuto dell'inconscio. «Il reale è senza legge», ne è il vettore¹⁷: né la struttura significante con le sue leggi, tantomeno il senso ci permettono di orientarci verso il cuore pulsionale dell'inconscio. Il reale esclude il senso¹⁸ ed è eterogeneo al vero¹⁹. La parola lo parassita²⁰, il linguaggio lo mangia²¹ e lo buca (ne è il buco e non il messaggio²²), ma non lo afferra mai integralmente.

¹⁵ Al riguardo mi permetto di rinviare al mio saggio su *Lacan e Derrida: un incontro mancato?*, in P. D'Alessandro, A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, Milano, LED, 2008, pp. 271-282.

¹⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXII* cit., p. 130.

¹⁷ Ivi, p. 134.

¹⁸ Ivi, p. 61.

¹⁹ Ivi, p. 75.

²⁰ Ivi, p. 91.

²¹ Ivi, p. 30.

²² Ivi, pp. 29-30.

Siamo qui distanti anni luce dall'ambizione lacaniana di una scienza del reale, intesa hegelianamente e realizzabile in una *Aufhebung* dialettica di reale e razionale. Per questa ragione occorre porre il reale come tale al cuore dell'orientamento di un'analisi.

Dov'è in gioco l'inconscio come reale, non è possibile alcun dominio. Dove si manifesta l'inconscio, insomma, il dominio è sospeso. Questo mi sembra veramente un punto fondamentale, perché alla luce dell'esperienza analitica permette di interrogare la posizione del soggetto proprio nei punti in cui qualcosa di questo effetto di svuotamento si produce. Per esempio nell'analisi si potrebbe dire che laddove essa prenda la forma di una *maîtrise* si è ancora molto lontani dall'incontro con un'autentica esperienza analitica. In analisi infatti si fa l'esperienza radicale, sia dal lato dell'analizzante che dal lato dell'analista, di un'impossibilità della *maîtrise*, di un'impossibile padroneggiamento. È questo che rende difficile la posizione dell'analista, chiamato a una direzione della cura, al di là di ogni forma di padroneggiamento. Cosa effettivamente molto difficile, addirittura impossibile da sostenere, senza il lavoro analizzante che l'analista stesso ha potuto e dovuto fare sul proprio inconscio.

4. UNA TEORIA LACANIANA DELLA LETTURA

Tutto questo, però, può valere anche rispetto alla lettura di alcune esperienze fondamentali del soggetto. Si pensi qui all'esperienza della lettura, per esempio, interrogata a partire dall'orientamento di Lacan. Che cosa significa leggere?²³. Mi sembra molto importante tener presente questa domanda, nel dialogo tra psicoanalisti e filosofi, a partire da quello che Lacan può offrire anche nel suo discorso avanzato. La sua prospettiva ci permette infatti di intendere la pratica della lettura come l'incontro con qualcosa del reale nell'esperienza del testo, quindi con qualche cosa di imprevisto, di inaudito, di opaco, rispetto al quale non c'è garanzia per la validità della propria lettura. Tutto ciò naturalmente accade quando si produce effettivamente una lettura. Non basta legge-

²³ È una domanda importante che anche i filosofi si pongono. Ricordo che quando iniziai i miei studi filosofici, il prof. D'Alessandro faceva di questa domanda, mediata da Althusser, una questione chiave (cfr. P. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Firenze, La Nuova Italia, 1980).

re, infatti, perché si produca un'autentica lettura. La lettura è un atto, è l'incontro con una divisione interna al testo che si legge, è una messa al lavoro del testo, in quanto strutturalmente diviso. È questo il principio stesso di una lettura analitica, fondata sulla struttura dell'inconscio come *Spaltung* tra l'*intentio autoris* e la materialità del testo. Si tratta del principio stesso della lettura sintomale di Althusser, ma al contempo è anche l'architrave della lettura milleriana di Lacan: «rispetto a come leggere Lacan, non ho potuto fare altro che sviluppare il principio a partire dal quale lo leggo qui e che si riassume nella formula Lacan contro Lacan. Il che presuppone di trattarlo così come lui ha domandato nel suo insegnamento: come un soggetto diviso, e non come un autore che sa e domina quello che dice»²⁴.

La lettura come atto introduce dunque una discontinuità tra il prima e il poi, producendo una decisione nella decifrazione che lascia il suo segno. Essendo un atto solo a posteriori potrà imporsi come tale, in base agli effetti prodotti sui lettori a venire del testo. Sembra allora molto importante provare a interrogare questa dimensione proprio a partire da questa prospettiva. Si potrebbe formulare la questione anche così: dove c'è una *maîtrise* integrale del testo, non c'è lettura. Se si dà un padroneggiamento pieno del testo, non si produce un effetto di lettura, perché esso presupporrebbe l'idea che esista un metalinguaggio che la lettura scopre e introduce²⁵. Per la psicoanalisi di Lacan, però, non esiste metalinguaggio, né più e né meno di come non esiste rapporto sessuale o non esiste la Donna. Questo fa sì che l'atto di lettura si presenti come un atto che si produce proprio in un punto di assoluta non garanzia dell'esperienza di leggere, laddove non c'è già alle spalle un Altro che garantisca per ciò che si sta leggendo e per ciò che si arriverà a dire di questo testo.

Gli apporti di Lacan permettono di entrare un po' più nel merito di questa questione, perché portano a pensare l'esperienza della lettura all'interno di una dialettica molto valorizzata, soprattutto nel Seminario XI, dove si introduce la coppia concettuale di alienazione e separazione: si può pensare l'esperienza della lettura come un atto legato tanto all'esperienza dell'alienazione quanto a quella della separazione. Cosa vuol dire fare l'esperienza dell'alienazione nella pratica della lettura? Vuol dire incontrare qualche cosa di un'inquietudine, di un'angoscia

²⁴ J.-A., Miller, *Extimidad* (1985-1986), Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2010, pp. 135-136.

²⁵ Ivi, p. 136.

legata al fatto che il sapere del testo ci sovrasta e ci smarrisce. L'angoscia di alienazione si produce quando il soggetto non si ritrova in quel che sta leggendo, non riesce a trovare una sua strada nella selva del testo, è alienato rispetto a quelli che sono i significanti che, proprio nella lettura, l'Altro incarnato nel testo gli presenta.

L'angoscia di alienazione è per esempio un'esperienza tipica che viene fatta quando si legge Lacan, in particolare i suoi *Scritti*, ma anche gli ultimi Seminari. Se non ci si ferma, come accade spesso, alle prime difficoltà, si fa di solito e per un tempo prolungato un'esperienza di alienazione radicale: il lettore sperimenta smarrimento e fatica nel cercare le coordinate che permettano la lettura. È un'esperienza traumatica, che si richiede al lettore, come condizione d'accesso, come condizione preliminare. È un'esperienza che fanno non soltanto i novizi, ma anche coloro che insegnano, che trasmettono l'insegnamento lacaniano. A me è successo diverse volte di fare quest'esperienza, prima di iniziare a commentare un testo di Lacan nel corso del mio insegnamento. Alcuni punti del testo mantenevano (e tuttora mantengono) per me un certo grado di incomprendibilità spaesante. È un'esperienza che ha fatto anche Jacques-Alain Miller alcuni anni fa durante il suo corso sull'orientamento lacaniano: l'incontro traumatico con l'incomprendibile nel testo di Lacan. La tesi che qui intendo sostenere è che l'incontro con questo livello dell'esperienza della lettura non dipenda in ultima istanza tanto dal lettore, né dal testo, quanto da una dimensione strutturale che è interna alla pratica della lettura: l'incontro con il reale del testo, il suo punto ombelicale, di cui una vera lettura consente di strappare dei lembi, di isolare dei torsoli, senza poterne rischiarare integralmente l'opacità strutturale.

Una vera lettura deve dunque passare attraverso questa esperienza iniziale di spaesamento alienante, attraversare questa angoscia di alienazione. Solo se si riesce ad attraversare questo smarrimento, si è poi in grado di pervenire a un esito soggettivante, che costituisce il momento cruciale della pratica della lettura come atto. Si tratta del passaggio separativo che è interno al processo di lettura, un esito che porta alla comprensione, ma che conduce anche il lettore a incontrare un punto di non garanzia del testo, rispetto al quale egli è chiamato a decidere di conformarsi nella propria lettura.

A questo punto si prova un'esperienza differente, ma non meno traumatica, l'angoscia di separazione nell'atto della lettura. Se in un primo tempo si prova un'angoscia di alienazione, a motivo del testo che sembra sovrastare, quasi animato da montagne non scalabili; in un se-

condo tempo invece l'angoscia è più di separazione, cioè è l'effetto di spaesamento strutturale legato al sentirsi autorizzati a dire qualcosa di inaudito, proprio nell'esperienza di non garanzia e di opacità che il testo stesso rivela.

Non è necessario essere degli analizzanti, tantomeno degli analisti, per fare questa esperienza della lettura come separazione, con il grado di angoscia che essa comporta: ciò che conta è essere dei lettori radicali. Essa presenta certamente delle analogie importanti con quanto è in gioco nell'esperienza analitica, dove proprio quando entra in gioco la dimensione dell'atto si tocca un territorio di non garanzia, in cui è più difficile che il significante sia di sostegno, poiché si incontra lì qualcosa che assume la forma dell'indicibile, dell'innominabile. L'atto è chiamato, poi, a intervenire in quel punto preciso, a operare nel non senso, a partire da un dire che ci s'impone. Lacan dice che esso ha luogo da un dire, che modifica il soggetto²⁶. La lettura come atto segna così un punto di discontinuità irreversibile, incarnando il «momento Rubicone» nella storia del testo e della sua interpretazione, per il quale la metafora di Cesare che decide di varcare il fiume è l'esemplificazione paradigmatica di cosa sia un atto nella prospettiva della psicoanalisi.

5. L'INSEGNAMENTO E LA PRATICA DELLA TESTIMONIANZA

Una stessa questione si potrebbe porre rispetto all'insegnamento: Lacan ci permette di reinterrogare la struttura dell'insegnamento proprio nel suo punto cardinale, nel senso che in fondo nella prospettiva più radicale del suo discorso, l'insegnamento ha a che fare con la menzogna, così come la verità si presenta nella forma della «verità mentitrice», che dunque può essere detta solo a metà, poiché l'opacità del reale le è inaccessibile. Chi può veramente porsi nella posizione di insegnante è dunque colui che insegna ciò che non sa, e cioè a partire da quel non sapere radicale che è al cuore del proprio discorso. È a partire da lì che l'insegnamento può diventare fecondo. In fondo la posizione di Lacan nell'insegnamento è fondamentalmente quella dell'analizzante: egli è in essa nei Seminari, perché al lavoro, in un processo di continua elaborazione.

²⁶ Cfr. J. Lacan, *L'acte psychanalytique. Compte rendu du séminaire (1967-1968)*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 375.

Essere così collocato nell'esperienza analitica significa proporsi proprio in una posizione nella quale è a partire da un non sapere radicale che il soggetto inizia a parlare, e inizia a elaborare i suoi passaggi. L'analista lo accompagna in questo lavoro, marcando però sempre nell'esperienza il punto critico, il momento cruciale legato proprio al nodo del reale, al nodo del non sapere, perché c'è sempre qualcosa del godimento che resiste alla significazione, che si oppone alla messa in forma simbolica, e che comunque il lavoro analitico spinge a provare a dire.

Mi sembra molto importante nel Seminario XXIII, nel quale appunto risiede uno degli esiti del discorso di Lacan, il modo in cui egli parla di questa trasformazione, che si può produrre nel corso dell'esperienza. Quando nei primi Seminari (il IV per esempio) inizia a definire il reale, lo propone come senza fessure, come pieno, come inaccessibile. Quello che ci dice qui, però, nel Seminario XXIII è che nell'analisi ciò con cui abbiamo a che fare (e ancor prima si produce) è con dei lembi di reale, dei torsoli di reale, dei pezzi di reale che vengono strappati a questa opacità, che trovano quindi un modo inaudito di essere detti. Se da un lato questo esito fa naufragare l'ideale di una scienza del reale e deidealizza la passe come momento di *Aufhebung* conclusiva integrale tra desiderio e godimento, dall'altra non cade nella deriva cinico-nichilistica poiché mostra una presa, seppur parziale, del simbolico sul reale, la presa di un lembo di reale, che la passe testimonia.

Mi sembra importante mostrare questo punto per far vedere che la passione per il *matema* non arriva in Lacan a un idealismo della formalizzazione totale dell'esperienza, poiché ciò che ha a che fare col singolare presenta qualcosa che non si presta alla matematizzazione integrale, perché richiede un altro genere di trasmissione. Al lato della trasmissione via *matema*, quella che permette di trasmettere le strutture dell'esperienza analitica, abbiamo un altro livello di trasmissione dell'esperienza analitica, che invece tocca più il singolare come tale nella sua opacità, che è reperibile nella dimensione più singolare della testimonianza. Quindi abbiamo la trasmissione via *matema* e la trasmissione via testimonianza, che poi nel discorso di Lacan diventerà la trasmissione attraverso quella che lui chiama la procedura della passe. Tale procedura costituisce sì un passaggio dal *pathema* al *matema*²⁷ nella trasmissione dell'esperienza di un'analisi portata alle estreme conseguenze, ma non consente una trasmissione integralmente riconducibile al *matema*. Ciò comporta rispetto alla passe, come ha scritto di recente Miller, il

²⁷ J.-A. Miller, *Extimidad* cit., 137.

«rinunciare all'illusione della trasparenza», «senza cedere tuttavia sulla delucidazione»²⁸.

Ma al di là dell'esperienza analitica e dell'importanza peculiare che può avere al suo interno la *passé*, mi sembra importante anche per i filosofi, rispetto ad altri ambiti di esperienza, tener presente questi due livelli di trasmissione, cioè il livello matematizzabile e il livello della trasmissione non matematizzabile che può avvenire soltanto, al di là di ogni pretesa di universalità, attraverso la via delicata e senza garanzia della testimonianza singolare.

²⁸ Id., *Parvenze e sintoma, Attualità Lacaniana*, 10, 2009, p. 24.

CLINAMEN

Il percorso della contingenza

di Piergiorgio Bianchi

1. UNA CAUSA CHE DE VIA DAL SENSO

Lo spazio teorico e clinico che la psicoanalisi costruisce è «un bordo, una cerniera fra il campo del senso e il campo della pulsione», uno spazio di confine che unisce e separa il significante e il reale. Lacan si interroga sugli effetti universali del linguaggio, ma nomina la contingenza che buca la struttura, il vuoto in cui si iscrive la singolarità del godimento soggettivo.

Nel saggio *Della interpretazione* Paul Ricœur affronta un tema centrale dell'epistemologia freudiana: il rapporto tra «energetica» ed «ermeneutica». Il filosofo sottolinea come Freud si trovi a fare i conti con una dimensione pulsionale che, sottraendosi alla *Deutung*, mostra il legame problematico tra «forza» e «simbolo», tra economia della libido e atto interpretativo. Fin dalla *Interpretazione dei sogni*, Freud affronta il problema di come nel lavoro onirico sia all'opera una «violenza fatta al senso»¹, in cui qualcosa sposta l'interpretazione, rendendo difficile l'opera di decifrazione. Tuttavia l'assimilazione della psicoanalisi a pratica ermeneutica assume i tratti di una vera e propria sconfessione della causa, che si presenta, secondo Lacan, come un resto materiale irriducibile al lavoro della parola².

¹ P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Genova, Il melangolo, 1991, p. 99.

² J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Torino, Einaudi, 2003, p. 149.

Nel Seminario VII (1959-60), dedicato all'etica della psicoanalisi, Lacan separa *das Ding* – è il nome heideggeriano con cui indica il luogo del godimento originario – dall'Altro della parola e del linguaggio. *Das Ding* non è il passato, il ricordo dimenticato che possa rientrare in una successione, non è l'oggetto del recupero memoriale, ma una condizione da sempre perduta, in quanto su di essa opera la rimozione del significante. Se la «rappresentazione di cose» è in relazione alla «rappresentazione di parole», la condizione che la Cosa (*Sache*) e la Parola (*Wort*) siano legate è che *das Ding* sia altrove³. Al suo posto c'è un vuoto, che è il punto d'incontro traumatico del soggetto con l'impossibile del proprio godimento.

Mettendo il reale al centro del suo insegnamento degli anni sessanta, Lacan introduce una nuova nozione di causa la quale devia dalla legge del significante. Pur reperibile nella struttura del linguaggio, l'oggetto *a*, oggetto causa di desiderio, non è riducibile a un elemento del linguaggio né è assimilabile agli effetti alienanti dell'*imago*. Segnato da un tratto di singolarità irripetibile, si mostra inafferrabile sia alla comprensione ermeneutica, che intende svelarne il senso autentico, sia alla spiegazione deterministica, che pretende di assegnargli un posto nell'ordine meccanico e commensurabile delle cause.

Qui Lacan insiste su di un'*impasse* di struttura. Il reale fa obiezione al senso, contrapponendosi alla pretesa di fare Stesso con l'Altro, in una tensione che rende impossibile la saldatura del circolo ermeneutico. Non tutto è del linguaggio. Se a livello di significante si scrive un *al di là*, che la lettera *a* traduce in termini d'oggetto, è perché il linguaggio risulta mancante. Un elemento decompone la struttura, impedendole di essere *tutto*. La causa si identifica così a quanto resta ancora da dire, al *non-ancora detto*. Elemento «zenoniano» di un'analisi, irraggiungibile e insuperabile, l'oggetto *a* è supplemento alla catena significante⁴. È un resto non riassorbibile nella trama della dialettica, la quale cessa così di essere la forma di un imprigionamento dell'evento, in grado di addomesticare l'incontro del soggetto con il godimento. Il reale è l'accadimento dell'inconscio, la contingenza, la declinazione singolare: l'espressione di un tempo non più implicato dalla dialettica, ma scandito dalla pulsione. Se l'inconscio è il luogo di questo incontro, non esiste un tempo che lo preceda, un piano che lo dispieghi.

³ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino, Einaudi, 2008, p. 54.

⁴ Cfr. J.-A. Miller, *Logiche della vita amorosa*, Roma, Astrolabio, 1997, p. 15.

Lacan non fissa il lavoro analitico alla ricerca di un senso che venga a tappare la mancanza del soggetto, ma divide quest'ultimo dalle proprie certezze, sottraendolo alla minaccia di un senso definitivo. La psicoanalisi è un'etica in quanto invita l'analizzante a fare qualcosa dell'impossibile che lo tocca. Non è un procedimento di cura che intende ricondurre a una condizione antecedente all'evento, ma dispone all'emergenza di una nuova temporalità che non si riduce al tempo esterno della terapia. Per questo è l'antitesi di un'idea statica di guarigione⁵.

2. Τύχη Ε αὐτόματον: LA CAUSA E LA LEGGE

Nel Seminario XI (1964), dedicato ai quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, Lacan riprende dalla *Fisica* di Aristotele i concetti di *τύχη* e *αὐτόματον*. *Τύχη* non indica l'accadimento in generale, ma l'incontro del soggetto con il proprio impossibile. È l'evento imprevedibile che sorprende il soggetto, che si iscrive nel *hic et nunc* dell'esperienza di ciascuno, attestando l'emergere di una pulsione non controllabile. Nei termini di Heidegger, l'essere si dissolve nell'evento. Non c'è senso prima dell'evento, in quanto l'incontro col reale è marcato da un'assoluta contingenza⁶.

In *Forma ed evento*⁷ Carlo Diano prende in esame il concetto di *τύχη*. Nel mondo greco la parola indica l'accadere momentaneo e contingente. Ignota a Omero, che nell'*Iliade* indica con *μοίρα* il destino degli eroi, *τύχη* fa il suo esordio in Esiodo, dove personifica una dimensione non ancora emancipata dall'operatività del divino. Anassagora è il primo a separare la *τύχη* dalla presenza degli dei; e questo suffraga l'accusa di empietà di cui sarebbe stato oggetto ad Atene. Anche Euripide propende per una soluzione che non lascia scampo al divino. Ci troviamo per la prima volta davanti al concetto di caso. L'evento non rimanda più a uno sfondo divino, ma indica se stesso, non rinvia ad altra causa che a se stesso. I greci usano al riguardo la parola *αὐτόματον*.

⁵ Cfr. M. Focchi, *Il cambiamento in psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

⁶ Cfr. M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, ETS, 2009.

⁷ C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia, Marsilio, 1994.

Aristotele affronta nella *Fisica* la questione della causa; *αὐτόματον* è un evento accidentale, circostanziato, prodotto da una causa indeterminata, non conosciuta. Esso presenta un'estensione maggiore del concetto di fortuna (*τύχη*)⁸, che è una particolare forma di caso: quella in cui una causa accidentale agisce sulle cose che avvengono in vista di un fine e che presuppongono il quadro di una scelta operativa che tocca l'intenzionalità. Aristotele parla di *τύχη* ogniqualvolta il fine sia raggiunto per il concorso di una causa accidentale, mentre *αὐτόματον* è la condizione degli eventi che riguardano la natura, il mondo degli animali, quello dei fanciulli, delle donne e degli schiavi. Aristotele riserva, pertanto, alla nozione di *τύχη* il posto che compete all'agire rispetto a un fine, in linea con una visione antropologica che esclude le suddette figure dalla sfera dell'umano⁹.

Gli eventi che non accadono in vista di un fine si sottraggono alla forma. Al filosofo non resta che raccogliere i due termini in un'unica definizione, di cui *αὐτόματον* è il genere e *τύχη* la specie. Se si togliesse il casuale, scomparirebbe assieme al *talvolta* anche *il per lo più*, e tutto diverrebbe necessario¹⁰. Pur inquadrato in un rigido finalismo, il caso è restituito nella sua radicale irriducibilità alla forma. La sua portata tuttavia resta contenuta in un'epistemologia che ha come modello l'universale della scienza. Infatti non vi è scienza del singolare. Nell'ontologia aristotelica il caso non può avere un riscontro essenziale. La forma assorbe l'evento. La conoscenza resta visione di forme separate da esso. In questo Aristotele mostra di essere allievo di Platone.

Lacan rilegge Aristotele, indicando nella *τύχη* l'incontro del soggetto con il reale del proprio godimento. Tuttavia, bisogna che il soggetto manchi l'incontro, affinché possa accedere all'*αὐτόματον* della ripetizione¹¹. Marcato da una contingenza assoluta, l'evento manifesta un'esuberanza che lo rende incommensurabile al pensiero. Lacan ci invita a intendere il principio del piacere come il sistema ad argine del trauma del godimento in cui è possibile leggere una tendenza aristotelica alla stabilità, a evitare l'eccesso¹².

⁸ Aristotele, *Fisica*, II, (B), 6, in *Opere*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 40.

⁹ Sull'antropologia aristotelica, si veda M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Milano, Il Saggiatore, 1996.

¹⁰ Una precisa spiegazione di «caso» si trova in G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. V. *Lessico, Indici, Bibliografia*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 44-45.

¹¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., pp. 52-53.

¹² Ivi, p. 54. Si veda anche M. Focchi, *Evento e ripetizione*, Castrovillari, Teda Edizioni, 1995, p. 48.

La *τύχη* è la contingenza, la declinazione singolare che eccede il simbolico. Non è riconducibile all'ordine deterministico delle cause, non è inquadrabile in una temporalità lineare nella quale il tempo della causa sia commensurabile a quello dell'effetto. Tra l'evento e la ripetizione, tra la *τύχη* e l'*αὐτόματον*, vi è dunque uno scarto. Questo punto segna in Lacan il passaggio dal primato del linguaggio all'emergere dell'oggetto causa, fissando la priorità dell'evento sulla forma. L'inconscio è *sorpresa*: la trovata che mette in questione la continuità della legge e sospende il senso. Accade nell'inciampo che fa svanire la prevedibilità e fa vacillare la padronanza dell'io. «Intoppo, mancamento, fessura. In una frase pronunciata, scritta, qualcosa viene a incespicare. [...] Lì qualcosa d'altro domanda di realizzarsi – qualcosa che appare, certo, come intenzionale, ma con una strana temporalità. Quel che si produce in questa faglia, nel senso pieno del termine *prodursi*, si presenta come *la trovata*»¹³. Se *αὐτόματον* è, pertanto, il *continuum* della legge, la sua regolarità e prevedibilità, *τύχη* è l'emergere discontinuo e aleatorio dell'evento, in quanto è l'incontro con ciò che si sottrae alla razionalità e al senso che regolano il mondo fenomenico.

3. CLINAMEN E CLINICO

È possibile confrontare quello che Lacan ci dice dell'incontro con il reale ai sistemi di pensiero che, dopo Aristotele, consegnano il percorso del soggetto alla contingenza dell'evento? Se guardiamo agli Stoici, ci accorgiamo che essi muovono dall'evento. Ed è il motivo per cui il loro procedimento sillogistico è così ricco di aspetti che toccano la singolarità dell'esistenza. Tuttavia gli Stoici intendono chiudere l'evento nel *logos* divino, mostrando la presenza di un piano teologico in grado di infondere un senso agli accadimenti e dirigerli a un fine. La necessità stoica è quella unica della provvidenza, mentre il caso è ciò che ignoriamo della causa.

In un passaggio del Seminario XI¹⁴ Lacan fa però riferimento a uno dei concetti meno frequentati della filosofia di tutti i tempi, quello di

¹³ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 26.

¹⁴ «Le era necessario, da qualche parte, un *clinamen*. Democrito [...] dice che *non è il μηδέν* che è essenziale, e aggiunge [...] *non è un μηδέν, è un δευ*, che in greco, è una parola forgiata. Non ha detto *ἔν* per non parlare dell'*ὄν*, ma ha detto che cosa?»

clinamen. Non certo per un esercizio filologico, ma unicamente perché esso gli permette di pensare la contingenza. Secondo Lucrezio (che sviluppa un'intuizione di Epicuro), il *clinamen* descrive il percorso degli atomi, si dà nell'atto che lo declina e lo segna di uno scarto singolare. Ridisegnando per intero la scena del materialismo antico, Epicuro e Lucrezio restituiscono così priorità all'evento sulla forma.

Da sempre gli atomi deviano. Il *clinamen* non è l'inclinazione improvvisa che interviene nella caduta uniforme e regolare degli stessi, la variante arbitraria rispetto alla necessità della legge eleatico-democritea, ma un movimento originario ed eterno. Gli atomi non declinano in quanto dotati di coscienza e libero arbitrio. Il *clinamen* non fonda un'ontologia della libertà nel quadro della necessità, ma produce un taglio che attraversa, bucadolo, lo sfondo della metafisica. È il movimento della superficie che rovescia l'ordine della necessità, permettendo di pensare la contingenza. Non si danno atomi senza deviazione, poiché non c'è mondo prima del loro incontro. Epicuro è consapevole delle aporie della fisica di Democrito. Il movimento di caduta perpendicolare degli atomi nello spazio vuoto (il *περιεχον* di cui parla il filosofo di Abdera) non spiega la nascita dei mondi. Secondo Epicuro e Lucrezio, gli atomi possono scivolare via, oppure aggregarsi, fare presa, costruire legami. È così che nascono i mondi. Prima del *clinamen* non c'era nulla. Non c'è senso che preceda il mondo. Il mondo è «ciò che accade»: è ciò che si dà nella sua fattualità. Il *clinamen* svela, pertanto, la dimensione contingente dell'incontro. Per questo Lacan vi fa ricorso.

La tradizione filosofica – Marx compreso – ha inteso il *clinamen* come un idealismo della libertà. Secondo questa lettura, atomi e vuoto conoscerebbero un tempo precedente la deviazione, in cui esisterebbero come elementi originari astratti. L'identificazione della contingenza alla libertà porta però a rimuovere la causa materiale, dissolvendo la sorpresa che scaturisce dall'incontro e assorbendo la discontinuità dell'evento nel movimento dell'intenzionalità. L'idealismo non si presenta come la negazione della necessità, ma come il dissolvimento della contingenza. Allo stesso modo, il materialismo non è il rovescio dell'idealismo, ma il punto di usura del sapere assoluto che apre al *novum* dell'incontro.

Riprendo qui la nozione di «materialismo aleatorio» da Althusser¹⁵ che ne ha magistralmente ricostruito la genealogia. Secondo Althusser,

Ha detto – rispondendo alla questione che era la stessa nostra di oggi, quella dell'idealismo – *Niente, forse? No. Forse niente. Ma non niente*» (ivi, p. 62).

¹⁵ L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Unicopli, 2000.

nella storia del pensiero affiora, per essere subito cancellata, la traccia di un materialismo in cui l'incontro si mostra prioritario rispetto alla forma. L'autentico materialismo non è fondato sulla necessità della legge, ma sulla contingenza dell'incontro. Se i materialismi codificati sono figure mascherate dell'idealismo, il materialismo dell'incontro non porta il segno della legge, ma è il momento in cui il sembiante metafisico viene smascherato, cede, si dispiega e libera l'evento. Il *clinamen* esclude ogni ricorso al fine. Non si tratta di pensarlo, pertanto, come una deviazione dall'ordine di una legge preesistente, bensì come l'atto contingente che fonda la necessità nella forma della ripetizione. Da sempre gli atomi deviano, ma non per una decisione che li attraversa e li possiede, non declinano in quanto dotati di coscienza. La deviazione è semmai iscritta nella loro condizione, che si dà come *ex-sistenza*¹⁶.

È nella singolarità dell'evento pulsionale che la psicoanalisi ritrova il suo *clinamen*, il piano contingente, aleatorio, in cui accade l'incontro con la causa materiale. Il clinico è *clinamen*: la contingenza che sovverte il quadro della necessità. L'ordine del tempo viene rovesciato, sicché la storia del soggetto si può leggere solo a partire dagli incontri e dagli evitamenti di quest'ultimo con il proprio impossibile. Introducendo una differenza rispetto all'effetto che produce, la contingenza fonda la necessità in quanto *divenire-necessario* dell'incontro, stabilisce un legame di continuità, in modo che qualcosa dell'accadimento acceda alla ripetizione, divenga regolarità. Come Edipo, possiamo riconoscerci «figli dell'incontro»¹⁷, ma per trovarci *oltre* Edipo, confrontati con la causa del nostro desiderio.

Non potendo assorbire l'evento, la psichiatria è costretta a rimuoverlo. Incapace di distinguere il piano strutturale dalla storia del soggetto, essa appiattisce la temporalità sulla nosografia. La forma non potrà però, in alcun caso, assorbire l'incontro con il reale, classificarlo e imprigionarlo in un significato ultimo. Questa incapacità costitutiva a leggere l'evento, a cogliere le simmetrie che lo connettono alla forma, segna il limite a-teoretico della psichiatria. Si può dire che l'evento obblighi la forma a difendersi, a produrre chiusure. I tratti di una pratica terapeutica non possono però trattenere l'intelligenza dell'evento, una volta che, insieme alla parola del soggetto, ne precludano la lettura. Vi è una tragi-

¹⁶ Sul tema, cfr. M. Recalcati, *La causa, l'incontro, la traccia: necessità e contingenza* tra Althusser e Lacan, *aut aut*, n. 296-297, 2000. Recalcati dissolve la novità della proposta althusseriana per assimilarla alla soggettività sartriana.

¹⁷ C. Diano, *Forma ed evento* cit., p. 51.

cità che rende l'evento irriducibile al segno nosografico. Per la psicoanalisi ogni caso clinico è singolare: esce dagli schemi, si presenta altrimenti rispetto a una certa forma, in quanto scompagina l'ordine delle finalità.

L'incontro con il reale non ha altra causa che se stessa. Scandisce e dispiega la ripetizione, in quanto la precede. Se Lacan attraversa la struttura del linguaggio, è dunque per nominare la contingenza, introducendo un'istanza che agisce nel solco dell'incontro del soggetto con il proprio impossibile. Da sempre la psicoanalisi ha per oggetto la singolarità del caso clinico, tiene conto delle variabili di cui è ricca ogni storia. Non si esaurisce nell'elaborazione di una tecnica del trattamento, ma affina una lettura della storia del soggetto, annodando la contingenza dell'incontro con il reale alla necessità del sintomo.

4. LA POSSIBILITÀ DELL'INCONTRO AMOROSO

La nozione di reale imprime una torsione al rapporto tra la psicoanalisi e il linguaggio. A cominciare dai seminari degli anni sessanta, Lacan sposta l'attenzione dall'universalità della legge del linguaggio alla singolarità del godimento, dalla necessità del significante alla modalità contingente della scrittura. Nel Seminario XX (1972-73), dirà che il soggetto dell'inconscio è effetto della *langue*, ma è affetto da *lalangue*. Infatti il linguaggio è soltanto ciò che ci permette di accedere a *lalangue*, ossia alla sola funzione che tocchi veramente la singolarità del godimento del soggetto, ancorandola alla funzione del significante¹⁸.

Che cosa entra in gioco con *lalangue*? Parlando d'amore, il discorso analitico rimette al proprio posto quello che la scienza moderna ha cancellato nel momento stesso in cui ha escluso il soggetto dalle sue procedure. Secondo Foucault, Lacan rilancia nel pensiero del Novecento l'interrogazione più propria della filosofia antica (ma che attraversa anche alcuni scrittori cristiani), la domanda intorno agli effetti di verità che la parola apre sull'esistenza del soggetto¹⁹.

L'evento amoroso inaugura per Lacan il passaggio da un'impossibilità radicale a una nuova possibilità. Al di là delle relazioni che può

¹⁸ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Torino, Einaudi, 1983, p. 139.

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 26-27.

intrattenere, per il soggetto il rapporto sessuale «non cessa di non scriversi». Soltanto l'amore gli apre una possibilità nuova in grado di interrompere questa necessità. È la deviazione che gli permette di fondare il proprio essere.

L'incontro amoroso porta il segno di una contingenza assoluta. Ogni mondo nasce da un incontro, anche se non tutti gli incontri generano un mondo. Alcuni sono fuggevoli, non producono effetti²⁰. Il soggetto amoroso fa qui esperienza della propria mancanza. Aperto alla dimensione della sorpresa, non contiene *prima* qualcosa di quello che sarà *dopo* l'incontro. «Si sente superato, per cui trova contemporaneamente più o meno di quanto si aspettasse, ma che a ogni modo, rispetto a quanto si aspettava, ha un valore unico». Non preesiste all'incontro, ma lo eccede. Per questo la nascita dell'amore avviene *a posteriori*. Ogni affinità elettiva è sempre *a posteriori*. L'amante non cessa di ricordare a sé di avere incontrato l'Altro in quello che è l'altro vivente. Il senso di una storia d'amore, la sua imprescindibile necessità, si dà nella temporalità dell'*après coup*, in quello sguardo sull'Origine in cui due soggetti capiscono di essere stati «affinizzabili»²¹. Così per Lacan l'impossibilità del rapporto sessuale «cessa di non scriversi».

L'amore è una domanda, ma non la semplice domanda di un oggetto. «L'oggetto non è altro che immagine, mentre l'amore ha fame di reale», si rilancia in quell'*al di là* del bisogno in cui si iscrive la mancanza. Domanda il niente, si nutre di niente. Attende solo che dal luogo dell'Altro giungano quei segni che toccano il soggetto, che intravede così la possibilità di condensare il proprio godimento nella singolarità nello sguardo che lo divide.

Lacan ci presenta lo statuto dell'amore come radicalmente differente da quello del desiderio. Se il desiderio è agganciato a una causa separata dall'Altro, l'amore permane invece alle dipendenze di quest'ultimo. Il desiderio si annoda alla Legge della castrazione, in quanto indica al soggetto la mancanza; l'amore è nel registro della frustrazione, della sottrazione d'oggetto. È infatti dall'Altro che l'amante attende un segno che gli prospetti l'uscita dalla sua condizione di perenne esilio da *das Ding*, alimentando in lui la promessa di fare-Uno con l'Altro.

²⁰ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI* cit., p. 145.

²¹ È quanto, capovolgendo l'approccio goethiano, ci ricorda efficacemente Morfino (cfr. V. Morfino, *IncurSIONI spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002).

L'amore segna l'inizio di un nuovo discorso²². Lacan richiama *À une raison* di Rimbaud: «*ta tête se détourne: le nouvel amour! Ta tête se retourne, – le nouvel amour!*». Dopo avere sperimentato il fallimento dell'amore narcisistico, il soggetto passa all'amore dell'Altro che incontra in un altro soggetto. L'incontro lo dispone a una temporalità in cui il ritmo riprende l'originaria funzione di scansione del tempo. Se leggiamo i versi iniziali della poesia, possiamo coglierne tutta la forza: «*Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commende la nouvelle harmonie. / Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur en marche*».

Che cosa intende Lacan allorché parla di inesistenza del rapporto sessuale? Da sempre i soggetti sono di fronte a un'asimmetria strutturale la quale rende irriducibili i rispettivi godimenti. Le loro posizioni restano incommensurabili. Il sesso maschile e quello femminile si trovano in una condizione non-complementare. La significazione fallica è di ostacolo al godimento del corpo dell'Altro²³. L'uomo non arriva a godere del corpo della donna, ma gode dell'organo. La donna *non è tutta* nel godimento fallico, ma si pone al di là di esso. Gode del corpo: si coglie in un'esperienza che ne annulla i limiti, devastandola e avvicinandola alla follia di un godimento radicalmente Altro. L'essere maschile, al contrario, non si lacera nel godimento, ma si svuota. Una simile esperienza parossistica si dimostra impossibile per entrambi. Il godimento consegna, pertanto, i soggetti alla loro vocazione di monadi. Nel rapporto con l'Altro-godimento, il soggetto è diviso, non identico a se stesso. Il rapporto sessuale diviene il confronto con un'alterità assoluta, irriducibile. Non resta a Lacan che concludere sull'impossibilità di fare-Uno. Non c'è rapporto sessuale significa dunque che non c'è rapporto tra i sessi. Il pensare che, invece, possa prima o poi presentarsi è ciò che spinge gli amanti a incontrarsi, ma anche li induce a lasciarsi.

Da sempre i soggetti si incontrano nella mancanza. Nell'amore però possono stabilire una reciprocità suppletiva e leggerla come il segno di un'elezione proveniente dall'Altro. L'amore tocca l'essere. Il soggetto dona all'altro il proprio niente, e riceve in cambio il niente dell'altro: una relazione in cui due soggetti, in esilio dal rapporto sessuale, si donano le rispettive mancanze. Il reciproco scambio di niente pone i soggetti amorosi al di là della stessa esperienza dell'amore cortese: l'amore in cui

²² J. Lacan, *Il seminario. Libro XX* cit., p. 17.

²³ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX* cit., p. 10.

il poeta si fissa a un impossibile, godendo di essere privato dell'oggetto al solo scopo di veder reso eterno il proprio desiderio.

È dall'impossibilità di godere del corpo dell'Altro che si rilancia però la tensione a fare-Uno dell'amore. «L'amore domanda amore. Non cessa di domandarlo. Lo domanda... *ancora*. *Ancora* è il nome proprio della faglia da cui nell'Altro parte la domanda d'amore»²⁴. È il nome di una singolarità che tocca il soggetto, gettando un ponte tra la sorpresa dell'incontro e il rilancio della domanda di niente. È il nome dell'annodamento tra la contingenza dell'evento amoroso e la necessità di instaurare un nuovo discorso. Ogni incontro è contingente, in quanto poteva anche non aver luogo. Se avviene, si verifica però al di fuori di ogni armonia prestabilita.

Come può la contingenza diventare regolarità, la sorpresa fare *presa*, l'occasione farsi necessità? C'è sempre discontinuità tra l'incontro con la mancanza e la relazione voluta, tra la singolarità dell'evento e la necessità che ne rilancia la ragione, tra la folgore che tocca San Paolo, in un momento preciso del suo cammino, e la ripresa dell'atto d'amore come predicazione universale. Badiou suggerisce che l'amore è il supporto al «processo reale di una fedeltà all'evento»²⁵, l'emergere della verità al di fuori di ogni procedura riduttiva. Per Lacan è l'«approdo dell'essere» nella storia del soggetto. L'evento amoroso descrive il percorso, la deviazione dalla necessità in cui continua a scriversi l'impossibilità del rapporto sessuale. Comporta l'inclinarsi dei piani asimmetrici in cui si collocano il godimento dell'uomo e della donna. È la singolarità che emerge da un gioco di superfici: non sovrapposizione metafisica, che dà l'illusione di una profondità, ma vertigine prodotta dal *clinamen*.

²⁴ Ivi, p. 6.

²⁵ A. Badiou, *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*, Parma, Pratiche Editrice, 1994, p. 41.

UNA CRITICA AL RAPPORTO TRA LINGUAGGIO E PSICOSI IN LACAN

di Stefano Monetti

1. INTRODUZIONE

Una delle peculiarità dell'opera di Lacan è l'indagine sul ruolo del linguaggio, o del simbolico, nella formazione del soggetto. Tramite l'assunzione del linguaggio il soggetto accetta di differire il proprio appagamento ed entra nella catena dei significanti, che non soddisfano il suo desiderio, ma lo rinviano. Attraverso questa prospettiva Lacan permette di applicare alla psicoanalisi i concetti della linguistica e d'altra parte interpreta in modo originale il passaggio dal principio di piacere al principio di realtà, esposto da Freud in *Precisazioni su due principi dell'accadere psichico*¹.

Chiediamoci se l'interpretazione lacaniana di Freud, su questo punto, sia coerente con il pensiero freudiano e più in generale psicoanalitico. Due sono i temi che analizzeremo: la legge edipica e la psicosi, considerando che il primo è più generale del secondo e ne costituisce il fondamento teoretico.

Lacan, come nota Jacques-Alain Miller², «deteatralizza» l'Edipo di Freud, ovvero lo formalizza, ne elimina il contenuto e lo riduce a una struttura. Il racconto freudiano del desiderio infantile e del conflitto con i genitori diventa, in Lacan, l'esemplificazione di una legge. La legge è

¹ S. Freud, *Precisazioni su due principi dell'accadere psichico* (1911), in *Opere*, vol. VI, Torino, Boringhieri, pp. 453-460.

² Cfr. J.-A. Miller, *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, postfazione a J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-70*, Torino, Einaudi, 2001.

il nucleo essenziale del complesso edipico, non la storia che esso veicola. Nel libro III del seminario troviamo una formulazione di questa deteutralizzazione effettuata da Lacan: «se Freud ha tanto insistito sul complesso d'Edipo, da arrivare a costruire una sociologia dei totem e dei tabù, è manifestamente perché per lui la Legge è lì *ab origine*. Di conseguenza non si tratta di porsi la questione delle origini – la Legge è appunto lì da principio, da sempre, e la sessualità umana deve realizzarsi grazie a essa e attraverso essa. Questa Legge fondamentale è semplicemente una Legge di simbolizzazione. L'Edipo vuol dire questo»³. Oltre a privilegiare l'elemento formale, Lacan identifica la legge edipica di proibizione dell'incesto con l'assunzione del linguaggio da parte del soggetto. Il linguaggio, come abbiamo visto, comporta per Lacan la genesi del soggetto: esso comporta il differimento del godimento immediato e dunque il superamento del principio di piacere, aprendo lo spazio del desiderio che si perpetua senza realizzarsi pienamente.

Domandiamoci se con questa operazione di deteutralizzazione non si perda qualcosa della capacità esplicativa dell'Edipo freudiano: il complesso di Edipo è solo una legge, della quale il racconto sofocleo sarebbe una sovrastruttura accessoria? E questa legge è quella imposta dal linguaggio al desiderio del soggetto? Per rispondere a queste domande individuamo un esempio privilegiato: quello della psicosi. La questione del linguaggio in Lacan si sposta allora sull'interpretazione lacaniana della psicosi. Possiamo domandarci: esiste, come sostiene Lacan, un evento unico, di matrice linguistica, a partire dal quale interpretare la psicosi? E se così fosse, tale interpretazione è conciliabile con l'epistemologia psicoanalitica? Analizziamo prima la genesi della psicosi in Lacan.

2. LA PSICOSI SECONDO LACAN E BION

Secondo Lacan il soggetto psicotico è caratterizzato da un modo caratteristico di rapportarsi con il linguaggio (l'«Altro»). È una relazione problematica quella che lo psicotico ha sviluppato con i significanti, ovvero con le parole. Egli le considera come degli enti, delle cose tra le altre. Ciò accade perché la psicosi impedisce di utilizzare i significanti

³ J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-56)*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 98-99.

come strumenti di soggettivazione dell'esperienza: privati del loro potere simbolico, essi restano delle semplici cose. Nel libro III del seminario si trova scritto: «ebbene, lo psicotico ha su di voi questo svantaggio, ma anche questo privilegio, di essersi trovato piazzato, in rapporto al significante, un po' di traverso, per storto. A partire dal momento in cui si è imposto di accordarsi a questi significanti, deve fare un considerevole sforzo di retrospezione, che va a finire in cose, diciamolo pure, straordinariamente strambe, e che costituiscono ciò che vien chiamato lo sviluppo di una psicosi»⁴.

La tesi fondamentale di Lacan è che questa organizzazione psicotica del linguaggio si origini da una forclusione o preclusione, ovvero da un rigetto del significante fondamentale: il nome-del-Padre; questo significante, riformulazione lacaniana della legge edipica, sarebbe alla base della capacità simbolica.

Nel saggio *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, un titolo programmatico, come vedremo, Lacan scrive: «designamo in un accidente di questo registro [il simbolico], e di ciò che in esso si compie, cioè la preclusione del Nome-del-Padre nel posto dell'Altro, e nello scacco della metafora paterna, il difetto che dà alla psicosi la sua condizione essenziale, insieme alla struttura che la separa dalla nevrosi»⁵. È questa «la questione preliminare di ogni possibile trattamento della psicosi»⁶.

Il meccanismo psicotico di uso del linguaggio emerge nelle *Memorie* del presidente Schreber. Il difetto simbolico che sta alla base dell'organizzazione psicotica impedisce di parlare, a proposito del resoconto di Schreber, di una vera esperienza. Scrive Lacan su Schreber: «se egli è sicuramente scrittore, non è però poeta. Schreber non ci introduce a una nuova dimensione dell'esperienza. C'è poesia ogni volta che uno scritto ci introduce in un mondo diverso dal nostro, e, dandoci la presenza di un essere, di un certo rapporto fondamentale lo fa diventare ugualmente nostro. La poesia fa sì che non possiamo dubitare dell'autenticità dell'esperienza di san Giovanni della Croce, né di quella di Proust o di Gérard de Nerval. La poesia è creazione di un soggetto che assume un nuovo ordine della relazione simbolica con il mondo. Non c'è nulla di tutto questo nelle *Memorie* di Schreber»⁷.

⁴ Ivi, p. 380.

⁵ J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 571.

⁶ *Ibidem*.

⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-56)* cit., p. 92.

Per Lacan Schreber non è un poeta, non propone una dimensione specifica dell'esperienza perché egli, in quanto psicotico, non sa utilizzare il linguaggio. La psicosi ha impedito a Schreber la simbolizzazione dell'esperienza. Potremmo dire che Schreber non è poeta perché non sa quel che dice, non fa esperienza di quel che dice. Essendosi posto «di traverso in rapporto al significante», Schreber non usa il linguaggio per fare esperienza, e dunque non sta descrivendo la propria esperienza. Dobbiamo anzitutto chiederci se definendo l'esperienza psicotica come una mancanza di esperienza, anziché come esperienza diversa e peculiare, non si rischi di escluderne la portata di significatività dandone un giudizio valutativo. Tale critica è però riferibile solo in parte a Lacan, che in altri passi della sua opera ha scritto cose diverse.

Sintetizziamo il pensiero di Lacan sulla psicosi in questo modo: la psicosi è un difetto di simbolizzazione. Lacan declina a suo modo, utilizzando una prospettiva strutturalista, una tesi esplicativa del delirio psicotico ampiamente diffusa nella psicopatologia e nella psichiatria, oltre che nella psicoanalisi. Emerge su questo punto una forte analogia con la posizione di un altro psicoanalista: Wilfred Bion. Tale analogia, utile per la comprensione della posizione lacaniana, è articolabile in due momenti: prima di tutto Lacan e Bion vedono un difetto di simbolizzazione all'origine della psicosi; in secondo luogo, entrambi sostengono che nella psicosi avviene qualcosa di più della rimozione: in Lacan si tratta di un rigetto, della forclusione del nome-del-Padre, e in Bion dell'eliminazione dell'apparato preposto alla rimozione.

La tesi di Bion è che la personalità psicotica accusa un danno alla capacità di simbolizzazione, per cui non può «pensare i pensieri»⁸. Ciò determina la sostituzione del percorso progressivo dell'apprendimento con un'illusione di onnipotenza, nonché uno scambio tra pensiero e azione: lo psicotico usa il primo in luogo della seconda e viceversa. La psicosi pregiudica la capacità di simbolizzazione, per cui diventa impossibile per lo psicotico distinguere tra parole e cose in sé, dato che le parole non sono rappresentazioni ma cose concrete: «il paziente fa delle equazioni ma non delle simbolizzazioni»⁹. Dunque, Lacan e Bion

⁸ Una sintesi della concezione bioniana della psicosi è contenuta nel seguente articolo: W. R. Bion, La differenziazione tra personalità psicotica e non psicotica, in *International Journal of Psycho-Analysis*, 38, 1957, pp. 266-275, in E. Bott Spillius, *Melanie Klein e il suo impatto nella Psicoanalisi oggi. Vol. I: la teoria*, Roma, Astrolabio, 1995, pp. 76-93.

⁹ Ivi, p. 80.

pensano la psicosi come una incapacità di simbolizzazione, un difetto nell'uso del linguaggio.

Bion sostiene che, non riuscendo a tollerare la frustrazione, lo psicotico attacca ripetutamente l'apparato psichico responsabile della rimozione e del contatto con la realtà cercando di liberarsene. Anziché attuare la rimozione delle istanze pulsionali inaccettabili per mantenere il contatto con la realtà, la soluzione psicotica consiste nel liberarsi dell'apparato che effettua la rimozione. Insomma, per Bion nella psicosi avviene qualcosa di più della rimozione: è ciò che Lacan chiama, seguendo Freud, la forclusione.

Sia Bion che Lacan rielaborano in questo modo la celebre distinzione di Freud tra nevrosi e psicosi. Nel saggio *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi*¹⁰ Freud afferma che, se nella nevrosi l'Io reprime l'Es favorendo la realtà, nella psicosi l'Io sacrifica la realtà alle esigenze pulsionali dell'Es. È questo dunque un secondo punto di convergenza nell'analisi della psicosi condotta da Lacan e Bion.

Rileviamo sin d'ora una differenza tra l'impostazione freudiana e quella di Lacan e Bion: se in Freud la genesi della psicosi è l'esito della storia del soggetto e delle sue dinamiche affettive, in Lacan e Bion questo aspetto sembra secondario rispetto a un fondamentale difetto di simbolizzazione. Semplificando, se per Freud al fine di comprendere la genesi della psicosi è fondamentale l'aspetto storico-affettivo, per Lacan e Bion si tratta prima di tutto di un deficit strutturale e cognitivo. Questa distinzione è certamente riduttiva della complessità dell'approccio dei tre psicoanalisti, ma rende conto di una differenza di impostazione tra Freud da una parte, Lacan e Bion dall'altra.

C'è da chiedersi se Lacan e Bion, insistendo sulla struttura della psicosi e mettendo in secondo piano l'insieme di relazioni che ne provocano l'insorgenza, non effettuino un'operazione riduzionista, restringendo, per usare una terminologia kantiana, ciò che si può pensare a ciò che si può conoscere. Scrive infatti Lacan: «la soggettività tradisce la sua vera struttura, quella in cui ciò che si analizza è identico a ciò che si articola»¹¹; egli allora privilegia la struttura a scapito della storia: analizza la psicosi dal punto di vista strutturale, più precisamente dal punto di vista sincronico, come il prodotto di un rapporto particolare tra soggetto e significante. Per Freud invece l'elemento centrale di una

¹⁰ S. Freud, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924), in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 39-43.

¹¹ J. Lacan, *Scritti* cit., p. 572.

psicosi sono le modalità storiche ed extralinguistiche rintracciabili nelle sue espressioni.

3. PRIMA CRITICA FILOSOFICA: UMBERTO ECO

Consideriamo due possibili critiche filosofiche all'ottica di Lacan e di Bion. Va tenuto conto, comunque, che tali critiche sono riferibili solo a un tema ben definito della loro opera, ovvero alla comprensione della psicosi come difetto di simbolizzazione. Questa precisione è dovuta perché costoro hanno dato un contributo essenziale allo studio psicoanalitico della psicosi.

La prima critica è di Umberto Eco. Nella Prefazione al suo libro *La struttura assente*, Eco rivolge una critica a quello che egli definisce strutturalismo «ontologico», quello di Lévi-Strauss e Lacan, che si fonderebbe su una concettualizzazione forte dell'origine mutuata dal pensiero di Heidegger: «noi siamo parlati dal linguaggio perché attraverso il linguaggio l'Essere si svela»¹². A questo tipo di strutturalismo, Eco contrappone il concetto di gioco e di mancanza dell'origine, rintracciabile nelle filosofie di Nietzsche, Foucault e Derrida. Scrive Eco: «nel momento in cui intende il linguaggio come la presenza di una forza che agisce alle spalle dell'uomo, una «catena di significanti» che s'impone attraverso le sue leggi probabilistiche, lo strutturalismo ontologico (non più strutturalismo) cessa di diventare una metodologia per lo studio della cultura e diventa una «filosofia della natura»¹³. Tale filosofia della natura presupporrebbe un'origine ultima, una Struttura Ultima: l'«*Ur-System*»¹⁴. Tuttavia, ribadisce Eco, le strutture sono sempre storicamente situate, cariche di senso e dunque di affettività.

In una prefazione successiva dello stesso libro, Eco sostiene che la sua posizione non rende giustizia a Lacan¹⁵; in effetti, entrambi i tipi di strutturalismo distinti dal semiologo alessandrino sono derivabili dal pensiero lacaniano. La sua critica, comunque, coglie un punto essenziale per il nostro tema: sulla questione della psicosi, infatti, Lacan sembra cercare una genesi strutturale astratta e formale, mirando appunto a una

¹² U. Eco, *La struttura assente*, Milano, Bompiani, 1998, p. XVI.

¹³ Ivi, p. XXIII.

¹⁴ Ivi, p. XI.

¹⁵ Ivi, *Riflessioni* 1980, p. V e ss.

struttura originaria che renda conto dell'organizzazione psicotica. Leggiamo in *Una questione preliminare*: «nella prospettiva del nostro discorso, è la preclusione primordiale a dominare tutto col suo problema»¹⁶.

La posizione di Eco è condivisibile per un'ulteriore ragione: la sostanzializzazione del linguaggio operata dallo strutturalismo lacaniano, che egli definisce una filosofia della natura, si presta bene a un parallelismo neurofisiologico. In questo senso possiamo riprendere l'argomentazione di Eco trasferendola in un altro contesto. Affermare che la psicosi deriva da un deficit di simbolizzazione oppure da un danno neurologico significa, in entrambi i casi, presupporre un evento originario che determina la psicosi in tutte le sue manifestazioni successive: come la struttura ultima indicata da Eco, appunto.

Questo isomorfismo metodologico deriva da un comune riduzionismo: poco importa che le manifestazioni psicotiche siano ricondotte alla materialità incorporea del linguaggio o alla materia cerebrale, esse sono comunque spiegate completamente da un evento unico, una «questione preliminare ad ogni possibile trattamento», come nel titolo del saggio lacaniano. Possiamo trovare una traccia dell'intento formalizzante di Lacan in una quantificazione che egli, forse provocatoriamente, suggerisce: «non è impossibile che si arrivi a determinare il numero minimo di punti di attacco fondamentali tra il significante e il significato, necessari perché un essere umano sia detto normale, e che, quando non sono stabili o cedono, fanno lo psicotico»¹⁷.

4. SECONDA CRITICA FILOSOFICA: LUDWIG WITTGENSTEIN

La seconda critica che consideriamo qui è quella di Wittgenstein al *Ramo d'oro* di Frazer. Abbiamo visto che secondo Lacan e Bion la psicosi è un difetto di simbolizzazione, in conseguenza del quale uno psicotico può scambiare le parole con le cose. Ciò accade anche nella magia: qui una parola può avere un potere superiore a quello di un consueto simbolo. Nella magia e nella psicosi, l'onnipotenza è un elemento centrale. E tuttavia, avverte Wittgenstein, «la magia poggia sempre sull'idea del simbolismo e del linguaggio»¹⁸.

¹⁶ J. Lacan, *Scritti* cit., p. 577.

¹⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro III* cit., p. 319.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975, p. 22.

Qual è l'errore fondamentale di James Frazer, secondo Wittgenstein? Per spiegare i riti magici l'antropologo scozzese li ha ricondotti al proprio modello di pensiero: egli ha attribuito ai selvaggi credenze ingenua. Da questo punto di vista la magia è una fisica primitiva ed errata. Ma Frazer sbaglia, scrive Wittgenstein, poiché generalizza un modo di agire della sua cultura: l'agire basato sull'efficacia riscontrata dal sapere scientifico. Invece il selvaggio non agisce in base a una teoria, i suoi riti non presuppongono la credenza in leggi naturali. Il fondamento di un rito magico sta nella sua valenza storico-affettiva, nel significato che esso veicola per il popolo e la cultura che lo plasmano e lo eseguono, non in una presunta teoria che non esiste da nessuna parte, se non nella cultura dell'osservatore.

È possibile fare un'operazione senza credere alla sua efficacia «scientifica», ciononostante sentirsi appagati. Scrive Wittgenstein: «baciare l'immagine dell'amato. Questo *naturalmente* non poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente. Agiamo così e ci sentiamo poi soddisfatti»¹⁹. Questo è un rito magico, se vogliamo, ma mentre bacio l'immagine dell'amato, non credo che il mio bacio arrivi a lui, sono soddisfatto di aver compiuto un gesto che per me, per la mia storia e cultura, ha un significato affettivo e dunque un'efficacia psicologica.

Le stesse spiegazioni di Frazer sono apprezzabili perché incontrano un nostro movimento affettivo, soddisfano il nostro modo di pensare, la nostra storia e cultura e dunque appagano l'angoscia di comprendere e di esorcizzare il minaccioso potere magico: «le spiegazioni di Frazer non sarebbero affatto spiegazioni se in ultima istanza non si appellassero a una tendenza in noi stessi»²⁰.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Ivi, p. 24. Per Frazer, ogni tipo di spiegazione è un «rito» di configurazione, che richiede complicità con una forma di vita e offre la «magia» di un allentamento della tensione derivante dal verificarsi di un «riconoscimento», di una comunanza prima affettiva e poi teorica. Una concettualizzazione dalla quale non è immune lo stesso Wittgenstein: le sue spiegazioni filosofiche rispondono a un'esigenza, culturalmente situata, di smascheramento e di consapevolezza. Ciò non significa che tali spiegazioni siano false, semplicemente è necessario comprendere l'importanza della mitologia, nel senso di una componente estetico-affettiva nella convalida di una tesi. Questo è un tema comune al pensiero di Freud e Wittgenstein, e prima ancora è stato pensato in modo radicale da Nietzsche: la verità è il prodotto di un interesse, di una volontà di potenza, di una forma di vita.

Come si può declinare all'interno del nostro tema questa critica di Wittgenstein all'etnocentrismo antropologico? Lo psicotico, come il mago, confonde parole e cose; tale confusione ha una ragione rintracciabile a partire dalla storia dell'individuo, la storia che ha formato le sue dinamiche affettive, e non si può imputarla semplicemente a un deficit strutturale di capacità simbolica, a un rapporto distorto con il linguaggio. Se la magia non è una fisica ingenua, la psicosi non è un'assenza di esperienza; lo psicotico e il mago non vogliono essere altro da ciò che sono, e ciò che sono ha una necessità e una ragione storica. Solo se astraiano dal loro specifico contesto storico-sociale di formazione, da quelle che Wittgenstein chiama «forme di vita», la magia e la psicosi ci possono apparire come degli errori, dei fallimenti. Ed è questo un errore frequente rispettivamente dell'antropologia e della psicopatologia, che ci presentano fenomeni decontestualizzati, isolati, statici e analizzabili da un modello esplicativo che non ne raggiunge il senso perché non appartiene loro. Un errore che nasce da un metodo articolato in una decontestualizzazione e in una successiva ricontestualizzazione in «cattività», nel laboratorio concettuale di una scienza estranea, destinata a operare su altri tipi di oggetti o concetti.

Facciamo un esempio. Se volessimo riferirci a un periodo della vita umana nel quale le parole possono apparire onnipotenti, un periodo che anticiperebbe e fornirebbe un riferimento esperienziale alla magia e all'onnipotenza psicotica, dovremmo indagare la relazione primaria tra il bambino e la madre. La disponibilità della madre, che si sostituisce al bambino e compie azioni per soddisfare i suoi desideri, costituisce per il bambino, in un periodo prelinguistico nel quale l'Io e l'ambiente circostante non sono distinti, un modo di sperimentare un'effettiva esperienza magica. Scrive Fausto Petrella: «Freud chiamava «azione specifica» questo comportamento, misconosciuto dall'infante nella sua provenienza reale e assimilato dal bambino, illusoriamente, ai poteri immensi del suo Io alle origini [...]; la magia come pratica dell'adulto tende a ripristinare questa condizione»²¹.

²¹ F. Petrella, *Magia/realità: nota su una coppia di opposti*, in *Turbamenti affettivi e alterazioni dell'esperienza*, Milano, Cortina, 1993, p. 223.

5. CONCLUSIONE: LO STRUTTURALISMO LINGUISTICO DI LACAN E LA PSICOANALISI

Individuare un difetto di simbolizzazione all'origine della psicosi indubbiamente è un'operazione utile, che risponde a esigenze di determinazione diagnostica, tuttavia occorre verificare che ciò non precluda un accesso effettivo all'esperienza dell'altro, all'esperienza del soggetto psicotico, ovvero non si riveli un limite anziché uno strumento teorico. C'è il rischio che attribuire all'onnipotenza psicotica un deficit nell'uso del simbolo sia come spiegare l'onnipotenza magica mediante credenze ingenuie: allora Lacan e Bion commetterebbero lo stesso errore di Frazer. Freud sosteneva una posizione analoga a questa di Lacan e Bion, ma in modo più attento alla fenomenologia dell'esperienza psicotica; per esempio, ne *L'inconscio*, Freud scrive: «gli schizofrenici trattano le cose concrete come se fossero astratte»²². L'espressione «come se» di Freud, usata anche da Kant e da Wittgenstein, precisa che, nel momento in cui attribuiamo una caratteristica al comportamento psicotico, lo facciamo a partire da un punto di vista estraneo, e questa consapevolezza ci deve costringere alla prudenza in merito alle conclusioni che traiamo.

In Lacan questa oscillazione tra modello storico e modello strutturale di comprensione della psicosi sembra avere il suo punto di tensione critica nell'argomento che abbiamo introdotto all'inizio, ovvero la deteutralizzazione dell'Edipo. Possiamo sostenere ora che L'Edipo non è semplicemente una legge, legge di differimento del desiderio e di assunzione del linguaggio: l'Edipo è una storia, è un contenuto, una narrazione, con tutta l'essenzialità delle sue contingenze.

Proprio attraverso la teoria edipica emerge l'attenzione di Freud per la storicità umana, per la varietà delle forme di vita. Ritorna qui il legame tra psicoanalisi e antropologia: le potenzialità della psicoanalisi nella comprensione delle altre civiltà emergono dagli studi di etnopsicoanalisi, che incrociano la prospettiva antropologica con quella psicoanalitica. La necessità di una prospettiva etnopsicoanalitica è argomentata da Georges Devereux in riferimento al rapporto essenziale che intercorre tra lo psichico e il culturale: la psiche di un individuo è costitutivamente legata alla cultura di cui questo individuo fa parte²³.

²² S. Freud, *L'inconscio* (1915), in *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976, p. 88.

²³ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma, Armando, 1978, p. 300.

La tesi di Devereux si fonda sul medesimo approccio che conduce Freud a formulare la teoria dell'Edipo, ovvero l'assunto del nesso tra il singolo e il suo sistema culturale di appartenenza. Ciò che costituisce il riferimento storico della psicoanalisi è la struttura sociale in cui l'uomo nasce e vive. Interpretare l'esistenza di un soggetto e il suo comportamento tramite l'Edipo significa accettare il limite storico-sociale della comprensione dell'umano. Ciò non toglie che sia un errore postulare l'universalità di un modello concettuale delle scienze umane.

Su questo punto scrive Paul Ricoeur: «ciò che distingue il genetismo freudiano da ogni altro è il fatto che esso si elabora a livello del fantasma, attraverso il gioco delle sostituzioni figurate; esso riscopre così un legame tra l'imperativo e il figurativo, che colloca l'istanza dell'obbligo nelle strutture significanti del discorso [...]; l'istituzione della legge si trova così accoppiata ad un sistema figurativo, diciamo pure ad una 'scena primitiva' – l'uccisione del padre – che, agli occhi di un Kant, non potrebbe apparire che come costituzione empirica dell'uomo; è precisamente questa costituzione contingente che si rivela, per un metodo esegetico, struttura fondatrice»²⁴. Qui Ricoeur coglie il punto che interessa l'economia del nostro discorso: la contingenza della storia dell'uomo, la vicenda edipica appunto, diviene, con tutti i problemi epistemologici che ciò comporta, struttura fondatrice per la comprensione dell'esperienza umana. In questo modo Freud supera l'opposizione kantiana tra legge morale universale, e perciò astratta, e particolarità accidentale dell'esperienza (un argomento che qui naturalmente non può essere approfondito).

Ripetiamo infine che è doveroso circoscrivere questa critica. È noto che i testi di Lacan e di Bion sono fondamentali per la comprensione della psicosi attraverso la psicoanalisi. Per questa ragione la definizione della psicosi come difetto di simbolizzazione non rende conto dell'importanza della loro opera.

²⁴ P. Ricoeur, *La demitizzazione dell'accusa*, in P. Ricoeur, *L'ermeneutica del sublime*, Messina, Sortino, 1972, p. 131.

FRASI INTERROTTE E PAROLE IMPOSTE

Linguaggio ed evento da Schreber a Joyce

di Daniele Tonazzo

Ogni non-senso si annulla
D. P. Schreber¹

The letter, the litter!
J. Joyce²

La questione di Schreber per Lacan è la questione della follia *tout court*. È la questione del «folle Schreber», come egli lo definisce per antonomasia³. Lo stesso si può dire di Joyce, se è vero un celebre interrogativo del seminario *Il sintomo* che recita: «Joyce era forse pazzo?»⁴. E Lacan non manca di sottolineare che il giovane Joyce, che si paragonava (tra gli altri) a Cristo, somiglia un po' a un redentore⁵, cioè a Schreber.

In ogni caso la follia di Joyce, come quella di Schreber, non è un privilegio⁶, perché ciò che appare nello straordinario è in potenza nell'ordinario; è come dire che la questione della follia per Lacan è la questione dell'uomo stesso, se è vero che l'essere dell'uomo, come recita la *formula del Discorso sulla causalità psichica*, «non sarebbe l'essere dell'uomo se non portasse in sé la follia come limite della sua libertà»⁷.

Leggere Schreber e Joyce *con* Lacan significa dunque affrontare la questione del soggetto in modo radicale. E affrontarla in modo radicale significa affrontarla a partire dalla possibilità, che Lacan nomina nella *Questione preliminare*, della morte del soggetto.

¹ D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, Milano, Adelphi, 2005, p. 328.
² J. Joyce, *Finnegans Wake H. C. E.*, Milano, Mondadori, 1993, p. 93.
³ J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi*, Torino, Einaudi, 2010, p. 86.
⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sintomo*, Roma, Astrolabio, 2006, p. 74.
⁵ Ivi, p. 77.
⁶ Ivi, p. 84.
⁷ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 170.

*Il fatto è – scrive Lacan – che nel frattempo il soggetto era morto*⁸; in altre parole, è a partire dal fatto che il desiderio del soggetto è fragile e la follia è il limite in cui si decide se esso sta o cade che la questione del soggetto merita ancora per noi di essere posta.

Parlare allora di «frasi interrotte» e di «parole imposte» significa in primo luogo ricordare che se Lacan ha impostato tutta la prima parte del suo insegnamento sulla dipendenza della dimensione del soggetto dalle leggi del linguaggio, allora il luogo in cui questa dipendenza non solo può essere meglio constatata ma può essere anche colta per così dire all'origine è la sua interpretazione del caso Schreber. È come dire che non si è compreso bene che *l'inconscio è strutturato come un linguaggio* se ci si è limitati a dire che per Lacan Freud, se avesse studiato la linguistica di de Saussure, avrebbe parlato come Lacan⁹, occorre dire allo stesso tempo che il funzionamento del linguaggio nella psicosi, che si segnala sotto l'indice dell'*allucinazione verbale*, fornisce quella base che dà il là allo sviamento della linguistica e contribuisce a determinare i suoi risultati, tra cui il concetto di soggetto. Che il soggetto sia un effetto di linguaggio o un soggetto del significante, dunque, lo si vede meglio mettendo il pensiero del soggetto alla prova della psicosi.

In secondo luogo occorre dire che la prospettiva di Lacan, dalla «frase interrotta» alla «parola imposta», sembra avere subito una specie di *rovesciamento* e che quello che poteva apparire dal primo punto di vista come un'*impasse* del soggetto sulla via della sua *costituzione* è diventato progressivamente il perno di una concezione del soggetto nuova, che prende il posto del soggetto del significante ed è designata da Lacan col nome di *parlessere*.

I motivi di questo *rovesciamento* sono da ripartire, a mio avviso, lungo gli assi di ciò che Lacan nella *Proposta del 9 Ottobre* chiama intensione ed estensione¹⁰: è la spinta interna alla pratica analitica (intensione) a scuotere il quadro della soggettività, ma è anche la messa alla prova della pratica analitica con il cambiamento del quadro sociale in cui viviamo (estensione) a determinare il rovesciamento.

⁸ J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, ivi, p. 563.

⁹ Per una formulazione «classica» dell'intersezione tra Freud e de Saussure si rilegga la conferenza di Lacan nel centenario della nascita di Freud in J. Lacan, *Le psicosi* cit., pp. 265-280.

¹⁰ Cfr. J. Lacan, *Proposta del 9 Ottobre sullo psicoanalista della scuola*, *La psicoanalisi*, n. 15, Astrolabio, Roma, 1994, p. 23.

Detto questo a guisa di premessa, bisognerebbe poi capire perché parlare di evento, dal momento che questo non è un termine che Lacan impieghi spesso né che egli prediliga, un po' come quello di Occidente. E tuttavia la formula secondo cui il sintomo appartiene alla dimensione del Reale, che Lacan impiega sempre di più alla fine del suo insegnamento e, più in particolare, la tesi che il sintomo è «un evento di corpo»¹¹, fanno pensare che l'accostamento di sintomo ed evento non sia improprio.

Osserviamo allora che, se in Schreber siamo di fronte a un sintomo psicotico, in Joyce siamo di fronte a un sintomo «supposto»¹² e che annodare tra di loro sintomo, Reale ed evento vorrà dire che il sintomo è lì a ricordare, come un ostacolo o come un monito, un Reale che può essere inteso come evento, a condizione di specificare che l'evento di cui si tratta *non è ancora accaduto* oppure, ed è la novità introdotta da Joyce, *forse non accadrà nemmeno*.

E questo perché è sempre già accaduto e accade in continuazione.

Prendiamo allora il caso di Schreber, cercando di accostarlo dal lato dell'evento.

Si può dire che l'opera di Schreber, che è scritta dal suo autore con la più grande fiducia nell'Altro (della psichiatria) ed è stata definita da William Niederland «la migliore relazione sinora scritta su un'infermità psicotica così com'è sperimentata da una persona che ne è affetta»¹³ comincia con la descrizione di un evento. L'evento è certo quello che ha dato da pensare a molti psicoanalisti sotto il nome di *Seelenmord*, il cosiddetto «assassinio d'anime»¹⁴, ma prima ancora è lo sconvolgimento di quell'ordine in cui Schreber è immerso e che egli si impegna a ricostruire per tutta l'estensione del suo delirio.

¹¹ J. Lacan, *Joyce le simptome II*, in Aa. Vv., *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 35.

¹² J. Lacan, *Joyce il sintomo*, in *Il sintomo* cit., p. 158. Lacan suppone a Joyce un sintomo per ritrovare in lui «apparato, essenza e astrazione» di ciò che poi chiama «*sintomo*»: il primo movimento sfida Joyce sul terreno del suo disprezzo per la psicoanalisi e il secondo «corregge», si può dire, la psicoanalisi proprio facendo leva sul disprezzo. Vedi più avanti nel testo.

¹³ W. Niederland, *Il caso Schreber*, Roma, Astrolabio, 1975, p. 37.

¹⁴ Che l'assassinio d'anime sia per Schreber un evento è attestato anche terminologicamente dalle *Memorie*: «io giungo all'ipotesi che una qualche volta, forse già in generazioni precedenti, abbia avuto luogo un evento, da definire assassinio d'anima [...]»; e più avanti, p. 51: «ma se ciononostante, nel mio caso, si è giunti a una tale collisione di interessi in occasione del supposto assassinio dell'anima, ciò è accaduto soltanto in seguito a una concatenazione di circostanze talmente mirabile che un caso del genere non si è mai verificato nella storia del mondo» (D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi* cit., p. 43).

All'inizio delle *Memorie* troviamo l'ordine e l'evento, disposti su due piani distinti e incompatibili.

Se Schreber descrive quest'ordine come *ordine del mondo*, partendo dalla sua concezione di Dio e dell'anima¹⁵, si capisce però fin da subito che esso non esprime lo stato di una situazione biografica, ma una specie di linea di confine che è stata superata da ciò che gli è accaduto.

La questione di fondo, per Schreber, è allora quella di reintegrare questa «catastrofe interiore» fin dove gli risulta possibile, mentre per i suoi interpreti il problema principale è quello di capire quali sono i *fattori* determinanti del suo *processo* delirante.

Determinare i fattori in gioco nel processo, però, significa dare un nome a quello che a Schreber è capitato. *Significa dare un nome all'evento*.

Così Freud, applicando l'apparato della nevrosi al primo caso di psicosi di cui la psicoanalisi si sia occupata, individua all'origine del delirio l'*accadere* di una tendenza omosessuale e all'origine del suo processo il *conflitto* tra questa tendenza e l'io di Schreber. Tutta la progressione del delirio schreberiano, che va dalla paranoia alla redenzione, consiste per Freud in una *dialettica* tra l'omosessualità e la grandezza¹⁶, in cui alla fine è la grandezza ad averla vinta, perché l'omosessuale, divenuto megalomane, conclude che non c'è uomo sulla terra come il Dio che lo ama.

Il fatto che il delirio prenda una certa piega per salvare gli interessi dell'io, però, non significa per Freud che sia un esercizio delle sue funzioni di sintesi, perché alla fine Schreber ritira a tal punto i suoi interessi dal mondo che la megalomania, che si spiega in base ad una specie di *ingorgo* della *libido* narcisistica, si accompagna senz'altro in lui alla fantasia di *fine del mondo*¹⁷. È come dire che un mondo che finisce è un mondo prosciugato di ogni investimento a beneficio dell'investimento sul proprio corpo, che produce ipocondria e delirio.

¹⁵ Le *Memorie* cominciano con l'esposizione dei rapporti generali di Dio con le creature del mondo e della concezione delle anime dell'autore. Questo delinea l'assetto che viene sconvolto dall'evento.

¹⁶ Scrive Freud che «la causa determinante di questa malattia fu dunque un asalto di libido omosessuale, il cui oggetto in origine fu, con ogni probabilità, il dottor Flechsig, e la lotta contro questo impulso libidico provocò il conflitto che generò le manifestazioni patologiche» (S. Freud, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia descritto autobiograficamente (caso clinico del presidente Schreber)*, in *Opere*, vol. VI, Torino, Boringhieri, 1989, p. 370).

¹⁷ «La fine del mondo è la proiezione di questa catastrofe interiore; il suo mondo soggettivo è giunto alla fine dal momento in cui egli ha sottratto ad esso il suo amore» (ivi, p. 395).

Il nome che Freud dà all'evento che si mette di traverso rispetto all'ordine del mondo di Schreber è dunque omosessualità, ma nella storia della psicoanalisi dopo Freud c'è chi ha osservato che non è di omosessualità né di femminilità e nemmeno di castrazione che si tratta nelle *Memorie*: Ida Macalpine, allieva di Edward Glover e traduttrice inglese delle *Memorie*, solleva un dubbio sul nome che Freud dà all'evento che interessa la psicosi di Schreber e cerca di spostare l'asse dell'interpretazione del processo delirante dall'omosessualità alla *procreazione*, sostenendo che ciò di cui Schreber non riesce a farsi un'idea è la fecondità e il suo modo di risolvere l'*impasse* consiste nel regredire ad una fantasia di «impregnazione femminile» che si può definire «primitiva»¹⁸.

Sia nel *Seminario III* che nella *Questione preliminare*, Lacan fa gran conto dei dubbi sollevati da Ida Macalpine più che delle risposte che l'autrice si dà; ed è su quest'asse che si situa il suo prolungamento della questione della psicosi; con una critica, però, e una differenza di fondo.

Lacan concorda con la psicoanalista inglese che il nome omosessualità, dato all'evento da Freud, non è un nome appropriato: l'omosessualità, lungi dal presentarsi come uno dei fattori di un processo dialettico che porta alla sintesi delirante (*Versöhnung*), è «un sintomo implicato nel suo processo»¹⁹. In altre parole, occorre spostare più alla radice la ricerca di un nome per lo sconvolgimento da cui è minacciato l'ordine in cui Schreber si muove.

D'altra parte la differenza di fondo tra Lacan e Macalpine si deve alle vicende del dopo Freud.

Per Lacan Freud non ha torto di insistere sul padre di Schreber e l'importanza che Macalpine attribuisce alle fantasie femminili di procreazione del presidente si deve in fondo all'oscurità caduta sull'Edipo dopo la morte del padre della psicoanalisi.

Ma l'Edipo di Lacan, la cui *formula* si elabora proprio a ridosso della *Questione preliminare*, non è riducibile alla rivalità col padre e alla simbiosi materna, ovvero ad un dramma familiare: se la psicosi ha un rapporto sicuro con il complesso paterno è perché quest'ultimo, ridotto al suo osso, non è che l'introduzione del significante, ovvero l'indicazione del punto in cui il soggetto si articola alla struttura²⁰.

¹⁸ Cfr. I. Macalpine e R. A. Hunter, *Discussion sur le cas Schreber*, in Aa. Vv., *Le cas Schreber*, Paris, Puf, 1979, pp. 111-168.

¹⁹ Ivi, p. 540.

²⁰ «Se il complesso di Edipo non è l'introduzione del significante, io domando che me ne venga data una qualunque concezione» (J. Lacan, *Le psicosi cit.*, p. 217).

Si comprende allora che insistere su questo punto, che è lo stesso in cui si decide il nome dell'evento che determina la psicosi, vuol dire non comprenderla più nei termini di un *processo* dialettico, ma in termini di *struttura*.

Si può articolare questo punto seguendo il commento dedicato da Lacan nella *Questione* alle tesi di William Niederland²¹. Lo psicoanalista inglese, che ha lavorato soprattutto sul rapporto tra l'*educazione* di Schreber e i contenuti della sua psicosi, insiste a dire che il punto d'origine della crisi di Schreber coincide con due eventi biografici: si tratta da un lato del tentativo di avere un figlio dalla moglie, su cui non siamo del resto bene informati (paternità reale)²², e dall'altro della promozione a un'alta carica di funzionario statale (paternità simbolica)²³. I due eventi dimostrerebbero l'incapacità di Schreber di assumere «un ruolo maschile attivo»²⁴ e di confrontarsi con il padre, definito «una specie di precursore del nazismo»²⁵.

Ora, spostare all'indietro la nominazione dell'evento e allo stesso tempo l'asse dell'interpretazione della follia dal processo alla struttura equivale per Lacan a cercare sì il *momento fecondo* della psicosi, come fa Niederland, ma allo stesso tempo a spostarlo dal piano della biografia al piano dei rapporti con il linguaggio. E questo, daccapo, equivale a dire che la «crisi» di Schreber non si risolve nella dimensione del conflitto biografico col padre, ma si espande al di là della sua figura concreta per assumere le proporzioni di una messa in questione dell'*esistenza* di Schreber come soggetto.

Quello che accade a Schreber non è quindi che in un punto preciso della sua biografia egli rivaleggi col padre, ma che si trovi, per effetto delle medesime circostanze biografiche, in condizione di *prendere la parola* in modo diverso all'interno del «mondo» in cui ha vissuto fino a quel momento: è questa *presa di parola*, in cui si traduce l'intersezione tra soggetto e struttura, a fare difetto a Schreber²⁶.

Il punto è delicato e merita che ci si soffermi.

²¹ J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 577.

²² D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi* cit., p. 56.

²³ Ivi, p. 54.

²⁴ W. Niederland, *Il caso Schreber* cit., p. 57 e p. 59.

²⁵ Ivi, p. 84.

²⁶ «È quanto di più arduo possa prospettarsi a un uomo, qualcosa con cui il suo essere nel mondo non lo confronta tanto spesso: è ciò che si chiama *prendere la parola*, intendo dire la propria, tutto il contrario di dire *sí sí sí* a quella del vicino. La cosa non si esprime necessariamente in termini verbali.» (J. Lacan, *Le psicosi* cit., p. 287).

La presa di parola, che segnala il rapporto tra soggetto e struttura, è declinata da Lacan come un *appello* o un'*invocazione*²⁷; in altre parole, per effetto delle circostanze a cui allude Niederland, Schreber si viene a trovare nella posizione di colui che *istanzia* una *risposta* da cui dipende il fatto che, concretamente, egli sia capace di sostenere il peso della paternità e della carica che gli è conferita, e, strutturalmente, il fatto che il linguaggio che egli parla gli appaia almeno un po' dotato di senso. È dalla risposta a quest'istanza che dipende l'*appoggio* che Schreber prende ogni volta che prende la parola riferendosi più strettamente alla sua dimensione di soggetto.

Ed è dalla risposta a quest'istanza che, in conformità alla formula dell'Edipo di Lacan, viene a dipendere il fatto che l'assenza dell'oggetto, di cui Schreber come chiunque altro ha fatto esperienza nel suo rapporto con la madre, si estenda a tutto il campo del linguaggio, concentrandosi in quel significante che è preso a prestito dal corpo, come nei misteri rappresentati negli affreschi di Pompei, a designare «tutti i possibili effetti di significato del significante», cioè la *simbolicità* stessa: questo significante è il fallo²⁸.

La delicatezza di questo momento, che è strutturale o mitico e non processuale o storico, consiste, si può dire, teoreticamente nell'istanza, e clinicamente nella risposta.

Ciò che rende filosoficamente complessa l'istanza del Nome-del-Padre è la sua implicazione con la religione. Sia nel *Seminario III*, dove il significante *essere-padre* rappresenta la «strada maestra» nei rapporti con la donna²⁹, sia nella *Questione preliminare*, dove la sua formula si perfeziona in rapporto alla teoria della metafora paterna, Lacan non manca di dire che spostare la questione della paternità dalla genesi alla struttura vuol dire passare dall'incarnazione del padre, dall'*un-père*, all'istanza di un *elemento terzo*, che è enunciata come «ciò che la religione ci ha insegnato a invocare come Nome del Padre»³⁰. L'*appello*, si direbbe allora, è un'*apertura* che sospende il «mondo» alla sua prove-

²⁷ J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 554.

²⁸ È noto che Lacan elabora la «metafora paterna» a ridosso della *Questione preliminare*, che rappresenta il resoconto del *Seminario III*: ciò permette di dire che i fenomeni di linguaggio isolati nel commento del caso Schreber rappresentano il rovescio di un'assunzione del linguaggio «ideale», diciamo, segnata dal funzionamento del Nome del Padre e dalla trasmissione della significazione del fallo. Insieme, queste due condizioni presiedono alla simbolicità del linguaggio, che è venuta meno nel caso di Schreber.

²⁹ J. Lacan, *Le psicosi* cit., p. 347.

³⁰ J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., p. 552.

nienza dal nulla, all'*ex nihilo* da cui è uscito, a condizione di precisare che con «mondo» non si intende qui l'oggetto della percezione, ma il linguaggio stesso.

Il che porta sul secondo versante del momento di cui ci occupiamo.

Il terribile padre di Schreber non rappresenta secondo Lacan il responsabile della psicosi del figlio, come accade nelle interpretazioni postfreudiane dell'Edipo (ad esempio in Kohut), ma è solo un'incarnazione, vale a dire *un-père*, che si rivela incapace di rispondere ad una domanda che attraversa e lascia, per così dire, senza parole.

Infatti della sfilza di padri elencati da Lacan nella *Questione*³¹, quello che si erge a rappresentante della Legge, impegnandosi in una specie di *performance* o nella promozione di un ideale, è quello meno atto di tutti a promuovere nel parlante la fiducia nel simbolico.

E non è un caso che, come se davvero la potenza dell'appello sopravanzasse ogni possibile risposta, Lacan nel corso degli anni metta sempre di più l'accento sul fatto che non occorre rispondere all'istanza del Nome-del-Padre altrimenti che con il silenzio³².

Il nome dell'evento è dunque appello. Ciò che è accaduto a Schreber è che le condizioni specificate da Niederland lo hanno messo nella posizione di rivolgere all'Altro un appello a cui non c'è stata, per effetto di *un-père* protonazista, alcuna risposta.

Qualcosa è mancato. Ma qual è l'effetto?

L'effetto è, come forse direbbe Derrida, una parola priva di soffio vitale, o, come Lacan ha anche detto una volta, il fatto che a Schreber *on a coupé le souffle*: gli si è tagliato quel respiro che in lui, a partire da un luogo che è diverso da quello da cui di solito si osserva, avrebbe potuto animare la parola. Dove osserviamo meglio la portata di questo effetto è proprio nel fenomeno elementare della psicosi, come lo definiva Clérambault, o nelle «frasi interrotte», come le definisce Schreber.

Il fenomeno delle frasi interrotte³³ rientra nel tema generale dei rapporti che Schreber ha con Dio, ma mostra che questi rapporti sono anzitutto rapporti di linguaggio. Schreber definisce questo fenomeno come

³¹ Ivi, p. 574.

³² Sul silenzio del padre nell'ultimo insegnamento di Lacan vedi J. Lacan, *Le séminaire. Livre XXI. Les non dupes errent*, inedito, lezione 10^a, *Le séminaire. Livre XXII. RSI*, inedito, lezione 4^a e infine *Il sinthomo* cit., lezione 1^a, dove Lacan riduce definitivamente il padre a un sintomo.

³³ Per tutto ciò che segue sulle frasi interrotte vedi D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi* cit., cap. XVI, pp. 231-242 e *Appendice IV* sulle allucinazioni verbali, pp. 322-332.

sistema di non parlare fino in fondo: nel suo nucleo esso è costituito da un inizio di frase come «adesso io mi voglio», che penetra dall'esterno nella testa di Schreber e, come un'ingiunzione a pensare (*Denkzwang*), domanda di essere completata. Così Schreber, come se fosse un genitore che compita le parole del figlio a un esame oppure un giudice che attende che la deposizione di un teste balbuziente si chiuda, è costretto a concludere la frase dicendo per esempio «adesso io mi voglio rassegnare al fatto di essere un idiota». L'idiozia delle frasi che Schreber deve completare fa parte del fenomeno stesso, nel senso che queste frasi non vengono da lui e sono svuotate di ogni intenzione di significato. Il soggetto vi è letteralmente assente.

Dire che la frase interrotta rientra nel tema dei rapporti tra Schreber e Dio significa enunciare il suo motivo o, per lo meno, la spiegazione che se ne dà Schreber: se la frase rimane per così dire «una frase volante», sospesa a mezz'aria tra Schreber e il Dio che gliela invia mediante i suoi raggi – le frasi, spazializzate, si muovono verso il soggetto in una sorta di trans-spazio – è perché il completamento della frase equivale per i raggi all'annientamento e per Schreber al godimento.

La catastrofe interiore di Schreber consiste infatti nel fatto che l'attrazione che Dio prova per lui rappresenta un attentato all'ordine del mondo: se la frase arrivasse tutta intera nella testa di Schreber significherebbe che i raggi di Dio sono stati assorbiti completamente dal suo corpo; e se questo accadesse davvero per il presidente finirebbe il mondo.

Dal punto di vista in cui si colloca Freud quello che minaccia davvero Schreber non è l'assorbimento delle frasi o dei raggi, ma il ritiro della libido dal mondo, che è un processo speculare al precedente: in altre parole, più le frasi si chiudono, più Schreber si sente preso da quella che egli stesso definisce come una «voluttà» o un «godimento»³⁴. Vero questo, il problema di Schreber nel fenomeno della frase interrotta non è quello di non riuscire a finire le frasi, come se il senso delle frasi che gli capitano nella testa come «uccelli parlanti» fosse predestinato, ma è quello di spezzare le frasi o di ridurre perfino gli inizi di frase; e ridurre la frase non significa venire meno all'appuntamento con il senso, ma limitare o circoscrivere il godimento da cui si è presi.

Per spezzare le frasi Schreber si affida alla *ripetizione*³⁵. E la ripetizione altro non fa che disattendere il senso, *scier le sens*, come dice

³⁴ S. Freud, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia* cit., pp. 394-395.

³⁵ D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi* cit., p. 236.

Lacan nella conferenza di Nizza del 1974³⁶, cioè deviare il senso, passando dalla linea, dalla supposta linearità del significante a qualcosa che dà l'idea della *radialità*, se non altro per il fatto che Schreber *passa ad altro*; il passare ad altro vuol dire che egli intercala il crepitio delle voci suonando una melodia al pianoforte, recitando una poesia, in ogni caso praticando il significante in una direzione diversa da quella suggeritagli dalle voci³⁷. Tra queste pratiche c'è anche una pratica matematica: Schreber si mette a contare³⁸.

Lacan, la cui argomentazione disegna nella *Questione* una specie di circolo che parte dalla frase interrotta per discostarsene e poi ritornarvi, situa fin da subito nel fenomeno dell'allucinazione verbale da cui Schreber è colpito i due assi linguistici del codice e del messaggio³⁹. L'inizio di frase fa parte del linguaggio dell'Altro, cioè del codice, a cui appartengono tutti i fenomeni della *Grundsprache*, ovvero di quel tedesco in cui si esprime l'ordine del mondo che Schreber non riesce a oltrepassare, e che prende corpo in una specie di «trans-spazio» a partire dall'identificazione tra i raggi, i nervi e le parole di Dio. Ma se l'inizio di frase è un fatto di *codice*, come dice Lacan, ovvero mostra l'incidenza diretta del linguaggio sul soggetto sotto forma di un «chiacchiericcio idiota»⁴⁰ il punto in cui Schreber avverte il *Denkzwang*, ovvero la compulsione a pensare, è quello in cui il soggetto sarebbe supposto comparire nella frase, animandola. Ma poiché l'animazione corrisponde all'accrescimento della voluttà dei nervi, che conduce alla catastrofe per una specie di «implosione» di Dio su Schreber, ovvero, diremmo noi, all'irruzione di un godimento di cui Schreber non sa che fare, la frase si interrompe proprio nel punto in cui il *messaggio* potrebbe entrare nel codice, rinnovandolo. In ogni caso, il motivo per cui il linguaggio rimane confinato alla frase interrotta è che il godimento da cui Schreber è preso è un godimento «selvaggio», privo di quella *limitazione* che permetterebbe alla frase di chiudersi e, prima ancora, al suo inizio di non presentarsi come un fenomeno di parassitismo.

³⁶ Scrive Lacan che «il linguaggio suppone un'ombra di senso. Permettetemi di dare io stesso un esempio dicendo che esso sega il senso – giocando sull'equivoco tra la sega e l'ombra, la *σκιά*» (J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, *La psicoanalisi*, n. 24, Roma, Astrolabio, 1998, p. 16).

³⁷ Cfr. D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi* cit., p. 238.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 239.

³⁹ Cfr. J. Lacan, *Una questione preliminare* cit., pp. 533-537.

⁴⁰ D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi* cit., p. 248.

Tuttavia se il soggetto Schreber dove è supposto apparire nella frase non appare, perché ormai sappiamo che all'appello al Nome-del-Padre non c'è stata risposta, le strategie che Schreber adotta per tenere a distanza le parole, i raggi o i nervi dell'Altro rappresentano uno sforzo attivo per difendersi dal godimento di cui è vittima. E difendersi dal godimento significa per Schreber difendere quel «diritto dell'uomo a non pensare nulla»⁴¹, *quel vuoto*, quello spazio aperto che gli permette alle volte, nonostante il parassitismo del linguaggio, di funzionare come soggetto. Le tecniche di Schreber non delineano una vera e propria *arte*, ma lasciano già intendere dove si dovrebbe andare a guardare qualora si smettesse di attendere il soggetto all'appuntamento con una frase che inizia sempre sotto la clausola che il suo senso dipenda dalla risposta all'appello al Nome-del-Padre.

In altri termini c'è in Schreber l'abbozzo di una tecnica di trattamento del godimento che lascia intravedere lo spazio per una diversa concezione del soggetto, non più legato all'apertura del Nome-del-Padre, ma alla risalita, si potrebbe dire, *verso il vuoto* attraverso il linguaggio. Non si dovrà considerare un caso allora il fatto che tra queste tecniche compaia, accanto al conto e alla ripetizione, la *scrittura*⁴² e se Lacan nel *Seminario III*, dopo avere detto che la «strada maestra» del Nome del Padre può essere sbarrata, aggiunge che il soggetto può servirsi, a guisa di supplenza, delle *scritte* che appaiono su dei cartelli⁴³.

Ma per sviluppare questo abbozzo sarebbe occorsa un'altra tempra, un'altra costituzione, che è propriamente quella che Lacan suppone a Joyce.

L'opera di Joyce non importa a Lacan alla stessa stregua dei critici joyciani. Anche Lacan soffre di una specie di insonnia ideale, come Joyce si augurava per i suoi lettori, ma essa non si deve all'interesse per la decifrazione dei misteri di *Ulysses* o *Finnegans Wake*, ma all'interesse per il godimento di Joyce. A Lacan interessa che ne è del godimento di Joyce in quanto soggetto e in quanto scrittore.

Detto questo, il rapporto di Lacan con Joyce ha l'aspetto di una sfida, da un lato perché Joyce mostra meglio di altri che cosa voglia dire il *disprezzo* della psicoanalisi⁴⁴ – si veda tra tutte le testimonianze

⁴¹ Ivi, p. 67 e p. 231.

⁴² Cfr. ivi, pp. 211-212.

⁴³ «Cioè, laddove il significante non funziona, c'è qualcosa che si mette a parlare per suo conto sul bordo della strada. Laddove non c'è strada, delle parole scritte compaiono su dei cartelli» (J. Lacan, *Le psicosi* cit., p. 347).

⁴⁴ Scrive Miller che «esiste il disprezzo. Ci si immagina che ci sia solo transfert

il telegramma con scritto *Niedrigerhängen*, «appendere più in basso», inviato in risposta alla recensione junghiana di *Ulysses*⁴⁵ – e dall'altro perché Lacan, dopo avere supposto a Joyce un sintomo che lo equipara idealmente a un analizzante, pretende che egli si riconosca nella nominazione di *sinthomo*⁴⁶.

La supposizione che regge questo rapporto corrisponde a una strategia complessa. Lacan raccoglie dalla biografia e dall'opera di Joyce una serie di indici della sofferenza dell'uomo, che non si limitano alla sua insofferenza per il carattere provinciale della letteratura irlandese a lui contemporanea, ma si estendono alla sua totale incompatibilità con il luogo in cui si trova a vivere e ai suoi rapporti con le donne e li nomina sotto forma di sintomo. Quindi Lacan suppone, ancora, che si possa raccogliere in una dimensione unitaria questa collezione di indici e si possa metterli in rapporto con la pressoché totale assenza della figura paterna nella vita di Joyce⁴⁷. È come dire che l'Irlanda, ovvero lo spazio in cui Joyce abita, è il perimetro che Joyce riconosce come «sovrinteso» dal padre e che maledire l'Irlanda è come maledire il padre; è come dire inoltre che è il padre che non ha «elucubrato» per Joyce un linguaggio, permettendogli di entrare nella lingua senza avvertirne a tal punto il carattere di estraneità; e, infine, è come dire che la tendenza del giovane Joyce a frequentare prostitute ha forse qualche rapporto con il fatto che il padre si vantava di essere un gran seduttore.

Ma se il sintomo che Lacan suppone a Joyce dipende dalla «carenza paterna», come un'invocazione che non ha ricevuto risposta, il *sinthomo* è altra cosa. Con l'espressione «*sinthomo*» Lacan indica la risultante di un trattamento del sintomo realizzato da Joyce, considerato nella posizione ipotetica di analizzante, ma facendo del tutto a meno della

positivo o negativo. Il disprezzo è una grande funzione, di cui non si parla all'epoca democratica» (J.-A. Miller, *Pezzi staccati. Introduzione al Seminario XXIII «Il sinthomo»*, Roma, Astrolabio, 2006, p. 104).

⁴⁵ Cfr. R. Ellmann, *James Joyce*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 714 e C. G. Jung, *L'«Ulisse». Un monologo*, in *Opere*, vol. X/1, Torino, Boringhieri, 1985, pp. 379-403. Joyce ridicolizza la recensione di Jung a *Ulysses* perché lo psichiatra svizzero legge il libro in modo «culturalista» e lo interpreta come un mero esempio di gergo schizofrenico.

⁴⁶ J. Lacan, *Joyce il sintomo*, in *Il sinthomo* cit., p. 158.

⁴⁷ Ellmann avvalorava l'idea che il padre di Joyce fosse un padre feniano, alcolizzato e frequentatore di prostitute, ma nel complesso della biografia di Joyce la figura di John Joyce non sembra avere il peso che gli assegna Lacan. È quindi da considerarsi specifico dello psicoanalista francese il fatto di raccogliere tutti i «sintomi» di Joyce, fin da giovane, sotto l'indice della carenza paterna (cfr. R. Ellmann, *James Joyce* cit., pp. 167 e ss.).

psicoanalisi. In altre parole, il *sinthomo* è la risultante del fatto che, pur essendo potenzialmente un analizzante, Joyce ha disprezzato la psicoanalisi e se l'è sbrigata da solo con il suo sintomo⁴⁸.

Ciò che Schreber e Joyce hanno in comune per Lacan è dunque il sintomo. Questo sintomo si riduce in ambedue i casi, nel suo minimo comune denominatore, al fatto di essersi ritrovati, per insondabili circostanze del destino, piazzati assai di traverso rispetto al linguaggio. Tuttavia ciò che è interessante è che mentre Schreber combatte la sua battaglia per integrare un godimento opaco nell'ordine sorretto dal Padre e ne rimane infine schiacciato, riuscendo solo a tratti a indicare una strategia che ecceda i confini del Nome del Padre, Joyce, fin da subito, traccia una via differente.

In *Joyce il sintomo* Lacan si interessa direttamente all'ultima fase della produzione dello scrittore irlandese, che culmina nella pubblicazione di *Finnegans Wake*, perché ritiene che in quest'opera Joyce abbia toccato il punto limite della sua arte e, più in generale, della letteratura europea. E tuttavia, per una specie di effetto di retroazione che si deve al carattere singolare della produzione di Joyce, si può dire che l'interesse per *Finnegans Wake* si proietta all'indietro sugli esordi dello scrittore, là dove si fissa quel procedimento artistico che si perfeziona ma non cambia nella sua impronta di fondo negli anni successivi. Questo procedimento artistico si identifica, dal punto di vista di Lacan, con un modo singolare di trattare il godimento. Se *Finnegans Wake* può essere definito come «un'unica, gigantesca epifania»⁴⁹ è allora all'epifania che occorre guardare per comprendere dove l'arte di Joyce prenda il là.

Colpisce allora che se si guarda ai primi esempi di quegli esercizi letterari che il giovane Joyce collezionava sotto il nome di «bozzetti», *silhouettes*, «epifanie» o «epicleti» nella speranza di farne un giorno un libro da dedicare a una persona che non aveva ancora incontrato si registra un meccanismo del tutto analogo a quello che abbiamo osservato in Schreber. Il primo esempio di epifania che ci è noto è quello di alcune parole udite per caso in una strada di Dublino, che colpiscono Joyce per la loro eco e vengono registrate, decantate e trasformate fino a farne un pezzo di bravura che è destinato a procurare un godimento. Ma questo godimento non è più «selvaggio», come quello di cui rimane vittima

⁴⁸ Scrive Miller: «io vedo disprezzo da parte di Joyce per i curanti, per i terapeuti, *pardon!* Si è arrangiato da solo con la sua faccenda» (J. -A. Miller, *Pezzi staccati* cit., p. 105).

⁴⁹ G. Melchiori, *Joyce: il mestiere dello scrittore*, Torino, Einaudi, 1994, p. 173.

Schreber; è piuttosto un godimento «estetico», il che vuole poi dire che per Joyce ha qualcosa a che fare con la bellezza. Joyce, in altre parole, arriva a *limitare* il godimento da cui è preso con un trattamento specifico che nei *Quaderni di Pola e Parigi* si impegna a esprimere col lessico di un'estetica, e più esattamente di un'estetica ispirata dalla filosofia tomista⁵⁰. In *Stephen hero*, il romanzo interrotto da cui uscirà *Dedalus*, Joyce così descrive la prima epifania: «passava in una sera nebbiosa per Eccles' Street quando un incidente insignificante lo spinse a comporre alcuni ardenti versi [...]. Una signorina stava ritta sui gradini di una di quelle scure case di mattoni che sembrano l'incarnazione della paralisi irlandese. Un giovanotto s'appoggiava alla ringhiera del recinto davanti a casa. Stephen passando udì un frammento di colloquio da cui ricevette un'impressione così acuta da colpirlo. La Signorina (modulando discretamente): Oh sì... sono stata... in... chie... sa» Il Giovane (sussurrando impercettibilmente): «Io... (ancora più impercettibilmente) «Io... La signorina (piano) «Oh... ma voi sie... te... mol... to cattivo»⁵¹.

È proprio questo accesso al linguaggio, centrato sull'eco delle parole nel corpo, a far dire a Lacan che Joyce, come Schreber, *si accorge di qualcosa*. A differenza che alla maggioranza degli uomini, che vivono immersi nel linguaggio considerandolo poco più che come uno strumento espressivo o di comunicazione, per Lacan *a Joyce è capitato qualcosa*, come a Schreber, che gli ha permesso di *accorgersi di qualcosa*.

Ciò di cui Joyce si accorge per Lacan ha un valore del tutto generale, nel senso che attinge a un *grado zero* della natura del linguaggio che precede ogni livello di analisi linguistica, sia essa sintattica, semantica o pragmatica.

Ciò di cui Joyce e Schreber si accorgono è che il linguaggio non è uno strumento di espressione o di comunicazione (espressione o comunicazione di cosa? – si chiede Lacan)⁵², ma è un agente sottile, niente affatto immateriale, che incide sul corpo del parlessere e può diventarne il parassita.

⁵⁰ Sul tomismo del giovane Joyce rimane fondamentale U. Eco, *Le poetiche di Joyce*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 5-58.

⁵¹ J. Joyce, *Le gesta di Stephen*, in *Racconti e romanzi*, Milano, Mondadori, 1997, p. 755.

⁵² «Delle parole, del linguaggio come si dice, facciamo una funzione veramente strana, quando crediamo che siano un mezzo di comunicazione. Comunicazione di che cosa, santi numi? Della verità? [...] L'importante non è tanto che il linguaggio dica o non dica la verità, ma che esso aiuti – semplicemente» (J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano* cit., p. 14).

Per quanto riguarda il trattamento estetico che Joyce riserva a quella che è stata definita un'allucinazione verbale dagli stessi critici joyciani⁵³, esso passa attraverso uno sforzo di messa a fuoco che si esercita non tanto sull'oggetto o sulla situazione percepita, ma sugli stessi in quanto sono trattenuti nella memoria ed elaborati mediante la scrittura. Questo esercizio è interpretato da Joyce attraverso le categorie tomiste di *integritas* (*wholeness*), *proportio* (*harmony*), e *claritas* (*radiance*), che traduce da ultimo in termini estetici la categoria di *quidditas*. Con ciò Joyce, letto con Lacan, intende dire che la parola che risuona nel corpo deve essere prima isolata dal «chiacchiericcio» che la circonda, poi considerata in rapporto a se stessa e a quello che la circonda e infine *messa a fuoco* in modo tale che ne risulti un godimento estetico circoscritto.

L'esempio più noto del risultato giovanile di questa procedura è forse l'immagine della ragazza-uccello che Stephen contempla sulla riva del mare alla fine del capitolo IV di *Dedalus*⁵⁴.

Ma a Lacan la radianza del bello di cui Joyce parla ispira freddezza⁵⁵, mentre a interessarlo è la tecnica dello scrittore irlandese, ovvero il taglio che isola la parola dal *continuum* della catena significante e la incide «come se fosse una pietra», fissandola su un supporto e bloccando il godimento da cui chi è all'ascolto è come rapito⁵⁶.

Quello che si può dunque desumere dalla prima testimonianza di epifania e dall'elaborazione del processo creativo di Joyce è che lo scrittore irlandese, che rappresenta il paradigma del soggetto dell'inconscio di cui Lacan è alla ricerca, si accorge, non meno di Schreber, che il linguaggio è un parassita, ma *reagisce*, a differenza di quest'ultimo, mediante una tecnica che *limita* questo godimento, anche in assenza della risposta all'appello al Nome del Padre.

La tecnica che fa le veci del Nome-del-Padre è una tecnica di scrittura e, nel caso di Joyce, si appoggia sulla sua identificazione con *the artist*, l'artificiere. Per Lacan essa ha una funzione talmente importante nella vita di Joyce che è possibile dire che la scrittura è essenziale al suo *ego*⁵⁷.

⁵³ Cfr. G. Melchiori, *Introduzione a J. Joyce, Epifanie*, Milano, Mondadori, 1982, pp. 14-15.

⁵⁴ Cfr. J. Joyce, *Dedalus*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 166-167.

⁵⁵ Cfr. J. Lacan, *Il sinthomo* cit., p. 13.

⁵⁶ Frank Budgen, forse l'unico amico che Joyce abbia mai riconosciuto come tale, aveva l'impressione che Joyce trattasse le parole come uno scultore tratta dei blocchi di pietra da scolpire (cfr. R. Ellmann, *James Joyce* cit., p. 503).

⁵⁷ J. Lacan, *Il sinthomo* cit., p. 143.

Ma occorre rendersi conto meglio di che cosa rende necessaria a Joyce la scrittura; dire che il linguaggio è un parassita che affligge il parlante a questo punto non basta più. Infatti accorgersi che il linguaggio è un parassita del soggetto a questo punto dell'insegnamento di Lacan non vuol dire soltanto che la promozione del simbolo dipende dalla modulazione di un'apertura del soggetto sulla questione della sua esistenza regolata dal Nome del Padre, come accadeva per Schreber; piuttosto, quando Lacan arriva a interessarsi a Joyce, il linguaggio si presenta ormai come ciò da cui procede il fatto che per l'essere parlante *non vi sia istinto*, ovvero non vi sia alcun sapere supposto alla fecondità e, in ultima istanza, al rapporto tra i sessi. È perché l'uomo vive in un bagno di linguaggio o è, se si preferisce, traumatizzato dal linguaggio che, a differenza dell'animale, non dispone di alcuna predisposizione a riconoscersi come parte di una divisione sessuale in qualche modo preformata: è questo uno dei modi in cui Lacan, alludendo polemicamente alle ricerche della biologia e della genetica, illustra in questi anni il senso dell'enunciato *non c'è rapporto sessuale*⁵⁸.

Ciononostante in questi anni, proprio nel momento in cui osserva che per il parlante non c'è istinto, ovvero sapere supposto alla divisione tra i sessi, egli pone che *l'inconscio è un sapere*, ovvero che esiste un sapere inconscio. Questa *forzatura*, che sostiene a mio avviso tutta l'elaborazione del nodo borromeo, implica fondamentalmente due corollari: il primo è che il sapere *si inventi* per rispondere alla faglia del rapporto sessuale che non esiste e il secondo è che l'invenzione del sapere inconscio avvenga *mediante la scrittura*, come avviene nell'avvio della logica formale di Aristotele⁵⁹ e, appunto, nell'opera di Joyce.

Il soggetto cui Lacan è interessato a questo punto non è più il soggetto del significante. È un soggetto che avverte il linguaggio come un parassita perché è dal linguaggio che procede l'inesistenza di un sapere supposto alla fecondità, ma che allo stesso tempo reagisce a questo buco mediante l'invenzione di un sapere che interessa il godimento e il cui effetto è reale, vale a dire che serve a orientare il soggetto verso il Reale. Il che vuole poi anche dire che lo predispone all'accadere dell'evento.

⁵⁸ Per questo modo di esprimere il senso dell'enunciato *non c'è rapporto sessuale* si rinvia qui a J. Lacan, *Les non dupes errent*, inedito, cit., lezione 12^a.

⁵⁹ Sia per l'affermazione che il sapere si inventa sia per quella che il sapere si inventa mediante la scrittura, come accade nell'invenzione della logica formale da parte di Aristotele, vedi J. Lacan, *Les non dupes errent*, inedito, cit., lezione 8^a.

Se Joyce può essere per Lacan l'esempio di questo soggetto del sapere inconscio, che negli anni si presenta sempre di più come «incastrato» nel nodo borromeo ed è chiamato *parlessere*⁶⁰ o, anche, *poema soggetto*⁶¹, è perché da un lato la scrittura, intesa come trattamento del godimento, gli è indispensabile, e dall'altro perché – ed è il punto in cui il sapere entra in un rapporto inedito con l'evento – la scrittura gli serve fondamentalmente ad altro che a pubblicare un'opera.

Si può capire cosa significhi il primo punto se si riesce a farsi un'idea del peso che la scrittura aveva per Joyce. Joyce, dunque, scrive. Si è detto che la scrittura è un trattamento del godimento. Ma questo trattamento, man mano che si perfeziona, ha come effetto quello di sgretolare il soggetto del significante. Nella forma più avanzata del suo esercizio la scrittura di Joyce, come ha spiegato meglio di altri J. A. Miller, rovescia il sapere supponibile alla parola, che si può indicare come S_2 , sulla parola che dall'Altro cade sul corpo, che si può indicare come S_1 ⁶². Facendo collassare S_2 su S_1 Joyce inventa parole che sono fatte almeno di altre cinque o sei parole; il risultato è che non si può supporre un senso alla parola che Joyce fissa, perché il senso non va nella direzione lineare della catena significante, come direbbe de Saussure, ma esplose in senso *radiale* in tutte le direzioni, in un modo che Lacan definisce *faunesco*⁶³. Si potrebbe dire allora, come ha detto J. Derrida, che *Ulysses*, in parte, ma soprattutto *Finnegans Wake*, sfidano qualsiasi concetto di *competence*, ovvero includono l'interpretazione al proprio interno fin dove è possibile allo scopo di sviarla⁶⁴; e si potrebbe anche dire, come ha detto

⁶⁰ «Vi dirò tuttavia la parola di cui mi servo per designare l'inconscio – il parlessere» (J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano* cit., p. 19).

⁶¹ «Un primario mi diceva che ero nato analista. Ripudio questo certificato: io non sono un poeta ma un poema. E che si scrive malgrado abbia l'aria di essere soggetto» (J. Lacan, Prefazione all'edizione inglese del Seminario XI, *La psicoanalisi*, n. 36, Roma, Astrolabio, 2004, p. 10).

⁶² Così J. A. Miller spiega sinteticamente il nocciolo della tecnica di Joyce: «il percorso è il seguente: a partire da una parola, ottenerne delle altre che mantengano con la prima una parentela fonica e possibili effetti di senso, e tornare indietro per modificare il primo condensando le parole. Il risultato è un significante di puro neologismo. Joyce scrive per *après coup*. Il livello anteriore potrebbe essere un livello poetico, quello di fare delle risonanze. Egli scrive un passo più in là. È tutto l'*essaim* che ritorna sull' S_1 iniziale» (cfr. J. A. Miller, Lacan con Joyce. Seminario di Barcellona II, *La psicoanalisi*, n. 23, Roma, Astrolabio, 1987, p. 32).

⁶³ Già in *Ulysses*, dove sviluppa la tecnica del monologo interiore, Joyce fa vibrare il pensiero dei suoi personaggi su più di una corda, infrangendo la sua linearità a beneficio della polifonia (o della radialità) (cfr. S. Gilbert, *L'Ulisse di James Joyce*, in Aa. Vv., *Introduzione a Joyce*, Milano, Mondadori, 1967, pp. 582-588).

⁶⁴ J. Derrida, *Ulisse grammofono. Oui-dire di Joyce*, in *Ulisse grammofono. Due*

P. Sollers, che Joyce arriva con questo esercizio a smantellare completamente la lingua inglese, per farne una lingua che non serve ad altro che al suo godimento⁶⁵. E tutto questo equivale in fondo a dire, come ha fatto meglio di tutti il giovane Beckett, che «la scrittura di Joyce non è un componimento su qualcosa: è quel qualcosa»⁶⁶.

Ma se questo è il tratto formalizzabile, diciamo, della scrittura di Joyce, occorre dire che non si è compresa la portata di questo esercizio se non se ne è colto l'intreccio con la vita di Joyce. Questo intreccio mostra che il senso della scrittura per Joyce è anzitutto quello di un esercizio del corpo. L'aspetto che colpisce di più nella scrittura di Joyce infatti è che Joyce scrive *costantemente*, nonostante le sue condizioni di vita siano precarie quanto è possibile, siano quelle di un perpetuo esilio o di un eterno trasloco⁶⁷.

E tuttavia il fatto che la scrittura disponga Joyce all'evento non si comprende né a partire dall'aspetto formale della sua resistenza a S_1 , né a partire dagli aspetti materiali, o perfino *muscolari*, che la sorreggono; occorre aggiungere qualcosa in più.

Il punto in cui occorre andare a guardare in questo caso è quello sollecitato dalla domanda posta da Lacan fin da *Joyce il sintomo*: «perché Joyce ha pubblicato *Finnegans Wake*?»⁶⁸. Questa domanda va fatta interagire con la testimonianza, che traspare attraverso una serie di indici sparsi, della *posizione* dell'esercizio di scrittura di Joyce rispetto al

parole per Joyce, Genova, Il melangolo, 2004, pp. 77-82. Derrida fa capire bene il fatto che dichiararsi «competenti» di Joyce non è possibile perché la firma di Joyce ha già inscritto sotto di sé ogni forma di competenza; è come pensare di scrivere «su» Joyce e ritrovarsi scritti «da» Joyce o «in» Joyce.

⁶⁵ P. Sollers, *Joyce et Cie*, in *Théorie des Exceptions*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 80-98. L'articolo di Sollers riprende l'intervento dell'autore allo stesso convegno a cui partecipò Lacan nel 1975 con il suo *Joyce il sintomo*.

⁶⁶ S. Beckett, *Da Dante a Bruno, da Vico a Joyce*, in Aa. Vv., *Introduzione a Finnegans Wake*, Milano, Sugar, 1967, p. 19.

⁶⁷ Una celebre lettera che Joyce da Trieste a Ezra Pound rende piuttosto bene l'idea: «la mia situazione negli ultimi sette mesi è stata assai spiacevole. Vivo in un alloggio con altre undici persone e ho avuto gravi difficoltà per trovare abbastanza tempo e quiete per scrivere quei due capitoli. La seconda ragione è: i vestiti. Non ne ho e non posso comprarne. [...]. Io porto le scarpe di mio figlio (che sono due misure superiori alla mia) e il suo vestito smesso che è troppo stretto di spalle. Qui non potrò mai comprare nulla [...]. Da quando sono tornato credo di non aver scambiato più di cento parole con nessuno. Passo la maggior parte del tempo disteso di traverso su due letti fra montagne di appunti [...]. Devo comprarmi dei vestiti e perciò penso che dovrei andare a Dublino ad acquistarli» (la lettera si legge in F. Ruggieri, *Introduzione a Joyce*, Bari, Laterza, 1990, pp. 119-120).

⁶⁸ J. Lacan, *Joyce il sintomo*, in *Il sinthomo* cit., p. 161.

suo rapporto con Nora Barnacle, sua moglie, e, più in generale, al suo rapporto con la paternità e con la vita. Qui il punto fondamentale è che, nonostante qualche indizio lasci pensare il contrario, Joyce non scrive il *Finnegans Wake* per pubblicare un'opera: almeno in prima approssimazione si può dire che il *Wake*, certamente più di *Ulysses*, non si indirizza all'Altro come fanno le *Memorie* di Schreber. E tuttavia dopo sedici anni di lavoro Joyce mette il punto, o meglio, chiude il cerchio.

Il tentativo di capire perché ciò accada chiama in causa il rapporto che l'opera di Joyce ha con il tempo, inteso sia come tempo del racconto, sia come tempo vissuto, dove però il nome del tempo vissuto è precisamente quello di *evento*. Nel *Wake* il problema del tempo è articolato fondamentalmente a partire dalla ripetizione⁶⁹. Se il progetto di Joyce dopo *Ulysses* è quello di scrivere una storia universale, lo scrittore irlandese va a cercare uno dei supporti fondamentali per la stesura dell'opera nella *Scienza nuova* di Vico. Ma Joyce non crede a Vico come filosofo della storia; piuttosto, egli afferma che l'opera di Vico gli serve solamente da «griglia» e che la visione del tempo di Vico gli si è imposta non come una teoria, ma come la conseguenza degli avvenimenti della sua vita⁷⁰.

In altre parole la *storia ideale eterna* per Joyce non è eterna perché è «ideale», ma è eterna perché s'impone: come una lunga *parola imposta* che è subentrata progressivamente alle epifanie giovanili essa funziona per Joyce come una cornice che delimita e organizza il materiale narrativo che egli fa progressivamente convergere nel *Wake*.

Definito di volta in volta come «arazzo della notte» (F.R. Paci), «camera d'echi» (J.A. Miller), «tegmento» (R. Ellmann), «romanzaccione» (Joyce), «meandertale» (U. Eco), «labiracconto» (U. Eco) e perfino «mostro» (Joyce), il *Wake*, conformemente al modo di scrivere di Joyce, non delinea una teoria del tempo; e, nonostante i tentativi di raccontarne la trama, non si può dire che il suo scopo principale sia raccontare una storia al lettore. Piuttosto, il *Wake* sembra presentarsi anzitutto come una specie di *manufatto* in cui si deposita progressivamente l'ammasso degli avvenimenti registrati che fanno un destino. E la preoccupazione fondamentale di Joyce, che corrisponde al suo modo del tutto singolare di articolare il problema del tempo, sembra essere quella di

⁶⁹ Cfr. F.R. Paci, *Vita e opere di James Joyce*, Bari, Laterza, 1968, pp. 60-61 e pp. 296-297.

⁷⁰ Cfr. R. Ellmann, *James Joyce* cit., p. 632; si tratta di una celebre lettera di Joyce a Harriet Shaw Weaver.

rendere questo destino l'unico che avrebbe potuto capitargli, includendovi quello di *ognuno*. Si tratta di «far circolare il quadrato», piuttosto che di «far quadrare il cerchio»⁷¹, vale a dire non di ricondurre il proprio caso all'esempio di una serie universale di tappe, ma di includere ogni tappa possibile, come una specie variazione d'esempio, all'interno del proprio caso.

Questo sforzo generale porta Joyce, nel periodo in cui il *Wake* viene costruito, a non sperare o temere più nulla, come dimostrano i suoi incauti commenti riguardanti l'avvento del nazismo e gli albori della seconda guerra mondiale⁷². Se ciò avviene è perché da un lato la ripetizione ha ridotto tutto il possibile al caso di una regola (tutto questo è già accaduto) e dall'altro ha fatto decadere la regola dal dominio dell'idea, dove essa può essere ancora disattesa, a quello della contingenza, dove essa semplicemente si afferma (tutto questo mi si è imposto).

Infatti in *Finnegans Wake* apparentemente non c'è più nulla da raccontare: il risveglio di Earwicker, i compiti di Shem e Shaun, le chiacchiere da lavandaie, le filastrocche irlandesi, le digressioni sulla storia d'Irlanda e tutti gli elenchi dell'opera non fanno la «trama» di un vero e proprio romanzo; e tuttavia se Joyce sceglie di raccontare proprio questo è perché, «avendo fatto tutto il giro» dei possibili narrativi, ritiene di avere esaurito il campo di ciò che è raccontabile ed è portato a far convergere i suoi sforzi sui gesti più banali e finiti dell'esistenza.

In questo modo *Finnegans Wake* realizza progressivamente lo strano paradosso di un'apertura all'evento che comincia, dal lato della ripetizione e del suo supporto, cioè del corpo che redige un manufatto, proprio là dove finisce, dal lato del «mentale», ogni attesa dell'evento. Al «non accade nulla», che è il lamento di chi ancora attende, l'elucubrazione di sapere del soggetto su quello che si apre al di fuori della sua riserva mentale, viene a sostituirsi il «questo è tutto ciò che ha potuto capitarmi e nient'altro», che è il punto di mira di chi scrive il *Wake* e non è altro che l'espressione di un corpo che non cessa di flettersi, ancora, per compitare un rendiconto della sua esperienza.

Si capisce allora perché per Joyce il momento di concludere stenti a venire. Se infatti si arrivasse al fondo dell'atteggiamento di cui sopra il

⁷¹ G. Melchiori, *Joyce: il mestiere dello scrittore* cit., p. 174.

⁷² R. Ellmann, *James Joyce* cit., p. 787; alle domande di coloro che lo interrogavano sulla guerra alle porte Joyce rispondeva che l'unica cosa che poteva interessarlo ormai era lo stile. Ciò gli attirò diverse disapprovazioni, tra cui quella del suo *keeper*, il fratello Stanislaus.

discorso che si tiene nel *Wake* risulterebbe quello di un morto, il corpo che sogna nel *Wake* sarebbe il corpo di un morto ed il *Wake* sarebbe davvero un sogno da cui non c'è risveglio. Infatti per quanto si possa ridurre tutto ciò che si può dire e si possa pensare che tutto ciò che ci riguarda sia già stato detto e depositato da qualche parte, la *completezza della formula* non può essere raggiunta se non da chi tiene su di noi un discorso *post mortem*.

Ma non è la completezza il punto: se Joyce «taglia» la banda del *Wake* e infine se ne libera non è perché «ha finito di dire», ma è perché «è passato ad altro» o, come forse direbbe Nietzsche, è «passato oltre»⁷³.

Per capire perché Joyce abbia licenziato il *Wake* Lacan con uno spostamento di prospettiva invita guardare non dal lato del suo rapporto con l'Altro, ovvero con l'Università, ma da quello del suo rapporto con Nora Barnacle.

Ed è in questa prospettiva che il licenziamento dell'opera rivela *après coup* la verità non solo sul *Wake*, ma su tutta l'opera di Joyce: non si tratta dell'opera da cui ci si ripromette la gloria, cioè l'eternità del nome, ma si tratta fondamentalmente di uno *scarto*, di un resto che va a collocarsi, sullo sfondo generale del nodo borromeo, come *quarto elemento* in margine al rapporto di Joyce con *una* donna e, più in generale, al rapporto di Joyce con la paternità, la famiglia e, si potrebbe dire, con *una* vita.

È solo da questa *posizione* del manufatto che proviene la *saggezza* che secondo Lacan si può estrarre da Joyce e questa *posizione* sembra essere il vero nodo del rapporto dello psicoanalista con lo scrittore irlandese: occorre osservare infatti che fin dal principio, come se la sua capacità di sostenersi quando si tratta di prendere la parola per rivolgersi a una donna venisse meno, Joyce prende appoggio sulla sua identificazione con *l'artificiere*, che finisce per produrre la serie delle sette opere culminanti nel *Wake*⁷⁴; ma tutto il saper fare che egli dispiega da questo lato o in questa dimensione resta sempre, per effetto di quest'origine mai dimenticata e anzi sempre commemorata⁷⁵, come in margine al suo

⁷³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 206-209.

⁷⁴ Lacan esprime tutto questo dicendo che a Joyce l'arte serve da supplezza fallica: si veda J. Lacan, *Le sinthome* cit., p. 14.

⁷⁵ È risaputo che Joyce fa accadere tutte le vicende di *Ulysses* il 16 Giugno per commemorare il suo incontro con Nora Barnacle. L'incontro, che ebbe luogo il 16 giugno 1904, è narrato da R. Ellmann in *James Joyce* cit., pp. 192-200. Anche il titolo dell'ultima opera di Joyce, *Finnegans Wake*, contiene, tra gli altri riferimenti, un'allu-

desiderio (e più tardi al fatto) di «passare oltre», verso un luogo «al di là» dove si apre l'eventualità di un lavoro, di un amore, di un figlio, e insomma, come forse direbbe Deleuze, di una vita⁷⁶.

Infatti guardando ai testi della corrispondenza di Joyce con Nora Barnacle colpisce il fatto che, se Joyce parla a Nora a partire dalla quarta dimensione della sua arte, è sempre sottinteso che niente di ciò che accade in questa dimensione può interessarle né le interesserà mai perché tutto ciò che importa sembra rimanere sempre al di là o, se si preferisce, al di qua di ogni impresa letteraria, per quanto titanica. Tutto ciò che si può dire, anche quando il dire si sperimenta come in Joyce fino a prosciugare completamente i limiti del possibile, è sempre inadeguato all'evento ed è sempre solo una rappresentazione di ciò che può accadere, non di ciò che accade. Ed è sul gioco complesso di questo scarto, che fa da *leitmotif* alle sue lettere d'amore, che si regge davvero l'uomo Joyce, anziché sul desiderio di riconoscimento⁷⁷.

La saggezza che Lacan estrae dalla «procedura» di Joyce, che si spiega lungo tutto il suo ciclo di vita, non interessa quindi l'arte o l'estetica, ma il suo rapporto con Nora Barnacle. È una saggezza che riguarda, più in generale, il *parlessere* e il rapporto sessuale; ed è una saggezza «senza speranza», come ha detto J. A. Miller, almeno se la speranza si posiziona dal lato della comprensione reciproca tra l'uomo e la donna⁷⁸.

E tuttavia secondo Lacan è anche l'unica saggezza che approssimi la verità sul rapporto sessuale per come emerge dall'esperienza della psicoanalisi: questa saggezza afferma che il sintomo, di cui Joyce for-

sione ai fatti di quel giorno: quando Joyce la conobbe Nora infatti faceva la cameriera a Dublino in un albergo che si chiamava «Finn's Hotel».

⁷⁶ G. Deleuze, *L'immanence: une vie*, in *Deux regime de fous*, Paris, Minuit, 2003, pp. 359-363.

⁷⁷ La corrispondenza tra James e Nora si riduce a due grandi gruppi di lettere, separati da una celebre crisi di gelosia provocata dalle maldicenze del vecchio compagno di studi Cosgrave: vedi J. Joyce, *Lettere*, Milano, Mondadori, 1974, pp. 46-62 e pp. 199-247. Ciò che colpisce leggendo queste lettere è, più che la presunta perversione di Joyce, il fatto che James riservi fin da subito a Nora un posto che è completamente al di là dei sembianti della sua arte. A questo corrisponde simmetricamente il fatto che Nora, non istruita come James ma forte e intelligente, si rifiutò per tutta la vita di leggere i libri scritti dal marito.

⁷⁸ Scrive Miller che «la saggezza consiste nell'insegnarvi che potete vivere in buon accordo, in buona comprensione e in armonia col godimento. È un'anti-saggezza, una saggezza sovversiva che, al contrario, vi spiega che c'è un parassita che non si fa eliminare e che possiamo solo modificare e trasformare» (J.-A. Miller, *Pezzi staccati* cit., p. 30).

nisce «l'apparato, l'essenza, l'astrazione»⁷⁹, è, come direbbe la filosofia, *trascendentale*⁸⁰: non c'è rapporto tra uomo e donna in cui il *rivolgersi* o il prendere la parola, che sono sinonimi di *soggettivazione*, non passino per questa quarta dimensione, in cui nulla di ciò che si elabora è fatto per essere compreso, ovvero per *fare uno* con l'altro, ma tutto al contrario si elabora sotto l'effetto di uno sbandamento, di un *ratage* profondo e silenzioso che si tratta di supplire altrove e che ci si ritira a compensare, per così dire, in separata sede.

Se la psicoanalisi può raccogliere dalla filosofia il nome di *evento* è per nominare precisamente il luogo di questo sbandamento; e se la psicoanalisi può imparare qualcosa da Joyce, che è *straordinario* nella sua capacità di elevare il sintomo «alla potenza del linguaggio»⁸¹, è che il suo esempio illustra una verità del tutto *ordinaria* relativa al rapporto tra i sessi.

Un giorno, a Parigi, ai tempi del *Wake*: «Joyce, mentre si trovava in una latrina pubblica, dopo essersi assicurato che non ci fosse nessun altro all'infuori di un amico irlandese, si portò le mani alla bocca ed emise un grido acutissimo, da far gelare il sangue. Dopo circa trenta secondi, poiché non accennava a smettere, l'amico disse: 'Senti, non pensi che potrebbe bastare ora?' Joyce [...] smise bruscamente e riassunse un atteggiamento composto senza far motto»⁸².

Il grido di Joyce non è come quello di Munch se quest'ultimo, *aprendo il silenzio*, esprime un'apertura della questione dell'esistenza paragonabile all'invocazione del Nome-del-Padre⁸³. Il grido di Joyce non esprime solo, come il miracolo del ruggito di Schreber, la reazione allo stato di tensione in cui si è posti da un imperativo che costringe a pensare. Più in profondità, il grido di Joyce esprime per Lacan la sua reazione al fatto di essersi trovato esposto più di altri al traumatismo del linguaggio e con esso alla faglia del rapporto sessuale; ma se questa reazione si identifica con la sua letteratura allora, come si intuisce da questo squarcio, è un grido che per effetto della scrittura si decanta, diventa una reazione composta, intermittente, provvisoria, separata.

Ma non cessa per questo di essere tragica.

⁷⁹ J. Lacan, *Joyce il sintomo* cit., p. 162.

⁸⁰ Miller arriva a sostenere che «non c'è soggetto senza sintomo, fino alla fine, fino alla fine dei tempi» (J.-A. Miller, *Pezzi staccati* cit., p. 43).

⁸¹ J. Lacan, *Joyce il sintomo* cit., p. 163.

⁸² R. Ellmann, *James Joyce* cit., p. 727.

⁸³ Per il commento del dipinto di E. Munch vedi J. Lacan, *Le séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inedito, lezione 12^a.

IL SINTOMO E LE SUE MANIFESTAZIONI RESIDUE

di Paola Francesconi

Le manifestazioni residue del sintomo sono state scoperte tardivamente da Freud, che solo dopo il 1920 con l'*Al di là del principio di piacere* giunse a pensare il sintomo, inizialmente mero turbamento dell'omeostasi, come una soddisfazione in sé, non tanto facilmente negativizzabile, neutralizzabile dal soggetto. La storia del residuo sintomatico ineliminabile sorge dal concetto di ripetizione, prima nel suo versante di recupero di una soddisfazione mancata, poi nel suo versante di ricerca antieconomica di un dispiacere paradossale.

Nella concezione freudiana del sintomo corrispondente alla prima topica, la ripetizione non è ancora connotata dal «demoniaco» della compulsione a ripetere, espressione della pulsione di morte; è una ripetizione in quanto sforzo teso a correggere una prima esperienza libidica, di carattere sessuale, insoddisfacente, tramite la cancellazione parziale di essa, e la sua ripresa in seconda battuta, attraverso un richiamo mnestico, con un compromesso tra l'insoddisfazione del primo tempo e la sua ricomparsa in una esperienza simile. La causalità del sintomo è nel trauma, è dal trauma che originerà il sintomo: quella che chiamiamo insoddisfazione come motore di una ripetizione correttiva nasce da un incontro traumatico con il reale. Il ricordo di questo non si integra al sistema delle rappresentazioni, rimane un corpo estraneo che minaccia il sistema, la sua omeostasi. La rimozione è questo: una sorta di cisti che staziona lì e da quel momento attacca il sistema dall'interno, è un pezzo di reale che le rappresentazioni non riescono a sciogliere come memoria. L'economia psichica può, al massimo trasformarlo in «un trauma», circondarlo di rappresentazioni, ma senza ridurvelo. C'è, fin dall'inizio della concezione freudiana del sintomo, qualcosa di non biodegradabile,

un resto attivo che comporta, nelle formazioni dell'inconscio, che niente sia mai cancellato completamente delle esperienze del reale, quello che si imprime come ricordo spiacevole viene cancellato solo parzialmente, la rimozione trattiene un residuo. Tale residuo verrà ripreso in una seconda rappresentazione che evoca la prima per similitudine significante, per vicinanza metaforica o metonimica, secondo le ben note leggi che governano la struttura di linguaggio dell'inconscio. L'esempio *princeps* che fa Freud è quello della testa di Medusa, in un testo del 1922¹. Il primo tempo del trauma è qui la visione orrificica della testa decapitata, simbolo per eccellenza della castrazione femminile. Non è questo ciò che resta nel soggetto come ricordo di un cattivo incontro con il reale, ma è un tempo secondo, successivo, che sembra non avere a che fare con il primo, ma che lo rievoca invece nell'immagine della Medusa, con i suoi serpenti capelli che coprono, rievocandola *a contrariis*, la decapitazione. È il significante che ricopre il buco traumatico a far affiorare la manifestazione sintomatica: il soggetto rimane impietrito, impedito in ogni suo movimento, non di fronte alla decapitazione, alla testa mancante, ma al *plus* orripilante di capelli/serpenti. Il sintomo attuale rimanda al nucleo di reale inassimilato, nascosto dall'immagine, resto che è la vera causa dell'orrore, identico all'orrore di allora. La ripetizione è dunque dell'orrore, mentre i significanti che lo veicolano sono diversi. Dunque il sintomo è il modo per ovviare a qualcosa di irriducibile, è la risposta a un reale, un tentativo di soluzione che ha due nomi diversi a seconda della prima o seconda topica freudiana.

Nella prima topica il sintomo risponde a un cattivo incontro con il reale, vedi anche la teoria della seduzione, come soluzione di un conflitto, come tentativo di correzione rispetto a una soddisfazione mancata, o alla irruzione di qualcosa di inaspettato: così viene elaborato, dapprima, il cattivo incontro con il reale, come soddisfazione mancata. Il cattivo incontro, il meno di soddisfazione che esso produce, è qui anticipatore del concetto di pulsione di morte, intralcio all'omeostasi, al piacere vitale che punta a mantenere l'equilibrio del sistema. L'apparato psichico riesce a trionfare su questa azione di disturbo *cronicizzando*, collocando la sua azione in una contabilità cronologica che ne orienta il colpo: il trauma come incontro con un reale perturbatore dell'omeostasi viene inglobato come un trauma, che si ripete per produrre un evento dove qualcosa, appunto, è mancato. Tratta così il cattivo incontro,

¹ Cfr. S. Freud, *La testa di Medusa*, in *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977, p. 415.

inquadrandolo in un simbolico, pur sommario, dal momento che c'è qualcosa che residua, di irriducibile, eterogeneo al sistema/piacere.

Devono arrivare gli anni venti, e i testi *l'Io e l'Es*, *Inibizione*, *Sintomo e Angoscia*, perché il sintomo non sia più soddisfazione sessuale sostitutiva, pur difettosa, ma comunque negoziazione affermatrice di libido, contro la tendenza antilibidica, azzeratrice della pulsione di morte. Con *l'Al di là del principio di piacere*, e i suoi effetti a cascata sulla clinica, Freud comincia pensare il sintomo come soddisfazione non solo di pulsione sessuale ma anche di pulsione di morte. L'incompletezza, la faglia interna alla pulsione sessuale viene captata dalla pulsione di morte che si impossessa della ripetizione come reiterazione volta al recupero, pur incompleto, di ciò che è mancato, e la trasforma in riedizione dell'antico dispiacere, dolore incontrato nel trauma. L'esempio della testa di Medusa è già anticipatore di una trasformazione della concezione del sintomo, del passaggio a un'altra economia del residuo. Anziché sperimentare un piacere, pur fallimentare rispetto al primo perduto, il soggetto sperimenta lo stesso dolore, qualcosa che resta uguale, imm modificabile nella sua inerzia. L'elaborazione freudiana dell'angoscia come segnale del trauma, del pericolo, esterno, ma internalizzato, o interno *tout court* come eccesso pulsionale, è già un modo di far fronte alla pulsione di morte, qui nominata come pericolo. Non è il pericolo dell'insoddisfazione, come Freud lo pensa nella prima topica, ma dell'eccesso, della disorganizzazione del sistema. Questa modalità del segnale come causa della rimozione e della formazione sintomatica è ormai infiltrata di dispiacere, di dolore. L'angoscia è l'agente di un nuovo compromesso, inedito rispetto a prima, un compromesso in cui le parti in conflitto non sono distribuite da un parte e dall'altra rispetto a ciò che è in gioco, la soddisfazione, non ne rappresentano semplicemente i pro e i contro.

Le tre istanze, Es, Io, Super Io, che formano la seconda topica freudiana esigono ciascuna una propria soddisfazione, non più al servizio del soggetto, ma del sintomo come soddisfazione in sé, tenace e residuale. Al binario piacere/dispiacere si sostituisce un piacere paradossale, ora sintonico al soggetto, ora distonico, doloroso, costrittivo, irrinunciabile. Ciò che è 'per' si distingue male da ciò che è 'contro' il soggetto: il sintomo soddisfa ormai anche la pulsione di morte, un «al di là del principio di piacere». Il reale del trauma prende un aspetto di intimità che ne fa cogliere la portata disorganizzante all'interno della struttura soggettiva, come *éxtime* che lavora da dentro. Non si distingue più la pulsione di morte come minaccia esterna dalla stessa come minaccia interna. Tale valenza bifronte della pulsione di morte attraversa tutto il testo di Freud *Inibi-*

zione, *Sintomo e Angoscia*, risaltando nella definizione stessa di angoscia come segnale: «l'angoscia è dunque da un lato aspettazione del trauma, dall'altro ripetizione attenuata di esso»². Ovvero l'angoscia, da un lato avverte e prepara alla difesa, dall'altro è essa stessa un attacco, per quanto attenuato. Le difese stesse sono infiltrate dalla *noxa*, dal pericolo che dovrebbero tenere distante. Tutto l'apparato psichico, Io, Es e Super Io è infiltrato da un godimento difficilmente negativizzabile o ridicibile all'omeostasi ispirata dal simbolico. Il sintomo è la risultante di questo equilibrio, minacciato di precarietà se non si viene a capo della soddisfazione paradossale che lo abita, pulsionale ma non propriamente sessuale.

Questo aspetto della pulsione, che Lacan chiama pulsione di morte come componente fondamentale del godimento, viene da Freud indicato in modo interessante ancora in questo testo, laddove egli parla dell'Es, sede delle pulsioni. Lo definisce demoniaco³, dice che l'Es, a differenza delle altre due istanze, non è un'organizzazione⁴. Vi albergano i desideri indistruttibili, che resistono alle «tendenze trasformatrici e svalutatrici della vita», dunque a ciò che nell'Io si oppone, altro paradosso, alla vita, ma vi alberga anche un godimento demoniaco, ovvero mortifero, clandestino, silenzioso, non organizzato. L'interesse di questa notazione sta nel cogliere una caratteristica della intrattabilità della pulsione di morte quando è silenziosa e non organizzata, appunto, da una trama simbolica, che potremmo intendere come riconoscibilità tramite un tratto, un segno, ancor prima che un significante. Per esempio, per Freud l'angoscia presenta una forma organizzata di godimento, non solo perché fa del trauma in miniatura un uso di resistenza alla pulsione di morte, ma anche perché Freud ne parla come di un affetto non tanto fisiologico, *alias* reale antecedente al simbolico, ma come determinata da un fattore storico: «questa concezione puramente fisiologica non potrà tuttavia bastarci; siamo tentati di supporre che vi sia un fattore storico che lega strettamente insieme le sensazioni e le innervazioni dell'angoscia», [...] «che sia la riproduzione di un'esperienza»⁵. La storicizzazione è un trattamento della pulsione di morte che, di per sé, tenderebbe a presentarsi come inerzia, silenzio, immutabilità, opposizione alla trasformazione significativa, disorganizzazione.

² S. Freud, *Inibizione, Sintomo e Angoscia*, in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978, p. 312

³ Ivi, p. 245.

⁴ Ivi, p. 289.

⁵ Ivi, p. 281.

Ora Freud, nel prendere atto che il rimedio a una soddisfazione mancata, quale dovrebbe essere il sintomo, diventa peggiore del male, in quanto diventa una soddisfazione opposta al principio di piacere stesso, ma preferita dal soggetto, esamina gli effetti di questa nuova configurazione del sintomo nelle due nevrosi principali. Esse, infatti, non sono più le stesse dopo che egli ha isolato la reazione terapeutica negativa, cioè l'attaccamento al sintomo più che alla guarigione da esso, la nevrosi di transfert come attaccamento alla persona dell'analista, anche qui a scapito della guarigione, il masochismo che a volte nutre il senso di colpa inconscio, ancora contro la guarigione. Delle nevrosi in generale, egli si chiede da dove venga questa reazione inadeguata che le caratterizza, che risponde in modo identico e ripetitivo all'antico pericolo, da dove vengano queste reazioni «che si distaccano dalle altre come anomale e che per la loro inadeguatezza si contrappongono alla corrente della vita?»⁶. Il godimento che abita il sintomo, se da una parte è espressione di vita, dall'altra è contro la vita. Quando parla della nevrosi ossessiva, egli dice che essa «dà sempre più posto al soddisfacimento sostitutivo, a spese della frustrazione. Gli stessi sintomi, che all'inizio significavano restrizioni dell'Io, prendono più tardi, anche il significato di soddisfaccimenti»⁷. E: «i sintomi della nevrosi ossessiva sono in genere di due specie [...]. Sono divieti, misure prudenziali, espiazioni [...] col perdurare della malattia prendono il sopravvento i soddisfaccimenti che se ne infischiano di tutte le difese»⁸. Cosicché, nella nevrosi ossessiva, l'Io è alterato nel suo complesso, fino a produrre una personalità dai tratti di carattere noti, meticolosità, coscienziosità, ecc.. Nell'isteria, invece, è più difficile, dice Freud, mostrare l'alterazione dell'Io, che, in essa, è confinata alla relazione con quel particolare oggetto che è implicato nel sintomo. Ovvero, nella nevrosi ossessiva abbiamo quello che Lacan nota in *Varianti della cura tipo*: «la personalità del soggetto è strutturata come quel sintomo che sente come estraneo»⁹. Nella nevrosi ossessiva, infatti, la pulsione di morte è l'aspetto prevalente del godimento, che pervade il soggetto in modo generale, ed è proprio questa la ragione per cui essa ha un'incidenza maggiore in questa struttura, tanto da nullificare il desiderio. Mentre l'isteria, nota ancora Freud, presenta un'incidenza del godimento non negativizzabile, infiltrato di pulsione

⁶ Ivi, p. 296.

⁷ Ivi, p. 266.

⁸ Ivi, p. 261.

⁹ J. Lacan, *Varianti della cura tipo*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 335.

di morte, a livello della causa, dell'oggetto implicato nella nevrosi. Da qui, si può ragionare del perché nell'isteria la pulsione di morte sia più trattabile, perché più localizzabile, storicizzabile nell'oggetto, che nella nevrosi ossessiva tende, invece, a rimanere più nascosto, più analmente trattenuto. Quando Freud parla dunque di alterazione dell'Io nella nevrosi, egli si riferisce a quel qualcosa di non negativizzabile che Lacan indica nel godimento che permea e cristallizza il sintomo nella sua faccia non metaforica, nel suo versante residuale.

Isolare la pulsione di morte non porta però Freud a trarre le stesse conseguenze cliniche cui giunge Lacan nel considerare le manifestazioni residue del sintomo. Per Freud è un lutto da fare, ciò che residua e si oppone alla guarigione va accettato come un limite dell'esperienza psicoanalitica stessa e dei suoi principi terapeutici: si tratta di trovare il modo di ostacolare la silenziosa attività del residuo sintomatico, o, come viene proposto agli analisti, riprendendo la cura ogni certo numero di anni, come gli suggerì Ferenczi, oppure arrendendovisi. Per Lacan invece, la pulsione di morte e le sue manifestazioni cliniche, tra cui la persistenza di fissazioni sintomatiche, è uno dei capisaldi del suo insegnamento. L'opposizione tra piacere e pulsione di morte viene da lui riscritta come opposizione tra piacere e godimento. Il residuo di soddisfazione paradossale e mortifera, che fa sempre più parte integrante del modo di essere di un soggetto, viene da lui annoverato come godimento, ed è quest'ultimo il vero motore della ripetizione. Così Lacan, nel Seminario XVII, *Il rovescio della psicoanalisi*, legge la ripetizione freudiana: «che cos'è la ripetizione? [...] Ciò che rende necessaria la ripetizione è il godimento, termine designato in proprio. È nella misura in cui c'è ricerca di godimento in quanto ripetizione che si produce ciò che è in gioco nella svolta freudiana – dove quel che ci interessa in quanto ripetizione, e che si iscrive in una dialettica del godimento, è esattamente ciò che va contro la vita. È a livello della ripetizione che Freud si vede in qualche modo costretto, a causa della struttura stessa del discorso, a evincere l'istinto di morte. [...] Basta partire dal principio di piacere che non è altro che il principio di minor tensione, della tensione minima da mantenere affinché la vita sussista. Il che mostra che, in se stesso, il godimento lo oltrepassa e che ciò che il principio di piacere conserva è il limite rispetto al godimento. Come tutto ci mostra – nei fatti, nell'esperienza, nella clinica – che la ripetizione è fondata su un ritorno di godimento»¹⁰.

¹⁰ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-70)*, To-

La ripetizione è una dialettica del godimento, il cui debordamento il principio di piacere fa fatica a limitare. La ripetizione è fondata su un ritorno di godimento. La ripetizione, che prima era solamente ritorno veicolato da significanti, sintomo che si ripete nella sua portata metaforica, in cui il tratto insiste e fa segno di un comune denominatore, ora diventa anche ripetizione di godimento. Si instaura così una nuova circolarità tra significante e godimento, che Jacques-Alain Miller ci ha insegnato a riconoscere come godimento discorsivo, e che egli colloca come quinto paradigma del godimento¹¹. Ciò cambia completamente la prospettiva sulle manifestazioni residue del sintomo in Lacan. Per lui il residuo è fecondo di una nuova articolazione tra godimento e significante. Tale nuova articolazione pone fine all'ideale del cambiamento che attraversa il concetto di guarigione per estrarre invece l'invariabile, il nocciolo di godimento che si ripete ma cui viene offerta la possibilità di una rappresentazione nel discorso. È una sorta di identità libidica del soggetto, come l'ha definita brillantemente Miquel Bassols¹². Per Lacan dunque la manifestazione residua è il resto logico dell'operazione che crea all'interno del discorso, del dire del soggetto, lo spazio perché vi avvenga un godimento residuale, appunto, al dire. Quando il soggetto ha esaurito le possibilità decifratrici del sintomo, ne ha esplorato il ventaglio di significazioni possibili, in questo dire da cui egli ha estratto gli elementi ultimi sul versante del simbolico, appare un elemento residuale che, da un certo punto di vista è inerzia attiva, è resistenza attiva alla guarigione, ma da un altro è resto su cui il soggetto costruisce un modo di essere, fissando in modo originale il godimento non più alla pulsione di morte come silenzio ostinato, rifiuto di un sapere o di una verità.

Freud si arrende di fronte all'irriducibilità del godimento avverso «alla corrente della vita», all'opera nelle nevrosi, si arrende di fronte alle «manifestazioni residue» (espressione che egli utilizza in *Analisi terminabile e interminabile*) successive all'eventuale dissolvimento delle fissazioni sintomatiche, lamenta insomma le «cinque forme di resistenza» alla guarigione¹³. Le vede come resistenze espressive della pulsione di morte, o perlomeno compromesse con essa: 1) rimozione 2) traslazione 3) tornaconto della malattia 4) resistenza dell'Es 5) resistenza del Super

rino, Einaudi, 2001, pp. 50-51.

¹¹ Cfr. J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001.

¹² Cfr. M. Bassols, *Un sintomo senza l'Altro*, in Aa.Vv. *Il sintomo ciarlatano*. *Da Freud a Lacan*, Milano, Angeli, 2002, p.180.

¹³ S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* cit., p. 306.

Io. Tali resistenze provengono dalle tre istanze, le prime tre dall'Io, una dall'Es, una dal Super Io. Nella rimozione la resistenza è il controinvestimento con cui l'Io difende la rimozione, che paga con l'alterazione, la degradazione della propria struttura nei tratti di carattere, a esempio. Nella traslazione la resistenza è l'attaccamento inerziale all'analista come oggetto, piuttosto che come *semblant* d'oggetto. Nel tornaconto è il sintomo come adattamento restrittivo alla realtà. La resistenza dell'Es è l'inerzia dell'inconscio nel mantenere la coazione a ripetere come reale della pulsione, il suo nucleo più indifferente all'oggetto, più indifferenziato. La resistenza del Super Io è nel senso di colpa, più vicino alla valenza colpevole, non negativizzabile del godimento, che è sempre disdicevole, inopportuno, non in accordo con l'ideale. Per Freud le forme di resistenza del sintomo segnalano una modalità, propria a ciascuna istanza, di essere attraversata da una sorta di oggetto *a* pervasivo, privo di forma, che dà segno di sé solo con il reale dell'inerzia, dell'impossibilità di una negativizzazione, ma niente di più. Servendoci della teoria di Lacan dell'oggetto *a* come operatore logico, si possono considerare le manifestazioni residue del sintomo come modalità di godimento dell'inconscio in cui la pulsione di morte subisce una condensazione e una riduzione non più attraverso l' 'un' trauma che nella costruzione del sintomo localizzava e inquadrava il reale, ma attraverso una localizzazione di altro tipo. Se la storicizzazione, la messa in sequenza degli eventi traumatici, e di ciò che ne segnala il ritorno, è una forma massiva di risposta alla pulsione di morte, altre risposte sono possibili. La seconda topica di Freud ci mostra come l'invasione delle tre istanze da parte di un godimento intrattabile prende una valenza tanto più mortifera quanto più tale godimento è silente clinicamente, e presente solo come inerzia non negativizzabile. La nevrosi ossessiva ce ne dà il modello, indicando come la pervasività sia direttamente proporzionale alla difficoltà di cessione dell'oggetto, tanto che, a volte, in tale nevrosi, si rende necessario andare a strappare, per così dire, a prendere all'ossessivo quello che egli non è disposto a cedere: così si rilocalizza qualcosa che, nella forma diffusa, lavora contro il soggetto. Una risposta possibile, che Freud non ha previsto, vedendone solo il versante di resistenza del sintomo, e non di resistenza al godimento mortifero del sintomo, è la localizzazione dell'oggetto *a* come cristallizzazione della pulsione. E questo in opposizione al suo movimento trasversale e diffuso attraverso le tre istanze, in Freud, e attraverso il fantasma, luogo di incontro dell'inconscio e del godimento, in Lacan, in cui, analogamente, il godimento è impigliato e trattenuto in modo diffuso. Non si tratta, in Lacan, di assumere il pessi-

mismo freudiano come lavoro di lutto delle manifestazioni residue, non è la localizzazione nel «residuo» che gli interessa, ma il reperimento di un resto di godimento, che distinguerei dal residuo. Il residuo, infatti, è omogeneo a ciò che lo ha prodotto, mentre il resto proviene, sì, da un reale del godimento, ma si trasforma in un reale di altra natura, logico, è la forma logica di una modalità di godimento dell'inconscio, che, una volta prodotto e isolato nella sua unità, può venire abbandonato alla stregua di un oggetto di lutto. Non a caso Freud termina il testo proprio con il riferimento al lutto. È ciò che nel lutto non è più storicizzabile, memorizzabile, ciò che è inservibile come memoriale. È per questo che può lasciare il posto a qualcosa che non è più residuale, ma inscrivibile in un discorso. Le cinque forme di resistenza possono così venire rilette: quelle in provenienza dall'Io, controinvestimento, traslazione, tornaconto, possono diventare resistenza alla, e non della, pulsione di morte quando, della localizzazione dell'oggetto *a* a livello del fantasma, del transfert, del sintomo fanno un *sinthomo*; il *sinthomo* è condensazione di oggetto *a* e, tratto significante che identifica il soggetto, vero nome dell'Io freudiano. Quella in provenienza dall'inconscio, dall'Es, diviene resistenza alla pulsione di morte, tramite ciò che Freud chiama «rielaborazione», e noi passaggio a discorso della compulsione libidica: qui la localizzazione di *a* è data dal godimento della parola. Quella in provenienza dal Super Io diventa resistenza alla pulsione di morte quando il soggetto passa dalla colpa generalizzata alla assunzione del singolare del proprio godimento come non senso particolarizzato, anziché senso di colpa generalizzato. È particolarizzazione di ciò che giunge al soggetto come disdicevole, inopportuno, come spesso è per il godimento, non in armonia con gli ideali del soggetto.

Resistere alla pulsione di morte non è sopportare il residuo, ma fare del lutto del resto un modo di riconoscimento del soggetto in un discorso, o legame. In un certo senso, è questa forse la versione lacaniana dell'eros, il discorso che iscrive un godimento intrattabile come modo del dire, come stile del dire.

Questo modo originale di disarticolare il godimento dal parassitismo della pulsione di morte e fissarlo invece alla parola, alla rappresentazione produce quella nuova forma del sintomo, cui facevo cenno più sopra, che Lacan chiama *sinthomo* e che si potrebbe definire un modo di essere nel simbolico, nel linguaggio, che ha come manifestazione residua un godimento riconosciuto in un discorso, in un legame.

La manifestazione residua è di struttura per Lacan, è quello che egli chiama oggetto *a*, la cui consistenza non è più corporea, emozionale

come nel godimento sintomatico, ma è logica, è quanto il soggetto conserva di una sorta di memoriale della sua difesa rispetto alla verità della castrazione, della testa di Medusa. L'oggetto *a* è il modo con cui ciascuno obietta alla crudezza della castrazione trasformandola in godimento protettivo, che però avviene in un discorso, non è muta opposizione, ma elucubrazione di sapere infiltrato di non senso. Il godimento è la manifestazione residua del linguaggio stesso, è una nuova alleanza tra linguaggio ed essere.

Il rammarico di Freud sul nucleo di inguaribilità che affligge l'ultima parte della teoria freudiana, diventa in Lacan risorsa di una nuova economia di soddisfazione che trasforma il conflitto, l'idea freudiana del dualismo pulsionale, dell'eterna lotta tra vita e morte, di cui la lotta contro il sintomo è un aspetto, in nuova alleanza, che però non è principio di nuova omeostasi, ma presa in conto di una impossibilità logica. In Lacan, al posto del conflitto, c'è l'impossibilità logica: il *sinthomo* non è ricomposizione, ma trasformazione di una divisione, di una separazione che metteva il soggetto in opposizione alla sua sofferenza sintomatica, in modalità di incarnazione di un modo di godere singolare, individuale, dove l'impossibile segna la frontiera tra la rappresentazione e il suo resto, impossibile da rappresentare.

SOGGETTO E PLUSGODERE

di Antonio Di Ciaccia

Mi permetto di interpretare *l'Inconscio dopo Lacan*, dandogli il senso seguente: dopo Lacan non si può più parlare dell'inconscio come se ne parlava prima. Non gli do, dunque, il senso che Lacan dà alla scansione che ritroviamo nella *Questione preliminare*. Mettendo come titolo «Dopo Freud» al capitolo che segue il capitolo primo «Verso Freud» Lacan voleva indicare che la strada era stata smarrita, e che la situazione nel dopo Freud era peggiore di prima. In questo testo Lacan dice che è meglio rinunciare ad attardarsi «nell'inventario della confusione»¹. Penso che sia, parimenti, la posizione che dobbiamo adottare per quanto riguarda l'inconscio. L'inconscio di cui si parla è l'inconscio freudiano, vale a dire non una versione dell'inconscio come qualcosa d'ineffabile, come un non-ancora-saputo, come qualcosa che nel futuro sarà decifrabile tramite le neuroscienze, oppure un inconscio basato sulla negazione della coscienza che, come ricorda Lacan, è un concetto d'inconscio già presente in Tommaso d'Aquino.

Da qui la definizione di Lacan: «l'inconscio, a partire da Freud, è una catena di significanti che da qualche parte (su un'altra scena, egli scrive) si ripete e insiste per interferire nei tagli offertigli dal discorso effettivo e dalla cogitazione che informa. In questa formula, che è nostra solo perché conforme sia al testo freudiano che all'esperienza che esso ha aperto, il termine cruciale è il significante»².

Ora, dice Lacan, in quanto analisti noi interroghiamo l'inconscio, «fino al punto in cui esso dia una risposta non dell'ordine del rapimento

¹ J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 539.

² Ivi, p. 801.

o dell'atterramento, ma una risposta in cui 'dica perché'; e continua: «se noi conduciamo il soggetto da qualche parte, è appunto a una decifrazione che suppone già nell'inconscio questa sorta di logica: in cui si riconosce, per esempio, una voce interrogativa, oppure il procedere di un'argomentazione»³. «Se noi portiamo il soggetto da qualche parte», dice dunque Lacan.

Ma di quale soggetto parla?

Sappiamo che il soggetto non è l'individuo, che è il tipo in carne e ossa che bussa al nostro studio. Sappiamo che il soggetto non è l'io, che è ciò che il tipo in carne e ossa crede di essere e che in realtà non è nient'altro che un assemblaggio surrealista di identificazioni più o meno mal riuscite, senza impedire tuttavia al narcisismo di svolgere la sua funzione di basso continuo. Sappiamo che il soggetto non è la persona, maschera da sempre, buona per ogni teatro, di giorno e di notte, come non è neppure la personalità, che giustamente Lacan fa equivalere a una manifestazione di tipo paranoide. Sappiamo inoltre che il soggetto non è il soggetto della conoscenza, che è centrale, invece, nella filosofia. Il soggetto di cui si parla è, ricorda Lacan, lo stesso soggetto della scienza. Solo che la scienza lo elimina, lo forclude.

1. L'ALTRO E IL GODIMENTO

Prima di continuare gettiamo uno sguardo panoramico allo *status questionis* centrale della psicoanalisi. In fondo il problema consiste nel potere che ha la parola di eliminare ciò che fa trauma. Da sempre si sa che la parola è atta a lenire il trauma, come anche a provocarlo. Da un lato abbiamo così la forza della pulsione che si esprime in un contesto sociale, di linguaggio quindi, e, dall'altro, abbiamo la forza della parola che si scontra o incanala la forza pulsionale.

Nel linguaggio di Lacan i termini in questione sono l'Altro e il Godimento. Fin dai primi tempi della psicoanalisi era stata posta la questione se l'essere umano, venendo al mondo, si trovasse confrontato in primo luogo con la sua pulsione o con il suo mondo ambientale, se fosse primario il suo incontro con la sua pulsione oppure con l'Altro. In fondo si tratta della differenza tra la posizione teorica e clinica di Anna Freud e quella di Melanie Klein: se è primario il rapporto dell'umano con la pro-

³ Ivi, p. 798.

pria pulsione oppure se è primario il rapporto dell'umano con l'Altro si strutturano lungo quest'asse centrale. «I sei paradigmi del godimento» di Jacques-Alain Miller illustrano con dovizia l'oscillazione della dottrina lacaniana tra questi due fuochi: l'Altro e il Godimento⁴. Vediamo di cogliere questa problematica attorno al concetto di soggetto.

2. IL SOGGETTO DELL'INCONSCIO

Abbiamo due *topoi* lacaniani. Il primo: «il soggetto è ciò che un significante rappresenta per un altro significante». Il secondo: nel discorso, il soggetto, barrato tra i due significanti che lo rappresentano, è articolato con un elemento eterogeneo, quindi non significante, che Lacan chiama «plusgodere».

Questi due *topoi* sono stati facilmente ripresi da tutta una letteratura anche non analitica. Essi sono stati tradotti dal discorso psicoanalitico in altri discorsi, provocando le rimostranze di Lacan, a causa del fatto che la traduzione celava più di un tradimento.

Il primo topos lacaniano, com'è enunciato per esempio in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, ossia «il significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante»⁵, dà le coordinate del soggetto dell'inconscio. Al soggetto dell'inconscio sembra così bastare l'articolazione significante, il rinvio di un significante all'altro, il fatto di glissare nella catena significante e di tenervi in sospeso, «sotto la forma della metonimia»⁶, il desiderio inconscio.

Solitamente questo assioma di Lacan è stato inteso in un modo strettamente linguistico, interpretazione che, a suo tempo, egli ha finito di ripudiare in modo inequivocabile. «Voglio mettere in primo piano la questione dei rapporti tra la linguistica e ciò che io insegno, così da dissipare un certo equivoco in modo, spero, epocale»⁷. Contri i linguisti universitari, egli afferma di sapere «a che cosa attenermi», vale a dire al discorso psicoanalitico. E qualche riga dopo Lacan arriva ad affermare: «quello che a me interessa direttamente è il linguaggio, perché

⁴ Cfr. J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001, pp. 9-41.

⁵ J. Lacan, *Scritti* cit., p. 819.

⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, Torino, Einaudi, 2008, p. 106.

⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971)*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 35, 36, 38.

penso che è con il linguaggio che ho a che vedere quando devo fare una psicoanalisi», subito dopo aver affermato però perentoriamente: «della linguistica, vi dirò, io me ne frego».

3. CRITICHE

L'uso fatto da Lacan del significante per rappresentare il soggetto ha avuto, sul versante degli analisti postfreudiani, varie rimostranze e accuse di abuso. Da parte loro si vorrebbe che il soggetto non si riducesse a un puro elemento significante, e a questo proposito essi parlano di affetto. Correggiamo la loro imprecisione di linguaggio: non si tratta di affetto, che è unicamente un effetto del significante, ma si tratta della pulsione e di tutto ciò che Freud chiama libido.

Anche a questo livello dobbiamo prendere in considerazione le rimostranze degli ortodossi: se si riduce il soggetto a elemento significante che ne è della pulsione? In questo caso, non si riduce forse la psicoanalisi a una pura «emissione di belle parole»? Cito, non a caso, un'espressione di Lacan in polemica con coloro che avevano dimenticato il valore di veicolo della pulsione che ha, di per sé, la parola⁸. Eppure, in un certo senso, i postfreudiani non avrebbero forse ragione a imputare a Lacan di aver decurtato il funzionamento inconscio del suo valore pulsionale al solo vantaggio del versante linguistico?

4. LA RISPOSTA DI LACAN

La risposta di Lacan procede in due tempi: effettivamente egli esalta in un primo tempo il funzionamento dell'inconscio a cui conferisce uno statuto simbolico e, correlativamente, svaluta il valore di ciò che Freud chiama libido, ponendola a quel livello che egli chiama immaginario. Effettivamente è come se egli, da un lato, mettesse tra parentesi la libido e, da un altro lato, sopravvalutasse il versante simbolico della parola come se questa fosse sempre all'altezza di contenere la pulsione, riprendendola totalmente e senza resto.

⁸ Cfr. J. Lacan, Sul bambino psicotico, *La Psicoanalisi*, n. 1, Roma, Astrolabio, 1987, p. 16.

Nella contestazione dei postfreudiani c'è qualcosa di esatto. Lacan aveva messo in secondo piano qualcosa che, a loro avviso, avrebbe dovuto essere invece posto in primo piano. Un esempio evidente è quando egli scrive la formula della pulsione $S\Diamond D$: potrebbe significare che tutto della pulsione diventa domanda. Possiamo dire, successivamente, che non è vero, che non tutto della pulsione diventa domanda, che il desiderio stesso, per rimanere desiderio, in un certo qual modo deve rimanere in sospenso, teso verso una ricerca affannosa di un oggetto che perennemente si sottrae. Del resto, Lacan stesso contesta che la domanda dica tutto della pulsione. Almeno perché ogni domanda, oltre a essere domanda di un oggetto che potrebbe direttamente soddisfare la pulsione, è domanda d'amore.

Vorrei tuttavia portare un esempio, che vale quel che vale e che traggo dalla mia immaginazione, per dire perché Lacan accentua il versante del linguaggio e perché non accentua il versante della pulsione. Ammettiamo che voi abbiate voglia di quel vino che ha pochi eguali che è lo Château Margaux. Consideriamo che questo vino sia il vostro oggetto pulsionale. Per avere lo Château Margaux vi occorrerà però qualcosa che vi veicoli il vostro vino. La bottiglia bordelese con tanto di etichetta è questo veicolo. E se voi desiderate avere del vino Château Margaux vi basterà ordinare delle bottiglie di Château Margaux. Ora, trasponendo l'esempio rispetto alla pulsione, il significante è ciò che permette alla pulsione di veicolarsi. Ecco perché, a mio avviso, il primo Lacan si è rivolto in modo deciso sulla funzione e campo della parola e del linguaggio: perché è tramite la parola che si veicola la pulsione circolando nel campo del linguaggio.

5. «ALL'ARCO È DATO IL NOME DELLA VITA»

La pulsione come tale è silenziosa; è al limite del mito, come dice Freud, ma è possibile percepire il suo impatto sull'umano tramite ciò con cui essa si veicola, e cioè i significanti.

Se «vi ho insegnato a scrivere la pulsione ($S\Diamond D$)»⁹, è perché il soggetto pulsionale entra nel circuito dell'Altro unicamente facendosi domanda.

⁹ J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Torino, Einaudi, 2007, p. 72.

Un altro riferimento di Lacan a questo proposito lo ritroviamo nell'uso che egli fa del frammento di Eraclito B 48: «all'arco è dato il nome della vita»: in tal modo egli metaforizza la pulsione e «il suo corso circolare»¹⁰.

In un incontro Jacques-Alain Miller aveva fatto notare che bisogna considerare come una grande intuizione quella di Lacan che consiste nel riportare sul circuito della catena significante il circuito della pulsione. In realtà la cosa era già implicita, ma non esplicitata, nella regola freudiana dell'associazione libera. La parola in libera uscita è analiticamente operativa proprio perché, senza che lo si sappia e a condizione di non voler dominare la situazione, essa è legata a doppio filo al circuito pulsionale. Ed è per questo motivo che noi analisti possiamo dire che il compito dell'analizzante è attenersi alla regola fondamentale, senza la cui applicazione possiamo tranquillamente dire che non c'è modo che ci sia analisi.

Si potrebbe obiettare che già Freud aveva ipotizzato i processi pulsionali come dei percorsi poiché parla di stadi in cui viene a presentarsi l'oggetto, che passa per esempio dallo stadio orale a quello anale e via dicendo. Ma questa lettura collega i processi pulsionali con l'organico e con la maturazione dell'individuo. Per Lacan, invece, si tratta non già di qualcosa che riguarda l'individuo e la sua maturazione, ma riguarda il soggetto nella sua relazione con l'Altro: l'Altro a cui si domanda nell'oralità, l'Altro da cui arriva la domanda nell'analisi. «Il passaggio della pulsione orale alla pulsione anale non si produce tramite un processo di maturazione, ma per l'intervento di qualcosa che non appartiene al campo della pulsione – per l'intervento, il rovesciamento, la domanda dell'Altro»; e Lacan conclude: «è nella misura in cui qualcosa nell'apparato del corpo è strutturato nello stesso modo, è a motivo dell'unità topologica delle faglie in gioco, che la pulsione assume il suo ruolo nel funzionamento dell'inconscio»¹¹.

Il seno e l'escremento sono i due oggetti che riguardano la domanda. Il seno riguarda la domanda del bambino rivolta alla madre, mentre l'escremento riguarda la domanda della madre rivolta al bambino. Ora, laddove sul versante della domanda abbiamo il seno, sul versante del desiderio abbiamo la voce, e laddove sul versante della domanda abbiamo l'escremento, sul versante del desiderio abbiamo lo sguardo. Se il

¹⁰ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Torino, Einaudi, 2003, p. 173.

¹¹ Ivi, pp. 175-176.

seno e l'escremento sono all'origine della domanda, la voce e lo sguardo sono invece gli oggetti che causano il desiderio.

Ritorniamo alla chiave operativa di Lacan: c'è un parallelismo tra il circuito pulsionale e il circuito della parola nell'associazione libera, per cui si può riportare un circuito sull'altro. Per riprendere la mia metafora, basta quindi individuare il circuito di vendita delle bottiglie di Château Margaux per reperire il circuito di vendita del vino Château Margaux.

6. IL SOGGETTO DEL GODIMENTO

Un paio d'anni dopo il Seminario XI, Lacan accetta di presentare sui *Cahiers pour l'Analyse* il libro del presidente Schreber¹², di cui Paul Duquenne stava facendo la traduzione in francese. Per quanto riguarda il nostro tema, Lacan precisa che in questo testo Freud introduce «il soggetto in quanto tale». Da qui egli da un lato sottolinea la conseguenza che non si può misurare il folle in termini di deficit e di dissociazione delle funzioni e, dall'altro, che, se si vuol «costruire il soggetto come si deve a partire dall'inconscio», occorre prendere come base la logica.

Ora, per situare correttamente il soggetto non è sufficiente limitarsi al puro gioco significante. Schreber è sì il supporto che deve pensare affinché Dio, ovvero l'Altro, goda del suo corpo. Il suo *cogito* potrebbe infatti formularsi, ricorda Jacques-Alain Miller, nei termini «Io penso, dunque lui gode»¹³, come capita nella paranoia in cui il godimento è situato nel luogo dell'Altro. Fatto sta che qui Lacan, definendo con grande precisione la paranoia, parla di una polarità che va «dal soggetto del godimento al soggetto che il significante rappresenta per un significante sempre altro»¹⁴.

Si tratta di un *hapax*? L'espressione soggetto del godimento è rarissima in Lacan. La si trova, per esempio, nel *Seminario L'angoscia*, quando suggerisce che *a* potrebbe venire «ad assumere la funzione di

¹² Il testo completo, rivisto da Nicole Sels, sarà pubblicato nel 1975 nella *Colana du Champ freudien* presso le edizioni du Seuil. La traduzione italiana, dal titolo *Memorie di un malato di nervi*, sarà pubblicata da Adelphi nel 1974 a cura di Roberto Calasso.

¹³ J.-A. Miller, *Produrre il soggetto?*, in *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001, p. 168.

¹⁴ J. Lacan, Presentazione delle *Memorie del presidente Schreber* nella traduzione francese, *La Psicoanalisi*, n. 25, Roma, Astrolabio, 1999, p. 13.

metafora del soggetto del godimento»¹⁵, cosa che sarebbe esatta solo se però *a* fosse assimilabile a un significante, cosa che, per l'appunto, non è affatto.

Si tratta quindi di un *hapax*, ma non di un errore. Anzi, direi che in questa formula è condensata la tesi fondamentale di Lacan: non c'è soggetto se non a partire dal godimento, anche se, perché sia vivibile, occorre che il significante se ne occupi e, occupandosene, lo inserisca nei circuiti del significante, dove il soggetto vi si dispiega nella domanda e nel desiderio.

7. IL SOGGETTO-GIANO

Diciamo le cose in modo semplice ma crudo: c'è il Lacan del soggetto che è rappresentato da un significante presso un altro significante; ma c'è il Lacan del soggetto del godimento. Il primo soggetto è il soggetto del desiderio, il secondo è il soggetto del godimento. Ma si tratta di un soggetto-giano-bifronte. I due aspetti, se da un lato sono antitetici, non sono però antinomici, poiché è questa la condizione del soggetto: se gli riesce, il soggetto se la caverà per il rotto della cuffia della parola, poiché la parola dice, simbolizzandolo più o meno nel rinvio dei significanti che veicolano il desiderio, quel godimento che fa presa su di lui, e che è la sede dove risiede la fonte della sua più peculiare genialità.

Insomma, per Lacan, che si tratti di nevrosi, di perversione o di psicosi, si tratta pur sempre di soggetto, la cui vera struttura «in quanto tale, non è intera, ma divisa, e lascia cadere un resto irriducibile, di cui è in corso l'analisi logica»¹⁶.

Infatti, è proprio dall'inconscio che «una struttura quadripartita è sempre esigibile nella costruzione di un ordinamento soggettivo»¹⁷, poco importa se si tratta di nevrosi, di perversione o di psicosi. Affermazione ribadita da Lacan stesso quando rispose a un'interrogazione di Jacques-Alain Miller se fosse valida anche per lo psicotico la scrittura degli elementi dei quattro discorsi, ossia \$, S₁, S₂, *a*. La risposta di Lacan fu affermativa. Il che vuol dire che anche per lo psicotico – laddove il soggetto non sembra aver scampo rispetto al godimento mortifero – c'è

¹⁵ J. Lacan, *Il seminario. Libro X* cit., p. 188.

¹⁶ J. Lacan, *Presentazione delle Memorie* cit., p. 14.

¹⁷ J. Lacan, *Scritti* cit., p. 774.

articolazione significativa, sebbene, com'egli aveva già indicato nel Seminario XI, questa articolazione si presenti come solidificata, situazione che, ricorrendo a un termine inventato dal linguista Guillaume¹⁸, egli chiama olofrase¹⁹.

8. IL PARLAGODIMENTO

Non prenderò ora in esame il rapporto tra i diversi elementi, di cui tre significanti e uno no, che ritroviamo nei quattro discorsi di Lacan. Vorrei invece prendere in esame quanto estrarrò dal seminario *D'un Autre à l'autre*, in cui Lacan cerca di articolare il soggetto dell'inconscio con il godimento.

In questo seminario Lacan ribadisce il suo assioma che il significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante ma, come nota Jacques-Alain Miller, con tutt'altro destino e tutt'altro funzionamento. Nel testo degli *Scritti*, Lacan si basa sulla batteria significativa, mentre nel Seminario XVI Lacan amplifica la nozione di soggetto includendovi anche il godimento.

Lacan si sforza insomma di includere il godimento in quello che chiamiamo soggetto, a cui sarebbe stato sufficiente il rinvio significativo per dargli le coordinate, ma che, senza godimento, sarebbe privo di vita pulsante. E se sul versante del godimento, l'articolazione tra godimento e significante farà sorgere il neologismo *le plus-de-jouir*, il plusgodere, sul versante del soggetto l'articolazione tra soggetto e godimento farà sorgere il neologismo *le parlêtre*, il parlessere. Se oso arrischiare anch'io un neologismo parlerei di «parlagodimento». Il soggetto parla, sì, ma parla godimento, che dicono i due aspetti che definiscono il vivente-che-parla.

9. «IL BIG BANG DELLA PSICOANALISI»

Lacan per lungo tempo ha affermato che il soggetto sorge dal significante. Nel seminario *D'un Autre à l'autre* tenta di dimostrare che la matrice è, invece, a partire dall'oggetto. Ora, se si parte da un soggetto,

¹⁸ Cfr. G. Guillaume, *Principi di linguistica teorica*, Napoli, Liguori, 2000.

¹⁹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 233.

indeterminato quanto volete, la materialità più basilare che lo rappresenta è la traccia. Ecco il punto in cui Lacan cerca di cogliere la modalità attraverso la quale si origina il soggetto. Il soggetto non sorge più dal significante, ma sorge «dall'indicibile rapporto con il godimento»²⁰. Jacques-Alain Miller chiama questo cambiamento di prospettiva: «il Big Bang della psicoanalisi»²¹. Tutta la posizione teorica di Lacan viene così rivoltata come un guanto: il soggetto nasce dal suo rapporto con la pulsione.

Ora, in che modo tutto ciò avviene?

10. LA TRACCIA

Lacan coglie il soggetto nascente in qualcosa che è più originale del significante stesso. Lo cerca in una matrice che darà da un lato il significante, ossia ciò che lo rappresenta, e dall'altro darà l'oggetto, ossia ciò che lo rende presente.

In questa ricerca egli parte, non già dal più *Unheimlich*, ma da ciò che è meno estraneo: dalla traccia. La traccia può essere una semplice impronta, come quella che lascia una mano o un piede.

Vediamo qui che Lacan arriva a una posizione assolutamente geniale, poiché per un verso la traccia prende la strada per cui diventerà significante, ma per un altro verso la traccia si trasformerà invece in quell'oggetto *a*, che Lacan chiamerà *le plus-de-jouir*, il plusgodere.

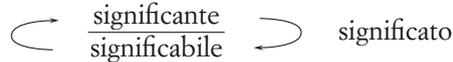
Come sappiamo Lacan riprende più volte l'*Aufhebung* hegeliana utilizzandola come quel meccanismo che permette di rendere conto contemporaneamente di due aspetti antitetici, annullare ed elevare: il Simbolo sorge là dove la Cosa è annullata. Per farlo egli lo combina con la barra saussuriana, conferendole un ruolo inedito. La barra serve all'*Aufhebung* lacaniana per tramutare in significante anche ciò che non lo è: «per tutto ciò che non è significante, vale a dire in particolare per il reale, la barra è uno dei modi più sicuri e più rapidi per la sua elevazione alla dignità di significante»²². Questo schema, che ritroviamo nella

²⁰ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI. D'un autre a l'Autre (1969-1969)*, Paris, Seuil, 2006, p. 327.

²¹ J.-A. Miller, *Produrre il soggetto?* cit., p. 121.

²² J. Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Torino, Einaudi, 2004, p. 355.

Significazione del fallo nell'elevazione del significante concomitante con l'annullamento del significabile e che si ripresenta come significato, lo vediamo in atto, per esempio, nel bisogno il quale, immerso nella parola, viene elevato a domanda per poi insistere come desiderio:



Quest'operazione, che è un annullamento, comporta anche una sorta di sublimazione. Questa è la strada presa da Lacan per rendere significante la traccia.

Ma la traccia ha anche un altro destino, non solo quello che lo iscrive come simbolico, ma anche quello che lo fa reale. In questo caso la traccia non ha come supporto il significante ma l'oggetto *a*. Non abbiamo più la cancellazione e l'elevazione di un reale alla dignità di significante, ma abbiamo una «cancellazione-materializzazione»²³, secondo l'espressione di Jacques-Alain Miller.

Si tratta di un altro tipo di *Aufhebung*, una specie di *Aufhebung* al rovescio.

Non c'è dunque unicamente una cancellazione-elevazione, ma anche una cancellazione-materializzazione che opera la trasformazione della traccia in un semplice posto, che verrà occupato da quelle che Lacan chiama con un neologismo «*les quatre effaçons du sujet*»²⁴. *Effaçons* è un termine che i francesi chiamano un «*mot valise*»: un neologismo che condensa il verbo *effacer*, cancellare, e il sostantivo *façons*, modi. E questi quattro modi sono le quattro manifestazioni dell'oggetto *a*: seno, escremento, sguardo e voce. Per utilizzare un apologo caro a Lacan: la traccia lasciata nel bosco si tramuta e nello sguardo di Atteone che vede Diana nuda e nell'abbaiare dei cani che lo dilaniano.

Sono tracce correlate con lo sguardo e la voce che sono cancellate, «*en repoussoir*»²⁵, dice Lacan, ricorrendo a un termine di pittura che consiste a mettere in rilievo, per contrasto, un altro elemento. Commenta Jacques-Alain Miller: «Lacan ci presenta qui, in un tratto così delicato da cogliere, il rapporto a sbalzo che c'è tra sublimazione e materializzazione»²⁶. Lo sguardo e la voce: ecco due modalità tramite cui arrivano tracce che chiamerei materiali che si tramutano in trauma.

²³ J.-A. Miller, *Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre, La Cause freudienne*, n. 66, Paris, Navarin, 2007, p. 62.

²⁴ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI* cit., p. 314.

²⁵ Ivi, p. 315.

²⁶ J.-A. Miller, *Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre* cit., p. 63.

11. IL SOGGETTO E L'OGGETTO *a*

Ecco dunque il soggetto dell'inconscio che sul versante significante è barrato e si fa rappresentare dalla catena significante, e sul versante del godimento è un buco, un vuoto bordato, che si presenta coperto con le forme dell'oggetto *a*.

Abbiamo sul versante del significante e sul versante dell'oggetto un'ambiguità che direi simile, e che è tipica della *Verneinung* freudiana: dire soggetto del significante vuol dire che il significante viene positivamente a rappresentare il soggetto ma vuol dire contemporaneamente la negazione della presenza del soggetto, indicata tramite la barra portata su S. Similmente *a* è «una scrittura ambigua che serve contemporaneamente per il positivo e per il negativo dell'oggetto, poiché scrive in un modo quasi indiscernibile sia l'oggetto sia la sua mancanza»²⁷.

La *a* indica certo l'oggetto, quello a cui tende la domanda sotto forma dell'oggetto orale e dell'oggetto anale, e quello da cui sorge il desiderio come voce e sguardo. E in tal senso l'oggetto *a* è ciò che viene a coprire il buco del soggetto. Ma se si mette in sequenza logica, la *a* scrive in primo luogo il luogo del soggetto, quel vuoto bordato dalla catena significante che oserei chiamare il reale singolare del soggetto.

In un intervento estemporaneo Lacan sintetizza l'esperienza analitica opponendola all'operazione che tende a ricoprire questo buco. Dice infatti: «la nostra intenzione non è certo quella di condurre qualcuno a farsi un nome oppure a fare un'opera d'arte»²⁸, che sono due modalità di ricoprire il buco. L'etica della psicoanalisi consiste invece nell'«incitare [l'analizzante] a passare per il buon buco di quanto gli è offerto, a lui, come singolare»²⁹.

12. DUE POSITIVAZIONI

Il punto di partenza è dunque la traccia. Da un lato la traccia diventa significativa a condizione che ci sia cancellazione. Da un altro lato si deve pensare «la traccia come rappresentazione materiale del soggetto»³⁰.

²⁷ Ivi, p. 71.

²⁸ J. Lacan, Sulla regola fondamentale, *La Psicoanalisi*, n. 35, 2004, p. 12.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J.-A. Miller, *Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre* cit., p. 61.

La traccia, sul versante non significante, consiste nell'incidenza del godimento sull'essere parlante, che costituisce per lui un trauma.

Ma perché ci sia trauma occorre che si verifichi la congiuntura di due aspetti che diventano attivi nella storia di una persona e che Lacan chiama due positivazioni: una che concerne la pulsione, l'altra che concerne il desiderio dell'Altro. La nevrosi sboccia infatti quando «nel momento in cui si produce la positivazione del godimento erotico, correlativamente si produce la positivazione del soggetto in quanto è dipendente dal desiderio dell'Altro»³¹.

È la congiunzione in cui, per il soggetto, si realizza quello che nell'*a-près-coup* viene chiamato trauma. Qui infatti «si designa il punto di entrata attraverso cui la struttura del soggetto fa dramma»³², dice Lacan, legando con questo termine la sincronia della struttura e la diacronia della storia soggettiva.

13. PICCOLA NOTA A MARGINE

L'esperienza del godimento fa sì che lo si percepisca sempre come intrusivo, sempre come fuori corpo, sia per il maschietto sia per la femminuccia. Nel maschietto l'esperienza del godimento dell'erezione porta a una divisione soggettiva: non gli appartiene, ma ne gode. C'è in gioco un eccesso di godimento, che è tipico del nevrotico ossessivo. Nella femminuccia invece l'esperienza dell'intrusione del godimento è sovente provocata dall'essere presa di mira come oggetto di godimento dal desiderio perverso dell'altro, sovente di un adulto. Anche qui si verifica una divisione soggettiva che ha come conseguenza il rigetto dell'esperienza di godimento, con le sue manifestazioni di disgusto e di schifo, com'è tipico nell'isteria. Il caso in cui l'intrusione di godimento è accettata senza pudore e persiste senza vergogna è indice di psicosi.

Inoltre, c'è una differenziazione prodotta dall'incidenza del desiderio dell'altro.

Nel maschietto: una valorizzazione della sua posizione fallica o del suo pene.

Nella femminuccia: una valorizzazione della sua posizione come oggetto che suscita il desiderio, che comporta generalmente di considerarsi svalorizzata sul versante soggettivo.

³¹ J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI* cit., p. 322.

³² *Ibidem*.

14. PER CONCLUDERE, UN BREVE FRAMMENTO CLINICO

Una giovane donna di 27 anni viene in analisi perché non riesce ad avere un rapporto fisso con un ragazzo. Qualcosa del sintomo si condensa sul fatto che quando il rapporto diventa più stretto, per lei è insostenibile. Tutto fila liscio finché si tratta di un amore a distanza. Le è capitato di avere delle crisi di nervi quando il suo ragazzo la prende per un braccio. Nel lavoro analitico spunta un ricordo contro cui confessa di aver lottato da sempre, come se non volesse saperne niente. Aveva circa 8 anni, era rientrata a casa da scuola, la madre era fuori. Il padre guarda la televisione, la invita a sedersi sul bracciolo della poltrona. Bracciolo che era già occupato dal braccio del padre. La bimba vede la televisione, ma lo sguardo è altrove, sul braccio del padre. Voci parlano alla televisione, ma riesce solo a sentire il respiro pesante del padre.

SINTOMO ED ETICA

di Carlo Viganò

Credo che la relazione tra la filosofia e la scoperta dell'inconscio fatta da Freud, a cui Lacan è ritornato compiendo, con il suo insegnamento, una riscoperta che possiamo sintetizzare nell'aggiunta della dimensione del reale, possa trarre qualche illuminazione dal rapporto originario della filosofia con la medicina. Il corpo vivente, da Ippocrate in poi, fu il *topos* che permise di indagare sul sapere che concerne l'essere. Naturalmente non intendo qui alludere alle pratiche terapeutiche, che facevano ricorso a mezzi di suggestione e di magia, ma al corpo indagato come luogo di un segreto, come fosse un testo in cui si coniugano funzioni che hanno un senso con un principio vitale che sfugge a ogni determinazione, che vede la morte non come la cessazione di quelle funzioni, ma come ciò che le eccede in una contingenza vitale.

Nell'ottica di una ricerca sul mistero della vita, lo studio della malattia e dei suoi sintomi si può comprendere come l'interesse puntato su ciò che va al di là delle funzioni fisiologiche, sulla vita come compromesso singolare tra leggi della fisiologia e trasgressione del soggetto¹. Questo aspetto epistemico della medicina nel corso dei secoli verrà a rifiorire solo attraverso alcune figure isolate di medico-umanista e la pratica della terapia si trasforma in quella che Foucault descrive come *Nascita della clinica*²: lo sviluppo dei mezzi di osservazione prodotti dalla scienza fa sorgere uno sguardo sulla malattia, che ne estrapola ogni interrogazione sul mistero della vita, riducendo l'interesse per il corpo a quello per il cadavere. È singolare che egli poi sviluppi l'esito culturale

¹ Cfr. G. Canguilhem, *Le normale et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

² M. Foucault, *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1969.

di questo sguardo come «biopolitica». Ci ritorneremo, ma ora mi preme proseguire sulla linea epistemica aperta da Ippocrate, perché è su quella che si innesterà l'opera di Freud. La sovversione che essa porta nella medicina coinciderà con la rottura dell'alleanza tra filosofia e medicina. Quest'ultima, infatti, non ha accolto l'ipotesi freudiana nella sua ricerca clinica, ma al contrario ha ridotto le sue pretese al campo biologico su una china che può interessare il filosofo solo quando è chiamato a valutarne i problemi morali o le conseguenze sociali.

Ciò che il filosofo trova nel corpo vivente e che ho chiamato il mistero della vita, in termini di logica è la consistenza di un sistema di pensiero. Qui egli può incontrare il mistero di come la sua fisiologia si possa adattare e non soccombere all'effetto mortifero del significante. L'enigma sorge quando questo corpo parla, sviluppando un pensiero, la coscienza, che è di un altro ordine logico, essendo legato alla parola che mente e quindi alla verità. Il corpo va d'accordo con il sapere, ma non con la verità. Il sapere del corpo, il principio dell'omeostasi, quando viene immerso nel bagno del linguaggio, cioè in un ambiente dove vige un sapere che è «di sembianti», prodotto dal gioco linguistico del significante, deve trovare un accordo per poter sopravvivere. Questa contaminazione, alterando le leggi «naturali» della specie, è di per sé mortifera, in quanto fa interferire informazioni genetiche ed etologiche con altre informazioni che sono menzognere, prodotte dalla parola e che, quindi, pongono la questione della loro verità. L'intersezione tra il sapere del corpo (naturale) specie-specifico e il sentimento della realtà (prodotto linguisticamente), enunciazione singolare, determina un'area di indeterminismo, dove il soggetto compie una scelta, prende una decisione adattativa.

Il sapere medico antico affronta questa scelta secondo i modi della scienza classica, finalistica ed etiologica. Potremmo definire questa forma di sapere come paradigma indiziario del sintomo:

$$\frac{\text{indizio}}{\text{segno}} \quad \longleftarrow \quad \text{sapere}$$

Dal punto di vista filosofico questo algoritmo dice due cose. L'indizio fa ancora parte del corpo, ed è solo il sapere del medico che lo trasforma in segno. Il segno è utilizzato pragmaticamente per la ricerca etiologica della malattia, ma mantiene un valore epistemico come segno di soggetto, di una decisione contingente. Ritoveremo questo valore quando Lacan rovescerà il paradigma freudiano del sintomo.

1. IL PARADIGMA FUNZIONALE

Lo studio dei processi onirici permette a Freud di introdurre il tempo nella formazione del sintomo, ricalcando il modello della fisiologia. Il sintomo è una funzione che nomina lo scarto tra gli indici:

$$x(f) \rightarrow y$$

La funzione associa elementi di insiemi differenti: $y = f(x)$ ed è una scrittura. Il sintomo, che non cessa di scriversi ha una funzione, quella di regolare il corpo, mantiene, modifica, crea la norma della sua regolazione.

Siamo ancora nella scienza classica, dove il mondo è regolato in modo chiuso, è coerente e suppone una consistenza del reale, esso è scritto nel linguaggio della logica binaria:

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow S_2$$

Così, a esempio, il sogno ha la funzione di regolare l'omeostasi del sonno secondo il principio di piacere.

2. L'IRRUZIONE DI VERITÀ

A questo punto occorre fare una precisazione circa il rapporto del sintomo con la verità. Secondo Lacan fu Marx a scoprire la natura del sintomo, la cui verità egli faceva coincidere con il reale. Freud può articolare diversamente il rapporto con la verità quando abbandona il metodo dell'ipnosi e passa a inventare la psicoanalisi, che è il rovescio della suggestione ipnotica. Nella pratica analitica ci sono due tempi logici che legano il sintomo con la verità.

Quello che ho indicato come paradigma funzionale illustra il tempo della sua «formazione». Il sintomo non rappresenta, ma «è la verità per essere fatta dello stesso legno di cui essa è fatta, noi poniamo che la verità è ciò che si instaura mediante la catena significante»³. È il tempo per vedere o per comprendere ed è ciò che l'interpretazione «comunica» al paziente, come «irruzione di verità».

Questa è la rivelazione di una verità mentitrice, prodotta dal labirinto delle rappresentazioni che ha trovato una fissazione mediante l'articolazione di un significante, che «sovrainveste» il godimento perduto,

³ J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 227.

mitico. Il saperci fare dell'analista sta nel circoscrivere questo miraggio di verità, connesso con l'effetto obbligato della catena significante. Egli deve arrivare a chiudere il canale intimo che lega la verità al godimento. L'atto analitico, istante dello sguardo o momento di concludere, porta sul resto di godimento, fuori senso, che fa da punto di tenuta «*extimo*» del soggetto.

Tempo per comprendere e momento di concludere sono di un ordine differente, uno storico-narrativo e l'altro spaziale-topologico. Essi partecipano congiuntamente dell'evento analitico.

In altri termini non c'è godimento della verità, come si direbbe che una rivoluzione ha vinto, ma c'è nuovo soggetto che, a partire dal suo dire, arriva al «ci sono».

Lacan s'interroga⁴ se l'atto porti a una consistenza logica, se cioè si possa dare il cambio, trasmettere un atto che destituisce, nella sua fine, il soggetto stesso che lo instaura (il soggetto supposto sapere).

3. LA LETTERA

Non tutto nel corpo parlante obbedisce, dunque, al principio di piacere e il sintomo è «una formazione di compromesso», tra soddisfazione della e difesa dalla pulsione. Esso suppone una incoerenza, che è il luogo di una inconsistenza reale. Per questo, a esempio, il sintomo isterico non è puramente immaginario. Il sintomo è un'affermazione contraddittoria.

Freud deve abbandonare il paradigma della causa traumatica (i suoi «neurotica»). Nella sessualità umana c'è una regolazione necessaria e la scena traumatica riceve la sua forma dal fantasma. Nel reale non c'è rapporto sessuale, c'è una inconsistenza che porta la psicoanalisi a rompere con la scienza classica. Il sintomo è una scrittura di questa inconsistenza.

Così si esprime Freud: «la lesione [nella paralisi isterica] sarebbe quindi l'abolizione dell'accesso per via associativa della concezione del braccio. Il braccio si comporta come se esso non esistesse per il gioco delle associazioni». La lesione non colpisce il significante, ma l'associazione che porta a questo significante, cioè l'articolazione *tra* significanti. L'articolazione diventa inconsistente.

Il sintomo, come i sogni, non parla, è una scrittura, che si può leggere e decifrare. Al di là dei diversi rispecchiamenti il sintomo dura, come

⁴ Cfr. J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 375.

la lettera e diversamente dal significante nella parola. Lungo il testo la lettera resta identica a se stessa.

La prassi nel paradigma funzionale è quella di cercare di sradicare il sintomo come scrittura dell'inconsistenza, ma essa si scontra con i paradossi della logica, ma soprattutto con le incertezze della misura, quando tenta di introdurre la cosiddetta prova di realtà.

Ciò fa sintomo nella scienza, che deve affrontare la crisi. Lo fa almeno in due direzioni:

1. Con un accanimento nel mantenere la consistenza del reale. Essa ripescava dall'archeologia un sapere su ciò che è un segno a livello di un reale sociale. Il calcolo statistico sostiene il mito dell'intelligenza artificiale, che supplisce alle carenze di quella individuale. Viene forcluso il lavoro basale del corpo, per considerarlo come luogo di una attività e quindi classificarlo per popolazioni.
2. Viene alterata anche la lingua nelle connessioni tra le parole, frammentate e disarticolate. L'inerzia che dapprima Lacan aveva attribuito alla relazione speculare, all'immaginario come sede della libido, ora si ritrova nella «linguisteria», nell'insufficienza della lingua a regolare il godimento. All'olofrasizzazione contemporanea Lacan oppone *la lingua*, quel deposito di lettere di godimento primordiale che la lingua ha trattato con le narrazioni mitiche. Il mito, come afferma Lévi-Strauss, è una forma della sincronia (metafora) che dura un tempo. Oggi è questa funzione del simbolico nel dare forme poetiche al godimento che viene sostituito da una lingua a impronta tecnica. Di conseguenza il lavoro analitico si rovescia: dal *sintomo* al lavoro dell'inconscio, alla rimozione.

La civiltà contemporanea non fornisce queste figure metaforiche, che costituiscono la base per il lavoro soggettivo che lega sintomaticamente l'*extimità* del reale al corpo. L'*extimità* diventa «intimità fredda»⁵; essa si trova così disconnessa dal corpo e affidata alla macchina sociale della salute mentale.

4. LA CIFRA

Queste ultime considerazioni portano alla creazione di un paradigma numerico del sintomo. La cifra suppone il tratto, l'*Einziges Zug* valorizzato da Lacan. Un indizio può fare tratto, ma non ogni tratto è un indi-

⁵ Cfr. E. Illouz, *Intimità fredde*, Milano, Feltrinelli, 2007.

zio. Il tratto denota la singolarità assoluta, pura unità, senza altre qualità, senza particolarità. Al contrario dell'indizio, non punta alla cosa, ma taglia, è l'omicida originario.

La cifra apre alla possibilità della contabilità e della misura, dove l'individuo è collocato in una popolazione. La misura non è mai abbastanza giusta e si devono introdurre i calcoli di probabilità. Ora: la consistenza può essere approssimativa? Essa stabilisce uno pseudo-legame con l'Altro, nominando il corpo come oggetto di un godimento che rimane dell'Altro.

La consistenza nella scienza classica deve essere dell'osservatore e dell'oggetto e questi devono essere separati. Queste regole non possono essere rispettate nelle scienze umane e sociali, dove l'autoreferenzialità produce un ritorno al reale compatto della natura.

La ricollezione statistica e la ripetizione puntano così a costruire la consistenza materiale del loro oggetto, che però, in questo modo, non è più il particolare di un caso, ma è una popolazione. Si genera un neo-darwinismo delle specie patologiche. Con la variante che le classificazioni hanno un effetto su ciò che classificano, la scelta del tratto decide della sua presenza o assenza. Infatti i tratti sono almeno in parte generati da prima dell'osservazione e sono ampliati dal discorso sanitario.

I sistemi di classificazione non sono mai puramente descrittivi, ma almeno in parte anche performativi. Il momento iniziale è una procedura di codificazione che porta all'esistenza di una «cosa» e questa è un'ambiguità che porta all'inconsistenza del paradigma numerico, proprio perché esso è tarato sulla consistenza del reale.

5. DEL BUON USO DEL LIMITE

Lacan è andato oltre la lettera di Freud, nell'intento di fornire un algoritmo del sintomo che lo potesse cogliere anche al di là del senso che l'interpretazione può fornire. La lettura in chiave edipica, cioè nello schema binario del significante, si scontra con la «roccia della castrazione» e quindi con l'impotenza a trovarvi il proprio punto di tenuta, a legare l'essere con quel godimento che residua all'interpretazione.

Una prima formulazione è la costruzione logica dell'oggetto *a*. Essa consente una scrittura del fantasma, che però non può dire dove porti il suo attraversamento, se non in termini di discorso e quindi ancora di un gioco di sembianti. L'oggetto *a* finisce per conservare una natura di

sembiante, collocandosi nella serie dei paradossi russelliani. L'oggetto agalmatico come sembiente di al di là. «L'esteriorità di un elemento, l'eccezione alla realtà stessa che lo fonda [...] è la condizione stessa della sua formazione»⁶. La rivoluzione scientifica che nasce dalla dimostrazione del limite, non può essere applicata al sintomo nei modi della dimostrazione «aristotelica» di San Tommaso, cioè quella di una necessaria eccezione al processo di rinvio infinito. Per mantenere al sintomo la consistenza che Freud ha intuito e che Lacan ha postulato come alterità dell'Altro a se stesso, occorre trovare una scrittura della lettera, di quella che Lacan chiama *lalingua*, cioè dell'atto originario di entrata nel linguaggio che nessuna linguistica è in grado di formalizzare.

In fondo l'inconscio non è che «elucubrazione di sapere» sulla *lalingua*, potremmo dire che è l'oggetto, non in quanto mancanza, ma come infinito «epistemico», generatore di tutti i ritorni del rimosso. Per poterne indagare la natura Lacan ha cominciato a interrogare il «continente nero» della donna e del suo godimento incommensurabile. Egli ha provato a lasciare la via freudiana, centrata sulla funzione fallica, per tentare, in un primo tempo, una scrittura nei termini della logica formale. A partire di lì ha potuto scrivere la posizione soggettiva di questo Altro godimento, non più solo in funzione del fantasma (oggetto *a*), ma della inesistenza del rapporto sessuale e quindi de *La donna*. Questo passaggio dall'argomento tomistico a quello «clinico» dell'inesistenza de *La donna* ha aperto la via per un nuovo algoritmo del sintomo: il *sinthomo*. Lacan non manca di ironizzare sull'omofonia del termine (nella lingua francese) con sant'uomo e con San Tommaso.

Nel *sinthomo* del godimento si lega alla nominazione, diventa il ruolo con il quale il sociale supplisce alla funzione del Nome-del-Padre, senza però averne le potenzialità metaforiche. L'opera dell'analista è quella di produrre una scrittura che trasformi il potere del simbolico fino a che possa accogliere un lembo di reale. La ricerca di questa scrittura porta Lacan al nodo borromeo, che annoda le tre dimensioni, simbolico, immaginario e reale, come l'uno del soggetto. Poi si imporrà la necessità di aggiungere un quarto anello al nodo, per poterlo umanizzare, appunto l'anello del *sinthomo*.

È evidente che se questa scrittura ambisce a contrastare l'impero dello pseudo-paradigma numerico, dovrà poter convincere, così come ha convinto la matematica che lavora sull'infinito.

⁶ A. Zenoni, *Sembiente di al di là*, *La Psicoanalisi*, n. 47-48, Roma, Astrolabio, 2011, p. 243.

Il non-rapporto sessuale sta a dire che nulla nel reale ci obbliga a pensare l'Altro godimento (da non confondere con il godimento dell'Altro) come l'eccezione che traccia il limite del godimento fallico, niente nel reale obbliga a tracciare un limite. Il corpo parlante non ha bisogno di questo limite per accedere al godimento, che quindi non ha nulla di «ontologico».

6. IL NODO

Il sintomo come lettera è una scrittura dell'inconsistenza, della formazione di compromesso, ma l'inconsistenza non è soltanto proposizionale: essa è raddoppiata dal fatto di legare tra loro due registri eterogenei, il reale della soddisfazione con il simbolico delle rappresentazioni.

L'inconsistenza del gioco dei significanti crea un nuovo gioco, di un altro genere: essa produce un anello di congiunzione. «Soltanto il nodo è il supporto che si può concepire per un rapporto fra una cosa qualsiasi e qualunque altra. [...] Non si può tagliare questo nodo, definibile come borromeo, senza dissolvere il mito del soggetto – del soggetto come non supposto, ossia come reale»⁷.

La lettera freudiana, che scrive l'inconsistenza, resta binaria, appartenendo al campo del significante. Per il nodo occorrono come minimo tre elementi, il nodo come paradigma non è binario, non è lettera. Esso sposta la questione della consistenza e uno spostamento della consistenza costituisce un taglio epistemico. È uno spostamento della consistenza nella lingua.

Il nodo sposta anche altre cose: strumenti, saper fare e legame sociale. Esso permette di ridefinire cosa sia far tenere assieme ciò che non sta assieme, come nel sintomo.

Nella lingua c'è del reale, come testimonia l'aporia del dibattito sugli universali, ma dove? Lacan passa dalla linearità del binario al ternario? No, il nodo a tre sarebbe probabilistico, mentre l'atto analitico incide nel reale del sintomo. Lacan sostiene che a partire dall'inconscio sia sempre esigibile una struttura quadripartita, nella costruzione di un ordine soggettivo.

⁷ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXXIII. Il Sintomo*, Roma, Astrolabio, 2006, pp. 35-36.

A questo punto si pone la questione del rapporto tra il discorso dell'analista, che è pur sempre del sembiante, e l'atto analitico. Avanzo l'ipotesi che il quinto discorso, che non sarebbe del sembiante, non sia altro che il passaggio da un discorso dei quattro all'altro, una circolazione sincronica, rivoluzione, che è un modo dell'amore di transfert, «un'arte che sostanzializza il sintomo»⁸.

L'etica dell'analista sarebbe quella di non stabilizzarsi mai in un solo discorso, permettendo così che si crei il buco nel reale, dove corpo e linguaggio possono fare accordo. Mi sembra che il *matema* del nodo abbia una fertilità che non riguarda solo il compito dell'analizzare, ma che possa aprire la via a una nuova scrittura del tempo come spazio, come sincronia dell'oggetto epistemico, come lo definisce A. Sciacchitano⁹, capace di sciogliere l'olofrasizzazione del discorso operata dal capitalismo contemporaneo.

L'etica dell'analista non è un'etica del sacrificio, ma di una scrittura in cui ciascuno può mettere del proprio sintomo, facendo leva sul posto sintomatico che la psicoanalisi scava nella scienza, con il suo taglio epistemico, che ci auguriamo infinito. È una questione di transfert, se l'amore dello psicoanalista per il filosofo lo saprà trasformare in amante.

⁸ Ivi, p. 25 (titolazione di J.-A. Miller).

⁹ Cfr. www.antonellosciacchitano.it

IL NO(DO) VERGINALE

di Nadia Fusini

Forse voi sapete – e se non lo sapete ve lo dico ora – che ho appena scritto un libro su Shakespeare, sulle passioni in Shakespeare, sullo spettacolo delle passioni nel suo teatro. In molti l’hanno recensito. Qualcuno con grande intelligenza e con grande capacità di ascolto. Questo qualcuno, proprio alla fine della sua lunga, appassionata recensione, scrive: «Di questo mondo e di questo teatro» – elisabettiano, giacomiano, siamo cioè nell’Inghilterra di Elisabetta e Giacomo, fine Cinquecento inizi Seicento – «restano lì, in piena luce, impiccate, strozzate, annegate, stuprate a morte, le spose e le figlie: Desdemona, Ofelia, Cordelia. L’autrice è delicatissima con loro, quasi a proteggerne la millenaria memoria e la storia straziante. Di loro, l’autrice non vuole rivelare troppo. Ma sappiamo chi sono: sono il lato buono di Cristo, l’Anima torturata (Psiche) – le fanciulle perseguitate della fiaba – che quel mondo e quel teatro, ma come fosse da sempre, non può lasciare sopravvivere»¹.

Confesso che mi ha colpito. Mi piace che mi sia stata riconosciuta la delicatezza con le mie stesse simili; mi piace che sia stato colto il mio atteggiamento protettivo. Proteggere la memoria di quelle spose e figlie e sorelle – sì, è un compito che volentieri faccio mio. Ma proteggerne la memoria significa, sì, non rivelare troppo su di loro, ma anche parlarne. E io ci provo, ora qui, con voi.

È un compito difficile, perché per lo più in questo teatro – dove, come voi sapete, le donne non recitavano, ma le parti femminili erano interpretate da attori maschi, in particolare da giovinetti efebici, la cui

¹ Massimo Stella, Recensione in *Alias*. Supplemento de *Il Manifesto*, 16 ottobre 2010.

voce non si fosse ancora rotta – per lo più in questo teatro la femminilità è rappresentata nella sua forma più assoluta come verginità. E la verginità come negazione.

Mi spiego: in questo teatro ci sono madri – anche se non molte; ci sono mogli; ma c'è soprattutto un gran parlare di che cosa è la femminilità. E quando se ne parla, s'inneggia alla verginità. E questa virtù somma della creatura-donna viene esaltata nella figura, nella metafora del *'virgin knot'* – formulazione linguistica interessante, perché *'knot'*, che si scrive *'knot'* e significa nodo, si pronuncia più o meno come *'not'*; e cioè, come la semplice negazione. Sì che il nodo verginale è insieme una chiusura, ma anche e soprattutto una negazione. La potenza del no, il potere della negazione – questo definisce la sessualità femminile. E difatti nel linguaggio sessuale osceno e misogino dell'epoca, l'organo sessuale femminile è rappresentato grazie a modi di dire o metafore che tutte gemmano dall'idea di negazione. *Much ado about nothing* titola una sua commedia Shakespeare, dove per l'appunto si allude a un gran darsi da fare intorno una cosa, *thing*, che non c'è, *about nothing*, appunto; intorno a una *non-cosa*, intorno una *nullità*; con ciò alludendo per l'appunto all'organo femminile che si presenta come una mancanza, una cavità, rispetto alla protuberanza del genitale maschile. Una cosa che non c'è e non si vede, perché *nothing* almeno nell'inglese elisabetiano non è molto diverso da *noting*, che allude all'atto di osservare, di guardare, di vedere o di spiare. All'atto di cercare di vedere la cosa che non c'è, non si vede, non ha un'evidenza di oggetto, di cosa, di *res extensa*... Ma si dà da vedere come un'apertura, un bordo, un anello, una «O» maiuscola, uno zero... Di qui la proliferazione di immagini che fioriscono – pozzo, lago, lo stagno, tomba che inghiotte. Ma soprattutto, il buco, il buco, il buco...

È però interessante che quella «O» maiuscola, quello zero, quel cerchio è la stessa immagine dello spazio teatrale, del Globe, che è il globo, ma è anche il Globo, e cioè per l'appunto il teatro di Shakespeare. Nello stemma di quel teatro si accampa, non a caso, un cerchio vuoto che si riempie grazie al fantasma dell'attore. Anzi, quel vuoto è lo spazio necessario all'azione dell'attore. Mi spiego.

Il vuoto, lo zero, il non, il no, addirittura il niente, e proseguendo nella serie, il femminile, in quanto caratterizzato nell'ordine fallico della rappresentazione come mancanza; bene, il vuoto, lo zero, il niente ha casa nel teatro. Il teatro è lo spazio proprio dove il niente può abitare. Per dirla con Teseo del *Sogno*, a teatro l'immaginazione *«gives to airy nothing a local habitation and a name»*: «dà all'aereo nulla un luogo da

abitare e un nome». Il niente, il nulla, il no – il teatro lo accoglie. Anzi, a teatro il niente, il nulla, il non, il no creano lo spazio, o meglio il teatro dà loro casa... O meglio ancora, più propriamente a teatro accade qualcosa che con parola greca potremmo chiamare un processo di *kénosi*, o chenosi, e cioè di svuotamento, di evacuazione; evacuazione di che cosa? precisamente del sé, e dunque delle identità di genere. Tanto che un attore maschio diventa la regina, la fanciulla, la sorella, la sposa, la figlia... L'attore si svuota per ricevere l'altro e mentre lo fa, all'altro si concede... Lo svuotamento di sé dell'attore – questo lo rende speciale, e non a caso ai tempi un «diverso», un *outsider*. Se volete, uno sradicato perché non abita nel mondo della realtà, ma nell'irrealtà del fantasma, nell'irrealtà del sogno – precisamente come nel *Sogno di una notte di mezz'estate* fanno gli attori. Che si spogliano, si svuotano, e trasformano il clown nell'innamorato, Bottom in Piramo, uno in un muro, l'altro nella Luna e così via...

Recitare trascende i confini dell'io, inquieta le distinzioni di genere: crea lo spazio del gioco, della creazione, della creatività... La forza del teatro, così come la celebra Amleto con la *troupe* degli attori che arriva a castello è nella invenzione di un altro spazio, lo spazio della possibilità, lo spazio della flessibilità dell'io, della metamorfosi proteica – che Shakespeare sempre celebra.

Recitare è «falso», pura «fiction», ma avvicina alla verità. «*The play is the thing*», dice Amleto, «*wherein I will catch the conscience of the king*» (2,2,600-1); «il teatro è la cosa con cui catturerò la coscienza del re». È niente, è una cosa che non è, e però si racconta di gente, spiega Amleto, gente colpevole, che a teatro, assistendo a una scena che rappresentava un delitto, proprio per la potenza della scena, era stata colpita in fondo all'anima, tanto da proclamare davanti a tutti il crimine commesso. In verità, all'epoca fece molto colpo la storia di una donna che assistendo a un dramma dove la moglie uccideva il marito, s'era messa a urlare che così aveva fatto anche lei... Una donna, più suggestionabile di un uomo, come allora si pensava, un'assassina si era così tradita. Nell'*Amleto*, come tutti ricorderete, ad alzarsi in piedi e scappare è il re Claudio, l'usurpatore. La finzione è verità, guida alla verità, la partorisce.

Il punto è che il teatro ha quell'effetto e lo provoca un attore, che non è più né uomo né donna, ma il luogotenente del nulla, come lo chiama da qualche parte Shakespeare, il teatrante.

Quel che è interessante qui è come si intrecciano i termini, le immagini, i concetti e personaggi che ho messo a fuoco – la donna, la verità, il nulla, la finzione. E provo a mostrarvelo evocando la scena più famosa

della tragedia di *Lear*, quando proprio all'inizio Lear ripudia la figlia Cordelia.

La tragedia di Lear ruota intorno a quel *nothing* che cadendo dalle labbra di Cordelia, e raccolto dal *fool*, echeggerà per tutta la tragedia. Lo ricorderete, Lear chiede alle figlie quanto lo amino, e in proporzione alla risposta consegnerà loro una fetta di regno. Le prime due rispondono con frasi di circostanza, secondo l'etichetta. Ma quando Lear si rivolge a Cordelia perché dica, dica quel che ha da dire per guadagnarsi la sua parte, Cordelia risponde: «*Nothing, my lord*», «niente, mio signore». E lui interdetto: «*Nothing?*» e lei: «*Nothing*». Al che lui irato: «*Nothing will come of nothing*». «Da niente non viene niente».

Qui scatta la tragedia, con quel «*no-thing*» che Cordelia nomina e a cui Lear risponde con un'eresia, perché dire che '*nothing will come of nothing*' è una bestemmia. «Dal niente non viene niente» può significare molte cose, del genere – se non mi dici nulla non ti darò nulla, niente porzione, niente fetta della torta; può significare anche senza causa, niente effetto; ma vuol dire anche abiurare alla ferma, ortodossa dottrina religiosa in tempi difficili per la libertà di credo. Risuona subito all'orecchio dello spettatore contemporaneo l'eresia: che Lear stia facendo professione di ateismo? Di materialismo alla Lucrezio? I trattati di teologia dell'epoca insegnavano piuttosto che dal nulla originario Dio aveva creato tutto. Lì semmai si predicava che dal nulla viene tutto, dal nulla Dio ha creato il mondo.

È così che quel nulla sbattuto in faccia al padre da Cordelia apre sull'origine, sul grande tema della genesi, della creazione e della nascita.

Il *nothing* di Cordelia nel corso della tragedia è raccolto dal *fool*, che lo trasporta verso un altro fondamentale significato. Il *fool* è un personaggio caro al teatro elisabettiano, che Shakespeare riprende e trasforma, finché qui, a questo punto, in questo dramma, compare una figura nuova, composita: la coppia *fool-sovrano*, la carta dove compare un re con in testa una corona di spine e in mano come fosse lo scettro il bastone del giullare. Il *fool-sovrano* è la carta *positionless* dei tarocchi: carta che è talvolta l'ultima, talvolta la prima, e talvolta fuori della serie, quando funziona come legame tra la prima e l'ultima, organizzando la disposizione delle altre carte in una ruota. Ruota che è anche la *ruota della Fortuna*, da cui il *fool*, uomo di fortuna, sta sempre per scivolare, sempre lì per precipitare.

Ma ora dal centro del suo essere *niente*, o *punctum indifferens*, su quella medesima ruota il *fool* si appropria di una posizione, che lo trasporta a cogliere una verità metafisica, che non piace affatto, anzi distur-

ba l'equilibrio del mondo della corte: il *fool* rivela che il regno, il re e la corte sono parte di un processo, che ha un altro centro, non soggetto al suo, del re, potere. In certe iconografie di sapore medievale il centro ultimo era occupato dalla dea Fortuna, anche lei in fondo una Matta. In altre più storiche, mondane, a tenere la scena era la Morte. La morte è il nulla.

Questo è chiaro a un altro eroe shakespeariano che fa comunella con il *fool*, e cioè Amleto, che proprio nel cimitero si imbatte nel perfetto *fool*. Secondo una iconografia tradizionale – Dürer, Holbein, e altri – il perfetto *fool* è la morte, nel senso che si prende gioco di tutti noi.

A celebrare la potenza del *fool* Amleto va non a caso al cimitero. E altrettanto non a caso, con quel tipo di *nothing*, con il *nothing* in quanto morte, resterà Lear: e cioè, con il *corpo* morto di Cordelia. È significativo, oltre che interessante, il fatto che nella tragedia di Lear il *fool* e Cordelia si confondano, si sostituiscano l'uno all'altra. Non solo lo stesso attore può recitare le due parti, ma «*my poor fool*» chiama Lear la sua 'bambina' nell'ultimo atto. È come se in quella posizione, l'essere si femminilizzasse. Quale posizione? Quella della verità. La posizione del *fool* è quella della verità, nella tragedia. Così come quella di Cordelia. E per entrambi la verità e il niente si sfiorano.

Quel che mi interessa sottolineare è che nella figura del *fool*, come nella figura di Cordelia, si vela l'incontro con la nascita e con la morte. È qui, è per questa torsione, per questa immagine che si leva e fa velo, è per questo che la donna fa paura.

La donna apre sul mistero della nascita e della generazione e questo fa paura e dà angoscia. Questa angoscia esplose in Shakespeare, ma forse non la cogliamo così bene, perché c'è tanto, c'è troppo in Shakespeare; ce ne accorgiamo, però, con assoluta chiarezza dopo aver letto Beckett, che nasce da una piega di Shakespeare, e a Shakespeare torna e ci fa tornare illuminando un'angoscia senza nome.

Bene, in Beckett, lo ricorderete, non c'è niente di cui il suo personaggio abbia più paura – se non la donna; perché la donna nasconde una madre in potenza. Lo sa bene Amleto, che a Ofelia non a caso ordina – «*get thee to a nunnery*», «va in convento». Non generare. Resta sterile. Difendi la tua verginità, tieni ben stretto «*the virgin knot*», il nodo che chiude l'imene. «*Knot*», come dicevo all'inizio allude alla chiusura, all'imene intatto, all'integrità del taglio femminile; a quando *le partage*, il taglio c'è, ma è ancora intatto.

Ma «*knot*», dicevamo, vuol dire anche «*not*» e cioè «no», il suono è il medesimo. E in fondo, a ben guardare non molto distante il significa-

to: visto che se la verginità si rappresenta nella negazione, la potenza del 'no' definisce la sessualità femminile.

Nel linguaggio osceno fortemente misogino, fortemente patriarcale dell'epoca, tutte le metafore dell'organo sessuale femminile ruotano intorno alla mancanza. Buco, vuoto, stagno, tomba che inghiotte... sono espressioni che hanno tutte a che fare con un'economia del desiderio; un'economia che la psicoanalisi ha avuto, ha senz'altro il merito di interrogare. Come fa anche a suo modo la letteratura.

Farò un ultimo esempio. La domanda che apre l'*Antonio e Cleopatra* di Shakespeare è la domanda della donna: «se davvero m'ami, dimmi quanto»; così chiede la sfrontata Cleopatra ad Antonio entrando in scena. E così le risponde Antonio: «è miserabile un amore misurabile». Che altro c'è da dire? Se non che la donna Cleopatra lo sa, lo sa bene. Ma forse vuol «contare» proprio per calmare l'ansia virile del suo partner. Che però non la capisce.

La donna Cleopatra, la lady Macbeth – per nominare alcune eroine shakespeariane che portano oggettivamente in scena questa consapevolezza – la donna Cleopatra lo sa; non per niente *sicut palea* davanti a lei crollano imperi. Imperi che poggiano sulle sabbie mobili, se è vero che un capo come Antonio si lascia seppellire nelle infide sabbie d'Egitto.

Cleopatra per Antonio è la bellezza femminile. La incarna. In lei Antonio contempla la bellezza come *ágalma*, sembiante prezioso, ornamento, tesoro². In lei brilla in piena evidenza l'essere che c'è. Ma traluce anche la verità che in piena evidenza nel velo della bellezza si nasconde e insieme si mostra, ovvero che la realtà non sia nulla, e valga *sicut palea* – e cioè, come resto, rifiuto, avanzo³.

È da questa parte, dalla parte della bellezza come *ágalma* e dalla parte della verità come *palea*, che si incontrano Shakespeare, Beckett. O meglio, Shakespeare, Beckett ci offrono una teoria, visto che siamo a teatro, in cui l'*ágalma* fa velo alla percezione di una immagine che sconfinava nella polvere.

Sicut palea, meno di niente valgono le sue opere, per Tommaso, come racconta Di Ciaccia. E al suo racconto io, avendo letto un grande poeta come Wallace Stevens, che si interroga sul nulla che c'è, e il nulla che non c'è; e dunque avendo da Stevens appreso a pormi la domanda,

² Su questo tema invito a leggere le osservazioni di J.-A. Miller, Dei sembianti nella relazione tra i sessi, *La Psicoanalisi*, n. 45, Roma, Astrolabio, 2009.

³ Su questo tema invito a leggere le osservazioni di Antonio Di Ciaccia, *Sicut Palea*, *La Psicoanalisi*, n. 29, Roma, Astrolabio, 2001.

mi chiedo: Tommaso è arrivato a vedere il nulla che c'è? O il nulla che non c'è?

Quanto a Tommaso, non so rispondere. Non lo conosco troppo bene. Conosco però Beckett e Shakespeare e quanto a loro ho la sfrontatezza di affermare che grazie al velo dell'immagine hanno potuto e saputo sostenere la visione cui li ha condotti, alla lettera, la loro lingua. All'ombra della lettera, si sono femminilizzati, sono diventati donna, si sono schierati dalla parte non dell'avere, ma dell'essere, dice Jacques-Alain Miller. È il movimento stesso di Lear, ripeto. Il quale nello spazio vuoto della scena fa per l'appunto quel passaggio chenotico, per riprendere la figura della spoliazione, dal tutto al nulla durante il quale incontra «*the thing itself*».

Lui che era tutto diventa nulla e nel percorso dal tutto al nulla arriva alla «cosa stessa»: questa la sua azione. Lear in scena conosce che cos'è l'uomo, e cioè un povero, nudo animale forcuto: così come lo incontra in Edgar. «O» è il corpo senza respiro di Cordelia, nell'ultima scena. Ecco qui il resto che manifesta il nulla. Il fatto brutale, nudo e crudo della morte è lì, fuori di lui, nelle sue braccia. Mentre dentro, lui che fino a questo momento non s'era preso cura di questo, sente crescere la pietà, la compassione e patisce lui, il re, il peso della mortalità. Ha finalmente conquistato la cosa stessa, *the thing itself* (3,4,109). È diventato uomo, perché l'uomo è la cosa stessa che conquista la sua propria umanità davanti al nulla, al *nothing* – per come a quel nulla risponde, per come lo confronta.

Comprendiamo così che quello che è accaduto nella tragedia, e cioè: il re Lear si è fatto uomo, e ora, nell'ultima posa, madre. Perché è una Pietà rovesciata che si mostra, quando entra in scena con tra le braccia la figlia che ha strappato all'albero della crocefissione, o piuttosto impiccagione. Chi lo vede entrare, vede quell'immagine.

E ora con le braccia compie il gesto più materno che ci sia, di *holding*. Tiene. Cosa tiene? un resto, il resto di Cordelia. È niente? Sì, è niente. Ma è quello che voleva. Voleva per l'appunto morire con Cordelia. Nel *Motivo dei tre scrigni* Freud descrive bene questo desiderio, l'ultimo. Shakespeare lo rappresenta. Non dimentichiamo che la tragedia si apre con Lear che vuole «gattinare», nell'incerta andatura di un bambino, verso la tomba.

L'INCONSCIO RACCONTATO DA UNA PSICOANALISTA: FRANÇOISE DOLTO

di Chiara Zamboni

1. DIFFERENZA FEMMINILE E PRATICA ANALITICA

Le pratiche in cui si fa pensiero sono molteplici e vanno dal saggio scritto, alla lezione, a uno scambio di messaggi, a una conversazione su questioni essenziali e via via. Con pratica di pensiero non s'intende un agire pratico contrapposto a uno teoretico, piuttosto a una disposizione nello spazio e nel tempo, che coinvolge il porsi come soggetto di parola, le forme del discorso, i criteri di accettabilità di quel che viene detto, e contemporaneamente un'attenzione rivolta a quel che avviene durante la pratica vista come un processo in divenire, dove si hanno intenzioni orientate e si mettono in parola gli eventi imprevisi, che assumono tutta la loro portata se accompagnati da una loro comprensione da parte nostra¹.

Ora, anche la pratica psicoanalitica è una pratica di pensiero, e su questo sono state sviluppate diverse riflessioni, basti pensare a quelle di Wilfred Bion². Essa pure richiede una disposizione dello spazio e del tempo e processi di soggettivazione dei partecipanti alla pratica. Mi spiego in analogia con la mia pratica più importante, che è quella dell'insegnamento. Divento insegnante non solo per l'istituzione che mi assegna quel posto, ma anche e soprattutto per la relazione che si co-

¹ Si veda sul concetto di dispositivo foucaultiano G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Napoli, Cronopio, 2010, pp. 11-17 e sul concetto di pratica diverso da quello di tecnica C. Zamboni, *Una contesa filosofica e politica sul senso delle pratiche*, in Aa.Vv., *Il taglio del conflitto, Per amore del mondo*, n. 5, autunno 2006, www.diotimafilosofe.it, pp. 1-8.

² Si veda in particolare W. R. Bion, *Apprendere dall'esperienza*, Roma, Armando, 1972.

stituisce con le studentesse e gli studenti, relazione che si modifica nel tempo all'interno di un processo che porta a trasformazioni soggettive per smottamenti e tagli. Così una modificazione relazionale per lenti cambiamenti ed eventi, che aprono, avviene nella pratica analitica, e per dire questo faccio riferimento a quel che ne scrive Cristina Faccincani in *Alle radici del simbolico*³.

È significativo, in questa pratica, che sia una donna o un uomo a parlare o ascoltare. La differenza sessuale ha a che fare con il pensiero e con lo stile del discorso, in rapporto alla parola, il corpo, l'inconscio. Nonostante questo, le amiche psicoanaliste non parlano volentieri del loro essere una donna nella posizione di analista. Arrivano semmai a parlare delle donne che vengono da loro in analisi.

Eppure Lacan ha scritto con molta finezza in *Ancora* che la posizione maschile e quella femminile sono, rispetto al simbolico, differenti, altre e non complementari. Ritiene che le donne siano libere fin che vogliono di stare nella posizione maschile per la quale i nodi del simbolico, dell'immaginario e del reale sono «infilati» – tenuti assieme – dal significante dominante, ma che le donne comunque sono non tutte nel simbolico. In altre parole, c'è in loro qualcosa che sfugge al discorso dominante e questo in modo costitutivo⁴. Se è vero quello che dice Lacan, e a me sembra che lo sia, allora che vuol dire per una donna analista ascoltare il discorso di una donna in analisi? E che differenza c'è, per il suo stare in relazione, l'ascoltare il discorso di un uomo? Come incide tutto questo nei rapporti tra donne e uomini coinvolti nella pratica analitica?

È molto interessante leggere, avendo in mente queste domande, un testo di Luce Irigaray del 1977, *Miseria della psicoanalisi*, dove si polemizza con Eugénie Lemoine-Luccioni per quel che sostiene in *Il taglio femminile*. Nell'introduzione Lemoine-Luccioni prende l'avvio dal proprio essere una donna analista, che ha avuto in analisi diverse donne incinte di cui vuole raccontare i casi clinici. Ma prosegue dicendo che, dato che la donna – secondo la teoria di Lacan – sfugge al simbolico, poiché è non tutta in esso, allora i casi che porta sono soltanto casi singolari, non segnati dalla differenza. E così neutralizza non solo il proprio ascolto femminile ma anche la sessuazione delle donne che ha ascoltato⁵. Poi la polemica di Irigaray si allarga a quegli psicoanalisti uomini

³ Cfr. C. Faccincani, *Alle radici del simbolico*, Napoli, Liguori, 2010, pp. 1-8.

⁴ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-73)*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 32 e 71.

⁵ Cfr. E. Lemoine-Luccioni, *Il taglio femminile. Saggi psicoanalitici sul narcisi-*

che, teorizzando sulla sessualità femminile e maschile, non si rendono conto di prendere per legge i propri fantasmi: «il simbolico, che impone come universale, puro da ogni contingenza empirica e storica, è il vostro immaginario trasformato in ordine, anche sociale»⁶. Li richiama a una parzialità – l'essere uomo e non donna – non trascendibile, che ha a che fare con il corpo proprio, la sessuazione e l'immaginario.

In *Il gesto in psicoanalisi* lei stessa però si ritrae dal raccontare cosa avviene tra sé e la paziente o il paziente, quali sono le pratiche, anche piccole, fatte di gesti, che aprono uno spazio terzo tra loro, e rinuncia, lei dice, perché questo sarebbe fare un *acting out* d'analista – uno svelare ciò che deve rimanere segreto – e dunque si limita a parlare dei pazienti e non di sé e di loro nella relazione⁷. Descrive sì il dispositivo della scena analitica, che invita a sdraiarsi sul lettino come se questo fosse un gesto identico per una donna e per un uomo; lavora in modo minuzioso sulle modalità enunciative diverse di donne e uomini in analisi⁸, ma anche lei non racconta del movimento sessuato della relazione analitica, a partire da sé analista.

Sono passati anni da queste riflessioni di Irigaray e sono stati pubblicati nel frattempo libri molto interessanti di psicoanaliste che hanno assunto la differenza femminile come un orientamento della loro ricerca. Penso a esempio a *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, curato da Paola Francesconi, che nell'introduzione suggerisce come l'essere non tutta nel simbolico non solo sia una risorsa per le donne, ma anche una *chance* per l'intera società, se le donne sanno giocarla con autorevolezza nel simbolico⁹. Anche in questo testo però le psicoanaliste non parlano della relazione terza, sessuata, che si crea con l'analizzanda o l'analizzando. L'unica possibilità che individuo allora è quella di leggere il loro racconto di un caso clinico per vedere come si mettano in gioco dicendo alcune cose piuttosto che altre all'analizzanda o all'analizzando, ma allora si tratta di un lavoro ermeneutico, di interpretazione degli enunciati, senza che la differenza sessuale e la parzialità che essa implica sia stata assunta in prima persona.

smo, Milano, Ed. delle donne, 1977, pp. 7-12.

⁶ L. Irigaray, *Miseria della psicoanalisi*, in Id., *Parlare non è mai neutro*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 267.

⁷ Cfr. L. Irigaray, *Il gesto in psicoanalisi*, in Id., *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga, 1989, p. 107.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 109.

⁹ Cfr. P. Francesconi (a cura di), *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, Roma, Borla, 2007, p. 6.

Mi fermo di fronte a questo scoglio e rimando la questione alle amiche psicoanaliste e a come vorranno rispondere a questi interrogativi.

2. UNA DONNA E L'INCONSCIO: FRANÇOISE DOLTO

Vorrei invece cercare ora di capire come le psicoanaliste si pongano in rapporto all'inconscio e che cosa dicano di esso. Irigaray è maestra nel sostenere che «l'inconscio si scopre come tale, s'intende come tale, si parla come tale, in una tradizione. Che ha luogo in, da e per una cultura»¹⁰. È desiderio che tenta di parlarsi in tale contesto. Di mio aggiungo che esso scompiglia le carte del simbolico, ma ne possiamo parlare solo a partire dal simbolico, cioè dalla nostra cultura, storia, dal nostro essere donna, detta nel discorso dominante e non tutta in esso. Seguo Angela Putino quando afferma che non c'è niente di pre-simbolico nella posizione femminile, anzi semmai di post-simbolico, nel senso che questo essere non tutta nel discorso dominante è colta per un disagio, una eccedenza, una non conformità ad esso, comunque la si voglia chiamare¹¹.

Allora, cosa avviene quando è una donna a parlare dell'inconscio? È una domanda a cui non si può rispondere in generale. Le donne sono «una per una», non appartengono a una classe unica, non hanno un comun denominatore. Per questo vorrei parlare di una singola psicoanalista, di quello che lei dice dell'inconscio, e ho scelto di parlare di Françoise Dolto.

Françoise Dolto è stata una psicoanalista dell'infanzia molto nota in Francia. Ha attraversato diverse correnti di psicoanalisi senza mai identificarsi in nessuna. Ha collaborato con Lacan, prima uscendo assieme a lui dalla *Société psychanalytique de Paris*, poi tenendo regolarmente seminari all'*École freudienne de Paris*, fondata da Lacan, fino al 1980. Il suo pensiero è vicino per molti aspetti a quello di Lacan, ma anche molto distante, non solo per certi concetti teorici, ma soprattutto per lo stile. C'è in Dolto una fedeltà all'esperienza che non viene assorbita dal discorso teorico, ma mantenuta viva, accogliendo il resto enigmatico

¹⁰ L. Irigaray, *Miseria della psicoanalisi* cit., p. 252.

¹¹ Cfr. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Troina (Enna), Città Aperta, 2006, p. 110.

che essa offre, rispetto al quale il pensiero può porsi solo nella posizione di accompagnare, illuminando con parole vere¹².

Per cogliere quel che Dolto dice dell'inconscio occorre passare attraverso una serie di concetti teorici, considerandoli nella loro portata filosofica. In questo senso essenziale per quel che ci sta a cuore, e vera e propria invenzione, è il concetto di immagine inconscia del corpo. Ne tratta in particolare in *L'immagine inconscia del corpo*, in *Il bambino dello specchio* e in *Il gioco del desiderio*, oltre a essere il tessuto connettivo di tanti altri suoi testi.

Vediamone la genesi, a partire dal dispositivo dello specchio, descritto da Lacan, che Dolto riprende e trasforma. Si tratta dell'esperienza per la quale noi, riflettendoci allo specchio, vi riconosciamo la nostra immagine, guadagnando una identità autonoma, che è essenziale per il formarsi dell'io. Allo stesso tempo succede qualcos'altro di altrettanto importante. Fino a quel momento il legame con la madre è stato vissuto come un prolungamento di sé. A differenza di Lacan, che pensa a un corpo in frammenti prima della fase dello specchio, Dolto intende così il legame con la madre prima dello specchio. Lo ricava dai disegni dei bambini, che mostrano due forme oblunghe accostate e quasi in continuità. Ora, nello specchio il bambino vede l'immagine del corpo materiale, in cui si identifica, ma non vede la relazione sentita corporalmente con la madre, che a questo punto si spezza sul piano percettivo, ma che un bambino continua a sentire su di un altro piano irrepresentabile allo specchio, e dunque invisibile. È questa esperienza di relazione arcaica sentita con la madre, ma non rappresentabile, a costituire l'immagine inconscia del corpo, che segnerà la nostra vita nel rapporto mai coincidente che tale immagine avrà con il corpo materiale, visibile allo specchio, che sappiamo indicare come nostro. Questa non coincidenza rappresenta una ferita, un buco che si apre, angosciante e irrimediabile, nonostante la nostra vita sia un tentativo di trovare forme armoniche più o meno riuscite tra un aspetto e l'altro¹³.

Senza l'invenzione concettuale di Lacan dello stadio dello specchio, Dolto non avrebbe potuto formulare quella di immagine inconscia del corpo nel suo rapporto sempre diverso con il corpo materiale, biolo-

¹² Su Dolto si può leggere L. Mele, *Françoise Dolto, la sapiente*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Psicoanalisi al femminile*, Bari, Laterza, 1993; J.-F. de Saunverzac, *Françoise Dolto. Itinéraire d'une psychanalyste*, Parigi, Aubier, 1993; Aa. Vv., *Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto*, Parigi, Seuil, 1988.

¹³ Cfr. F. Dolto, *L'immagine inconscia del corpo*, Como, RED, 1996, pp. 148-149.

gico. Però Lacan non poteva seguire Dolto su questa strada, sebbene l'avesse più volte valorizzata sul piano clinico. E infatti glielo dice direttamente in una lettera, in cui le chiede: «ma perché questa immagine la chiami immagine inconscia *del corpo?*»¹⁴.

Completamente diverso è anche il modo di considerare lo specchio. Non si tratta dello specchio lacaniano affidato solo allo sguardo. Dolto apre a una gamma di rimandi percettivi che l'altro mi rimanda e che sono costitutivi dell'io¹⁵. Non solo guardo e sono guardato, ma anche gusto e sono gustato, tocco e sono toccato, sento l'odore e vengo sentito in questo, ascolto e sono udito. Credo che in questa apertura alla molteplicità percettiva ci sia molta dell'esperienza di Dolto con le bambine e i bambini, tanto più coinvolti degli adulti nel mondo dei sensi e della loro sensualità. L'immagine inconscia del corpo è il tessuto – invisibile allo specchio – di questa gamma di percezioni vissute in modo arcaico con la madre, e che restano come matrice per tutte le relazioni fondamentali della nostra vita.

Per far comprendere l'interesse filosofico di questa posizione di Dolto la metto in relazione con quella di Judith Butler, una filosofa statunitense che ha molto riflettuto sul fatto che noi abbiamo con gli altri relazioni inconscie, corporee, di una corporeità non rappresentabile ma comunque avvertibile. In particolare in *Violenza, lutto, politica* dà loro tale importanza da affermare che noi siamo destabilizzati e modificati l'uno dall'altro per fasci di legami inconsci tra noi, che hanno a che fare con il corpo. Ce ne rendiamo conto quando, a esempio, muore qualcuno che ci è caro ed è come se, allora, qualcosa della nostra carne ci venisse strappata via. In questo senso noi siamo oltre il nostro io, in quanto molteplicità di relazioni inconscie che ci attraversano. Se da un lato politicamente i soggetti, in quanto si riconoscono come degli «io», chiedono diritti civili, dall'altra l'essere fascio di relazioni corporee inconscie porta ad avvertire una comunità politica che va ben oltre il proprio io e si forma anche con chi non conosciamo direttamente. Il mio corpo – lei dice – è e non è mio¹⁶.

Sia Dolto sia Butler sono accomunate dall'idea che noi siamo «tra» gli altri. Passivi e attivi allo stesso tempo. Entrambe comunque danno

¹⁴ Citata in F. Dolto, *Il bambino dello specchio*, Genova-Milano, Marietti, 2011, p. 15.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 39.

¹⁶ Cfr. J. Butler, *Violenza, lutto, politica*, in *Id.*, *Vite precarie*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 45-47.

molta più importanza al lato passivo di questa esperienza. Dolto, a differenza di Butler, ritiene che tali legami siano incrostati delle parole di verità che hanno segnato la nostra esistenza. Il nome, a esempio, con il quale i nostri genitori ci hanno voluto chiamare, è portatore di una verità che orienta il nostro essere. Le parole di verità che hanno segnato la nostra vita rimangono come marchiate nel lato inconscio del corpo. Sono molto belle le pagine in cui Dolto descrive come, nella pratica analitica, il lato inconscio corporeo suo di psicoanalista sia in ascolto del lato inconscio corporeo dei piccoli pazienti, e come questo permetta l'emergere di tali parole incistatesi.

Il corpo è stato sempre al centro del dibattito politico femminista e del pensiero delle donne. Il corpo inteso come limite e allo stesso tempo radice imprescindibile. Dolto dà a questo sottofondo costante del pensiero femminile una costellazione di concetti teorici e di immagini molto illuminante. Evidentemente, pur non essendo lei stessa femminista, ha dato espressione teorica, attraverso il sapere che le veniva dalla pratica, a una esperienza più femminile che maschile del corpo.

Da tutto ciò si può capire perché lei intenda l'inconscio come relazionale corporeo e come tessuto che fa da intelaiatura per il simbolico. Scrive in *L'immagine inconscia del corpo*: «lo studio dell'immagine del corpo, in quanto substrato simbolico, potrebbe contribuire a chiarire il termine 'Es'. A condizione che ci si riferisca a un 'Es' sempre in relazione. L'immagine inconscia del corpo è un 'Es' relazionale»¹⁷. In questo senso, sul piano filosofico, la relazionalità non è qualcosa di esterno al soggetto, che l'individuo può costruire a partire da sé attraverso una contrattazione. La relazionalità è invece già data in modo costitutivo. Siamo già tra gli altri e trasformati dagli altri. Né d'altra parte essa è solo del piano della somiglianza, differenza, conflittualità con gli altri come per Lacan. Per Dolto la relazionalità è ciò che caratterizza l'inconscio per il suo lato corporeo, ed è allo stesso tempo ciò che permette il simbolico, costituendone l'intelaiatura. L'agire politico – aggiungo io – può partire già da questo elemento di esperienza.

Questo modo di raccontare l'Es come relazionale e corporeo ha a che fare con una certa posizione che Dolto attribuisce al rapporto tra la madre e il figlio o la figlia. Anche su questo punto si scava una differenza tra lei e Lacan e lo si può intuire già dalla loro diversa lettura della fase dello specchio. Non un corpo in frammenti che trova la sua unità «giubilante» nell'immagine riflessa, pur alienandosi in essa; piuttosto

¹⁷ F. Dolto, *L'immagine inconscia del corpo* cit., p. 49.

per Dolto lo spezzarsi definitivo del legame corporeo con la madre, che rappresenta una ferita, un buco che crea angoscia. Non solo, per Lacan l'onnipotenza materna è qualcosa di pericoloso, com'è pericoloso il desiderio del bambino per lei, che va limitato con la legge simbolica. Ed anche, il bisogno e la domanda di amore, che stanno nel registro materno, vanno nettamente separati dal desiderio, che è frutto dello scavarsi di una mancanza a causa della legge simbolica del Nome-del-Padre.

Io credo che questa differenza derivi dal fatto che Dolto ha avuto un rapporto diverso con le madri, perché era con loro che si trovava in una situazione di scambio, quando le accompagnavano i bambini per un'analisi. Certo, ha sempre chiesto che le piccole e i piccoli assumessero come proprio il desiderio di venire in analisi, indipendentemente dai genitori, ma le madri sono presenti nei racconti dei casi clinici, angosciate di fronte ai loro bambini, e prime interlocutrici incontrate. Inoltre non bisogna dimenticare che Dolto stessa è stata una madre di tre bambini, e che, anzi, ha portato, come caso clinico, proprio il rapporto tra i tre figli come si legge in *Il gioco del desiderio*¹⁸. Probabilmente, come mi suggeriva Cristina Faccincani, un'amica psicoanalista, Dolto ha saputo attraversare il lato mortifero di essere madre e ne è andata oltre, guadagnando una conoscenza complessa di questa condizione, sia per il suo lato in ombra sia per quello di vita.

Per tutto questo l'opposizione lacaniana tra bisogno e desiderio non si ritrova nel pensiero di Dolto. Le madri sono coloro che, andando incontro ai bisogni dei piccoli, contemporaneamente parlano con loro, suscitando il desiderio di esplorare mondi mai visti. La differenza c'è: è il desiderio a mettere in movimento il simbolico, mentre la soddisfazione del bisogno resta alla ripetizione delle esigenze del corpo. E tuttavia c'è una vicinanza tra essi: un bisogno come il mangiare può essere occasione di una conversazione orientata dal desiderio, come avviene anche tra adulti a una cena, mentre un desiderio scoperto simbolicamente può diventare molto simile al bisogno se soddisfatto frettolosamente.

Vorrei concludere sottolineando la portata filosofica di questa cerniera tra bisogno e desiderio. La storia dei rapporti contrastati tra bisogno e desiderio ha un peso sia filosofico che politico e porta a pensare in modo diverso l'azione nel presente e la sua trasformazione.

Negli anni '70 e '80 del Novecento si era aperto un conflitto di pensiero politico tra una teoria dei bisogni in ambito marxista che, sulla linea di Agnes Heller, individuava bisogni, che potevano aprire contraddizioni

¹⁸ Cfr. F. Dolto, *Il gioco del desiderio* cit. pp. 74-102.

trasformative, e invece una teoria del desiderio spiazzante, deterritorializzante, sulla scia di Deleuze e Guattari. Negli stessi anni una parte del movimento femminista considerava necessario soddisfare i bisogni, per poter poi avere la possibilità di dare espressione ai desideri, visti come un di più, che viene dopo, e un'altra parte riteneva il desiderio come l'autentico vettore di orientamento dell'agire soggettivo e collettivo.

Oggi i termini della questione sono cambiati. L'affermazione dei bisogni è sostenuta da chi considera beni comuni il corpo, l'acqua, la terra, l'aria, quali elementi di cui abbiamo necessità vitale. Il desiderio, come vettore di orientamento, sembra essere minacciato dalla sua confusione con i desideri di consumo di oggetti e dunque dal mercato capitalista. Non solo: la fine del patriarcato nel mondo occidentale, e dunque della legge del Nome del Padre disgrega il desiderio soprattutto nell'esperienza maschile, più interna al simbolico retto da tale legge¹⁹. Per le donne, se il desiderio può essere depresso, non sembra sia per il venir meno della legge simbolica del Padre, dato che esse sono non tutte nel simbolico e hanno perciò altre risorse e altre falle. La storia del desiderio femminile ha un diverso andamento²⁰.

Che cosa possiamo imparare dal pensiero di Dolto in rapporto a queste questioni? Ci troviamo innanzitutto a pensare un simbolico che non rigetta fuori di sé il bisogno corporeo e materiale come il nutrimento di cibo e acqua, il respiro. E questo è già un punto essenziale. Inoltre il simbolico ha come vettore il desiderio, che per lei è «simbologeno» cioè inventivo di situazioni aperte, in un divenire all'infinito. La matrice di questo terreno comune tra bisogno e desiderio – senza confusioni tra loro – è il fatto che la madre è la prima mediatrice per i bisogni del corpo come anche per il linguaggio simbolico che apre mondi. Del resto le donne hanno una *chance* in più nel pensare la cerniera tra bisogno e desiderio, perché possiedono un'esperienza ampia e complessa della vita quotidiana nella sua materialità, dove i due piani continuano a incrociarsi. Dolto dà una voce teorica a questa intersezione. Tocca a noi continuare a pensarla.

¹⁹ Sul desiderio che si disgrega per il venir meno del patriarcato e della legge simbolica del Padre e per gli effetti che ha nella società contemporanea si legga M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Milano, Cortina, 2010.

²⁰ Sul desiderio visto in una prospettiva femminile vedi L. Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Milano, Mondadori, 2009 e alcune conferenze al seminario autunnale di Diotima tenuto all'università di Verona nel 2010, intitolato «Il disorientamento è la nostra prova», di prossima pubblicazione nella rivista *on-line* di Diotima, *Per amore del mondo* in www.diotimafilosofe.it.

SULL'ORLO DELL'ESSERE

di Luisella Mambrini

Per Lacan la donna da una parte è iscritta nella funzione fallica, dipende dal fallo come referente del linguaggio, ma dall'altra rimane in posizione di esteriorità senza per questo formare un insieme dal momento che non c'è per lei un principio di collettivizzazione diverso dal fallo che dica di lei in termini universali. La conseguenza è che il femminile è non-tutto sottoposto all'ordine fallico; bisognerà vedere, una per una, la parte che afferisce al fallo e la parte che ne è esclusa.

Proprio perché una donna sfugge per un versante alla presa del simbolico niente si potrà allora dire di quel godimento che non trova una iscrizione fallica. Godimento che si produce senza localizzazione o unificazione in un organo, che riguarda tutto il corpo e anche si produce come godimento della parola. La logica fondativa di tale godimento si dispiega in una duplicità tensionale; da una parte è un godimento che si rivolge all'ordine fallico, ma dall'altro se ne stacca, per il fallimento dello stesso a dirne del tutto il godimento e la rilancia sull'altro vettore, quello della mancanza dell'Altro, quello dove l'ordine fallico incontra i suoi limiti. Sono questi due movimenti che possono apparire alternativi ma che in realtà fissano una banda di oscillazione piuttosto solida attraverso la quale una donna accede al godimento.

Il godimento femminile eccede il godimento fallico a cui peraltro una donna partecipa a pieno titolo, è un godimento che, si può dire, non attinge dal fallo tutta la sua consistenza e non fa dunque parte di una economia equilibrata.

Se per Freud la donna è quella « che non ha » ed è proprio questo ad aprirle un destino di femminilità riuscita, per Lacan invece la donna è definita non solo come colei « che non ha » ma colei che, non avendo il

fallo, non incontra limiti col godimento e dunque come colei che finisce dalla parte di quella che ha in più, di chi usufruisce di un accesso privilegiato e diretto al godimento, dalla parte del supplemento. Godimento che risulta non rappresentabile né contabile né circoscrivibile, al suo fondo antipredicativo; se tale godimento non può essere detto questo non comporta però che non si possa cercare di scriverne, come del resto testimoniano le mistiche.

Utilizzerò due testi di Clarice Lispector, *La passione secondo G.H.*¹ e *Acqua viva*², intrecciandoli tra di loro, per dare voce a questo godimento a cui ci si può avvicinare via suggestione, in particolare letteraria.

Si può dire che le opere di Lispector in generale testimoniano della tensione a sperimentare il reale, a descrivere un godimento non misurabile, un flotto di godimento che emerge come intimità segreta, lussureggiante, barocca. Il punto comune di questi momenti è all'insegna della sorpresa, del disequilibrio, della dissonanza; ciascun istante racchiude per lei un in più inatteso, di grande erotismo, *l'estasi segreta*³. Momenti che sono descritti come impermeabili al senso; ciò che predomina è l'urgenza del presente, dell'ora, del momento e l'incontro tra l'organismo e quello della energia che lo circonda in una dimensione di perdita di confini e di sostanziale estraneità anche a se stessi. Opere che nella descrizione del godimento sottolineano l'elemento della gioia; partirei da questo elemento per misurare una prima consonanza con la teorizzazione di Lacan nei confronti del godimento femminile.

Del resto Lacan ricorre all'esperienza mistica quando vuole evocare quel godimento che nella donna non è in relazione al fallo; la mistica infatti testimonia che è nella gioia che si rinuncia al mondo, non per il gusto del dolore ma in forza della cattura dell'Altro, nel sogno di abolirsi nel godimento di un amore infinito. Qualcosa della spersonalizzazione, del disinvestimento degli oggetti dell'ordine fallico deve prodursi presso una donna perché lei stessa possa accedere a questa dimensione di godimento Altro in cui lei stessa non si riconosce, non assomiglia a sé stessa.

Disinvestimento che dunque non ha a che fare col sacrificio, con la passione masochista, ma col dato che niente ha più valore per una donna rispetto a ciò che incontra nel godimento dell'amore.

Godimento femminile che, diversamente da quello che accade nella psicosi, entra in gioco per sottrazione in un percorso di spoliazione del

¹ C. Lispector, *La passione secondo G.H.*, Milano, Feltrinelli, 1982.

² C. Lispector, *Acqua viva*, Palermo, Sellerio, 1997.

³ Cfr. *ivi*, p. 26.

valore degli oggetti che è correlativo al trionfo in cui si produce tale incontro.

Dicevamo godimento dell'amore e questo perché il godimento femminile ha come suo oggetto l'amore, è intrecciato con l'amore che gli è necessario perché la dimensione di illimitatezza dell'amore veste l'illimitatezza del godimento e si presenta come promessa di nominazione di ciò di cui una donna non saprebbe dire niente. L'amore crea, attraverso la parola d'amore, quell'effetto di senso in modo che una donna possa abitare quel luogo del godimento senza nome in cui si tiene.

Il partner a cui una donna si indirizza è dunque il partner dell'amore o meglio il partner supposto dell'amore, qualcuno che amando offre il segno della propria mancanza in una dimensione di senza-limite e senza-condizione, qualcuno a cui si impone di non essere solo lo stesso, l'uguale, definito dal fallo, ma l'Altro, qualcuno dunque che è invitato a incontrare una dimensione di sé dove non si possiede e non possiede l'Altro.

Volendo usare le categorie in uso nel Medioevo⁴, come suggerisce Lacan nel Seminario *Ancora*⁵, l'amore nel femminile non potrebbe essere definito che estatico, vale a dire un amore che per essere perfetto richieda una dualità di elementi che devono essere preservati per la sua realizzazione, diversamente da quello che accade nell'amore fisico, sempre per utilizzare la categorizzazione medievale, più frequente nel maschile, dove l'amore verso l'altro procede dall'amore per se stessi, dove tra l'amore dell'altro e l'amore di sé vi è una identità fondamentale, dove è l'unità e non la dualità la ragione dell'essere e l'ideale dell'amore.

Vari eventi possono prodursi per una donna che fanno venire meno l'ancoraggio all'ordine fallico, con effetti rovinosi; venendo meno ciò che aggancia il godimento alla castrazione, dunque a un principio di limitazione, una donna può finire col soggiacere all'imperativo del godimento infinito che, privato della promessa di nominazione assicurata dall'amore, diventa allora spinta mortifera, distruzione assoluta e fascinazione di quello stesso baratro. Ma più in generale, si può dire che quel che si verifica è che è il rapporto col limite a essere travolto, quel limite che mantiene l'altro a distanza, preserva dunque la dualità in gioco. Ecco allora un soggetto femminile rimanere preda della fascinazione di un godimento che, privo di un punto di arresto, appare in caduta libera,

⁴ Il riferimento di Lacan è al testo di P. Rousselot, *Il problema dell'amore nel Medioevo*, Brescia, Morcelliana, 2007.

⁵ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX, Ancora (1972-1973)*, Torino, Einaudi, 1983.

pura pulsione di morte in un orizzonte rispetto al quale i confini tra sé e il partner risultano travolti.

Nelle opere di Lispector è proprio a questo che si assiste, a un perpetuo sfiorare il limite dove la dualità è sempre lì lì per venire meno; tutti i suoi testi, si può dire, lottano senza arresto nei confronti di questo movimento di scomparsa della dualità che può passare attraverso l'appropriazione/assorbimento dell'altro, all'interno di una spinta dalle tinte inquietanti, una vera e propria deriva nella pulsione di morte fatalmente distruttiva.

Spesso Lispector ci narra di figure femminili che sono sfiorate dalla tentazione di perdersi (ad esempio nella novella *L'imitazione della rosa*⁶), a diventare lontane e irraggiungibili, ma quasi sempre quando quella soglia viene superata si verifica una correzione di rotta, un brusco scarto che le riporta a ripristinare una giusta distanza. Nei suoi testi c'è sempre latente una lotta tra il pericolo della identificazione o della assimilazione all'altro e lo sforzo di tenersene a distanza; si tratta di arrivare alla più estrema prossimità guardandosi dalla trappola della assimilazione e, quando questo pericolo non è stato evitato, ripristinare la situazione iniziale grazie a una repentina virata.

In *La passione secondo G.H.* la voce narrante si rivolge a un partner dell'amore, di cui invoca il sostegno per il farsi del suo racconto, partner che appare sufficientemente Altro dal momento che Lispector evoca, a questo proposito, «la mano seminascosta di Dio»⁷ mentre la protagonista del racconto ha davvero un partner totalmente altro, un partner inumano, una blatta, essere di confine tra l'animale e il minerale.

Quello che viene descritto è un itinerario di spersonalizzazione dove la protagonista sperimenta l'assenza di sé, l'abbandono della identità che la inserisce in un sistema ordinato, un confortevole appartamento borghese. È aggirandosi nel proprio appartamento, entrando nella stanza della domestica che tale personaggio che non ha nome, solo le lettere iniziali, G.H., sperimenta uno spaesamento progressivo che a un certo punto assume il tono di una «rapacità infernale»⁸ su cui la protagonista si interroga che non si tratti appunto di amore, di «inferno come frutto dell'amore»⁹. Amore che definisce come neutro, impersonale, un amore che non sa di essere tale perché nel frattempo l'identità è dissolta. È

⁶ C. Lispector, *Legami familiari*, Milano, Feltrinelli, 1986.

⁷ C. Lispector, *La passione secondo G.H.* cit., p. 11.

⁸ Ivi, p. 121.

⁹ Ivi, p. 122.

nel momento in cui la protagonista vive la totale dissoluzione dei suoi confini, la perdita radicale del proprio corpo e del suo valore narcisista, che sperimenta la propria alterità radicale al punto di dubitare di essere ancora racchiusa nella soglia dell'umano. Lispector dice: «si era davvero spezzato il mio involucro ed io ero senza limite»¹⁰. È in questo momento che la protagonista scopre una blatta dentro l'armadio ed è chiudendone l'anta che la blatta, rimasta schiacciata, comincia a perdere la sua materia vitale. G.H. è tentata di inghiottirne una parte, di farsi dunque uguale alla blatta, di spogliarsi dell'umano, ma l'atto di mangiare è interrotto violentemente perché presa dal disgusto.

Lispector narra la presa di coscienza che ne segue nell'immediato; mangiare la blatta, ci dice, la fa cadere nella trappola dell'eroismo dei santi, da cui la decisione di tenersene lontana. Dice: «io non avevo bisogno di aver avuto il coraggio di mangiare la pasta della blatta. A me mancava l'umiltà dei santi: io avevo dato all'atto di mangiarla un senso di 'massimo'. Ma la vita si divide in qualità e in specie, e la legge dice che la blatta sarà amata e mangiata soltanto da un'altra blatta; e che una donna nella sua ora d'amore per un uomo, quella donna è in procinto di vivere la propria specie. Ho capito di aver ormai realizzato l'equivalente di vivere la pasta della blatta – la legge infatti dice che io devo vivere con la materia di una persona e non di una blatta.

Ho capito che mettendomi in bocca la pasta della blatta, io non mi spogliavo come si spogliano i santi, ma che di nuovo volevo l'eccedenza. L'eccedenza è più facile da amare»¹¹.

Dunque, se Lispector in un primo momento, quello che la porta a mangiare la blatta, avanza in una spoliatura che però mantiene una dimensione eroica, una dimensione narcisista, in cui gode della sua immagine nell'eccedenza del gesto e in cui finisce per cadere nella trappola della assimilazione, nella distruzione della dualità, ora Lispector, ritraendosi, indica un diverso percorso che chiama «personalizzazione»¹², un percorso antierico dove l'alterità del partner e di se stessa è mantenuta. In questo percorso non c'è posto alla spinta a perdersi dalle tinte inquietanti; quel che in altri testi descrive come *destituzione*¹³ o anche *un esistere senza garanzia*¹⁴ non offre, in questo orizzonte, spazio a derive.

¹⁰ Ivi, p. 163.

¹¹ Ivi, p. 154.

¹² Ivi, p. 158.

¹³ C. Lispector, *Acqua viva* cit. p. 13.

¹⁴ Ivi, p. 60.

Nella spersonalizzazione che evoca, l'altro è riconosciuto e salvaguardato come altro e dove dunque l'essere dalla parte del femminile, alla fine del percorso di spersonalizzazione, risponde di una identificazione sessuata. Si trova, in questo momento, a rinvenirsi come «la donna di tutte le donne»¹⁵ che è da prendere, a mio avviso, non nel versante psicotico, la Super donna, ma la donna che si iscrive come tale per la scelta di un godimento che ha fatto del limite un rilancio costante nella via della realizzazione del godimento, dell'illimitato.

Avvicinandomi alla chiusura vorrei, abbandonando il riferimento letterario, avvicinarmi all'orizzonte che ci è offerto da una cura analitica.

L'ambizione di una cura è mettere all'angolo il reale attraverso il vacillamento e lo sbriciolamento dei sembianti, isolare ciò che resta come conseguenza delle erosioni successive del sembiante.

Ciò che una cura permette di fronte a questo reale è che si elabori quel significante o meglio quella lettera che viene a designare il buco dell'Altro, là dove non c'è il Nome che possa dire del tutto il godimento né quello che possa dire del tutto il godimento femminile. Lettera che viene a nominare il godimento innominabile, che rappresenta un lavoro d'invenzione soggettiva e la cui scrittura è possibile a patto che si sia cancellato tutto ciò che può offrire senso, tutto il sistema dell'Altro, lettera come ciò che se ne depura al fondo come immutato, come punto di arresto alla cifratura del senso. Senza colmare il buco dell'altro tale lettera ha dunque un effetto di nominazione che può arrestare la deriva distruttiva che può prendere il godimento femminile una volta mollati gli ormeggi, frenare la corsa all'illimitato per il solo fatto di costituirne un indice, una marca, funzionare come argine al pericolo sempre incombente per il femminile, nel suo interrogare il limite del simbolico nel dire il suo essere, di essere travolta nel vortice della alterità senza nome.

Oggi, di fronte al moltiplicarsi delle psicosi ordinarie, assistiamo nella clinica dei soggetti femminili agli effetti che la non operatività del fallo produce nei termini del venir meno del legame e della distanza dall'altro e di un sessuale in connessione diretta con la morte, come sacrificio al godimento illimitato dell'Altro. La clinica sempre di più testimonia in questi casi dello sforzo verso invenzioni e annodamenti multipli che portino a un saperci fare col godimento, che creino limite e distanza, che suppliscano alla fin fine a quella lettera che non si è potuta scrivere per difetto di tenuta del simbolico.

¹⁵ C. Lispector, *La passione* cit. p. 159.

L'operazione analitica quale quella lacaniana che punta a produrre i suoi effetti al di là dell'Edipo e del romanzo familiare è forse la più capace a favorire infinite nominazioni del reale del godimento, a favorire la produzione di un dire proprio che *ex-sista* a tutta la panoplia del detto.

DIALOGO TRA IL «NON TUTTO» E IL «NON TUTTA»

di Giuliana Grando

Nel mio titolo mi riferisco in prima istanza alla questione del soggetto in Lacan che, nel Seminario XI¹, viene strutturato come mancanza a essere, stabilendo in tal modo l'impossibilità che un significante possa designare un soggetto una volta per tutte.

Il nevrotico non si rassegna a questa verità originaria e, in particolare, l'isteria sfida il padrone per denunciare che il significante padrone (S_1) non la contiene «tutta», mettendo così in luce la verità sul soggetto: non-tutto rappresentabile dal significante.

L'isteria pensa di poter *escamoter la difficulté*, nominandosi e nominando gli altri essere viventi, nel discorso comune, come «persona», ella pensa di poter evitare in tal modo la difficoltà di doversi situare come soggetto sessuato, che comporta, per ciascun soggetto, una invenzione nel luogo in cui si iscrive una perdita e che per l'isterica significherebbe deporre preliminarmente la sfida al padrone.

La perdita, nel «non tutto» della castrazione, si riferisce infatti all'essere, sia all'essere femminile che a quello maschile: «non-tutto» nominabile dal significante. Nel maschile, se funzionano le identificazioni paterne, il soggetto passa dall'essere il fallo della madre ad avere il fallo; dal lato femminile la mancanza a-essere diventa mancanza ad-avere, con tutto ciò che ne consegue per la domanda di fallo e la domanda d'amore del soggetto femminile.

¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Torino, Einaudi, 2003.

Nel Seminario VII *L'Etica della Psicoanalisi*² Lacan si era trovato di fronte a un punto di *impasse* diverso da quello elaborato nel Seminario XI, scoprendo che nel significante c'è un punto muto, silenzioso e indicibile che proviene da *das Ding*, la Cosa materna. Egli si trova allora nella necessità di aggiungere *das Ding* alla coppia S_1-S_2 , dividendo i due elementi logici con due barre ($S_1-S_2//das\ Ding$) per evidenziare l'eterogeneità tra la logica del significante e la logica della Cosa e cercare una possibilità di articolazione³.

In questa logica, poiché *das Ding* è da sempre perduta, il soggetto si trova a essere decomplesato anche dalla Cosa: il significante non lo rappresenta tutto, e il soggetto, in particolare il soggetto nevrotico, pur impegnandosi a calcolare quante volte sta il soggetto nell'Altro, riscontra che non vi è mai del tutto contenuto, non sarà mai un Uno intero uguale a se stesso, c'è sempre un resto. Questo resto è ciò che Lacan chiama l'oggetto *a*.

Nel momento in cui Lacan stabilisce che l'oggetto *a* è un resto «strappato» al significante, egli si chiede ulteriormente come il corpo vivente possa esservi rappresentato.

Per rispondere a questo interrogativo, Lacan aggiunge alle altre due logiche eterogenee $S_1-S_2//das\ Ding$, il Godimento (un nome della Cosa) e, per rendere evidente questa logica nel Seminario X⁴, fa riferimento alla perdita del prepuzio nella circoncisione, per cui arriva a dimostrare che, nella castrazione, è il corpo stesso a dover sacrificare qualche cosa al significante.

Questo sacrificio, che dà luogo a un bordo incerto e sfilacciato, nel punto in cui qualcosa si perde, verrà rappresentato nella *lettera*, che indica i bordi incerti della divisione tra il corpo e il significante: una frangia, un *litter*, uno scarto, la segatura che si perde nella lavorazione del legno, il *litter* che cade dalla limatura della sostanza vivente e gaudente, l'incavo, la parte materiale del significante.

La *lettera* in Lacan indica la struttura localizzata del significante e cerca di nominare tutte le possibili articolazioni tra il godimento e il significante, che portino la traccia dell'esistenza di un soggetto.

² J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'Etica della Psicoanalisi (1959-60)*, Torino, Einaudi, 2008.

³ Devo questa modalità di elaborazione alla lezione tenuta da Hervé Castanet all'Antenna del Campo Freudiano a Venezia, nel gennaio 2010.

⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro X (1962-63)*, Torino, Einaudi, 2007.

In seguito, nel Seminario XX *Ancora*⁵, dedicato al godimento femminile, Lacan passa dal freudiano – *ça pense*, la Cosa pensa, al *ca jouit*, la Cosa gode –, e apre la questione del godimento partendo dal soggetto femminile.

Lacan è costretto, nel Seminario XX, a lasciare la linguistica e inventare la *linguisteria* per far passare il significante attraverso il corpo: *encorps*⁶.

1. APPUNTI DIRETTIVI SU UN CONGRESSO SULLA SESSUALITÀ FEMMINILE (1958)

Lacan si interessa alla sessualità femminile in un testo di molto antecedente al Seminario XX. Si tratta degli *Appunti*, letti all'Università di Amsterdam nel 1960, in cui Lacan scrive: «... la sessualità femminile appare anzi come lo sforzo di un godimento avvolto nella propria contiguità (della quale forse ogni circoncisione indica la rottura simbolica) *per realizzarsi in gara* col desiderio che la castrazione libera nel maschio, dandogli nel fallo il suo significante»⁷.

La tesi di Lacan riguarda l'esistenza di un legame tra sessualità femminile e fallo, tesi che verrà confermata e ampliata nel Seminario XX.

Negli *Appunti* appaiono degli enunciati molto importanti, quali il «godimento avvolto nella propria contiguità» e il «desiderio che la castrazione libera nel maschio» che rimandano alla disimmertia tra Edipo femminile e Edipo maschile, così come è stata rivista dal secondo Freud a partire dai suoi scritti *Sulla differenza anatomica tra i sessi* per continuare con *Il tramonto del Complesso edipico* e gli scritti *La Sessualità femminile* e *La Femminilità*.

La disimmertia si riferisce alla differenza del rapporto della bambina con la madre, diversa dalla relazione del bambino con la madre, e relativa a quella civiltà minoico-micenea (il pre-edipo della bambina)

⁵ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX, Ancora (1972-73)*, Torino, Einaudi, 1983.

⁶ *En corps*, in-corpo, è il termine con cui Lacan traduce il titolo originale del Seminario, *Encore*, nella sua *lalingua*.

⁷ J. Lacan, *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 732. Vedi anche la nota del traduttore nella stessa pagina. Dove *à l'envi de* evoca l'omofonia con l'invidia e quindi la relazione con il *Penisneid* freudiano.

che Freud, con l'aiuto delle sue allieve-analizzanti, scopre sotto la civiltà greca (l'Edipo) e che descrive come un *Continente nero, scuro, umbratile e arduo da riportare in vita*.

Lacan darà delle definizioni di questa civiltà minoico micenea, ossia la relazione preedipica madre e figlia, e la chiamerà *ravage*, devastazione, e *haineamoration*, odio-innamoramento. Il termine di *ravage* lo estenderà più tardi anche alla relazione della donna con l'uomo, quando dirà che l'uomo è per la donna un *ravage*.

Lacan non definisce tuttavia la femminilità solo a partire dalla relazione uomo-donna, non la risolve tutta con il calza scarpe del fallo, ma mette a confronto con la castrazione anche il soggetto femminile.

La gara, la rivalità fallica, la spinta è uno dei modi attraverso i quali la crisalide può farsi farfalla, uscire dalla strettoia (il termine è di Freud) del godimento contiguo, per liberare al desiderio, così come il maschile lo libera dalla castrazione: è interessante sottolineare come già nel 1958 Lacan ponga il godimento dal lato femminile e il desiderio dal lato maschile, vale a dire dal lato del significante fallico.

Nel testo in esame infatti Lacan sottolinea *lo sforzo* per partecipare a questa gara e rivaleggiare con il maschile, ma la risposta resta sospesa: la gara sarà vinta o, invece, come vedremo, segnerà per sempre una disparità, per cui non-tutto il godimento contiguo entrerà nel desiderio?

Negli *Appunti* vengono già delineate le questioni con cui si apre il Seminario XX e che definiscono il soggetto femminile «*pas-tout*», «*non-tutta*», nel godimento fallico e quello maschile, relativamente al godimento, tutto nel godimento Uno.

2. SEMINARIO XX ANCORA: IL GODIMENTO UNO E IL GODIMENTO SUPPLEMENTARE O GODIMENTO ALTRO

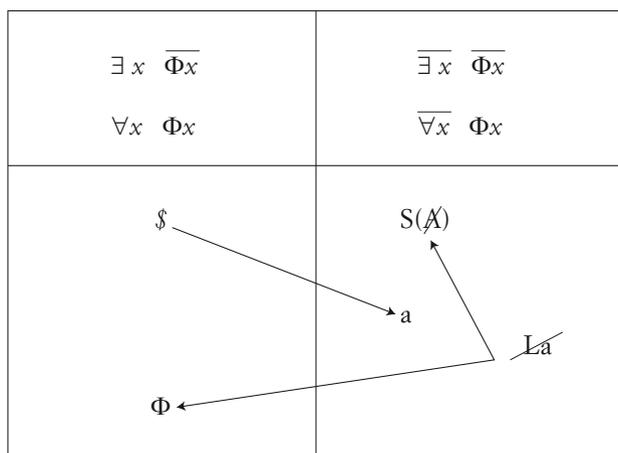
Per arrivare a una risposta sui due godimenti, Lacan nel Seminario XX rimette in questione lo statuto dell'Altro e dell'oggetto *a*: il nevrotico vuole ritrovare gli oggetti, gli oggetti parziali, senza passare attraverso l'Altro.

Il partner diventa l'oggetto *a* che si è costituito dalla perdita di godimento della Cosa, dal resto della divisione soggettiva della costituiva mancanza a essere e che viene a sostituire l'Altro a livello di godimento.

Dalla parte dell'uomo, il fallo diventa il modello di un godimento autistico e chiuso in se stesso e, in quanto tale, rileva della difficoltà che

un corpo sessuato abbia relazione con un altro corpo sessuato: «il godimento fallico è l'ostacolo grazie al quale l'uomo non arriva a godere del corpo della donna precisamente perché ciò di cui gode è il godimento dell'organo»⁸.

La dissimetria tra il maschile e il femminile è approfondita nelle tavole della sessuazione del *Seminario XX*⁹:



Poiché il modello del godimento maschile è il fallo in quanto semblante dell'oggetto a , esso si sposta nel corpo della donna, che viene investita da un valore erotico solo in quanto «alloggia» il semblante fallico dell'oggetto a .

Seguendo le tavole della sessuazione, dal lato uomo si legge nella riga inferiore in alto a sinistra: ad Ogni x/Φ di x , ad ogni uomo corrisponde il semblante del fallo, e questo è il dono della castrazione paterna. Perché questo possa avvenire occorre che ce ne sia almeno Uno, il padre, che fa eccezione. Nella riga superiore dal lato uomo, si legge l'*ek-sistenza* di una x per cui la funzione Φ di x non esiste, ma è proprio in quanto *ek-siste* questa eccezione che l'insieme può funzionare e l'uomo può essere iscritto nell'universale.

Il fatto che un uomo scelga una donna come partner significa che è entrato nella castrazione simbolica: accetta la perdita, la sottrazione di una parte di godimento e va a cercare nel corpo femminile il semblante fallico dell'oggetto perduto.

⁸ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX, Ancora cit.*, p. 8.

⁹ Ivi, p.77.

Per un uomo non è sufficiente tuttavia che si tratti di un soggetto femminile, occorre che questo soggetto femminile risponda a una condizione fantasmatica: abbia lo stesso valore fallico dell'oggetto $\Phi(a)$ ¹⁰.

Dal lato donna, nel lato destro in alto delle tavole, essendo ella per definizione, *non-tutta* nel godimento fallico, non *ek-siste* una eccezione che fondi la donna nel suo insieme: è già il *non-tutta* a renderla particolare e a rendere particolare tutto l'insieme delle donne, che si definiscono soltanto a partire dall'Una per Una.

La proposizione dal lato donna si leggerà nella riga inferiore a destra: *non* per *ogni* x/Φ di x . E nella riga superiore, *non* esiste un x che non sia Φ di x : non essendoci una eccezione le donne sfuggono alla legge dell'universale.

Le donne «non sono tutte» nel godimento fallico, scrive Lacan, «essendo *pas-toute*, essa ha, in rapporto a quanto di godimento la funzione fallica designa, un godimento supplementare. Noterete che non ho detto complementare, dove arriveremmo! Ricadremmo nel tutto»¹¹.

Lacan infatti disegna, dal lato donna, due linee divergenti che si partono da *La* donna, dove il *La* si trova barrato, in quanto l'universale de *La* donna non esiste: una delle linee si dirige verso il lato uomo, verso il sembiante fallico dell'oggetto Φ , da cui lei riceve un supplemento alla sua mancanza di essere e di avere; l'altra linea si dirige con una freccia verso l'alto dove si trova $S(A)$, a cui la donna si rivolge perché solo in quanto mancante può dare l'amore.

L'S in questione è un significante diverso dal significante della catena significante. Nella lettura di Lacan esso sembra contenere uno sciamè, il che fa pensare a *lalingua* e al suo godimento, piuttosto che a un luogo o un significato: Lacan inventa qui un altro statuto del significante che si situa, in questo caso, a partire dall'eccesso.

Scrivendo Zenoni: «nessun al di là può riuscire a riunire *La* donna, modalità specificatamente femminile dell'esserci, regime del godimento senza significante. Là si rivela che la condizione del limite è una necessità del «tutto», facendo credere che l'al di là sarebbe reale, ma è la limitazione femminile che è più prossima al reale»¹².

La relazione particolare delle donne con $S(A)$ mostra infatti come per le donne l'amore sia annodato al godimento.

¹⁰ M. Kusnierek, A. Zenoni, *Introduzione alla lettura di Lacan (2004-2005)*, Corso del 26 aprile 2005, AMP, p. 3.

¹¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora cit.*, p. 73.

¹² M. Kusnierek, A. Zenoni, *Introduzione alla lettura di Lacan cit.*, p. 8.

3. THAIS. IL MASCHILE E IL FEMMINILE ALL'OPERA

Per cercare di rendere più visibile questo annodamento, riporterò le vicende di Thais e di Athanael, musicate da Massenet su libretto di Louis Gallet, nel 1893¹³.

Il testo e l'opera narrano la storia di un incontro tra un'attrice cortigiana, sacerdotessa di Venere, del IV secolo dopo Cristo, di nome Thais e un monaco cenobita, Athanael, narrata da Iacopo Varagine nella sua Leggenda Aurea.

Questo testo, oltre a cogliere la differenza tra un uomo e una donna nella loro relazione rispetto all'oggetto e all'Altro, coglie il passaggio dal mondo degli dèi, come quello del Pantheon greco, al monoteismo che segna un limite al godimento, indica il valore della castrazione simbolica, con il sacrificio del figlio che si tramuta in dono d'amore.

Il Dio monoteista è il dio della limitazione del godimento, mentre gli dèi dell'Olimpo sono gli dèi del godimento senza limite: possono cambiare sesso, oltrepassare le limitazioni date dall'età, prendere le sembianze degli umani e degli animali. Gli dèi possono anche acquisire la conoscenza di Tiresia che può «divinare» per concessione di Era proprio perché, a differenza delle donne (che secondo Lacan il godimento lo provano, ma non ne sanno dire nulla), Tiresia, interrogato da Giove, ha perlomeno quantificato il godimento maschile e quello femminile: se l'uomo gode una volta, la donna nove volte di più.

Il libretto d'opera *Thais* di Louis Gallet racconta che il monaco Athanael, dopo un soggiorno ad Alessandria, riferisce ai monaci del suo monastero che una donna, Thais, sacerdotessa di Venere, porta lo scandalo nella città di Alessandria ed egli vuole conquistare la sua anima per donarla a Dio.

Non è forse lei, Signore, il soffio della tua bocca?

Per questa missione, Athanael ritorna ad Alessandria e, con il suo amico, il filosofo Nicia, si reca nel teatro delle sacerdotesse di Venere, dove alcune di loro cercano di sedurlo, ma Athanel resiste. Thais gli chiede che cosa porti con sé e lui le risponde che porta la Santa Dottrina, che insegna il disprezzo della carne, l'amore per il dolore, la

¹³ Tutte le citazioni sono tratte dal libretto dell'opera *Thais*, libretto di Louis Gallet, ed. M. Heugel § C.ie, traduzione ritmica italiana di Amintore Galli (1903), edizione a cura di E. M. Ferrando, Venezia, Fondazione Teatro La Fenice, Stagione Lirica 2002-2003. Vedi anche il DVD *Thais*, Stagione Lirica Teatro La Fenice 2006-2007.

penitenza austera. Thais lo invita ad andarsene perché lei crede solo alla potenza dell'amore, ma continua a interrogarlo:

*chi ti rende così austero? E perché i tuoi occhi ardonno?
Quale triste follia non ti ha fatto incontrare il tuo destino?
Uomo fatto per amare.
Che errore è il tuo?
Uomo fatto per sapere.
Che cosa ti acceca a tal punto?
Non hai assaporato la coppa della vita.
Non hai proferito parole di saggezza amorosa.
Siediti vicino a noi, intrecciati una corona di rose. Nulla è vero tranne l'a-
more...*

Athanael se ne va, ma dice a Thais che andrà nel suo palazzo per portarle la salvezza e infatti, la sera, la sorprende nella sua stanza mentre riflette sul fatto che gli uomini non sono che indifferenza e brutalità, si sente vuota e fa un appello a Venere perché la rassicuri e le dica che sarà eternamente bella.

Athanael si rivolge a Thais e le dice che l'ha voluta conoscere perché nessuna donna la eguaglia e perciò più grande sarà la sua vittoria nel portarla a Cristo. Thais si sente lusingata perché «i suoi omaggi sono alti... ma lui è presuntuoso» e lo mette in guardia dall'amarla:

*ab sì. Io ti amo Thais, e amo dirtelo...
Attenta non come lo intendi tu! Io, ti amo nello spirito, ti amo davvero.
Ti prometto una felicità che non finirà, mai, mai, mai. Un amore sconosciuto.
Ti preparerò alla vita eterna.*

Athanael oltre a dire a Thais che lei è impareggiabile e unica – e ha già in mano un'arma vincente – le indica che aldilà di lui c'è la promessa di un amore illimitato ed eterno e, anche se tremante, Thais si arrende.

Ebbene...fammi conoscere questo amore misterioso...ti obbedirò...sono tua.

Dopo aver detto di sì, non a Athanael, ma a ciò che lui le mostra aldilà di lui, Thais inizia a sentire

*... una freschezza nella mia anima rapita!
Io fremo. Sono affascinata.*

Athanael vuole portare Thais a un monastero di monache oltre il deserto, ma prima chiede a Thais di spogliarsi di tutti i suoi beni. Al suo passaggio i suoi ammiratori la descrivono:

più bella della regina di Saba... da dietro i suoi veli la sua voce manda dei dardi infuocati... ha il colore dell'ambra pallida... le sue labbra hanno il colore del sangue... i suoi occhi sono scuri come la notte... Thais è aerea e

flessibile come un roseto... leggera come un uccello... i suoi sguardi gettano delle catene...

Thais resiste a queste lusinghe poiché è affascinata dalla visione di un amore Altro e sconosciuto, e rinuncia a rappresentarsi come il sembian-te fallico dell'oggetto per un uomo: il cammino della privazione la renderà cava, vuota, la metterà nella condizione di ricevere i doni di un amore Altro.

Athanael lascia Thais al monastero e ritorna dai suoi monaci ma, dal quel momento, non avrà più pace perché la verità sulla sua passione per Thais gli si rivelerà sempre di più, diventa blasfemo, rinnega la sua fede e vuole raggiungere l'amata, ma quando la raggiunge lei è nell'estasi della morte.

Inizia tra loro un dialogo in cui non c'è alcuna possibilità di intendersi e ciascuno vede orizzonti che non si incontrano.

Lei guarda in alto rapita verso un amore trascendente che la rende un oggetto non più contingente ma eterno; lui guarda lei, vuole lei come oggetto perduto e ritrovato:

Thais: *Ti ricordi di quel luminoso viaggio per condurmi fin qui?*

Athanael: *Ricordo solo la tua bellezza mortale!*

T.: *Ti ricordi di quelle ore di calma nella frescura dell'oasi?*

A.: *Mi ricordo solo di quella sete incolmabile che solo tu puoi colmare*

T.: *Sopra tutto ti ricordi di quelle sante parole del giorno in cui attraverso di te ho conosciuto il solo amore?*

A.: *Quando ti ho parlato ti ho mentito.*

T.: *Ecco l'aurora ed ecco le rose dell'eterno mattino.*

A.: *No... il cielo! ... Niente esiste ... Niente è vero tranne la vita degli esseri. Io t'amo.*

T.: *Il cielo si apre. Ecco gli angeli e i profeti... e i santi!*

Arrivano con un sorriso, con le mani piene di fiori!

A.: *Ascoltami mia amata*

T.: *Due serafini con le loro ali bianche volano in alto nell'azzurro.*

E come tu mi hai detto il Consolatore posa le sue dita di luce sulle mie palpebre per asciugare per sempre le mie lacrime.

A.: *Vieni! Dimmi: io vivrò, io vivrò*

T.: *Il suono delle arpe dorate mi incanta!*

Dei profumi soavi mi inebriano!

Sento una perfetta beatitudine

Tutti i miei mali si addormentano

Ah il cielo. Io vedo Dio.

Thais muore e Athanael con un grido terribile si getta in ginocchio davanti a lei. È la fine tragica dei grandi amori passionali a segnare nella morte il modo in cui la fusione impossibile viene resa possibile.

Il dialogo finale tra Thais e Athanael rileva la verità di due modalità, radicalmente diverse, di essere nell'amore e nel godimento del femminile e del maschile.

All'inizio Athanael non vuole Thais per sé ma per fare un dono a Dio, mettendo in primo piano il suo ideale, la sua fede, non Thais.

Lei, la cortigiana, vuole quest'uomo per farlo entrare nella sua corte e quindi nella contabilità fallica, rivolgendosi al significante fallico dell'oggetto $\Phi(a)$.

Il monaco indicandole un amore misterioso ed enigmatico al di là di lui, le fa cambiare registro: facendola rinunciare all'avere la fa entrare nel campo dell'essere e quindi dell'amore.

Nel dialogo finale Thais si rivolge a Dio e ha quindi di mira un oggetto divino, assoluto e infinito ed è rapita da $S(\mathcal{A})$ a cui si rivolge; lui ha di mira lei, che è tutto per lui, ma è pur sempre una creatura di Dio, un oggetto comparabile, che può entrare nella contabilità: Athanael parla all'oggetto a , oggetto che causa il suo desiderio.

Dio, come il godimento Altro, è fuori contabilità.

La psicoanalisi introduce la contabilità dalla parte del maschile e l'Altro godimento dal lato femminile. L'uomo può raggiungere il suo partner, l'Altro, solo attraverso la mediazione dell'oggetto a che causa il suo desiderio e che ritrova nel corpo del suo partner e questo lo porterebbe verso un certo feticismo, mentre nella donna la privazione porterebbe verso l'erotomania, che tuttavia non è l'unico modo che la donna ha per «trattare» l'eccesso.

4. IL SOGGETTO FEMMINILE CONTEMPORANEO

Nell'epoca del declino del padre è sempre più arduo per il soggetto femminile «mettersi in gara con ciò che nel maschio libera il desiderio», visto che la castrazione simbolica è in declino anche nei soggetti maschili. Se non c'è gara fallica, la donna si trova confrontata all'eccesso del *godimento avvolto nella propria contiguità*, vale a dire che l'Altro godimento rimane tutto nell'*al di là del principio del piacere* che è la pulsione di morte.

Essa è visibile nella deriva pulsionale di tutte le dipendenze alimentari, come l'anoressia e la bulimia che, fino a pochi anni fa, era dominio quasi esclusivamente femminile e in altre dipendenze, diverse dall'oggetto cibo, dove il soggetto è *piantano in asso* nel luogo in cui si verifica

la mancanza del funzionamento del padre e del significante fallico, che non fa più da barriera all'Altro godimento.

L'aumento del disturbo alimentare nei soggetti maschili, a cui stiamo assistendo attualmente, mostra tuttavia la difficoltà del significante fallico a indicare la sessuazione anche dal lato uomo: notiamo uno smarrimento della bussola della sessuazione per entrambi i sessi.

Nel ricorso sempre più ostinato da parte di soggetti femminili a pratiche di fecondazione assistita con la volontà di diventare madri a ogni costo, il soggetto femminile ha di mira il recupero dell'oggetto perduto. Si tratta di manifestazioni in cui si punta direttamente all'oggetto senza passare per l'Altro o ricorrere alla mascherata, con cui la donna per secoli ha dato un sembiante d'essere alla sua mancanza di essere e di avere. La donna entrava nella relazione con l'Altro attraverso la maschera, mentre l'uomo affidava alla parata virile una sembianza maschile con cui giocare la partita con l'Altro sesso¹⁴. Notiamo del resto anche un aumento delle dipendenze maschili, in cui è l'oggetto *tout court* a essere cercato, non il suo sembiante «alloggiato» nella donna.

Per arrestare la deriva del godimento, per non essere trascinate in questa deriva, le donne possono fare *en corps*, accedere alla risorsa più peculiare che le caratterizza: la loro contiguità con il reale, l'incorporazione del significante con il godimento.

Se il padre e il significante fallico non incidono più il limite, le donne devono cercare di «creare un bordo», di ricamare una orlatura sull'abisso dell'eccesso, di bordare in modo singolare, Una per Una, una propria terra di limite, un *finis terrae*, una *lettera*, che segni il modo particolare con cui ciascuna sa costruire un'articolazione tra il significante e il godimento, che faccia da barriera all'Altro godimento.

¹⁴ Nel Pantheon greco, in cui si svolge la vicenda di Thais, la ricerca dei godimenti, transgenerazionali e transgeneri, anche quelli umani e animali, era sostenuta da sembianti molto forti; nell'epoca del declino del padre, c'è una ricerca di godimenti» perversi e polimorfi», facilitati anche dalla scienza e dal mercato, ma l'attuale caduta dei sembianti rende oscena questa ricerca, in quanto l'oggetto non è più velato.

LIRICA CONTEMPORANEA ITALIANA

Uno sguardo frantumato, un pensiero spaesato

di Manuela Allegretto

Parte della poesia contemporanea, almeno di lingua francese e italiana, è stata guidata in questi ultimi decenni da quella che si può forse definire una poetica dello sguardo, dello sguardo alle cose e al loro muto linguaggio: sono cose reali, inconsapevoli di sapere, che accettano la loro realtà.

Le cose sono anche degli oggetti e si può tener presente quello che Miller ricordava nel suo corso del 1994-95, *Silet*: «in fondo quello che distingue la catena nell'inconscio dalla catena esplicita dove il soggetto si veste di significanti, è che, nell'inconscio, i significanti sono degli oggetti»¹.

Lacan, ricorrendo ai versi di Valéry nell'ultima strofa de *La Pythie*, ci fa presente che la lingua umana non è altro che una voce del mondo: «il nostro legame con la natura ci spinge a chiederci, poeticamente, se non sia il suo stesso movimento che ritroviamo nella nostra scienza in

*cette voix
Qui ne connaît quand elle sonne
N' être plus la voix de personne
Tant que des ondes et des bois»².*

È anche vero che: «la presenza dell'orsetto lavatore evocato più sopra [...] ci sembrerebbe preferibile a quella dello scienziato che tiene sul linguaggio e sulla parola un simile discorso. L'orsetto lavatore, almeno,

¹ J.-A. Miller, *Silet*, *La Psicoanalisi*, n. 23, Roma, Astrolabio, 1998, p. 165.

² J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 230-316 e 279.

per grazia di Jacques Prévert ('una pietra, due case, tre rovine, quattro becchini, un giardino, dei fiori, un orsetto lavatore') è entrato per sempre nel bestiario poetico, e partecipa come tale, nella sua essenza, della funzione eminente del simbolo»³.

Nel Seminario XI, parlando di tutt'altro argomento, e precisamente dello sguardo, a un decennio di distanza dal discorso fatto a Roma, Lacan ricorda che: «nel campo scopico tutto si articola tra due termini che giocano in modo antinomico: sul lato delle cose c'è lo sguardo, vale a dire che le cose mi guardano, e, tuttavia io le vedo. È in questo modo che bisogna intendere le parole scandite nel Vangelo: «hanno occhi per non vedere». Per non vedere che cosa? Precisamente che le cose li guardano»⁴.

Certamente Lacan sta parlando della pittura e non della poesia, ma l'argomento principale è il rapporto che il pensiero da sempre ha posto tra l'occhio e la mente, rapporto rovesciato in quegli anni da Merleau-Ponty.

Nello stesso seminario, durante le lezioni dedicate allo sguardo come oggetto *a*, e precisamente nella lezione cui è stato dato il titolo di *La schisi tra l'occhio e lo sguardo*, Lacan afferma: «ciò che Aristotele formula – che la *tyche* si definisce per il fatto di poterci giungere solo da un essere capace di scelta, che la *tyche*, l'incontro, buona o cattiva sorte, non potrebbe giungerci da un oggetto inanimato, da un bambino, da un animale, – si rivela qui inventato di sana pianta»⁵.

Dunque per Lacan l'incontro fatale può avvenire anche con una cosa.

Nella poesia di cui stiamo parlando l'incontro con le cose del mondo assume l'aspetto non proprio di un incontro fatale, ma comunque di un incontro rivelatore di una realtà che va oltre.

Parlando del libro postumo di Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, che egli definisce come un passo in avanti sulla via di ciò che inizialmente la *Fenomenologia della percezione* aveva formulato, Lacan afferma che «quel che si tratta di circoscrivere [...] è la preesistenza di uno sguardo – io non vedo che da un punto, ma nella mia esistenza, io sono guardato da ogni parte. Questo vedere al quale sono sottomesso in modo originario è, senza dubbio, ciò che deve condurci a quel ribal-

³ Ivi, p. 268.

⁴ J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 2003, p. 107.

⁵ Ivi, p. 69.

tamento ontologico, le cui basi dovrebbero essere ritrovate in una più primitiva istituzione della forma⁶. [...] Nel nostro rapporto con le cose, come si è costituito attraverso la via della visione, [...] qualcosa scivola, passa, si trasmette, di piano in piano, per esservi sempre eluso in qualche grado – ecco ciò che si chiama lo sguardo. Intendo dire, e Maurice Merleau-Ponty ve lo segnala, che noi siamo degli esseri guardati, nello spettacolo del mondo. Ciò che ci fa coscienza, ci istituisce al tempo stesso come *speculum mundi*... Lo spettacolo del mondo, in questo senso ci appare come *omnivoyeur*. È proprio il fantasma che troviamo nella prospettiva platonica, quello di un essere assoluto al quale viene trasferita la qualità dell'onnivedente. Mi propongo, la prossima volta, di introdurvi all'essenziale della funzione scopica. Lo sguardo può contenere in se stesso l'oggetto *a* dell'algebra lacaniana in cui il soggetto viene a cadere. Ciò che specifica il campo scopico e genera la soddisfazione che gli è propria è il fatto che, per ragioni di struttura, la caduta del soggetto resta sempre inosservata, in quanto si riduce a zero»⁷.

Nella poetica dello sguardo soggetto e oggetto diventano inscindibili, ambedue partecipi del reale, da non intendersi, naturalmente, in senso strettamente lacaniano. Non è più l'io del poeta che guarda le cose, ma sono le cose che impressionano il suo occhio. L'attenzione alle cose della vita quotidiana e il tono dimesso e prosastico della scrittura risalgono, per la poesia italiana, addirittura a Pascoli e i Crepuscolari ne faranno una vera ragione poetica; Montale vi si sofferma soprattutto in *Satura*:

La poesia I

L'angosciante questione
se sia a freddo o a caldo l'ispirazione
non appartiene alla scienza termica.
Il raptus non produce, il vuoto non conduce,
non c'è poesia al sorbetto o al girarrosto.
Si tratterà piuttosto di parole
molto importune
che hanno fretta di uscire
dal forno o dal surgelante.
Il fatto non è importante. Appena fuori
si guardano d'attorno e hanno l'aria di dirsi:
che sto a farci?

⁶ Ivi, pp. 71 e 72.

⁷ Ivi, pp. 71, 72, 74, 76, *passim*.

La poesia II
Con orrore
la poesia rifiuta
le glosse degli scolasti.
Ma non è certo che la troppo muta
basti a se stessa
o al trovarobe che in lei è inciampato
senza sapere di esserne
l'autore.
Così Montale apre la raccolta *il Tu*:
I critici ripetono
da me depistati,
che il mio tu è un istituto.
Senza questa mia colpa avrebbero saputo
che in me i tanti sono uno anche se appaiono
moltiplicati dagli specchi. Il male
è che l'uccello preso nel paretajo
non sa se sia lui o uno dei troppi
suoi duplicati.⁸

Lacan stesso nel 1955 aveva fatto parlare il suo leggio, seguendo in questo una non breve tradizione: «questo leggio non è meno dell'*io* tributario del significante, cioè della parola che portando al generale la sua funzione, fa sì che esso non sia solo un albero abbattuto – lavorato dal falegname e rimesso insieme dall'ebanista per fini di commercio solidali con le mode che creano i bisogni che ne sostengono il valore di scambio»⁹.

Per pagine e pagine Lacan si lascia andare a battute e sfuriate contro il concetto di *io*, a tal punto che egli fa intervenire in una prosopopea addirittura la verità, la verità che, anch'essa, parla, parla contro l'*io* e a favore, tra l'altro, delle cose: «riducete dunque il traffico sulle vie che vi siete sfiniti a far irradiare dalla coscienza, e che erano l'orgoglio dell'*io* coronato da Fichte con le insegne della sua trascendenza, il commercio [...] della verità non passa più per il pensiero: cosa strana, sembra che ormai sia attraverso le cose: rebus, è attraverso voi che comunico, come Freud formula alla fine del primo paragrafo del sesto capitolo consacrato al lavoro del sogno. [...] Intendete bene ciò che ha detto, e poiché l'ha detto di me, la verità che parla, per capirlo bene la cosa migliore è

⁸ E. Montale, *Satura* (1962-70), Milano, Mondadori, 1971, p. 11, pp. 61 e 62.

⁹ J. Lacan, *La cosa freudiana, senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in *Scritti cit.*, pp. 412-413.

prenderlo alla lettera. Certo le cose sono qui miei segni, ma ve lo ridico, segni della mia parola»¹⁰.

Il lirismo della verità, come quello della materia, il leggio, si supera nell'investigazione ontologica: «è dunque così grande la differenza tra il leggio e noi quanto alla coscienza, se esso ne prende così facilmente le sembianze, una volta messo in gioco tra voi e me, tanto che le mie frasi hanno permesso che ci si ingannasse? Così, se fosse posto con uno di noi tra due specchi paralleli, lo si vedrebbe riflettersi indefinitamente, il che vuol dire che esso sarà simile a colui che guarda molto più di quanto non si pensi, perché, vedendo la propria immagine ripetuta allo stesso modo, anche quest'ultimo si vede appunto attraverso gli occhi di un altro quando si guarda, perché senza quell'altro che è la sua immagine non si vedrebbe vedersi»¹¹.

È singolare che Lacan (per dimostrare quanto la nozione di *io* dichiarata operativa da certe tendenze psicoanalitiche sia operativa quanto l'uso e l'abuso del leggio), ricorra all'ipotesi di mettere una persona e una cosa, il leggio, tra due specchi paralleli che riflettano indefinitamente le loro immagini, talché lo sguardo di colui che incrocia gli occhi dell'altro che sta nello specchio, lo induca a riconoscersi simile alla cosa poiché similmente sono guardati dagli occhi dell'altro che sta nello specchio. C'è in questa descrizione qualcosa di lievemente inquietante, tenuto a freno da una logica ferrea.

Nella sua *Introduzione al seminario sull'angoscia* Miller ricorda che l'immagine dell'*io* vale come la soglia del mondo visibile: «essa resta il principio del mio essere nel mondo, almeno del mio essere nel mondo visivo»¹².

In una rapida sintesi, Miller fa presente che già nel famoso saggio di Lacan *Lo stadio dello specchio*, l'immagine speculare viene ritenuta costitutrice dell'*io*: quando il bambino vede allo specchio l'immagine del suo corpo, lo vede come completo, però come un altro.

Questo momento viene ripreso e rimaneggiato nella *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*, con uno schema ottico, il quale viene mantenuto sostanzialmente identico fino al seminario sull'angoscia. Nello stadio dello specchio e nello schema ottico l'immagine dell'*io* supporta anche il mondo degli oggetti, cioè il mondo come appare al soggetto. Nel *Di-*

¹⁰ Ivi, pp. 400 e 401.

¹¹ Ivi, pp. 414 e 415.

¹² J.-A. Miller, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 89.

scorso sulla causalità psichica, Miller cita: «non c'è alcuna antinomia tra gli oggetti che percepisco e il mio corpo, poiché la percezione del mio corpo viene costituita da un accordo dei più naturali con essi». «È il termine di accordo che dà la tonalità fondamentale di questo rapporto immaginario. Questa immagine è sempre apparsa a Lacan sia come costitutrice dell'*io* che come principio di quella che chiameremo realtà oggettiva [...] Questo i(a) resta il prototipo o il paradigma degli oggetti. Ripetiamo: il principio del mondo visibile è lo speculare. Questo è tutto il filo dell'insegnamento di Lacan fino al Seminario X. A quel punto appare l'oggetto non specularizzabile, il perturbante».

Se la poesia, come afferma Lacan nel Seminario VII, dedicato all'etica della psicoanalisi, è l'arte che circonda di significanti il vuoto della Cosa, la poesia di Fabio Pusterla *Der Blaue Bunker (ipotesi sul nemico)* è una chiara esemplificazione del concetto di vuoto, interno ed esterno. Il vuoto esterno è la libertà: «scivolare fuori, aggirarsi all'aperto, camminare opalescenti, sdraiarsi su luccicanti erbetto». Il vuoto interno al bunker è quello della visione geometrale, della strutturazione ottica dello spazio, che è, in realtà, uno spazio non visivo, ma legato alla prospettiva, cioè al tentativo di reperimento del soggetto all'interno di questo spazio enigmatico:

Letti blu, pareti blu.
Geometria perfetta di forme.
Calcolata volumetria degli spazi
sotterranei. Ombre verticali,
perennemente immobili, simmetriche
alla tangibilità reale.
Incroci di linee rette, tubi neri,
dall'alto al basso, condotti d'alluminio
orizzontali. Pochi gomiti, mai casuali.
Tutto previsto, prevedibile, funzionale.
Letti blu, pareti blu. Silenzio
irreale. Appena percepibile ronzio,
vortichio dell'aria del condizionatore.
A tratti un lieve crosciare d'acqua
nei tubi neri.
Rilassati, sei nel centro del cristallo
(quarzo rosa, quarzo occhio di tigre
ametista prisma durissimo) circondato
da spalti di granito (quarzo feldspato e mica)
al sicuro dietro porte blindate.

Siamo all'interno del bunker blu, l'ordine calcolato della geometria architettonica, il silenzio rotto appena dal rumore di un lieve ronzio e di

un leggero crosciare d'acqua, rendono questo spazio insieme avvincente e angosciante.

Tutto è pronto. Da tempo. Vengano pure ora.
Attenderemo gli eventi nel cuore delle montagne.
Letti blu, pareti blu. Echi di passi
(ma pochi) metallici in corridoi paralleli.
Locali comunicanti, labirinti,
prospettive ingannevoli. [...]
Il nemico (pare)
arriverà all'alba
(inutilmente inatteso)
o giù di lì.
L'importante è chiudere sempre bene la porta.
Nell'immobile notte il sogno.
Di scivolare fuori, di aggirarsi
all'aperto. Richiudere il loculo.
Camminare opalescenti.
Sdraiarsi su luccicanti erbette.
Letti blu, pareti blu. Formiche
bianche. Convergenza di linee,
incroci d'ombra. Silenzio.
Immobilità. Ronzio.
Temperatura costante.
Non nostro questo luogo certo.
Altri magari: filiformi, raggi
di luce mobili, intelligenze angeliche
o perfette si muoveranno qui.
Amianto e nichelio saranno le insegne del re.¹³

Nel bunker tutto è «calcolata volumetria degli spazi sotterranei | ombre verticali, perennemente immobili | simmetriche alla tangibilità reale». Questo sentimento di sospensione e spaesamento è probabilmente rapportabile a quella «strutturazione ottica dello spazio», legata alla visione geometrale, vale a dire a una visione in quanto si situa in uno spazio che, nella sua essenza, non è visivo. Questa ottica (la strutturazione ottica) è alla portata anche dei ciechi. Lacan rimanda alla *Lettera sui ciechi per coloro che vedono* di Diderot¹⁴, che dimostra quanto il cieco sia capace di rendere conto, di ricostruire, di immaginare, di parlare di tutto ciò che la visione ci rivela dello spazio. Anche l'anamorfose è un uso della visione geometrale che ha per scopo di avvicinare il soggetto, è un rap-

¹³ F. Pusterla, *Der Blaue Bunker (ipotesi sul nemico)*, in *Le terre emerse, poesie scelte* (1985-2008), Torino, Einaudi, 2009, pp. 21, 22, 23.

¹⁴ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI* cit. p. 91

porto con il desiderio che, tuttavia, resta enigmatico. Le ricerche sulla prospettiva, continua Lacan, potrebbero essere messe in relazione con l'istituzione del soggetto cartesiano, che è anch'esso un punto geometrico del punto di prospettiva¹⁵.

Ora è evidente che tutto ciò è da mettere in relazione con il vuoto. È solo nel vuoto che si cerca di collocare dei punti di riferimento, di reperimento, per non perdersi.

Der Blaue Bunker (*ipotesi sul nemico*) appartiene alla prima raccolta di poesie di Pusterla del 1985, *Concessione all'inverno*, poesie soffuse di un senso di inappartenenza a un mondo assurdo, di una personale mancanza di centro, dell'insensatezza della storia umana. Nato a Mendrisio, nel Canton Ticino, nel 1957 e vissuto per lo più tra Pavia, dove si è laureato in Lettere, e Lugano dove insegna, Pusterla è allora preda di un pessimismo che coinvolge se stesso e gli altri, influenzato da una parte dalla nefasta esperienza militare del padre che, arruolatosi volontario nella seconda guerra mondiale, aveva avuto a che fare con la durezza nazista (figura di padre silenzioso e forse introverso), dall'altra parte dalla delusione susseguita agli iniziali entusiasmi giovanili all'interno di un gruppo teatrale sperimentale e all'adesione agli ideali movimentisti dell'epoca. Il periodo di servizio militare suo personale, cui si rifà con ogni probabilità proprio questa poesia, non fa che aumentare il suo disagio. Pessimismo e sarcasmo nei confronti degli altri, soprattutto nei confronti di ogni forma di potere, ma anche nei propri confronti. La poesia *Der Blaue Bunker* allude con ogni probabilità alla traduzione fatta da Montale di una poesia di Kavafis, nella quale è evidente l'angosciosa attesa del nemico, la ridicola parata del potere militare e governativo, ed è invece totalmente assente il tema del vuoto e del bunker.

Il tema dominante del secondo libro di Pusterla è il *Bockstenmann*: un cadavere risalente al XIV secolo, scoperto casualmente da un contadino nel 1936, e particolarmente ben conservato grazie all'azione della torba in cui era stato sepolto; egli doveva essere stato ucciso, come fanno pensare i tre pioli che spuntano dal suo petto. A quest'uomo, tornato all'aperto, Pusterla rivolge parole di comprensione e di partecipazione al suo dolore:

Eccola qui, franosa nel suo estremo,
volta al mare, la terra.
Chi sei? Che importa, sono, poiché sogni.

¹⁵ Ivi, p. 85.

Allora si alzò il paesaggio, si mossero le nuvole.
Alberi e montagne vennero, deserti.
Iniziò il viaggio. [...]
Il luogo: una torbiera,
una palude boscosa, e poco lontano il mare.
Qui ritorna
fra nuovi alberi uguali, le ossa bianche
intatte, e il suo messaggio
sulla tunica scura:
il rosso dei capelli, guizzo di scoiattolo,
e tre pioli nel petto. [...]
Ti presterò una voce per il buio
una mano per i tre pioli
nel tuo petto.¹⁶

In realtà nel frattempo era morto il padre e anche a lui, forse, copertamente, sono dedicate le poesie. Nel 1992 Pusterla traduce l'*Ignorant* di Philippe Jaccottet; è ignoranza come consapevolezza di non possedere la verità:

*Plus je vieillis et plus je crois en ignorance,
plus j'ai vécu, moins je possède et moins je règne.
Tout ce que j'ai, c'est un espace tour à tour
enneigé ou brillant, mais jamais habité.*¹⁷

Pusterla sente tutto il fascino della posizione poetica di Jaccottet, che è sostanzialmente quella di una cancellazione dell'io di fronte alla poesia che la natura stessa o le cose stesse lasciano trasparire, il compito del poeta è lasciar parlare la realtà. Nella raccolta di poesie che ne segue, *Le cose senza storia*, il suo sguardo è più solare e maggiormente ben disposto nei confronti della vita. Per la figlioletta scrive *Sotto il giardino*:

Gli odori forti, la menta e il limoncino,
sembrano darti fastidio. I sassi, i rapanelli,
gli oggetti dimenticati nel giardino
ti attirano allo scavo, alla scoperta, gocce d'acqua
sui tubi, zappe rotte,
il buio del sottoscala, ragnatele. Una moneta
salta fuori dall'orto, un re coi baffi
da centesimi cinque e vuoi mangiarlo. [...]
Non ricorderai niente.

¹⁶ F. Pusterla, *Bocksten I*, in *Bocksten*, Milano, Marcos y Marcos, 1989, cit. in *Le terre emerse* cit. pp. 34-35.

¹⁷ Ph. Jaccottet, *L'ignorant*, in *Poesie (1946-67)*, Paris, Gallimard, 1971, p. 73.

Il cane Igor, cremina per il sole
e quando ti diverti a fare il vento
e soffi e ridi. Sei nella tua preistoria
di silenzi e di gridi,
di brucianti scoperte: sole, fuoco,
e sirene di treni, gallerie.
Dopo verrà la lingua,
le cose avranno nomi e forse meno
intensità, meno splendore
[...] ma adesso non c'è distanza,
non c'è vuoto.¹⁸

Lacan parla di uno sguardo diverso da quello della visione geometrica dello spazio: «io non sono semplicemente quell'essere puntiforme che si orienta rispetto al punto geometrico da dove è colta la prospettiva. Indubbiamente, in fondo al mio occhio si dipinge il quadro. Il quadro, certo, è nel mio occhio. Ma io, io sono nel quadro. Ciò che è luce mi guarda, e grazie a questa luce in fondo al mio occhio, qualcosa si dipinge, che non è semplicemente il rapporto costruito, l'oggetto su cui si attarda il filosofo, ma è impressione, sfavillio di una superficie che non è situata per me nella sua distanza»¹⁹.

Mentre lo sguardo del mondo è incarnato dagli occhi di un gatto:
Sempre laterale lo sguardo, sempre in attesa
del movimento imprevisto.
Da un muro sopra il vuoto, dove siedi,
sbucano gli occhi di un gatto sgranati,
a non chiedere nulla. A guardare,
soltanto. Ma attenti
e come da dietro un cristallo.
Gli occhi gialli dell'altro da te,
che ti osservano muti. Rimani
quieto, come un oggetto
che è lì da sempre, paziente.
Accetta di essere il niente,
e non fare paura. Anche d'altri,
anche d'altro è la vita. Mille occhi
ti seguono ogni giorno, che non vedi. [...]
Uno ce n'è, quasi bianco, che viene di notte
a lambire col muso le finestre, le porte,
e a lasciarvi un alone indistinto,

¹⁸ F. Pusterla, *Sotto il giardino*, in *Le cose senza storia*, Milano, Marcos y Marcos, 1994, cit. in *Le terre emerse* cit. p. 48

¹⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI* cit., pp. 94 e 95.

una stella di fiato, un profumo;
dietro lo seguono gli altri, grigiastri,
che restano in ombra, nel buio
(ma ne scorgi il bagliore
lunare degli occhi). S'inarca
quel bianco, può offrire improvviso
l'agilità di un salto, una lucida lama
di sguardi. Qualcosa
si apre al suo passaggio,
leggero si disegna, sinuoso.²⁰

Osserva Lacan che «in ciò che si presenta a me come spazio della luce, ciò che è sguardo è sempre un certo gioco di luce e di opacità. È sempre quel luccichio che poc'anzi era al centro della mia storiella, è sempre ciò che mi trattiene, in ogni punto, nell'essere schermo, nel far apparire la luce come scintillante, che lo deborda. Per dirla tutta, il punto di sguardo partecipa sempre dell'ambiguità del gioiello»²¹.

Da un muro sopra il vuoto ove siedi, sbucano occhi di gatto a guardare, occhi gialli dell'altro da te che ti osservano muti, un essere rivela improvvisamente la sua presenza sotto forma di sguardo muto, sbuca da un muro *sopra il vuoto*, sguardo preesistente alla sua percezione che appare d'un tratto nel campo visivo, *essere strano*, fa percepire per un attimo la presenza di un vuoto circostante il muro, ma subito cattura l'attenzione con quegli occhi come da dietro un cristallo. Rimani *quieto come un oggetto*: è questa la soluzione, farsi oggetto dell'Altro: accetta di essere il niente e non fare paura. Anche d'altri, anche altro è la vita. Mille occhi ti inseguono, ogni giorno, che non vedi.

E infatti, nella notte un gruppo di gatti, che restano in ombra, ma dei quali si scorge il bagliore lunare degli occhi, si avvicinano alla casa; uno quasi bianco viene a lambire col muso le finestre e le porte, lasciandovi un alone indistinto e un profumo: un salto e una lucida lama di sguardi («qualcosa, scivola, passa, si trasmette di piano in piano, per esservi sempre eluso: ecco ciò che chiamo lo sguardo»). Qualcosa si apre al suo passaggio, leggero si disegna, sinuoso.

È un fatto certo che Pusterla sia consapevole dell'importanza dello sguardo anche in poesia, se è vero che ancora agli albori della sua carriera di poeta aveva dedicato un saggio a questo tema: *Aperti estranei implacabili gli occhi di Camillo Sbarbaro*, in cui egli scrive: «gli occhi,

²⁰ F. Pusterla, *Bandiere di carta*, strofe VII e IX, in *Pietra sangue*, Milano, Marcos y Marcos, 1999, cit. in *Le terre emerse* cit., pp. 119-120.

²¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI* cit., pp. 94, 95.

lo sguardo e tutte le loro utilizzazioni sono lo spazio stesso in cui può svilupparsi la poesia, in cui è ancora possibile scrivere»²².

Pusterla, in questo attimo di attesa, di reciproca attesa tra l'uomo e il gatto dà un consiglio al suo tu: restare quieto come un oggetto, accettare di essere il niente.

Chi conosce i gatti sa che si tratta di un consiglio prezioso: per poco che il gatto non sia totalmente domestico, che abbia mantenuto anche un minimo della sua naturale selvatichezza, un movimento, anche minimo, anche un impercettibile movimento degli occhi, lo farebbe fuggire come un lampo, solo la pietrificazione assoluta può mantenere la vicinanza. Ma non è solo questo. Qui si tratta di trattenere lo sguardo prima della sua riflessione cosciente, prima della coscienza, si tratta di lasciarsi guardare, restare nel campo scopico del gatto, non lasciarvi penetrare un'ombra. Diventare l'oggetto *a* dell'algebra lacaniana in cui il soggetto viene a cadere.

L'abbiamo già citato: «il quadro, certo, è nel mio occhio. Ma io, io sono nel quadro.» Qui non si tratta in senso stretto di quadro, ma di rappresentazione poetica e comunque, rappresentazione. Certamente si tratta di un incontro, un buon incontro, non un incontro fatale, un incontro di occhi e di sguardi.

Ho riportato prima dei passi tratti dall'Introduzione al seminario sull'angoscia di J.-A. Miller nei quali egli sottolinea il fatto che per Lacan l'immagine dell'*io* vale come la soglia del mondo visibile e questo a partire dallo stadio dello specchio attraverso la *Nota sulla relazione di Daniel Lagache* e il *Discorso sulla causalità psichica*: l'*i(a)* resta il prototipo o il paradigma degli oggetti; tutto ciò fino al Seminario X nel quale compare l'oggetto perturbante, l'oggetto non specularizzabile.

In questo seminario l'ultima parte, che è stata intitolata *Le cinque forme dell'oggetto a piccolo*, si apre con una digressione sulle palpebre di Buddha. Qui si legge: «il rapporto a specchio con l'oggetto è, per qualsiasi gnoseologia, un riferimento comune e di così facile accesso che è anche facile incorrere nell'errore della proiezione. Sappiamo quanto è facile che le cose al di fuori assumano il colore della nostra anima, e anche la sua forma, e persino che avanzino verso di noi sotto forma di un doppio.

²² In Versants, n. 12, 1987, p. 126, cit. in M. Cavadini, *Il poeta ammutolito. (Letteratura senza io: un aspetto della postmodernità poetica, Philippe Jaccottet e Fabio Pusterla)*, Milano, Marcos y Marcos, 2004, p. 128.

Tuttavia, se introduciamo l'oggetto *a* come essenziale nel rapporto con il desiderio, la faccenda del dualismo e del non-dualismo assume tutt'altro rilievo. Se quello che è maggiormente me stesso si trova all'esterno, non tanto perché l'ho proiettato quanto perché è stato tagliato via da me, i percorsi che prenderò per recuperarlo offrono tutt'altra varietà.

Per dare alla funzione dello specchio, in questa dialettica del riconoscimento, un senso che non sia dell'ordine del gioco di prestigio, dell'*escamotage*, della magia, conviene fare alcune osservazioni, la prima delle quali – che non deve essere presa in senso idealistico – è che l'occhio è già uno specchio.

L'occhio, arriverò persino a dire, organizza il mondo in spazio. Esso riflette quello che nello specchio è riflesso, ma all'occhio più acuto è visibile, nell'occhio che vede nello specchio, il riflesso del mondo che esso stesso ha in sé. Per dirla tutta, non servono due specchi contrapposti perché siano create le riflessioni all'infinito del palazzo degli specchi. Basta l'occhio e uno specchio perché si produca un dispiegamento infinito di immagini che si riflettono a vicenda»²³.

Un altro sguardo, questo sì, almeno apparentemente persecutore si paleserà nell'ultima raccolta, *Folla sommersa*:

Ti seguo da trent'anni mentre vaghi cercando
non sai tu nemmeno cosa. Sono la luce
di un'esplosione lontana, il tuo sole di ghiaccio,
due occhi spalancati sulla magrezza di un male
che apriva certe porte, o prospettive di fuga.
Diversamente: era questo l'indizio,
la rifrazione del mio raggio sulla superficie del mondo. [...]
Ti seguo da trent'anni alta come un rapace
con il mio becco di nibbio, la mia vista
che sa distinguere un topolino tra le rocce
o la tua traccia barcollante sui sentieri.
Ero nei sogni che non potevi ricordare. [...]
Ero il bagliore
di una vallata percorsa da un fiume, luccicante di
fuochi. [...]
E non potevi guardarmi: accecavo.
Adesso, guarda. Guarda il tronco
contorto di questi ulivi che si annodano
al terreno sassoso. Guarda il mare e la costa

²³ J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia* (1962-1963), Torino, Einaudi, 2007, p. 242.

incisa, e il vento scuotere
ogni ramo. È la mia ala,
non medica, ti porta, ti sostiene.
Fa quasi giorno, e un'ombra, la tua ombra
striscia tra i rampicanti e le prime formiche. Solo
un'ombra,
il poco che ti resta. La tua luce a rovescio. [...]
Abbandonarsi e resistere, due fasi
identiche del sangue e del respiro, dell'inchiostro
e del foglio, come sai. Cammina, scrivi.²⁴

²⁴ F. Pusterla, *Dopo trent'anni*, in *Folla sommersa*, Milano, Marcos y Marcos, 2004, cit. in *Le terre emerse* cit., p. 173.

LETTERA/NUMERO

di Marco Focchi

Al punto in cui è giunto oggi il nostro dibattito, anche se non riteniamo che la psicoanalisi debba essere considerata come una scienza, occorre tuttavia certamente considerare la sua articolazione con il discorso scientifico.

Non dobbiamo infatti tralasciare che Lacan, a suo tempo, si è seriamente confrontato con il quesito se la psicoanalisi debba oppure no considerarsi parte della scienza, e la riflessione in questo senso ha avuto un momento particolarmente stringente nel '64 con il Seminario XI sui quattro concetti fondamentali della psicoanalisi.

Si tratta di un seminario in posizione di cerniera, sia dal punto di vista politico sia da quello teorico, giacché segna la scansione che inaugura il secondo insegnamento di Lacan, concludendo la fase più marcatamente strutturalista, decisamente orientata in direzione di una formalizzazione linguistica dei concetti psicoanalitici. Confrontarsi con la scienza significa infatti per Lacan innanzi tutto mettere alla prova le possibilità di inscrivere la psicoanalisi in un discorso formalizzato e, nella misura del possibile, matematizzato.

1. IL LIBRO DELLA NATURA

La matematica è infatti lo strumento attraverso cui la scienza descrive con chiarezza la realtà e, più incisivamente, anche se per ragioni meno chiare, opera efficacemente su di essa.

L'idea di Galileo che la matematica è la lingua in cui è scritto il libro della natura costituisce l'assunto di partenza della scienza moderna. La modellizzazione del mondo fisico, la sua descrizione attraverso sistemi di equazioni, l'intelligibilità che acquisisce attraverso il numero sono la base perché il calcolo possa instaurare la propria potenza operativa attraverso la scienza applicata. Più di trecento anni dopo il passo decisivo di Galileo, Einstein tuttavia ancora si domandava come sia possibile che la matematica, prodotto del pensiero umano, si adatti in modo così sorprendente agli oggetti della realtà.

Si tratta di una domanda che presuppone una presa di posizione filosofica sul numero e, nel dibattito sui fondamenti della matematica nei primi decenni del secolo, le risposte su questo problema si sono divise essenzialmente tra due diverse concezioni che gli scienziati hanno fatto proprie secondo la loro sensibilità.

Il punto di vista platonico in matematica considera l'esistenza reale del numero. Le leggi della natura, di conseguenza, risultano fondate su simmetrie e invarianze intrinseche alla realtà, e la ricerca scientifica man mano le scopre e le mette in luce. Il ricercatore deve solo far apparire ciò che la natura di per sé contiene.

Il punto di vista costruttivista, in particolare nella sua versione intuizionista, fa appello invece alle radici dell'intuizione umana, e considera che una formula matematica abbia senso solo in relazione alla serie finita di calcoli usati per costruirla. In questa prospettiva l'operatività della matematica sulla natura è congruente con un paradigma computazionale. Il computer ideale, che è la macchina di Turing, può infatti decidere della verità o falsità di una proposizione in una serie finita di passaggi. È stato dimostrato tuttavia che esistono proposizioni per decidere le quali sarebbe necessario un tempo infinito. Ora, una serie infinita di numeri può essere originata da una legge o può essere assolutamente casuale. Nel primo caso si dice che è la serie algoritmicamente comprimibile, in altre parole: la sequenza infinita può essere sostituita dalla sequenza più breve che la genera. Questa visione delle cose sembrerebbe implicare che la scienza è possibile se il mondo è algoritmicamente comprimibile, il che vuol dire se è composto da un numero infinito di elementi discreti che rispondono a una legge.

Alla base di queste due concezioni, platonica e costruttivista, ci sarebbero due ontologie radicalmente differenti: quella platonica, che si fonda sulle simmetrie, prevede alla base dello spazio-tempo un sostrato continuo, atto a permettere le operazioni e le trasformazioni degli oggetti che nei loro movimenti rimangono inalterati, mentre il paradigma

computazionale prevede un sostrato discreto che sia possibile elaborare attraverso i *bits* d'informazione¹.

2. LA SCIENZA APPLICATA

Se si limitasse a descrivere i fenomeni la scienza non avrebbe, naturalmente, acquisito l'enorme importanza che ha, e che si spinge fin nella nostra quotidianità. Essa infatti entra nella nostra vita per trasformarla, si applica ai fenomeni non solo per conoscerli, ma per dominarli e operare su essi.

Come riesce dunque la scienza applicata a tradurre in concreta operatività la chiarezza descrittiva che, attraverso i modelli matematici, ottiene sulla realtà? I fondamenti della scienza applicata implicano per un verso, come abbiamo detto, i modelli, cioè le equazioni che descrivono i fenomeni, e per altro verso gli algoritmi, cioè procedure per risolvere problemi di natura aritmetica o combinatoria, e che sono, sostanzialmente, metodi di calcolo. Ciò attraverso cui la scienza opera sulla realtà è per l'appunto il calcolo².

Con lo sviluppo dell'informatica, a partire da John von Neumann e Herman Goldstine, la possibilità di calcolo si è potenziata enormemente e una macchina può effettuare un numero smisurato di operazioni. Questo apre orizzonti di applicazione altrimenti impensabili. Il volo spaziale, per esempio, sarebbe stato impossibile senza le equazioni classiche del moto, ma sarebbe stato egualmente impossibile senza le macchine in grado di svolgere i milioni di operazioni necessarie a dirigere e a correggere continuamente la rotta di volo.

Il calcolo algoritmico lavora con elementi discreti, *bits* d'informazione. Come può allora trattare le equazioni definite sul continuo presenti nei modelli? La soluzione consiste nella discretizzazione dei modelli, e cioè i modelli iniziali vengono sostituiti da procedure aritmetiche che approssimano nel discreto il modello continuo con operazioni di carattere iterativo, dove cioè una regola viene ripetuta innumerevoli volte fino ad arrivare alla soluzione.

¹ Cfr. John D. Barrow, *Perché il mondo è matematico?*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

² Su questi argomenti cfr. Paolo Zellini, *Numero e logos*, Milano, Adelphi, 2010.

3. APPROSSIMAZIONE

Importante a questo punto è l'idea di approssimazione, che implica la possibilità dell'errore di calcolo. A un numero reale ci si avvicina, per esempio, per eccesso o per difetto, non lo si coglie mai esattamente. Si apre quindi, stante la gran quantità di operazioni effettuate, un margine di errore possibile. Questo non toglie nulla all'efficacia del calcolo: il guadagno che si ottiene in velocità e in leggibilità dei risultati viene a essere, paradossalmente, avvantaggiato dall'inclusione della possibilità dell'errore.

Nelle attuali procedure di calcolo quel che viene cercato non è dunque l'esattezza, ma un'approssimazione efficace.

La scienza applicata si interessa quindi al numero in primo luogo per il suo carattere operativo, mentre il pensiero del numero è piuttosto lasciato alle diverse visioni espresse dalla filosofia della matematica che resta sullo sfondo.

Occorre poi notare che nel modello non è cercata la somiglianza con il fenomeno: la simulazione aggiunge strutture che non esistono in natura, ed è l'integrazione di queste strutture a produrre l'intelligibilità. L'importante per il modello computazionale non è dare un'immagine della realtà, e anzi esso si separa da ogni forma di intuizione, perché comunque tutto quel che occorre è che l'algoritmo sia conclusivo, che arrivi a un risultato, per eccesso o per difetto, e la conclusività coincide con l'efficacia.

4. L'OGGETTO IDENTICO A SÉ

Nella fisica moderna è forse nella meccanica quantistica che maggiormente si incontra un limite alla possibilità di raffigurarsi i fenomeni. Le relazioni che la matematica descrive non sono comprensibili, se per comprendere intendiamo rendere visualizzabile, accessibile all'*Anschauung*. Il termine *Anschauung* ricorre con frequenza nel linguaggio dei protagonisti storici del dibattito sulla meccanica quantistica, lasciandovi una traccia kantiana. Se l'*Anschauung* è infatti la rappresentazione condizionata dalla presenza dell'oggetto, i modelli matematici escludono la possibilità stessa di far dipendere le rappresentazioni dall'oggetto. L'operatività che la scienza riesce a realizzare attraverso la matematica riposa in ultima istanza sull'intima corrispondenza o sull'intima coop-

partenza tra numero ed ente oggettivo, e la sola condizione è che l'ente oggettivo sia identico a se stesso, sia l'ente le cui differenze qualitative sono ridotte all'indifferente quantitativo. Solo se è identico a se stesso l'ente può essere oggetto di calcolo.

5. IL SOGGETTO CONFORMATO AL CALCOLO

Molti dei temi su cui si è esercitata la riflessione contemporanea passano per lo snodo della certezza e della calcolabilità a cui l'ente oggettivo è sottoposto. Partendo dall'indiscutibile successo che il calcolo porta nella gestione tecnica del mondo oggettivo si arriva all'indebita estensione della calcolabilità alle scienze umane, indotta dalla ricerca di una certezza, analoga a quella fornita dalle scienze naturali, come surrogato della declinante autorità di tutte le istituzioni sociali, dalla famiglia, alla scuola, alla politica, e attraverso la sociologia e la statistica si fanno passare, sotto il velo rispettabile della scienza, precisi dispositivi governamentali.

L'ideologia scienziata contemporanea giustifica la dilatazione del calcolabile al fattore soggettivo perché il calcolabile è l'unica forma di conoscenza e di dominio della realtà, promettendo la garanzia del successo che la potenza operativa del numero ha dimostrato, anche se limitatamente al campo delle scienze naturali.

Per saturare tutte le corrispondenze possibili il soggetto contemporaneo deve essere governato dal calcolabile, e a questo scopo deve essere, in un certo senso, adeguatamente formatizzato, deve essere reso ricettivo al calcolabile. Questo significa che il soggetto deve essere pensato come identico a sé, conforme e conformato, e quello che oggi sembra il mondo della personalizzazione estrema, dove tutto viene fatto su misura per noi, è in realtà il mondo dell'estrema omologazione. Gli algoritmi di Google, dopo pochi acquisti fatti sui siti che frequentiamo, sanno già i nostri gusti e ci propongono, per esempio, i libri che vorremo leggere o i gadgets di cui non potremo fare a meno. Proprio questo mondo dell'apparente estrema personalizzazione può funzionare solo appiattendolo il soggetto sull'identità con se stesso, violando la sua privacy per farvi entrare l'artiglio invadente del mercato attraverso il cavallo di Troia della seduzione in cui ti si dice cosa devi desiderare.

6. IL SOGGETTO NON IDENTICO A SÉ

Nella prospettiva psicoanalitica tuttavia, già a partire da Freud, il tema dell'identificazione suggerisce che il soggetto non viene pensato attraverso il concetto dell'identità con se stesso: un soggetto prende posto nel teatro delle rappresentazioni essenzialmente attraverso l'identificazione con un altro. Lacan, nella fase strutturalista, prolunga questo caposaldo freudiano definendo il soggetto a partire dalla sua funzione all'interno della catena significante, dove un significante rappresenta un soggetto per un altro significante.

Quando, nel suo secondo insegnamento, Lacan studia la funzione del soggetto a partire dalla teoria dei numeri, prende appoggio sulla definizione di Frege dello zero come punto di partenza della numerazione. Lo zero per Frege è il concetto di non identità con se stesso, e proprio per questo può indicare ciò che non esiste. Il soggetto definito così non è evidentemente una sostanza, ma piuttosto un'insistenza, irriducibile in quanto tale all'identità con se stesso.

7. IL NUMERO FA PARTE DEL REALE MA NON VI OPERA

Nel confronto con la scienza e nell'articolare le problematiche della psicoanalisi con quelle della scienza, un primo punto da tenere fermo è dunque che la scienza si rivolge a oggetti identici a sé, e che proprio perché identici a sé rispondono al calcolo, mentre la psicoanalisi si rivolge a un soggetto non identico a sé, e che proprio in quanto tale risulta elusivo.

Il secondo punto, che discende dal precedente, è che subito appare una differenza nel modo di trattare con il numero. La scienza passa attraverso la questione della sua operatività. Lacan passa attraverso il confronto con i pensatori che hanno cercato di fondare la teoria del numero.

Il quesito che Lacan si pone non è: «Che cosa possiamo fare con il numero?», ma piuttosto «Che cosa vi è di reale nella lingua?», e la risposta è che quel che vi è di reale è per l'appunto il numero. «Per non lasciarvi nell'ambiguità – dice nella lezione dell'8 dicembre 1971 del seminario... *Ou pire* – posso dirvi che la questione è per me decisa: il numero fa parte del reale». Questo però non implica automaticamente che il numero operi sul reale di cui si occupa la psicoanalisi nello stesso

modo in cui opera in quello della scienza. L'idea, formulata da Lacan all'inizio degli anni '70, che non c'è scrittura del rapporto sessuale, va piuttosto nel senso contrario.

8. DIVERSA FUNZIONE DELLA SCRITTURA FORMALE

Anche se, nel suo ultimo insegnamento, Lacan prende una via diversa da quella di includere la psicoanalisi nel discorso scientifico, rimane tuttavia per lui in primo piano l'esigenza della formalizzazione, su cui si interroga per esempio nel seminario XX. «La formalizzazione matematica – dice nella lezione del 15 maggio 1973 – è il nostro punto di mira, il nostro ideale»³.

La formalizzazione implica scrittura, lettere messe nero su bianco, in modo analogo a quelle in cui si formulano le leggi scientifiche. Nel Seminario XX Lacan prende l'esempio della legge di gravitazione universale:

$$F = g \frac{mm^1}{d^2}$$

Le lettere, nella formula in cui compaiono, sostituiscono le quantità numeriche e indicano il vincolo e le operazioni che la legge prescrive. Questo almeno è quel che vale in fisica. Per la psicoanalisi, suggerisce Lacan, quel che si scrive sono le condizioni del godimento⁴. Che cosa significa? Che per godere l'essere parlante deve passare per alcuni segni, per alcuni segnaposto che indicano dove il godimento si è manifestato e sottratto, dove ha avuto luogo un evento pulsionale, dove il corpo porta le tracce che contrassegnano la zona erogena. Bisogna anche aggiungere che il movimento della ripetizione è il reiterato approssimarsi a questi segni.

Per quanto sia la scienza sia la psicoanalisi implicino un riferimento alla scrittura, occorre al tempo stesso notare il diverso modo in cui questa scrittura funziona.

C'è però un versante comune. Quel che interessa Lacan infatti è anche vedere come le leggi, le formule, le scritture formalizzate, ci allontanino dalla funzione immaginaria, dalla *routine* in cui il significato

³ J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 108.

⁴ Ivi, p. 118.

mantiene sempre lo stesso senso. In tal modo le formule della scienza implicano una cancellazione del corpo. L'allontanamento della scienza dall'*Anschauung* e l'allontanamento della psicoanalisi dall'immaginario vanno nella stessa direzione.

L'esperienza del corpo infatti, per l'essere parlante, passa attraverso l'immaginario, ed è questa a far velo al reale. È un velo che la matematica toglie. In *Radiophonie* Lacan scrive: «incorporea è la funzione che fa realtà della matematica»⁵. Lacan non si riferisce qui a un'eliminazione del soggetto dalle strutture della matematica, che potrebbe sembrare più nell'ordine delle conseguenze, ma a una cancellazione del corpo. L'incorporeità, presa qui come funzione, è il rovescio della funzione immaginaria, ed è solo attraverso la soppressione dell'immaginario che la matematica prende concretezza, diventa capace di mordere sulla realtà. L'uso del termine realtà va qui sottolineato e preso con il suo preciso valore. Dicendo realtà Lacan non dice reale, e non pensa quindi a un'operatività della matematica sul reale, o più precisamente sull'inconscio reale di cui si interessa la psicoanalisi.

In altri termini: la matematica fa presa sulla realtà, può essere il linguaggio in cui è scritto il libro della natura nel senso proposto da Galileo, perché l'ente oggettivato è preso fuori da ogni schema immaginario, perché è defantasmaticizzato, perché la lingua in cui è scritto il libro della natura non è la *signatura rerum* di Paracelso e di Jacob Böhme, e non fonda il legame del segno con la cosa su vincoli di somiglianza, di affinità, di segreta intima corrispondenza.

Per la stessa ragione Russell, e il formalismo in genere di matrice hilbertiana, affermano che la matematica non ha nessun senso, che gli assiomi esprimono solo le regole con cui le formule derivano una dall'altra, e perciò i segni e i simboli delle operazioni sono scevri di significato rispetto al contenuto. Tutti i simboli matematici sono per sé svuotati di senso. Il successo operativo della matematica nel discorso scientifico passa anche per questa cortocircuitazione del senso, passa attraverso una coerenza realizzata con l'annullamento della resistenza del senso.

⁵ J. Lacan, *Radiophonie*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 409.

9. L'OPERATIVITÀ DELLA PSICOANALISI

Che cosa possiamo dire invece del modo in cui funziona la psicoanalisi? L'interpretazione, attraverso cui opera, non è proprio ciò che va in direzione del senso, non è ciò che dà senso a quel che si contrappone al soggetto come insensato, come lapsus, come punto d'inciampo, come *méprise*, cioè come equivoco, malinteso, sviamento, mancata presa su qualcosa che sfugge? Questa modalità rappresenta in effetti la prospettiva freudiana classica, che si fonda sul Nome del Padre, cioè sull'operatore che dà un senso fallico alla mancanza. Per Lacan però la questione si rovescia: l'interpretazione ha di mira piuttosto ciò che è insensato, ciò che deve affiorare non come elemento da restituire al senso, ma come significante irriducibile al senso, un S_1 che non si articola con un S_2 , e che quindi non dà luogo a una effetto semantico. In questo S_1 opaco al senso riconosciamo il segno che la lingua traccia sul corpo dell'essere parlante, segno di godimento, segno del trauma che l'incontro, singolare per ciascuno, con il godimento lascia, e che il senso non risolve. È importante però qui notare che questo segno irriducibile, diversamente dal simbolo matematico, implica il supporto della realtà corporea.

Nel discorso scientifico la scrittura ha un carattere che, in *Lituraterre*⁶, Lacan definisce ascetico. Una scrittura ascetica è una scrittura privata di godimento. Abbiamo così, per Lacan, due condizioni necessarie a definire la scrittura scientifica: la matematica incorporea, ovvero disimmaginarizzata, e la formula scientifica mondata di godimento. Lacan definisce il desiderio del matematico come desiderio di una messa in cifra al di là del *jouis-sens*, e in questa definizione convergono la cancellazione dell'immaginario del senso nella funzione incorporea e l'ascesi come superamento del godimento.

Uno scrittore diviso tra letteratura e scienza come Paolo Giordano fa percepire molto chiaramente il senso di questa ascesi quando si esprime, in un'intervista⁷, dicendo che la matematica è un mondo pacificato, tranquillo, dove puoi ritirarti quando tutto ti turbinava intorno.

La psicoanalisi non va verso l'ascesi di questa pacificazione, e per quanto possiamo spingere la formalizzazione della psicoanalisi in direzione del modello scientifico, questa, di conseguenza, non sarà mai correlata a una possibilità di calcolo che integri il reale dell'inconscio, cioè

⁶ Cfr. J. Lacan, *Lituraterre*, in *Autres écrits* cit., p. 20.

⁷ Paolo Giordano, Intervista alla BBC, trasmessa il 7 giugno 2009.

il reale di un godimento che la formalizzazione può cogliere solo come propria *impasse*⁸.

10. IL NUMERO PER LACAN

Da questo punto di vista non possiamo dunque semplicemente fermarci a considerare che la scienza percorre un cammino distinto da quello della psicoanalisi, perché la scienza e la formalizzazione matematica che essa implica sono una condizione preliminare per la psicoanalisi. È il punto d'arresto della formalizzazione infatti a denunciare il reale della psicoanalisi, non riconducibile alla validità universale della legge scientifica, punto eminentemente singolare.

La differenza importante tra scienza e psicoanalisi sta in un altro punto che non nella formalizzazione, sta nel modo in cui è trattato il numero.

Il confronto più impegnativo con la teoria del numero è condotto estesamente da Lacan nel seminario. ...*ou pire*, e sfocia nella valorizzazione in particolare di due aspetti: lo zero come non identità con se stesso, di cui fa il punto di sutura del soggetto con la catena significativa e, altro aspetto fondamentale emerso dalla dettagliata disamina di questo seminario, la nozione di cardinale inaccessibile, cioè di un numero che non può essere raggiunto attraverso le operazioni insiemistiche di unione e di elevazione all'insieme potenza.

Il primo cardinale infinito N_0 è inaccessibile precisamente in questo senso, perché qualunque unione di numeri finiti, e qualunque innalzamento a potenza di numeri finiti ricadono comunque nel finito, e N_0 non si può raggiungere, non vi si può accedere, a partire dal finito. Si tratta della stessa logica che troviamo nell'antico esempio eleatico di Achille e la tartaruga. La tartaruga è inaccessibile per Achille, perché non può mai raggiungerla. Lacan riprende questo esempio nel Seminario XX, e a un certo punto, quando al posto della tartaruga mette Briseide, è chiaro dove vuole arrivare: la nozione matematica d'inaccessibilità riguarda la donna, e diventa illustrativa dell'assenza di rapporto sessuale, perché se Briseide è come la tartaruga, Achille potrà superarla ma non potrà mai raggiungerla.

⁸ J. Lacan, *Encore* cit, p. 85.

Il confronto più approfondito che Lacan conduce sulla teoria del numero porta così alla definizione di un impossibile, l'impossibilità di scrivere il rapporto sessuale. L'idea era comparsa già due anni prima, nel seminario *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, e la nozione di cardinale inaccessibile le dà il suggello di un concetto matematico.

Il trattamento che Lacan fa del numero non ha dunque niente a che vedere con la potenza algoritmica esplicita dalla matematica nel consentire alla scienza il trattamento tecnologico della realtà. Al contrario di quel che succede nella scienza, dove il numero, attraverso il calcolo, diventa la leva per il titanismo della riuscita, nella psicoanalisi il numero diventa la sigla di un'impossibilità, di quel che Lacan esprime con il termine *ratage*, far cilecca.

Potremmo domandarci quanto l'uso della matematica fatto da Lacan in questo senso si spinga al di là della metafora. In fondo *La solitudine dei numeri primi* è un titolo che usa, in modo dichiaratamente metaforico, un altro concetto matematico, quello di numeri primi gemelli – cioè separati da una sola posizione, come 5 e 7, o 11 e 13 – per descrivere, in modo analogo, l'assenza di rapporto tra Alice e Mattia, i protagonisti del romanzo.

11. LETTERA

La scrittura introdotta da Lacan nella psicoanalisi è, come dicevamo, meno ascetica di quella scientifica. La lettera si depura sì dall'immaginario, ma non si ascetizza dal godimento, e ne diventa anzi un indice. Questo non permette di integrare la lettera come segno di godimento all'impero del calcolabile. Se la condizione della potenza operativa della matematica sono la funzione incorporea e la cifratura al di là del *jouis-sens*, la lettera come indice di godimento diventa un punto d'*impasse*. La letteralizzazione in Lacan non serve più la certezza e la calcolabilità, ma apre piuttosto alla dimensione della sorpresa, dell'invenzione, della creazione.

Lacan si riferisce alla creazione in un modo che ne riprende esattamente il senso biblico. Nel resoconto del seminario *...ou pire* scrive infatti: «questa creazione poteva prodursi solo attraverso una certa tradizione della Scrittura [notare qui la S maiuscola]. Il punto di congiunzione con essa è da sondare con quel che enuncia della creazione»⁹.

⁹ J. Lacan, *...ou pire*, in *Autres écrits* cit., p. 548.

Quel che interessa a Lacan nella Scrittura, presa con la S maiuscola, non è il riferimento alla religione, ma la creazione dal nulla, l'indicazione di un vuoto in cui spariscono, o da cui provengono le cose. La creazione, tradizionalmente, va insieme alla distruzione e il punto di congiunzione tra il concetto biblico di *ex nihilo* e la psicoanalisi è la pulsione di morte.

Non occorre ipotizzare un agente deputato alla creazione e alla distruzione, *on n'a plus besoin de cette hypothèse*. C'è un vuoto, una discontinuità segnata dal significante, che turba la naturalità dell'essere parlante, c'è uno strappo nell'immaginario dell'uomo – la famosa prematurazione della nascita di Luis Bolk, a cui Lacan fa ricorso anche nelle ultime fasi del suo insegnamento –, c'è uno strappo che gli impedisce di essere guidato dagli istinti come qualsiasi animale. La disorganizzazione degli istinti che il linguaggio porta nell'uomo ne fa qualcosa di diverso da un essere semplicemente naturale, che obbedisce a leggi naturali, decifrabili attraverso la lingua in cui è scritto il libro della natura.

12. LA RIPETIZIONE COME APPROSSIMAZIONE AL REALE

Non attraverso la via del calcolo quindi, neppure approssimato, si può cogliere il reale nell'essere parlante. C'è però un modo di approssimazione al reale che non avviene attraverso la reiterazione computazionale algoritmica. È un'approssimazione che si avvicina per mancare sempre l'obiettivo e che, diversamente da quella del calcolo, non gira intorno a un oggetto identico a sé, come anche un numero reale è, ma intorno a qualcosa di decisamente più inafferrabile. La ripetizione infatti non è una legge naturale, e conduce invariabilmente al punto di sottrazione del godimento originario, che sempre cerca e sempre manca, girando intorno al vuoto su cui si impernia il desiderio. Questo vuoto, che non è congruente con il numero se applicato in modo calcolante, è delimitato dalla lettera, come Lacan chiarisce in *Lituraterre*: «il bordo del buco nel sapere, ecco quel che [la lettera] delinea [...] questo buco per colmare il quale ricorre a invocarvi il godimento»¹⁰.

Il punto rilevante dunque è vedere come Lacan, attraverso la considerazione del numero, definisca per un verso un asserto che, possiamo dire, ha valore universale: l'inaccessibilità del godimento dell'Altro, per

¹⁰ J. Lacan, *Lituraterre* cit., p. 14.

cui non c'è rapporto sessuale. Per quanto questo asserto abbia valore universale, non porta però la psicoanalisi nel dominio della scienza, perché non ha carattere operativo, è semplicemente la constatazione di un dato immodificabile: l'inesistenza del rapporto sessuale non è trattabile.

Per altro verso però, nella misura in cui le condizioni singolari del godimento sono definite da una scrittura, si può pensare a un trattamento della pulsione a partire dalla lettera, perché essa richiama la ripetizione al buco del sapere dove evoca il godimento. Intorno alla lettera ci troviamo in un punto di assoluta singolarità, dove la soluzione si rivela specifica per ciascuno, sia essa sublimazione, realizzazione, prassi, relazione, o quant'altro ci si voglia mettere.

13. DAL LIBRO DELLA NATURA ALL'ALTRO LIBRO

La lettera in questo senso non è scritta nel libro della natura, ma in un altro libro. Quale? L'idea migliore di quest'altro libro la dà Marcel Proust al termine della sua *Recherche*, quando si rivolge al tempo ritrovato: «quanto al libro interiore di segni sconosciuti (segni in rilievo, sembrava, che la mia attenzione esplorando il mio inconscio, andava a cercare, urtava, aggirava come un palombaro che scandaglia) per la cui lettura nessuno poteva offrirmi nessuna regola, la lettura stessa consisteva in un atto di creazione dove non c'è nessuno che possa sostituirci e nemmeno collaborare con noi. Quanti, così, tralasciano di scriverlo!»¹¹.

Cosa sono i segni di cui parla Proust se non i segni di una differenza che rivela una qualità essenziale, una qualità ultima? Questa «differenza qualitativa – scrive Proust – se non ci fosse l'arte, resterebbe l'eterno segreto di ognuno». Il segno sul corpo, il sintomo, la lettera, il bordo della zona erogena, il tatuaggio, la scarificazione, la sentenza incisa nella carne nella colonia penale kafkiana, non hanno un carattere referenziale, non rimandano ad altro, ma contrassegnano in sé la differenza, la qualità unica del godimento per il soggetto.

La differenza porta verso l'aspetto qualitativo del godimento, e la ripetizione non fa che tornare al punto in cui esso si sottrae. Solo l'arte, secondo Proust, è in grado di farci sentire questo godimento, perché essa espone l'intima, e altrimenti impenetrabile, individualità dell'artista.

¹¹ Cfr. M. Proust, *Il tempo ritrovato*, Milano, Mondadori, 1997, p. 230.

Per questo l'arte si può ripetere senza che mai ci annoi, come nota Deleuze¹², e possiamo sentire e risentire un pezzo musicale che ci appassiona, leggere e rileggere una poesia che c'incanta senza mai stancarci, perché queste reiterazioni animano i segni che ci portano sul bordo di una differenza dove qualcosa appare solo per sfuggirci, sfuggirci di nuovo, e ogni volta ancora.

Vediamo a questo punto l'importanza dell'articolazione tra il numero e la lettera come si può cogliere in Lacan. I due aspetti che egli isola nella teoria del numero come rilevanti per la psicoanalisi sono, abbiamo detto, lo zero nella numerazione di Frege come concetto di non identità con se stesso, su cui fa poggiare la nozione di soggetto, e il concetto di cardinale inaccessibile attraverso cui mostra l'irraggiungibilità della donna. Entrambi sono modi di formalizzare l'inesistenza. Si tratta dell'inesistenza di una sostanza-soggetto nel primo caso, e dell'inesistenza del rapporto sessuale nel secondo.

14. ENUMERARE IL GODIMENTO

Nel suo tentativo di fondazione logicista, Frege definisce il numero come l'estensione di un concetto, e se zero è il concetto sotto cui non cade nulla, uno è il concetto la cui estensione è lo zero. Come traduce Lacan tutto questo? Dicendo che Frege acquisisce per noi l'idea preziosa di un significante dell'inesistenza. Denotando lo zero Frege infatti nomina ciò che non esiste: è in questo modo che dà il significante come il significante dell'inesistenza.

Possiamo considerare a questo punto l'interessante oscillazione che appare in Lacan tra numero e lettera, perché se valutiamo la definizione della lettera data in *Lituraterre*, cioè l'anno precedente a ...*ou pire*, come bordo del buco, non possiamo non prendere atto dell'affinità che tale modo di caratterizzare la lettera ha con l'idea di un significante dell'inesistenza in cui s'incarna il numero. Diciamo dunque che se per Lacan la discriminante radicale passa tra lettera e significante, il numero, come reale della lingua, serve a contare, e per l'esattezza a contare i residui di godimento¹³.

È ciò che per Freud costituiva il fattore quantitativo della pulsione.

¹² G. Deleuze, *Proust e i segni*, Torino, Einaudi, 1967.

¹³ Cfr. J. Lacan, *Encore* cit. p.118.

Per questa via infatti, quella in cui la lingua fa apparire il numero, Lacan considera una contabilità del godimento. Ritroviamo la stessa idea in *Radiophonie* a proposito della pratica della sepoltura antica dove «l'insieme vuoto delle ossa è l'elemento irriducibile a partire da cui si ordinano altri elementi, gli strumenti del godimento, collane, coppe, armi: sono sottoelementi che valgono più a enumerare il godimento che a farlo rientrare nel corpo»¹⁴.

Di cosa si tratta in questo godimento enumerabile? Si tratta del godimento fuori-corpo che si recupera a piccole dosi, *en lichette*, siglato dall'oggetto *a*, e che ricade, come il significante, nel novero delle parvenze.

C'è dunque un versante in cui il soggetto, in particolare nel maschile, entra in rapporto con il godimento per la via del conteggio, del numero, ma si tratta di porzioni esigue di godimento, relitti di un naufragio captati da parvenze d'oggetto.

C'è invece un altro versante, l'oceano in cui il naufragio è avvenuto, dove la lettera fa da litorale, che riguarda la presa qualitativa su un godimento che non passa per l'enumerazione e dove conta solo la differenza.

15. L'ETICA È UN MODO DI DIRE CHE SODDISFA COGLIENDO LA LETTERA

Dobbiamo ora vedere le implicazioni portate nella pratica psicoanalitica dalla ripartizione di piani tra lettera e numero.

La prima è che la psicoanalisi non si iscrive nel discorso della scienza perché non basa la propria efficacia sulla potenza operativa della matematica. Questo non vuol dire però che la matematica sia estranea al discorso psicoanalitico. Lacan utilizza per esempio ampiamente la topologia per dare un appoggio diverso che non metaforico e mitologico a un reale di cui può solo delineare i bordi e le falle. Utilizza i nodi per collocare tra simbolico, immaginario e reale la posizione di un sintomo che è segno di godimento e non semplicemente metafora di un significato rimosso. Il punto saliente è però che il rapporto sessuale non può essere messo in cifra, e quindi non può essere trattato attraverso il dominio del calcolo e né dalla prescrizione tecnica.

¹⁴ J. Lacan, *Radiophonie* cit., p. 410.

La seconda è che la psicoanalisi non può neppure essere assimilata a un'ermeneutica, a una questione di narrazioni da rendere più o meno adeguate per il soggetto. La lingua ha infatti in sé un reale, quello del numero, che non è riconducibile al senso, che presenta lo scoglio del quantitativo, il famoso fattore quantitativo su cui si arena, in *Analisi terminabile e interminabile*, l'impresa interpretativa freudiana.

Il tentativo di restituire un senso si arresta tuttavia non solo di fronte all'ostacolo del numero e della quantità, ma anche di fronte alla lettera, il segno in rilievo incontrato da Proust nella sua *Recherche*, il ghirigoro fantasmagorico della lingua joyceiana in *Finnegans' Wake*, la scrittura che s'intrica come i rami su cui si arrampica il *Barone rampante* di Calvino, la *Lettera rubata* il cui contenuto non ha nessuna rilevanza ma i cui effetti dipendono da chi la detiene, *La lettera scarlatta* che scrive sulla carne il segno della colpa indicibile, le parole di Malo salvate per noi da Luigi Meneghello, i libri scritti da Kafka per sfuggire alle donne, il deserto della California in *Meridiano di sangue*, potentemente dipinto da Cormac McCarthy. La lettera sigla un godimento separato dal rapporto sessuale, il godimento *qu'il ne faut pas*, come si esprime Lacan. Quando l'interpretazione tocca la lettera non risveglia un significato, ma risonanze di quel che il numero non può mettere in cifra. La lettera, che Lacan chiama anche *l'Un-Dire*, o *l'Un-tout-seul*, per indicarne la differenza dall'articolazione S_1 - S_2 in cui si produce il significato, e che Proust già riconosceva come estranea al dialogo e come risorsa dell'arte, trova la propria dimensione di prassi nell'etica.

Nella psicoanalisi, dice Lacan, l'etica prende a rovescio il precetto di fare bene e di lasciar dire, perché è attraverso il dire bene che raggiunge il soddisfacimento. Chiaramente l'arte è una forma molto particolare di dire bene, ma non è l'unica, e la pragmatica della psicoanalisi, che non segue la via operativa del calcolo né quella ermeneutica del coltamento di senso, trova nella dimensione etica del dire bene la forma di appagamento che viene al soggetto dalla possibilità di acconsentire a un godimento che, quando viene invece avvertito come insopportabile, risveglia l'inquietudine della sofferenza nella nevrosi.

SGUARDO, ENUNCIAZIONE

Lacan dall'Arte all'arte

di Fulvio Carmagnola

La psicoanalisi dichiara: ecco un letterato chiaramente nevrotico; un filosofo ossessivo; un matematico quasi psicotico, un musicista autistico... ma la legna da ardere non spiega di per sé il divampare del fuoco
Elvio Fachinelli, *La mente estatica*

Per leggere ci vogliono gli occhi, ma per scrivere ci vogliono le mani
Eleonora, anni 7

1. – Domanda: c'è una «estetica psicoanalitica» ricavabile da Lacan? Direi di no: cerchiamo di evitare alla psicoanalisi l'antico ruolo riservato una volta alla filosofia, quello di scienza sovrana di cui noi diventeremo i sudditi. Mi pare più sensato individuare *punti di risonanza* tra la ricerca di Lacan e eventi contemporanei in altre discipline – segnatamente l'estetica e la teoria dell'arte.

Leggendo Lacan dall'esterno, mi sono imbattuto in due grandi affermazioni. La prima risale al 1964 (Seminario XI), la seconda è del 1976 (Seminario XXIII). In entrambe appare la parola «arte» ma in due sensi differenti. In sintesi, nel 1964 Lacan dichiara che l'arte «doma lo sguardo», nel 1976 dice che l'arte è un'attività che produce un «enigma» ovvero una «enunciazione senza enunciato». Nel passaggio tra le due affermazioni il senso stesso della parola «arte» cambia, ma non solo: vengono individuati, a partire dall'interno della ricerca psicoanalitica, due importanti momenti critici che incrociano le vicende dell'estetica contemporanea.

Consideriamo alcune affermazioni del Seminario XI, dedicato come noto ai *Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, e la cui figura eponima è il celebre quadro di Holbein, *Gli ambasciatori* (1533). Eccole:

- «Nel quadro si manifesta sempre qualcosa dello sguardo»; la pittura produce «la selezione di un certo modo di sguardo». «La funzione del quadro [...] ha un rapporto con lo sguardo [...] invita colui al quale il quadro è presentato a deporre lì il proprio sguardo come si depongono le armi. Questo è l'effetto pacificante, apollineo, della pittura. Qualcosa è dato, non tanto allo sguardo quanto all'occhio, qualcosa che comporta l'abbandono, deposito, dello sguardo».

- «Nella pittura c'è del doma-sguardo, vale a dire che colui che guarda è sempre indotto dalla pittura a deporre lo sguardo [...] ciò che è in gioco nella creazione artistica [...] per noi si tratta della creazione così come Freud la indica, cioè come sublimazione, e del valore che essa assume in un campo sociale. [...] L'opera tranquillizza le persone, le riconforta, facendo vedere loro che ci possono essere alcuni che vivono sfruttando il proprio desiderio. [...] Non vedete che qui si indica qualcosa di quella funzione che ho chiamato *doma-sguardo?*»¹.

2. – Bisogna cercare di capire che cosa indica la parola «sguardo» qui, andando oltre la definizione canonica che dice: lo sguardo è uno degli oggetti *a* di Lacan, relativo alla «pulsione scopica». Prenderò come riferimento un'osservazione di Matteo Bonazzi²: «*lo sguardo è il rovescio dell'occhio*». Dove l'occhio, per il Lacan del 1964, è la figura del soggetto cartesiano *quando guarda* – diciamo il corrispondente sensibile dell'io-penso al suo stadio di sviluppo cartesiano (pre-kantiano insomma).

Perché e in che cosa lo sguardo è il rovescio dell'occhio? Direi che mentre l'occhio vede, guarda, lo sguardo «fa» qualcosa. Attua alcune *azioni* di rovesciamento. *Rovescia la rappresentazione*, in almeno quattro modi:

- a. PASSIVITÀ – lo sguardo rovescia la direzione «geometrica» (Foucault avrebbe detto: «sagittale») implicata dalla piramide visiva della prospettiva rinascimentale: «io sono guardato da ogni parte»³; lo sguardo «fa di noi degli esseri guardati». Emerge una dimensione di passività contraria a quella classica che va dal soggetto all'oggetto. Qui c'è l'eredità di Merleau-Ponty, esplicitamente affermata.
- b. ESTENSIONE – lo sguardo rovescia il carattere puntiforme del soggetto. Contrappone una fisicità di area, di territorio, all'inesistenza del punto. Da punto il soggetto-che-guarda diventa «macchia» (cieca). E la macchia «sfugge [...] alla presa di quella forma di visione che si soddisfa da sé immaginandosi come coscienza». Ancora: «io non sono quell'essere puntiforme che si orienta rispetto al punto geometrico da dove è colta la prospettiva». «Io mi situo nel quadro come macchia»⁴. All'essere immaginario onnividente, di cui lo sguardo li-

¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Torino, Einaudi, 2003, pp. 99-100 e pp. 108-109.

² M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, ETS, 2009.

³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 70.

⁴ Ivi, pp. 94-95.

mitato dello spettatore è una proiezione, la dimensione rivelata da Lacan sostituisce poi una figura disumanizzata: sono guardato da qualcosa che è un in-umano.

- c. CECITÀ – lo sguardo dunque, rovescia l'*insight* in *blindness*: questo carattere di mancanza è «eluso» dalla mitologia visiva della rappresentazione. Proprio nell'illusione di vedere, di poter-vedere, «noi siamo colui che non vede». Chi non vede che non vede è davvero cieco, osserverà Heinz von Foerster⁵. La rappresentazione si illude di vedere e non vede la propria stessa cecità: la «caduta del soggetto», osserva con precisione Lacan, «resta inosservata»⁶. Qui siamo già oltre il Merleau-Ponty da cui pure prende le mosse Lacan, perché nel fenomenologo francese suo amico c'è il chiasmo, un «vedersi vedere», una reciprocità che è ancora inter-soggettività illusoria. In realtà non c'è reciprocità, osserva Lacan, ciò che guardo non è mai ciò che voglio vedere.
- d. COSTRIZIONE – lo sguardo infine, rovescia la presunta libertà o sovrانità della visione in costrizione del desiderio. Il vedere non è comandato dalla coscienza del soggetto ma da una più oscura «pulsione» – la pulsione scopica. Lo sguardo stesso allora è un oggetto, e precisamente «l'oggetto da cui dipende il fantasma». L'oggetto non è in vista, non è la «mira», ma la «causa». Non sta davanti al soggetto, sta alle sue spalle, lo guida nel senso della pulsione, del *drive*. Nello sguardo l'io è sottomesso, c'è un vedere al quale io sono sottomesso in modo originario – nella forma, preciserà Lacan, della «dipendenza significante»⁷.

Qual è il senso di questa inversione, di questo strano capovolgimento della nozione di sguardo? Lo sguardo così inteso (oggetto, non operazione sovrana del soggetto) distrugge la sovrانità della rappresentazione. Lo sguardo dis-illude sulla portata di quell'atto sovrano che sarebbe la «rappresentazione».

Dovrò tornare sulla questione della rappresentazione. Ma per ora una seconda osservazione: di fronte a questa dimensione pericolosa dello sguardo come pulsione, sta l'«arte». La si dovrebbe scrivere con la maiuscola, perché qui Lacan ha in vista precisamente la Grande Arte, l'arte classica. Di questa arte, si osserva che ha la funzione di «domare lo sguardo». Si deve notare che proprio all'inizio del suo Seminario Lacan

⁵ Cfr. H. von Foerster. H., *Sistemi che osservano*, Roma, Astrolabio, 1987.

⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 86.

⁷ Ivi, pp. 82 e 70.

fa un'affermazione che ci permette di equiparare l'arte a una «prassi», della quale egli dice che si tratta di «un'azione concertata dell'uomo [...] che lo mette in grado di trattare il reale per mezzo del simbolico»⁸. È questo il domare?

L'arte sarebbe allora una specie di questa «prassi»? C'è una relazione complementare tra arte e sguardo? Una volta che la teoria critica dello sguardo abbia destituito la pretesa di sovranità del soggetto, l'arte aiuterebbe a «deporre» la pulsione scopica?

Il discorso lacaniano presenta così due derive complementari: una contrappone lo sguardo alla rappresentazione (affermazione critica) l'altra dice che l'arte doma o calma lo sguardo (affermazione tradizionale o tradizionalista sull'arte). Come stanno insieme?

3. – Se facciamo dell'affermazione sul doma-sguardo il nucleo di una presunta teoria lacaniana dell'arte, non andiamo lontano. Dobbiamo guardare in un'altra direzione. Ci sono diversi modi per «salvare» l'affermazione lacaniana sulla funzione dell'arte – affermazione che oggi apparirebbe peraltro quanto mai inattuale in rapporto alle vicende dell'arte contemporanea.

In primo luogo, si potrebbe vedere in Lacan un freudiano ultra-ortodosso, che tenta di aggiornare la teoria della sublimazione. «Deporre le armi» vorrebbe dire allora che la pittura surroga la psicoanalisi nella funzione di elevare o di soggiogare la pulsione scopica in direzione del simbolico – direzione «ascensionale» e complementare a quella dell'*Aufhebung*, come noterà anni dopo Jacques-Alain Miller⁹. Si tratterebbe, attraverso la pittura, di soggiogare o rendere «trattabile» quell'oggetto *a* chiamato sguardo?

Deporre lo sguardo poi può indicare anche «deponi *il tuo* sguardo»: c'è un'ambiguità nelle enunciazioni di Lacan in proposito, pare che sguardo e occhio si possano in un certo punto anche sovrapporre. La pittura inviterebbe allora a domare o ad abbandonare la presunta padronanza sagittale destituendo la sovranità classica del soggetto della visione – proprio attraverso un dipinto classico ma insieme inquietante come quello di Holbein. La pittura e l'arte – o la pittura come l'arte – rivelerebbero allora come proprio entro la dimensione classica (nel senso foucaultiano, stretto, della parola: età classica ovvero età pre-kantiana)

⁸ Ivi, p. 8.

⁹ J.-A. Miller, *Note passo passo* in J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sintomo* (1975-1976), Roma, Astrolabio, 2006, pp. 196 e ss.

della rappresentazione accada qualcosa d'altro, qualcosa di inaspettato: l'occhio, la visione, la rappresentazione sono in realtà etero-dirette. Qui siamo pienamente entro la critica del soggetto tipica del pensiero francese di quegli anni, entro quella «immensa discussione con Descartes» di cui parla Alain Badiou in un suo recente intervento¹⁰.

La teoria dello sguardo è dunque una delle varianti della critica contemporanea della rappresentazione, nell'epoca in cui si prospetta appunto, come aveva scritto Deleuze nel 1968¹¹ la fine dell'epoca della rappresentazione. Questo è il punto in cui la specificità della psicoanalisi incontra l'estetica, come cercherò di mostrare.

Ma prima un'altra osservazione: l'incongrua affermazione lacaniana è vera, per così dire, al *futuro anteriore*, ovvero «sarà stata vera» proprio nel nostro ora. E come? Si tratta davvero di comprendere, come la critica d'arte contemporanea nel suo complesso non fa l'effetto sociale della rappresentazione/opera d'arte, cioè di aggiornare la teoria della sublimazione. Esiste davvero una forma di sublimazione sociale che ha però effetti opposti rispetto al suo valore «positivo» originario (elevare il reale alla dignità del simbolico o servirsi del simbolico per trattare il reale). In questo senso si possono trovare in Lacan i rudimenti di quella che diventerà qualche anno dopo la «teoria istituzionale dell'arte». L'arte – come istituzione, come sistema – è socialmente delegata a domare lo sguardo. Ci tornerò alla fine.

4. – Arrivo ora a quello che mi pare il punto principale, ovvero una teoria critica della rappresentazione. Lo sguardo, si diceva, *rovescia la rappresentazione*. È qui che le affermazioni di Lacan incontrano o risuonano potentemente con la critica filosofica e con l'estetica del suo tempo, in piena attualità. Vediamo come.

La rappresentazione è un tema o meglio un *problema* estetico e filosofico caratteristico del dibattito di quegli anni in Francia, uno dei temi della *French Theory*. Aspetti di una teoria critica della rappresentazione si trovano in *Le parole e le cose* di Foucault (1966), in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso* di Deleuze (1968 e 1969), in *Margini* di Derrida (1973) e in altri testi importanti come *Discorso, figura* di Lyotard (1971)¹².

¹⁰ Cfr. A. Badiou, *The Adventure of French Philosophy*, in *New Left Review*, September/October 2005, copyright Lacan.com 1997/2005.

¹¹ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), Bologna, Il Mulino, 1971.

¹² Cfr. F. Cusset, *French Theory*, Paris, La Decouverte, 2005; M. Foucault, *Le*

Deleuze, con la sua consueta radicalità, afferma che la rappresentazione implica «il primato dell'identità», ma che «il pensiero moderno nasce dal fallimento della rappresentazione come dalla perdita delle identità, e dalla scoperta di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell'identico»¹³.

Per Foucault (*Le parole e le cose*) ci sono due definizioni della rappresentazione; una riguarda l'età cartesiana o pre-kantiana: qui la rappresentazione è la *tabula* o il filo continuo che unisce le parole e le cose, e nella quale «l'immagine è seguace dell'oggetto». Nella *tabula* «il linguaggio fa vedere le cose nella trasparenza delle parole», si produce insomma un rapporto ordinato tra il visibile e il pensabile. Nella seconda versione, quella post-kantiana, e più propriamente moderna, la rappresentazione diventa il potere del soggetto che «si» rappresenta il mondo, strumento di un «soggetto sovrano di ogni conoscenza possibile», coerente con l'instaurazione delle moderne «scienze dell'uomo» (è la parte finale de *Le parole e le cose*).

Deleuze preciserà ulteriormente: la rappresentazione ha due vespanti, quello delle parole e dei concetti – e in tal caso è veicolo dell'*identità* – e quello dei percetti e delle sensazioni, e in tal caso è veicolo della *riconoscibilità* attraverso la *somiglianza*. È quella che Duchamp definirà sprezzantemente l'«immagine retinica».

La rappresentazione collude con una precisa dimensione del «senso»: si tratta di ricondurre il visibile al senso, di rintracciare il senso, l'origine, di inseguire la presenza lungo un vettore verticale. Il senso è una direzione vettoriale che ricompone, mette a posto, tiene insieme le due estremità del soggetto e del referente: Derrida scrive che «cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità e un'origine che sfugga al gioco e all'ordine del segno»¹⁴. Nella logica della rappresentazione, la forma esteriore dovrà essere l'apparire di un senso che le pre-esiste, e quindi «il senso è presentato come Principio, Serbatoio, Riserva, Origine [...] si dice che sia fondamentalmente dimenticato e velato [...] cancellato, deviato [...] sotto la cancellatura, sotto il velo, siamo chiamati a restaurare il senso» scrive a sua volta Deleuze¹⁵.

parole e le cose, (1966), Milano, Rizzoli, 1967; G. Deleuze, *Logica del senso*, (1969), Milano, Feltrinelli, 1975; J. Derrida, *Margini della filosofia*, (1972), Torino, Einaudi, 1997; J. F. Lyotard, *Discorso, figura*, (1971), Milano, UNICOPLI, 1988.

¹³ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* cit pp. 3-4.

¹⁴ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, (1967), Torino, Einaudi, 1971, p. 376

¹⁵ G. Deleuze, *Logica del senso* cit. pp. 91-93.

Secondo questa costellazione di pensiero, nella quale Lacan rientra a buon diritto, ci troviamo però «alla fine» della rappresentazione, nella necessità di nuovi concetti per «pensare il nostro mondo e la nostra vita», ripeterà Deleuze nel 1987. Ecco l'emergere di una risonanza tra la ricerca della psicoanalisi post-freudiana e il pensiero post-dialettico della differenza. La fine della rappresentazione, *che in Lacan si chiama sguardo*, in ognuno di questi pensatori si esprime poi sinteticamente in nomi specifici, in specifiche configurazioni di opposizioni: nel Foucault del libro su Magritte (1973) si chiama *simulacro* o *Medesimo* opposto all'Identico. Nel Derrida dei tardi anni Settanta (*La verità in pittura*) si chiamerà *parergon* o *margin* o *tratto* (*Riss*). Nel Lyotard del 1971 e più tardi nel Deleuze del libro su Bacon¹⁶ si chiamerà *figura* – opposto a *figurazione* e a *discorso*. E così via...

«Sguardo» – opposto a *occhio* – è dunque la parola lacaniana che corrisponde a questo scenario. Ecco l'attualità lacaniana, dietro l'apparenza conservatrice dell'Arte che calma lo sguardo: la fine della rappresentazione è la fine di quell'entità chiamata «uomo» e dell'Umanesimo. La fine dell'Uomo che crede di vedere e invece è guardato. E la questione dello sguardo fa parte della ricerca sul soggetto che «ci» caratterizza, tutti noi, afferma Lacan: «noi siamo quelli che tentano di pensare il cammino del soggetto»¹⁷.

Quanto all'arte che calma lo sguardo, per incrociare una teoria critica dovremo estremizzare la sua inattualità estendendone la portata al nostro presente.

5. – Che cosa accade nel 1976, all'epoca del seminario su Joyce? L'arte – quella di Joyce, specificamente – è la produzione di *enunciazioni senza enunciato*. Nel momento in cui si esaurisce o sta per esaurirsi la spinta esercitata dalla coppia strutturalismo/semiotica, Lacan recupera il personaggio più enorme, più smisurato dell'Avanguardia. In questa operazione avviene qualcosa di importante, credo, per le vicende della psicoanalisi: Lacan esce dall'illusione sublimatoria dell'Arte, dalla dimensione «ascensionale» (Miller). O meglio, guarda l'arte da un differente punto di vista. C'è una nuova parola-chiave: *enunciazione*, che ricopre il valore di posizione in precedenza svolto dallo sguardo.

¹⁶ Cfr. G. Deleuze, *Bacon. Logica della sensazione*, (1981), Macerata, Quodlibet, 1995. Su Deleuze e sul parallelismo tra le figure di Bacon e Beckett nel pensiero del filosofo francese, cfr. N. Fusini, *B&B. Beckett e Bacon*, Garzanti, Milano, 1994.

¹⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 70.

Guardiamo ancora una volta brevemente i riferimenti esterni: la nozione di enunciazione è al centro delle ricerche del grande linguista Émile Benveniste; una sua versione ulteriore e sintetica si trova nella voce «Enunciazione» scritta da Oswald Ducrot nel 1978 per l'*Enciclopedia Einaudi*¹⁸. Ma la questione della lettera, della scrittura, ha la sua più radicale tematizzazione filosofica nei lavori di Derrida e il suo corrispondente letterario nelle ricerche di *Tel quel* e nella figura di Philippe Sollers – non a caso uno degli interlocutori che compaiono nella scenografia del Seminario XXIII, nella ricostruzione che ne farà Miller. Si tratta, aveva scritto lo stesso Foucault, di una letteratura «affascinata dall'essere del linguaggio»¹⁹.

Quanto al contesto dell'evoluzione interna della riflessione lacaniana, si tratta, dicono i filologi, dell'ultimo tratto del suo percorso caratterizzato da uno spostamento verso «il reale». Più specificamente, dell'emergenza di una sorta di «saggezza» che Lacan vede in Joyce e da cui spera di essere aiutato laddove la psicoanalisi «si rompe la testa». È la saggezza del maneggiamento del sintomo non più in direzione della sua «verità» ma, diremmo, nella direzione (intransitiva) del «godimento». Il godimento della lettera è la controparte che nel linguaggio di Lacan descrive lo specifico fascino esercitato dall'intransitivo «essere-del-linguaggio», dall'opposizione della fisicità e letteralità del linguaggio (scritto) alla dimensione transitiva del senso. Eccoci così ricondotti in vicinanza del punto precedente.

Non si tratta naturalmente di un contributo lacaniano alla teoria della letteratura – al contrario, Lacan è molto esplicito: si tratta di un contributo paradossale della «letteratura» – più correttamente della figura singolare di Joyce – alla psicoanalisi.

6. – La riflessione sull'enunciazione porta dunque a una nuova declinazione o tonalità della parola «arte». Cerco ora di delineare in modo estremamente sintetico i termini in cui viene posta la questione dell'enunciazione, facendo riferimento al saggio citato di Ducrot.

La coppia enunciazione/enunciato attraversa per così dire in direzione ortogonale la classica coppia *Sinn/Bedeutung*. Ducrot scrive che

¹⁸ É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale I*, (1966), Milano, Il Saggiatore, 1971; É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale II*, (1974), Milano, Il Saggiatore, 1985; O. Ducrot, Enunciazione, in *Enciclopedia*, vol. V, Torino, Einaudi, 1978, pp. 495 e ss.

¹⁹ M. Foucault, *Le parole e le cose* cit p. 410.

l'enunciazione è «l'esistenza storica», cioè situata, dell'enunciato²⁰. E ancora: si tratta di «quel particolare evento che consiste nel mettere insieme e pronunciare un certo numero di parole». Dunque un atto o «un fatto», *il fatto che* si producano enunciati, «il fatto stesso della parola» o addirittura la sua «irruzione»²¹. Nei termini di Searle si dovrebbe dire, credo, che l'enunciazione è lo *speech act*, il cuore della *performance* o del linguaggio come esperienza.

A questo punto si pone la questione: che relazione c'è tra l'enunciazione e il senso (*Sinn*)? Ducrot definisce il senso dal suo punto di vista come il significato (la *Bedeutung*) *più* la specifica «situazione-di-enunciazione»²² o come «il significato applicato alla situazione di enunciazione». Non è possibile stabilire il significato di ciò che si dice senza sapere la situazione nella quale... eccetera. Nella classica definizione di Frege il senso è la modalità del riferimento (la stella del mattino, la stella della sera...).

Che cos'è allora quello che Lacan riferendosi a Joyce definisce *enigma*? Una situazione di enunciazione «pura» diremmo, ovvero: la situazione di enunciazione alla quale è sottratto (*un meno invece di un più*) il significato possibile. Ma si potrebbe anche dire, alla maniera di Deleuze: nell'enunciazione come evento o atto c'è un linguaggio che esce dalla tutela del senso come *doxa*, o del senso come pellicola che assicura la buona connessione (tra il versante delle cose e quello delle parole): *Un-sinn* (Carroll) o addirittura *Unter-Sinn* (Artaud) (ed è noto che per Deleuze Carroll appartiene alla stessa specie di... Joyce). Si direbbe allora che l'enunciazione faccia qualcosa di simile a quell'operazione che dodici anni prima era svolta dallo sguardo nel campo del visivo: fermare, bloccare.

Sottolineerei il carattere di atto, di evento, che Ducrot mette in rilievo e che nella versione di Lacan si assolutizza: qualcosa di fisico, un toccare²³.

Ecco il punto: l'enunciazione senza enunciato si sottrae alla tutela del Simbolico, è il senso non più come destinazione o origine, ma come evento in se stesso: il senso è «qualcosa che ci fa segno in ciò che accade» nel lessico di Deleuze.

²⁰ O. Ducrot, Enunciazione, *Enciclopedia*, cit. p. 513.

²¹ Ivi, pp. 495, 515 e 507

²² Ivi, p. 504.

²³ Si tratta della materialità della parola come lettera *al posto dell'idealità* della parola significativa. Lacan dice con molta precisione che c'è qualcosa che «proviene da ben altrove che dal significante» (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII* cit., p. 141).

7. – Abbiamo ora qualche elemento per determinare l'uso della parola «arte» nel Seminario XXIII. Ancora con una brutale semplificazione, direi che l'arte (di Joyce) in questo caso «fa» tre cose:

- a. produzione sistematica di enigmi
- b. che opera una dissoluzione del linguaggio
- c. e ha come conseguenza il fatto che «il sintomo abolisce il simbolo»²⁴. L'enigma non è un'interrogazione destinata ad avere una risoluzione, una risposta che «scioglie» (Edipo e la Sfinge). Al contrario, è destinato a restare in gola come un osso, «qualcosa da mettere sotto i denti» (Lacan). Una letteralità non interpretabile, non riconducibile a quella dimensione del «senso» che opera la ricongiunzione con il significato, con il referente. Siamo lontanissimi da quella definizione di «Arte» come dominio elettivo destinato a domare lo sguardo, in direzione riappacificante.

Come opera l'arte, che cosa fa? Dissolve il linguaggio, distrugge, dice Lacan, l'«identità fonatoria». Più precisamente, opera una collisione tra il piano fonetico e il piano della lettera e della scrittura²⁵. Le parole al livello della scrittura diventano impronunciabili, come nella parola che riproduce «la caduta» (*the fall*, *Finnegans Wake*). Lacan commenta: «la cosa inaudita è che l'omofonia [...] si sostenga soltanto su una lettera conforme all'ortografia della lingua inglese».

Scrivere non è parlare, scrivere è deviare dal senso (comune). Lacan: «dà alla lingua un altro uso» che, all'estremo, è un puro valor d'uso di *dépense*, ovvero di godimento. Lo scritto non serve più a trasportare un messaggio, si sottrae al paradigma «veicolare» del transito e del trasporto di informazione²⁶. Deleuze dirà in una delle sue conversazioni: l'arte, la letteratura, non hanno nulla a che vedere con «la comunicazione».

La conseguenza di questo *fare* – maneggiare, toccare – è la cosa più importante: il sintomo diventato *sinthome* esce dalla tutela del simbolico, va «in giù» verso il reale invece di continuare in quella dimensione «ascensionale», in quel voler-dire, alla ricerca del senso, che caratterizzava il sintomo. Non ha dunque più alcun senso cercare un senso nel testo, il testo è non-interpretabile così come il suo autore è non-analizza-

²⁴ Cfr. Ivi, pp. 64, 92 e pp. 161-163.

²⁵ «*Who ails tongue coddeau, aspace of dumbillsilly?*» [«Dov'è il tuo regalo, razza di imbecille?»], in J. Joyce, *Finnegans Wake* H.C.E. (1939), Milano, Mondadori, 1993, p. 15; J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII* cit., p. 162.

²⁶ Cfr. R. Ronchi, *Teoria critica della comunicazione*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.

bile («Joyce era forse pazzo?») si chiede Lacan, ma rinuncia a rispondere – e fa bene).

Le parole producono scintille, sfolgorano, ma «il senso ci rimette» – a favore del godimento: «questo godimento è l'unica cosa che possiamo afferrare nel suo testo». Nella letteratura francese di quegli anni c'è un passo particolarmente efficace che si trova in piena corrispondenza con quanto dice Lacan. È in un libro di Nathalie Sarraute: «quando il frastuono delle parole che cozzano le une contro le altre copre il loro significato... quando, strofinate le une contro le altre, esse lo ricoprono di zampilli scintillanti... quando in ciascuna parola il suo significato ridotto a un piccolo nucleo è circondato di vaste distese brumose...»²⁷.

Eppure il senso non è in pura perdita: Lacan nota che c'è anche creazione, nel passaggio dal dire al toccare, al manipolare le parole, c'è un'azione di «ritocco» (Seminario XXIII) che è appunto creazione. Ma in quali termini? Possiamo provare a dirlo ancora con Deleuze: si tratta di portare il linguaggio al massimo punto di sregolamento, fino a raggiungere il *loquendum*, «impossibile da dire». E infatti, si può solo scrivere...

Quale arte dunque è quella di Joyce? È un saper-fare, o meglio un saperci-fare. È profondamente diversa dall'Arte di cui si parlava nel 1964, ho sottolineato e ripeto. Lo si può dire anche in un altro modo: se l'arte tradizionale, elevata, può essere identificata con una dimensione dell'etica come *héthos* (scritto con la *eta* greca) ovvero come il volgersi verso l'origine o «la regione dove si leva il sole» questo saperci fare invece è una «prassi» intesa come *ethos* (scritto con la *epsilon* greca) ossia precisamente un'«abitudine», una pratica non centrata sull'Opera ma sulla singolarità. Non più una «capacità di trattamento del reale per mezzo del simbolico» ma piuttosto un avvicinamento che chiamerei omeopatico al reale stesso, una capacità singolare e non universale²⁸. Una capacità di trattamento del fuori-senso che in ciascuno indica il proprio reale.

Qui c'è un congedo da Freud, importantissimo – e anche un congedo, insieme, dall'Arte e dal sintomo: «il vero è un dire conforme alla realtà. La realtà è in questo caso ciò che funziona, funziona veramente [...] non ha niente a che vedere con quello che designo come reale [...] in altri termini l'istanza del sapere che Freud ribadisce [...] nella forma

²⁷ N. Sarraute, *L'uso della parola*, (1980), Milano, SE, 1990, p. 99.

²⁸ «Il mio *sinthomo*», dice Lacan (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII* cit. p. 130); ovvero ogni volta *il mio* singolare.

dell'inconscio, non presuppone necessariamente il reale di cui mi servo»²⁹.

La dichiarazione dovrebbe essere considerata dai lacaniani per l'enormità che è.

In che cosa consiste l'esemplarità di Joyce e di questa figura specifica di «arte»? Se il soggetto è per Lacan ciò che sussiste nella scissione stessa tra «enunciazione ed enunciato» – *io è un altro*, appunto, l'io che parla si aliena originariamente nei suoi stessi enunciati – e se il simbolico è questa stessa scissione, *allora Joyce entra nella scissione e la rovescia*. Joyce è colui che agli occhi di Lacan ha paradossalmente sanato la scissione cambiando la direzione, sbilanciandola dalla parte di un'enunciazione che può fare a meno del tessuto degli enunciati corrispondenti – ovvero, di quel tessuto, il Simbolico, che mi guida come direzione di senso.

Joyce ha instaurato una singolarità assoluta capace di liberarsi dal vincolo del Simbolico (del senso) e di «toccare il (suo) reale». Cercare di interpretare quelli che si presentano come enunciati – mentre sono soltanto la trascrizione di atti assoluti di enunciazione/godimento – è impossibile e inutile, si tratterebbe di farli rientrare nella costrizione di un voler-dire dalla quale si sono liberati. La parola-lettera è estranea alla costrizione della Legge-significato. E forse la psicoanalisi ne può imparare qualcosa – ma questo è un altro discorso.

8. – Dunque non c'è un'estetica lacaniana³⁰. Eppure ci sono importanti risonanze con la ricerca filosofica e con la critica contemporanea dell'estetica nel pensiero francese. E in fondo si vede che stranamente le due affermazioni (l'arte calma lo sguardo; l'arte è produzione di enunciazioni senza enunciato) non sono poi così incomparabili. Diciamo che lo sguardo si contrappone alla rappresentazione come l'enunciazione si contrappone al senso (comune). E che, infine, l'arte arriva a contrapporsi alla sublimazione – nella quale precedentemente consisteva secondo una tradizione risalente a Freud.

Ma non è tutto qui. Bisogna chiedersi se entrambe le affermazioni, quella del 1964 e quella del 1976, non siano a loro volta, attuali *nello stesso tempo* – il nostro.

²⁹ Ivi, p. 129.

³⁰ Cfr. M. Recalcati, *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

Riguardiamo l'affermazione del 1964. È possibile leggere la sublimazione in modo diverso dal solito, ma secondo una piega già presente in Lacan. Perché è letteralmente vero che oggi l'arte calma/doma lo sguardo. E come lo fa? Per vederlo, occorre spostarsi ancora una volta all'esterno delle problematiche specifiche della psicoanalisi.

Oggi l'arte doma lo sguardo in quanto istituzione sociale: questo Lacan lo aveva intuito. In quale forma specifica lo fa? Nella forma della «ricreazione», afferma recentemente il critico Germano Celant. Il tempo delle Avanguardie è davvero finito, è finito il lavoro sul corpo del significante – lettera, suono, figura – è finita la «rivoluzione del linguaggio poetico»³¹. L'arte nel suo complesso, come Sistema è diventata una gigantesca macchina ricreativa che commercia in meraviglia, che industrializza lo *choc*. All'antico ruolo distruttivo e urticante dell'Avanguardia ha sostituito, usando i linguaggi stessi della provocazione avanguardistica, i suoi «enunciati», un ruolo di «rassicurazione», un carattere «edificante», di costruzione di occasioni di «seduzione» culturale, secondo Celant.

Potremmo anche dirla così: l'Arte come sistema è diventata una figura immaginaria del Simbolico, o una figura dell'Immaginario, è ciò che collude con il Grande Altro chiamato «Mercato» in termini di riappacificazione spettacolare. Per dirla con Jacques Rancière oggi l'arte eredita in modo perverso «un concetto romantico dell'Arte come assoluto», tale da rendere possibile all'«opinione dominante» la celebrazione del «contatto immediato con l'evento incondizionato dell'opera». Ma questa stessa immediatezza è accuratamente progettata.

Il rilievo di questa posizione riemerge se confrontiamo l'affermazione del 1964 con quella del 1976. Non so se Lacan abbia mantenuto fino alla fine la sua concezione di tono conservatore dell'Arte come sublimazione. Quel che si vede è però che nell'evoluzione del suo pensiero la parola «arte» indica qualcos'altro – e che, paradossalmente, le due possono coesistere. Come?

All'Arte che calma lo sguardo – all'Arte come sistema, istituzione, progetto ricreativo – posso accoppiare un'arte come prassi. È vero che è possibile passare dall'Arte all'arte, dall'*hethos* all'*ethos*. Si può «imparare l'arte» o imparare il saperci-fare, ma occorre spingersi nella pericolosa prossimità con il godimento coatto indotto precisamente dai

³¹ J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, (1974), Venezia, Marsilio, 1979 (la dichiarazione di Celant si trova in uno *speech* pronunciato nel 2009 presso il PAC di Milano, dal titolo «Arte senza scampo»).

dispositivi di quel «sistema Arte/cultura» di cui Lacan aveva intuito le conseguenze, che ci viene seduttivamente imposto con l'imperativo autocontraddittorio *Enjoy!*³². È vero che l'arte consiste nel trattamento singolare di quelle «fettine di *jouissance*» che sono parte fondamentale del plusvalore immateriale prodotto dal Discorso del capitalista al livello raggiunto oggi.

L'enunciazione senza enunciato quindi non è al sicuro dalla *jouissance* coatta, e non c'è nulla nell'artefatto (nel prodotto, nell'«enunciato») che ci possa rassicurare: per questo imparare l'arte non è cosa che si possa insegnare ma forse solo mostrare, per esempi, esaminando di volta in volta i caratteri della posizione-di-enunciazione sottostante: chi parla, da dove parla, come è fatto il sistema che lo fa parlare...

Se mai c'è un'etica possibile, nel terreno dell'estetico, forse si può esprimere così: come passare entro il godimento per produrre resistenza – per rispettare nuovamente il *claim* di Deleuze (e di Adorno): «l'arte è ciò che resiste».

³² Cfr. M. Senaldi, *Enjoy! Il godimento estetico*, Roma, Meltemi, 2003.

LA SCRITTURA E L'INCONSCIO

Dalla lettera rubata alla lettera velata

di Matteo Bonazzi

Come sai, sto lavorando all'ipotesi che il nostro meccanismo psichico si sia formato mediante un processo di stratificazione: il materiale di tracce mnestiche esistente è di tanto in tanto sottoposto a [...] una sorta di riscrittura.
S. Freud, *Lettera a Fliess*¹

Nella lettera 52, la *Wahrnehmung*, ossia l'impressione del mondo esterno come grezza, originaria, primitiva, sta fuori dal campo corrispondente a un'esperienza degna di nota ed è quindi effettivamente iscritta in qualcosa che è stupefacente che sia espressa da Freud, sin dall'inizio del suo pensiero, come una *Niederschrift* e quindi come qualcosa che si presenta, non semplicemente in termini di *Prägung* e di impressione, ma proprio nel senso di qualcosa che fa segno e che è dell'ordine della scrittura.
J. Lacan, *Seminario VII*²

1. UNA LETTERA DI FREUD

Iniziamo con una lettera che il 6 dicembre del 1896 Sigmund Freud invia all'amico Wilhelm Fliess, la famosa *lettera 52*, che oggi non si trova più al suo posto. Nel carteggio ufficiale è infatti diventata la *lettera 112*. In questa lettera si comincia a parlare del rapporto tra inconscio e scrittura. È il tema che affronteremo nel presente contributo.

La *lettera 52*, come si sa, fa da ponte tra la scrittura del Progetto (*Entwurf*) e quella del capitolo VII dell'*Interpretazione dei sogni*. Le idee che vi sono contenute, saranno riprese più avanti, nella *Nota sul Notes magico* e in *Al di là del principio di piacere*, andando così a costruire il *corpus* freudiano che contorna la questione dell'inconscio e della scrittura.

Ma perché partire proprio dalla scrittura, quando si tratta di affrontare «l'inconscio dopo Lacan», come suona il titolo di questo Convegno? Se pensiamo a Lacan e al suo insegnamento, siamo infatti abituati a fare riferimento in primo luogo al soggetto che parla ed è parlato,

¹ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess. 1887-1904*, Torino, Boringhieri, 2008, p. 236.

² J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*, Torino, Einaudi, 1994, p. 62.

all'inconscio che è «strutturato come un linguaggio», al desiderio che manifesta la verità della sua *mancanza-a-essere*. In altri termini, siamo abituati a pensare l'inconscio *transferale*, quello spazio intermedio che all'interno della relazione intersoggettiva, dinamicamente articolata sulla base del desiderio di riconoscimento, dischiude la catena dei significanti, il simbolico, e con essa la questione del resto attorno al quale il soggetto costruisce il proprio poema inconscio. Eppure, se stiamo a quanto dice lo stesso Lacan nel 1973, all'interno della *Postfazione* che consegna all'editore *Seuil* al momento di dare in stampa la trascrizione del suo Seminario XI, esiste anche «un altro modo del parlante nel linguaggio»³. È quest'altra dimensione dell'inconscio che vorremmo qui interrogare, nel tentativo di pensare l'inconscio *dopo* Lacan – nel senso di «a partire da» Lacan. Per appoggiarci alla scansione operata e proposta da Jacques-Alain Miller, potremmo dire che si tratta di interrogare, qui ed ora, l'inconscio nella sua dimensione reale⁴.

Ripartire dalla scrittura significa allora scommettere su un altro modo di incontrare il soggetto, sempre che di soggetto si tratti, di ascoltare la sua corporeità pulsionale, di accompagnare la sua *auto-bio-grafia* destinale. È a partire da quest'altra esperienza dell'inconscio che riteniamo possa esser ripensato anche il rapporto tra la psicoanalisi e la filosofia contemporanea. Non tanto, o non solo, perché filosofia e psicoanalisi, in un modo o nell'altro, hanno sempre collaborato nell'interrogare i rispettivi campi della propria indagine. Ripensare oggi una possibile collaborazione tra filosofia e psicoanalisi significa aver di mira le trasformazioni che attraversano il contemporaneo e la necessità etica e politica di corrispondere a esse con uno stile e una pratica di lavoro inedita. Questo almeno è l'orizzonte e il compito che uno dei pensatori contemporanei a nostro avviso più interessanti e significativi, Jacques Derrida, ci ha lasciato testimoniando in prima persona di quanto il nostro tempo comporti un radicale ripensamento delle pratiche con cui siamo abituati a comprenderlo e a trasformarlo. Non è infatti un caso che il padre della decostruzione avesse individuato nella scoperta freudiana dell'inconscio uno dei punti di partenza imprescindibili per corrispondere alla questione della contemporaneità – la non presenza a se stessi, l'inconscio,

³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1963-64)*, Torino, Einaudi, 2003, p. 274.

⁴ Cfr. J.-A. Miller, *L'inconscio reale, La Psicoanalisi*, n. 44, Roma, Astrolabio, 2008; *De l'inconscient au réel : une interprétation*, *Quarto* n. 91, 2007. Per una ricostruzione filosofica del pensiero di Miller, rimandiamo senz'altro a N. Floury, *Le réel insensé. Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, Paris, Germina, 2010.

è il tratto distintivo del nostro tempo. «Forse noi abbiamo l'età, un'età tra le altre, di questa anacronia»⁵, scriveva Derrida nel 1996. Di fronte all'impossibilità di afferrare il presente e la presenza del contemporaneo, ecco allora il lascito della decostruzione quasi a indicare l'orizzonte (im)possibile di «un altro *travaglio*, un'altra apocalisse, un altro martirio, un'altra *sofferenza*»⁶. Sicché, si tratterebbe di ripartire da un'altra lettera *en souffrance*, come diceva Lacan rileggendo Edgar Alan Poe. In questo scambio di lettere, da Freud a Fliess e poi a Derrida e Lacan, ne va del modo in cui decidiamo del nostro rapporto etico all'inconscio e dunque del modo in cui, politicamente, abitiamo il nostro *luogo comune*.

Il terreno inedito di questa etica e politica della *patetica*, per usare un'espressione che Jean-Luc Nancy attribuisce all'orientamento lacaniano della psicoanalisi, inizia dunque a scriversi già nel 1896, nello scambio epistolare che accompagna la vita e il destino di due cari amici, Freud e Fliess: tra i due, ne va di una lettera *en souffrance*. La lettera 52, secondo Lacan come qualunque altra lettera, infine giunge a destinazione, se si pensa che sia J. Derrida sia lo stesso J. Lacan raccoglieranno il suo contenuto per appoggiarvi sopra il proprio pensiero. Giunge a destinazione fino a noi, non senza però cambiare di posto. La lettera 112 sta oggi a indicarci, come forse intende René Major nel suo serrato confronto con Lacan e Derrida, che: «*Depuis Lacan, 'une lettre peut toujours ne pas arriver à destination' mais comme cela peut aussi ne pas arriver, il arrive donc qu'elle arrive*»⁷.

2. LA LETTERA DI DERRIDA

Ci vorranno settant'anni perché la lettera di Freud a Fliess arrivi a Jacques Derrida. Nel 1966 viene pubblicato un suo bellissimo saggio intitolato *Freud e la scena della scrittura* – un lavoro magistrale che attraversa il *corpus* freudiano sulla scrittura prima menzionato. Vediamo ora senz'altro cosa Derrida sottolinea di questo percorso freudiano.

⁵ J. Derrida, *Aporie*, Milano, Bompiani, 1999, p. 70.

⁶ J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettivo*, Milano, Abscondita, 2005, p. 84.

⁷ R. Major, *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Paris, Flammarion, 2001, p. 19.

In estrema sintesi, potremmo dire che a Derrida interessa far notare il primato che Freud assegna alla traccia scritta rispetto all'impronta e alla percezione. Per Derrida, infatti, Freud avrebbe messo tra parentesi in maniera radicale e al contempo definitiva il primato che la tradizione metafisica ha da sempre assegnato alla nozione di origine. Già per Freud, dunque, non c'è «prima volta» – la scoperta dell'inconscio segna così il primo passo verso l'orizzonte che sarà poi tracciato dalla decostruzione. Come Derrida scrive in questo saggio del 1966: «è la non-origine che è originaria [...] L'irriducibilità dell'«effetto ritardato», tale è senza alcun dubbio la scoperta di Freud»⁸. Questo movimento di retroazione che produce l'effetto (illusorio) dell'origine a partire da ciò che giustamente dobbiamo considerare non originario, eternamente differito, volendo anche derivato, cioè la nostra esperienza (tutto è traccia nell'esperienza, ricorderà altrove Derrida), ebbene questo, che è anche il movimento paradossale del gesto decostruttivo, è propriamente il lavoro della *Nachträglichkeit*, dell'*après coup* con cui, prima Freud e poi Lacan, indicano il funzionamento specifico della temporalità inconscia. Sicché, da Freud in avanti, fino a noi e alla decostruzione, originaria non è più la presenza o il presente, originaria – sostiene Derrida – è piuttosto la ripetizione, la differenza e il ritardo. *Noi* siamo attraversati da questa disgiunzione radicale per la quale siamo sempre in ritardo rispetto all'altro e a noi stessi. L'ora presente, la presenza a sé, viene allora a essere completamente smantellata, non solo oggi grazie a Derrida ma ben prima e proprio a partire dalla scoperta freudiana dell'inconscio. Derrida, per così dire, assume questa eredità freudiana portando a compimento le conseguenze implicite che essa conservava dentro di sé: «non c'è una verità inconscia da ritrovare in quanto sarebbe scritta altrove. [...] Il testo inconscio è già intessuto di tracce pure, di differenze in cui si uniscono il senso e la forza, testo che non è presente in nessun posto, costituito da archivi che sono *già da sempre* delle trascrizioni»⁹.

Ricominciamo allora senz'altro da questo rapporto tra inconscio e scrittura il quale si scopre essere già presente in Freud, sia per Derrida sia per lo stesso Lacan, come vedremo in seguito. In fondo, potremmo dire con Derrida, il *Kern* della scoperta freudiana dell'inconscio riguarda propriamente il primato della scrittura. È pensando l'inconscio a partire dalla scrittura che Freud decostruisce il primato della presenza a

⁸ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990, p. 263.

⁹ Ivi, p. 273.

sé del soggetto, del presente e, più in generale, della presenza *come tale*. In altri termini, per Freud l'apparato psichico non funzionerebbe attraverso una traduzione ma per tramite di una trascrizione. Nell'inconscio freudiano non ne va soltanto del senso latente che noi possiamo interpretare in maniera più o meno adeguata – la psicoanalisi non si risolve in un'ermeneutica del senso presa tra tradurre e tradire il contenuto rimosso dell'inconscio. Il nocciolo della questione inconscia riguarda piuttosto la trascrizione e chiama in causa la scrittura nel suo rapporto con ciò che inevitabilmente si apre al di là dell'orizzonte del senso.

Ma vediamo a questo punto di che tipo di scrittura parla qui Freud secondo la rilettura proposta da Derrida. In primo luogo, dice Derrida, non si tratta della scrittura che traduce la voce, quella scrittura fonetica che ha nell'alfabeto, tradizionalmente, la sua manifestazione più alta e completa. La scrittura di Freud è una scrittura che va raggiunta al di là del segno, dell'opposizione significante/significato e anche dell'alternativa metonimia/metafora. Derrida l'avrebbe chiamata *archi-scrittura*, proprio per differenziarla rispetto a quanto il *logos* e la *phoné* hanno da sempre detto e fatto della scrittura per subordinarla al proprio senso, alla propria teleologia e archeologia. La scrittura freudiana, secondo Derrida, produce invece lo spazio e il luogo del suo stesso accadere – non si tratta dunque della scrittura che traduce il *logos*, ma dovremmo piuttosto dire che si tratta della scrittura che *produce* il *logos*, cioè lo trascrive. Sicché l'*archi-scrittura* freudiana ha una funzione costitutiva rispetto a quella «realtà irreal», per usare un'espressione di Lacan, che comunemente chiamiamo psiche.

L'inconscio freudiano, ripensato da Derrida, impone dunque un ripensamento radicale e della temporalità, attraverso la categoria della *Nachträglichkeit*, e della scrittura nel suo rapporto al senso, al *logos* e, per quel che riguarda noi, alla psiche come suo effetto. Secondo questa prospettiva, per poter ripensare oggi l'inconscio «dopo Lacan», bisognerebbe rileggere il suo funzionamento e le sue manifestazioni attraverso una nuova logica, una logica che ci permetta di operare alle spalle di ciò che il *logos* dice e fa della scrittura e del tempo. Questa è la «logica della supplementarietà» di cui parla Derrida. Come egli infatti scrive sempre nel 1966: «*nachträglich* significa anche *supplementare*»¹⁰.

Dunque, riprendiamo la *lettera 52* da cui siamo partiti. Si diceva: la traccia scritta va pensata alle spalle della percezione (*Wahrnehmung*) come più originaria dell'impronta (*Prägung*). La traccia scritta va dun-

¹⁰ *Ibidem*.

que collocata all'origine, è un'*archi-traccia*, come dice Derrida. Salvo subito aggiungere che questo *arché* associato alla nozione di traccia ha la semplice funzione strategica di minare alle fondamenta ogni possibile senso dell'origine e dell'originario. Cos'è allora una traccia scritta (*Niederschrift*)? Per Derrida la traccia è sempre un supplemento. Come troviamo nel suo testo capitale del 1967, *La voce e il fenomeno*: la traccia è «una differenza supplementare che supplisce alla presenza nella sua mancanza originaria a se stessa»¹¹. Ora, pensare la traccia come un supplemento significa pensare due cose allo stesso tempo: all'indietro (retroazione della non origine sull'origine, *après coup*), la traccia produce quella stessa mancanza che viene a supplire con la propria presenza «temporanea» (la supplenza di ciò che manca); in avanti (trascrizione produttiva e causativa), la traccia produce un sovrappiù, il supplemento che si viene ad aggiungere rispetto al punto d'incisione del suo stesso accadere. «Tutto è traccia nell'esperienza», dice allora Derrida. Il che significa che là dove la tradizione metafisica mette la presenza, noi dobbiamo pensare invece la traccia in continua supplenza di se stessa. Il presente/la presenza è questo vibrare in se stesso della traccia sul punto del suo accadere, a partire dal quale si produce tanto la mancanza da cui proviene quanto quel sovrappiù (il supplemento) che orienta il suo destino. Questa è la logica che secondo Derrida possiamo ricavare dalla rilettura strutturale dell'inconscio freudiano. Questo è il tratto del nostro tempo.

Ripensare grazie alla logica della complementarità il rapporto tra scrittura e inconscio, ci porta a disinnescare almeno due delle molte critiche e dei molti attacchi che da più parti si sentono muovere alla concezione freudiana e lacaniana dell'inconscio. In primo luogo, l'inconscio, in una logica della complementarità, per definizione stessa si smarca da solo da ogni accusa di idealismo totalizzante del testo o della struttura. Le tracce scritte che lo producono, in quanto supplementi, sono strutturalmente finite, dunque producono in ogni punto della struttura quel doppio movimento di sottrazione e aggiunta, che rende di principio aperta e non totalizzabile la struttura stessa. Per questo, seconda conseguenza, l'inconscio non si decompone dall'esterno, facendo riferimento ingenuamente a un eccesso o a un resto empirico che dal di fuori verrebbe a minare la totalità della struttura inconscia. L'inconscio si decompone dall'interno: questa è la struttura *in-finita* che bisogna es-

¹¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, 1984, p. 127.

sere all'altezza di pensare. Come dice ancora Derrida, il tutto è, per noi oggi, una parte più grande di sé¹².

3. LE LETTERE DI LACAN

Se provassimo ad applicare alla lettura che qui stiamo proponendo il funzionamento dell'*après coup* sopra descritto, dovremmo dire che la lettera 52 di Derrida è per noi la non-origine da cui si costituisce l'originario incontro tra Lacan e la lettera freudiana. È infatti nel 1960, durante le lezioni del suo Seminario VII, che Lacan rimanda il suo uditorio a questo luogo privilegiato del *corpus* freudiano. Rileggiamo il suo commento alla lettera 52 che abbiamo posto in esergo: «nella lettera 52, la *Wahrnehmung*, ossia l'impressione del mondo esterno come grezza, originaria, primitiva, sta fuori dal campo corrispondente a un'esperienza degna di nota ed è quindi effettivamente iscritta in qualcosa che è stupefacente che sia espressa da Freud, sin dall'inizio del suo pensiero, come una *Niederschrift* e quindi come qualcosa che si presenta, non semplicemente in termini di *Prägung* e di impressione, ma proprio nel senso di qualcosa che fa segno e che è dell'ordine della scrittura»¹³.

Questo primo tempo di lettura, Lacan che legge Freud, si produce per noi a partire dal secondo tempo, quello derridiano di cui abbiamo parlato, restituendoci allora un'immagine inedita di quella che sarà stata la questione posta da Freud all'origine: il tema della traccia scritta. Vediamo cosa possiamo ricavare da questo movimento di trascrizione dell'origine, la cui posta in gioco concerne, anche per Lacan, lo smantellamento del primato che la tradizione assegna alla presenza e al presente.

Secondo Lacan, l'impressione del mondo esterno non è pensata da Freud come originaria e «grezza», come «primitiva», ma piuttosto come «iscritta» nel movimento della traccia scritta. La presenza non è l'effetto dell'impressione, e il funzionamento della psiche va dunque inteso ben al di là di ogni reduplicazione del mondo esterno attraverso la conversione dell'impronta nella percezione – bisogna pensare, a rovescio, il

¹² Cfr. J. Derrida, *Fuori libro*, in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 97.

¹³ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII* cit., p. 62.

primato della traccia scritta come *produzione* e non come semplice *ri-produzione* del senso. La percezione (*Wahrnehmung*) non è una semplice impronta del mondo esterno, una riproduzione rappresentativa della realtà, ma alle spalle della percezione c'è qualcosa di più originario che è la traccia scritta. È quindi chiaro, secondo Lacan, che già qui, quando Freud incontra l'inconscio nella sua dimensione sorgiva, si ha a che fare con la scrittura e che dunque l'inconscio è irriducibile per statuto a qualsiasi forma di naturalismo, ma anche è impensabile sulla base di qualsivoglia fenomenologia della percezione.

Si circoscrive così, in poche battute, la posizione dell'inconscio *dopo* Lacan. Non si tratta del correlato *interno* dell'impressione *esterna*. Non c'è interno ed esterno a partire dall'inconscio. Anzi, ancora con Derrida, potremmo dire che l'ipotesi dell'inconscio fa propriamente saltare per aria questa «stereotomia»¹⁴ tipicamente occidentale. Tantomeno, l'inconscio sarebbe riconducibile al primitivo, a ciò che permane nel profondo dell'originaria impressione che il soggetto ha del mondo. Non il profondo, dunque, ma neanche il naturale in quanto opposto al culturale. L'inconscio non è l'istintuale, la natura ancor prima di essere civilizzata dalla cultura. Anche qui, con Derrida, dobbiamo affermare che la stessa opposizione natura/cultura rimane al di qua della scoperta freudiana dell'inconscio. Infine, l'inconscio non è semplicemente il non-conscio, la zona d'ombra, il punto cieco, l'invisibile *del* visibile che un'accorta fenomenologia della percezione potrebbe isolare come proprio limite interno. L'inconscio non riguarda la presenza, il visibile, la percezione, piuttosto riguarda ciò che *si scrive* da sempre alle spalle di tutto questo cammino che è poi il cammino stesso della verità occidentale e del suo *logos*.

3.1. *La lettera rubata*

Nel 1966, stesso anno in cui Derrida pubblica il saggio sopra richiamato, *Freud e la scena della scrittura*, Lacan dà in stampa i suoi *Scritti* la cui *Overture*, come sappiamo, si apre con la seguente considerazione: «è l'oggetto che risponde alla questione sullo stile che poniamo fin dall'inizio. Al posto che per Buffon era segnato dall'uomo, noi chiamiamo la caduta di questo oggetto, rivelatrice, in quanto lo isola a un tempo come

¹⁴ J. Derrida, *Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes*, in *Psyché: inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 379.

causa del desiderio in cui il soggetto si eclissa, e come ciò che sostiene il soggetto fra verità e sapere. Vogliamo, col percorso di cui questi scritti sono le direttrici e con lo stile preordinato dal suo indirizzo, condurre il lettore a una conseguenza ove egli debba mettere del suo»¹⁵.

Attraverso questa bellissima apertura, Lacan dà un'indicazione chiara e precisa al suo lettore che entra in risonanza con quanto arriverà a dire più avanti nella *Postfazione* al Seminario XI: «uno scritto è fatto per non leggersi»¹⁶. In altri termini, il lettore deve *attraversare* gli scritti e non semplicemente leggerli. In questa *traversata*, come ha avuto modo di sottolineare e commentare Michel Foucault, «bisogna scoprirsi soggetti di desiderio grazie alla lettura»¹⁷. In queste poche righe di apertura, ne va allora dello statuto del soggetto di cui gli *Scritti* tracciano i contorni. L'esperienza di lettura fa qui tutt'uno con la costruzione dell'oggetto che determina lo stile, di chi legge come di chi scrive.

Sicché, potremmo dire, il lettore nel leggere è chiamato a metterci del proprio attraverso l'invenzione di qualcosa che, per dir così, *nello scritto ancora non è stato scritto*, cioè è sempre ancora da scrivere. Come per Wittgenstein, anche per Lacan, la parte migliore, quella più importante, è proprio quella che «non è stata scritta»¹⁸. Sta al lettore interrogarla e completare a suo modo, col suo stile, questa mancanza, che poi è anche la sua e quella più in generale del soggetto in quanto diviso dall'enigma del desiderio. Pertanto, il lettore degli *Scritti* non è posto di fronte a un senso dato, più o meno nascosto, ma a un esercizio che dovrebbe favorire in lui quella divisione che causa la sua dimensione di soggetto al desiderio. Là dove l'oggetto viene a operare la divisione del soggetto, nel punto della sua eclissi, sorge l'enigma del desiderio nella divisione tra il sapere e la verità. Questo è lo statuto del soggetto e l'esperienza di lettura che lo inaugura.

A ben guardare, però, il presupposto di questa prima accezione di scrittura come stile andrebbe genealogicamente ricondotto al progetto

¹⁵ J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 2002, p. 6.

¹⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 273.

¹⁷ M. Foucault, *Follia e psichiatria. Detti e scritti* (1957-84), Milano, Cortina, 2006, p. 246.

¹⁸ Scrive infatti Wittgenstein che «l'argomento del libro è etico. Una volta volevo includere nella prefazione una frase che infatti li manca, ma che adesso scriverò per lei perché forse la aiuterà a capire il libro. Quello che volevo scrivere era questo: il mio lavoro consiste di due parti: quello che ho scritto più tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante» (lettera a Ludwig von Ficker, in P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein con ricordi*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 115).

filosofico che la psicoanalisi lacaniana in questa maniera rinnova. Detto altrimenti, a questo livello dell'insegnamento di Lacan, abbiamo a che fare per un verso col soggetto di cui Hegel ci ha descritto l'esperienza nella *Fenomenologia dello spirito* e, per altro verso, con il *Dasein* di cui Heidegger ha mostrato l'articolazione esistenziale in *Sein und Zeit*. Questo è in effetti il modo in cui Lacan stesso presenta il compito e il progetto della psicoanalisi nel 1953 a Roma, sottolineando l'innesto che l'opera dello psicoanalista produce tra il soggetto del sapere hegeliano e il *Dasein* heideggeriano: «il soggetto realizza la sua solitudine [...] nella piena assunzione del suo essere-per-la-morte. [...] Ma ci si può cogliere a un tempo che la dialettica non è individuale, e che la questione del termine dell'analisi è quella del momento in cui la soddisfazione del soggetto trova di che realizzarsi nella soddisfazione di ciascuno, cioè tutti coloro che essa associa in un'opera umana. Fra tutte quelle che si propongono in questo secolo, l'opera dello psicoanalista è forse la più alta perché essa opera come mediatrice fra l'uomo della cura e il soggetto del sapere assoluto»¹⁹.

Da una parte, dunque, il soggetto hegeliano, che non è, come purtroppo spesso si sente dire o capita di leggere, il soggetto totalizzante, quel soggetto padrone che tenderebbe a chiudere il campo dell'esperienza. L'esperienza che Hegel descrive nella *Fenomenologia* riguarda un soggetto diviso, quel *Subjekt seines Urteils*²⁰ che fa esperienza in quanto diviso dal proprio giudizio in certezza e verità. Dall'altra, il *Dasein* heideggeriano che attraverso la Cura (*Sorge*) si realizza nella temporalizzazione dell'esistenza, esattamente come, sul versante dell'esperienza analitica, l'analizzante è «ciò che sarà stato per ciò che sta per divenire»²¹.

Come situare, all'interno di questa configurazione, la questione dello stile? Dal punto di vista concettuale, potremmo dire che lo stile per Lacan è la «lettera rubata» – nella lettera rubata fanno capolino una certa concezione della castrazione, del tratto unario e della rimozione che, in fondo, sono ancora al servizio del senso e del soggetto dialettico. Lo stile e la lettera sono gli strumenti che Lacan utilizza per ripercorrere a suo modo, in termini psicoanalitici, il secolare progetto della filosofia. In fondo, si tratta di permettere al soggetto di fare l'esperienza della *lettera*

¹⁹ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti cit.*, p. 315.

²⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano, Rusconi, 1996, p. 697.

²¹ J. Lacan, *Scritti cit.*, p. 293.

rubata: la perdita che permette al soggetto di venire alla luce del simbolico (*Aufhebung* dialettica) è anche il luogo in cui egli incontra l'oggetto che fa da causa, e quindi da motore, della propria divisione enigmatica, aprendo il campo dell'esperienza a quella oscillazione fondamentale tra verità e sapere che rende possibile una nuova e diversa articolazione del suo passato, di ciò che è stato, in vista del suo avvenire, di ciò che sta per divenire. Questa è la Cura (*Sorge*) del soggetto che l'opera dello psicoanalista realizza mediando, come appunto dice Lacan, tra Hegel e Heidegger.

Ora, è proprio rispetto a questa concezione della scrittura e della lettera che si muovono le note critiche di Derrida al cosiddetto *fallogocentrismo* lacaniano. Basti pensare all'insistenza con la quale Derrida sottolinea che nella scrittura lacaniana, in ultima istanza: «la lettera ritroverà sempre il suo luogo proprio, una mancanza circuita (non empirica, certo, ma trascendentale, è ancor meglio e più sicuro), sarà là dove è sempre stata, là dove ha sempre dovuto essere, intangibile e indistruttibile lungo la deviazione di un tragitto proprio e propriamente *circolare* [...] La lettera ha un senso proprio, un tragitto proprio, un luogo proprio; [...] la lettera alla fine *si trova* e sa dove essa deve *trovarsi* per tornare circolarmente, adeguatamente, nel suo luogo proprio. Questo luogo proprio, noto [...] allo psicoanalista [...] è il luogo della castrazione»²².

Critica celebre che si ritrova anche nei lavori di due allora giovani allievi di Derrida, Jean-Luc Nancy e Lacoue-Labarthe, i quali prendono di mira la dimensione ristretta, cioè non disseminante, della lettera che, secondo loro, disciplina il desiderio teorizzato da Lacan assoggettandolo al *logos* della verità, laddove invece, come scrivono i due decostruzionisti: «la voce del desiderio è afona [...] non articola, grida»²³. In estrema sintesi, la decostruzione oppone all'opera «mediatrice» dello psicoanalista lacaniano una disgiunzione radicale non dialettizzabile che viene a interrompere il lavoro della *Cura* e l'«operare formativo» (*das formierende Tun*), direbbe Hegel, dello stile all'interno della temporalizzazione dell'esistenza. La dimensione «afona» del desiderio, in ultima istanza, oppone la radicalità del suo grido muto e non più dialettizzabile nei confronti di ogni suo impiego formativo, aprendo così un *aldilà* del senso che il progetto di mediazione psicoanalitica, in questa prima con-

²² J. Derrida, *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi, 1989, pp. 28-51, *passim*.

²³ J.-L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe, *Il titolo della lettera. Una lettura di Lacan*, Roma, Astrolabio, 1981, p. 128.

figurazione, sembra mancare di principio per eccesso di anticipazione fallogocentrica.

Se però ci fermiamo con maggiore attenzione a valutare i contesti e i momenti storici in cui queste critiche sono state mosse a Lacan, ci rendiamo immediatamente conto che la lettura decostruttriva di Derrida risale al 1975 e quella di Nancy e Lacoue-Labarthe è precedente di due anni. Sono anni in cui Lacan entra nell'ultima fase del suo insegnamento. Basti pensare che il *Seminario XXIII* dedicato al *sinthomo* è proprio del 1975-76. Epoca nella quale, come sottolinea Miller, è già avvenuto uno dei passaggi centrali che scandiscono il cammino di Lacan: dalla lettera *volée* (rubata) alla lettera *voilée* (velata)²⁴. Nel 1975, la lettera di Lacan non funzionava già più nel modo della «lettera rubata» e secondo la mediazione *fallogocentrica* del progetto hegeliano e di quello heideggeriano. In questo passaggio epocale, ne va del modo in cui Lacan fa riferimento alla questione della verità e dunque alle sue ricadute sul piano dell'esperienza del soggetto.

3.2. La lettera velata

[...] tacere parlando, che è molto più difficile di tacere tacendo, di chiudere semplicemente il becco. In queste materie è pericoloso parlare parlando. Bisogna parlare e all'interno della parola riuscire a preservare il silenzio. È di un altro ordine rispetto a quello ora ben conosciuto, svilito, troppo semplice, de *La lettera rubata*.

J.-A. Miller, *Pezzi staccati*²⁵

La lettera velata non appartiene più al registro della verità, proprio perché punta al di là della dimensione del senso all'interno del quale la verità inevitabilmente si orienta. Sia che la si pensi tradizionalmente come *adaequatio intellectus et rei*, sia che la s'intenda in maniera più avveduta come processualità dialettica (Hegel) o ancor meglio come *aletheia* (Heidegger), la verità resta un passo indietro rispetto al passaggio radicale della psicoanalisi lacaniana al di là del progetto filosofico, che poi è anche il progetto dell'umanità occidentale in generale.

La lettera velata appartiene alla dimensione del reale, al di là del senso e dell'interpretazione, cioè al di là dell'inconscio che parla, che

²⁴ Cfr. J.-A. Miller, *La lettera velata. Introduzione al Seminario XXIII 'Il sinthomo'*, in *Pezzi staccati*, Roma, Astrolabio, 2006, pp. 96-114.

²⁵ J.-A. Miller, *Pezzi staccati* cit., p. 97.

è strutturato come un linguaggio. Volendo cercare un possibile innesto tra la filosofia contemporanea, che come è evidente si trova ad affrontare le medesime questioni che qui stiamo rintracciando nella psicoanalisi lacaniana, e il discorso di Lacan, dovremmo iniziare col dire che la lettera velata è ciò che il pensiero contemporaneo chiama «evento». Se accettiamo tale accostamento, siamo allora costretti a operare tutta una serie di spostamenti all'interno della «teoria del soggetto» di Lacan e reinterpretare così la posta in gioco nel suo insegnamento: non si tratta più tanto, o non solo, del soggetto in quanto diviso dall'enigma del desiderio aperto dall'iscrizione nel campo del linguaggio, ma piuttosto del «*parlêtre*», della sostanza godente e della scrittura che annoda plasticamente tutto ciò.

Se la lettera velata è un evento, allora, come dice Derrida, bisogna provare a ripensare l'inconscio a partire da «una nuova logica del rimosso»²⁶. L'evento c'impone di pensare l'inconscio al di là di ogni archeologia e al di qua di ogni teleologia. In primo luogo, ciò significa smarcarsi dalla riduzione della lettera a segno linguistico o a significante. È per questo, ritengo, che Lacan negli anni Settanta arriva a dire che la linguistica è «una scienza orientata molto male»²⁷. La teoria strutturale del significante non basta più, bisogna esporsi alla dimensione sonora, poetica e materiale de *lalangue*. E qui spesso si sente proporre un troppo facile e inesatto accostamento al *pensiero poetante* di matrice heideggeriana. Se è vero che *lalangue* assume la dimensione della poeticità – fondamentale per Lacan –, questo cammino punta al di là del senso e non è alla ricerca di un recupero del senso originario. La differenza e il ritardo, come dicevamo in partenza, sono e restano per Lacan originari e il tono o il canto della poesia è la modulazione di questa differenza originaria non il suo superamento in una dimensione ineffabile del senso. In secondo luogo, la lettera velata come evento dischiude un'altra dimensione etica della psicoanalisi. Non più un'etica eroica o tragica, l'etica del Seminario VII e della lettera rubata, ma un'etica affermativa che ricava le proprie risorse da quell'arte antica che, per dir velocemente, il *saperci fare* del servo mantiene al di qua del suo impiego all'interno del senso orientato dal padrone. Questo è l'esito pragmatico che, secondo la lettura di Miller, l'insegnamento di Lacan conquista al di là di ogni sua possibile chiusura trascendentale. Alle spalle del lavoro significante,

²⁶ J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, Verona, Ombre Corte, 1999, p. 126.

²⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIV*, inedito, lezione del 19 aprile 1977.

che è sempre un lavoro simbolico, l'impiego della negatività al servizio del senso, del senso padrone, del soggetto supposto sapere, c'è un altro lavoro, «un altro travaglio», un altro *saperci fare*.

Attorno a questi interrogativi possiamo in ultimo ritrovare una nuova alleanza tra Lacan e Derrida, tra la psicoanalisi e la decostruzione, e più in generale la filosofia contemporanea. Come dice Derrida, la decostruzione è una pratica affermativa. Anche nella psicoanalisi lacaniana, all'etica tragica del soggetto diviso fa seguito un'etica affermativa che Miller associa a una particolare forma di saggezza, che sia Derrida sia Lacan incontrano grazie a quel *sinthomo* che era Joyce e alla sua pratica di scrittura: «la saggezza del *sinthomo* non è la rassegnazione alla mancanza, né il ritorno allo zero, né l'omeostasi dell'esistenza stabile dell'universale sotto la bacchetta del principio di piacere. Né il *Libro della sapienza*, né Hegel, né Husserl, né Quine, ma piuttosto Joyce, come aveva ben visto il giovane Derrida»²⁸.

²⁸ J.-A. Miller, *Note passo passo*, in appendice a J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo (1975-76)*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 2006, p. 240.

IL TATTO E LA LETTERA

Il ritorno sulla scrittura*

di Erminia Macola

È stato decisivo per l'ideazione di questo contributo ritornare su *Lituraterra*, testo specialmente suggestivo, nel quale Lacan tenta di riarticolare il rapporto tra il senso e il reale nel contesto tematico del seminario diciottesimo, curiosamente intitolato *Di un discorso che non sarebbe del semblante*¹. Nel suo itinerario teorico l'autore propone diverse formulazioni del rapporto tra psicoanalisi e letteratura, e in *Lituraterra* (capitolo del seminario citato), ritorna sul tema con particolare insistenza. Consideriamo quattro vertici della questione.

1. La letteratura ha già detto tutto, prima e meglio, di quello che la psicoanalisi può articolare. Lacan lo ripete in varie occasioni. Ma allora – ci si domanda – se la letteratura ha già detto tutto e meglio, perché la psicoanalisi? Questo si spiegherà nella seguente citazione in cui lo psicoanalista sostiene che:
2. «La critica letteraria giungerebbe effettivamente a rinnovarsi grazie al commisurarsi dei testi con la psicoanalisi, proprio perché l'enigma resta dalla sua parte ed essa rimane silente»². Il fare della psicoanalisi potrebbe dunque avere un cuore muto, invece la letteratura è tutta scrittura. La psicoanalisi, casomai, mostra che la perfezione dell'opera letteraria va nel senso di un suo andar oltre sé stessa nel confronto

* La traccia di questo intervento è stata discussa con Adone Brandalise e con Pilar Sánchez Otin, che ringrazio per i preziosi apporti.

¹ Abbiamo avuto presenti i commenti critici di Winnicott, Miller, Laurent, Zeroni e il recentissimo lavoro di M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio e scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, ETS, 2009.

² Cfr. J. Lacan, *Lezione su Lituraterra*, in *Il Seminario, Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del semblante* (1971), Torino, Einaudi, 2010.

con il reale e non nella propria riduzione a un oggetto compiuto.

3. Ma c'è anche il contrario di questa affermazione che scredita la psicoanalisi quando nello stesso testo si parla del «civettare letterario con cui si distingue lo psicoanalista a corto d'invenzione». E si continua precisando che «l'evocazione da parte di Freud di un testo di Sofocle o di Dostoevskij non è sufficiente per affermare che la critica testuale, fin qui riserva di caccia del discorso universitario, ha ricevuto una boccata di ossigeno dalla psicoanalisi»³. In altri termini, Lacan censura senza equivoci ogni velleità di concepire la psicoanalisi come una integrazione metodologica dei tradizionali apparati propri del discorso universitario sulla letteratura.
4. Eric Laurent ribadisce la posizione di Lacan, sostenendo che «la psicoanalisi non è qualificata per aggiungersi al discorso universitario, per produrre una tecnica in più, un modo di aggiungere un sapere al commento. Piuttosto fa funzionare la letteratura solo come un modo di trovare in essa una cosa inventata dalla psicoanalisi»⁴.

Quest'ultima precisazione mi consente di mettere alla prova, non tanto l'analisi di un testo letterario, ma di una modalità di procedere con lo scritto, che mi è propria, ma non è solo mia. In questo caso uso il termine di letteratura sia secondo la definizione lacaniana de *L'istanza della lettera*, cioè come rapporto tra lettera e inconscio, lasciando da parte tutta la questione della forma, ma anche e soprattutto come *lituraterra*, gioco di parole inventato da Lacan per un numero della rivista *Letteratura e psicoanalisi* che gli consente, sulla traccia di Joyce, di giocare sulla lettera come elemento determinante del senso (*letter*), e lettera come residuo di questa funzione, come resto (*litter*). Lettera che cessa nel suo ruolo di rinvio e di articolazione e rimane elemento autistico di non senso che fa godere⁵. L'accostamento di «tatto e lettera» presente nel titolo proviene da un ricordo infantile, quando a maggio si andava in chiesa e si recitava il rosario, accarezzando i grani: tatto, glossolalia, testo che si scioglie in flusso sonoro e vibrazione corporea, manipolazione del tempo e manipolazione dei grani.

Questo recitare e accarezzare i grani rappresenta quella fase dello scrivere che non definirei come attività o lavoro, ma soprattutto torni-

³ Ivi, p. 104.

⁴ E. Laurent, La lettera e il reale per la psicoanalisi, *La Psicoanalisi*, n. 26, Roma, Astrolabio, 1999, p. 227.

⁵ A. Zenoni, La lettera al di là dell'ermeneutica. Una introduzione ai corsi di Jacques-Alain Miller, ivi, p. 194.

tura, rifinitura, levigatura, conferimento a un tempo di esattezza, compattezza, ma anche scorrevolezza e fluidità. È il momento in cui rileggiamo e correggiamo lo scritto, il più delle volte a voce alta, rivolgendo la nostra attenzione al ritmo, al suono, alle ripetizioni, alle consonanze e alle dissonanze. È il momento in cui cantiamo il testo perché il senso, che ha perso terreno, ha lasciato posto a una vibrazione enunciativa che trasforma lo scritto in partitura «punteggiando l'infinità del godimento della lettera»⁶, e dissolvendo ciò che faceva forma. Sgraniamo le lettere (l'osso della lettera) seguendo il ritmo, la cadenza che dissolve, distanziando, la compattezza e la presunta consistenza dello scritto.

Siamo nel momento in cui lo scritto, ormai scritto, viene ripreso e trattato in modo da rimettere in questione il suo essere già scritto, cioè la sua finitezza. Mi interessa osservare modi e ragioni che ci inducono a far vivere ancora un testo finito, concluso, perduto di cui non possiamo più godere. Perché tentarlo, perché non lasciarlo andare?

Non tutti lo trattengono. Si dà il caso di scrittori che una volta terminato il loro scritto non lo vogliono più rileggere come se non fosse più loro. Come se il loro godimento dello scrivere e il rapporto con ciò che nella scrittura è in gioco si collocasse sotto l'insegna di una soddisfazione senza resto. È senz'altro un modo più maschile di rapportarsi al proprio prodotto e al tempo stesso è una scelta che privilegia il senso.

Ho in mente uno scrittore spagnolo contemporaneo: Eduardo Mendoza⁷, che parla molto dello scrivere e del rapporto con lo scritto e racconta proprio di questo distanziarsi dalla sua produzione, con un atto di separazione irrevocabile come da qualcosa di cui non può godere più. Però aggiunge che in presenza di una certa traduzione della sua opera, – succede in un solo caso e in una sola lingua –, gli rinasce la curiosità e l'interesse e ciò che ha scritto gli ritorna come nuovo, anche più bello, e lo sorprende ancora.

Mi racconta un amico, che mi assomiglia molto nel suo rapporto con la scrittura, di aver preparato un saggio con molta cura resistendo ad abbandonarlo. Mi dice di essere rimasto sconvolto nel vederlo pubblicato in *web* dopo due giorni. Troppo presto, troppo in fretta gli hanno strappato il suo giocattolo. Ed egli vede diventare altro da sé

⁶ M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza* cit., p. 120.

⁷ E. Mendoza (Barcellona 1943); il suo primo romanzo, *La verità sul caso Savolta* (*La verdad sobre el caso Savolta*), esce un mese prima della morte del dittatore Francisco Franco e viene considerato come il primo romanzo della transizione democratica; è premiato dalla *Crítica*.

qualcosa di cui sta godendo ancora, qualcosa che è ancora carne sua. La pubblicazione in cartaceo dà tutto il tempo di separarsi dal testo. Inoltre mi dice afflitto che il suo lavoro è anche stato tagliato, ma da gente che non ha capito dove avrebbe potuto farlo. Il taglio eseguito male, «non lungo la linea tratteggiata» che sempre risulta evidente in un testo e può aiutare a togliere il superfluo, è uno strappo che lascia il corpo sminuito.

In altri casi (mi racconta un altro amico), la rifinitura viene evitata perché obbligherebbe ad arrivare a un grado estremo di governo della complessità. Essa viene piuttosto sostituita dalla continuità della pratica: ciò che non si scrive ora potrà essere presente in una scrittura successiva. Il fluire dei prodotti fa da alternativa alla realizzazione piena di ciò che ne costituirebbe la ragione e l'esito.

Ci sembra significativa questa confidenza di un'amica al suo primo esperimento di scrittura. Nel momento in cui il testo deve passare dalla scrittura manuale a quella meccanica, che ne annulla la peculiarità grafica, avverte il testo come forzato a travestirsi per una sorta di Halloween: «dovevo obbedire alla macchina quando rifiutava alcune parole e pregarla di restituirmele quando le mangiava. Controllavo i dettagli formali e li modificavo supponendo che così piacesse maggiormente ad altri, mentre progressivamente dimenticavo ciò che, scrivendo, era piaciuto a me».

Se lo scrivere è assumere la separazione che è già in atto nel nostro iscriverci nel linguaggio, il passaggio alla macchina e, a maggior ragione, alla macchina elettronica, sottolinea con più nettezza questa transizione, segnalando all'esordiente nella scrittura letteraria che la sua spontaneità è da subito proiettata in un mondo di regole preesistenti. Proprio questa separazione ha bisogno, a volte, di recuperare in altri modi ciò che si è perduto.

Nel momento in cui il testo, dal punto di vista del contenuto, è già in pace, e viene continuamente perfezionato in base a un sentire e a una messa a punto della rispondenza a sé, è come quando al mattino ci si prova gli abiti fino ad essere pacificati con la propria immagine: è un problema di aggiustamento all'ideale, soprattutto da parte di chi occupa una posizione femminile. Per dirlo in termini lacaniani, la donna è «non tutta», e per un certo verso, non entra completamente nel linguaggio, le manca sempre un significante che la definisca, le rimane un ultimo tentativo da fare, una frase da rammendare, una corda da pizzicare, un indicibile in sospensione.

A volte si tratta di rendere ancora presente qualcosa che ha costruito il proprio rapporto con la scrittura, qualcosa che si è provato da

bambini, un successo, un «brava!» detto dalla maestra in una circostanza particolare, un riconoscimento andato a segno che si è scritto. Quel momento viene tacitamente e inconsapevolmente cercato, e al tempo stesso si può temere di averlo perduto, essendo depositato in qualcosa di perfettamente compiuto. Infatti i complimenti che ci giungono come autori di un'opera indicano in noi il non esserci più della pratica che l'ha prodotta e ci sollecitano a rendere di nuovo presente il momento felice di quell'accadimento.

Si pensi al tipico problema enunciato in molte biografie di scrittori del secondo libro, scritto per avere la conferma di essere stati l'autore del primo: un libro riuscito per dei motivi che non si conoscono più.

È emblematico il caso di un noto poeta e scrittore spagnolo, Juan Ramón Jiménez che sostiene di aver scritto un solo libro che considera tale, per averlo stilato di getto, «*de un tirón*», e averlo pubblicato immediatamente, senza mai più correggerlo nelle successive edizioni. Non a caso si tratta del *Diario de un poeta recién casado* [appena sposato]. Sappiamo che questo autore ha letteralmente torturato i suoi libri successivi vietandone a volte la pubblicazione. È un bell'esempio di rapporto con l'oggetto perduto, che si vuole ritrovare nella sua forma originaria, con il godimento che ha comportato quella volta e di cui non si accettano sostituti inadeguati.

Dove il poeta citato vorrebbe trovare l'oggetto mancante, trova il vuoto che lo rinvia alla pratica, ma siccome è fissato su ciò che gli manca, la sua pratica, cioè il suo esercizio, perde forza. L'oggetto si riavvicina solo quando diviene parte della pratica, e non quando è ciò che dovrebbe consentire alla pratica di smettere e al libro di scriversi tutto d'un fiato.

Harper Lee, autrice di *Il buio oltre la siepe* (*To Kill a Mockingbird*, 1960), ha avuto un successo enorme con il suo primo libro di cui ha venduto milioni di copie e ricevuto il premio Pulitzer, ma si presenta alle feste organizzate in suo onore con molta vergogna nel confrontarsi con quell'oggetto che vive brillantemente di vita propria e che lei a questo punto non ha più il coraggio di rivendicare come suo. Per riappropriarsene dovrebbe scriverne un altro, possibilmente all'altezza del primo, ma siccome il successo del primo è stato per lei una sorpresa le pare di non sapere come scrivere il secondo... E di fatto non lo sa e non può pretendere di saperlo, perché la stesura della seconda opera ha una logica distinta dall'avvenimento dell'esordio. Essa comporta per un verso una ripetizione e per un altro una differenza all'interno della ripetizione. Mentre l'esordio inizia e finisce senza variazioni, la seconda

opera dovrà per forza cambiare, quando lei invece vorrebbe forse ripetere senza cambiare.

Non intendiamo tuttavia privilegiare la fase dell'invenzione, ma quella della correzione, che è diversa perché il testo c'è e noi ne siamo soddisfatti. Lo amiamo e senz'altro ci amiamo: siamo in una posizione narcisistica, immaginaria, ma c'è qualcosa in più che si esplica come rituale oltre l'immaginario e ha a che fare con quanto racconta Lacan di ritorno dal suo primo viaggio in Giappone, a proposito del trattamento che alcune monache buddiste riservano alla statua del Bodhisattva, quasi priva di occhi perché consumati dalle loro rituali carezze che, a forza di detergere le lacrime, hanno prodotto al loro posto una straordinaria levigatezza. È la stessa cosa che vediamo fare a un cristiano o a un mussulmano quando maneggia il rosario: accarezza i grani, passa dall'uno all'altro, li consuma. Queste carezze non testimoniano assenza di desiderio, ma una sua diversa configurazione rispetto al possesso dell'oggetto.

Accarezzare il testo, pacificarlo, correggendolo prima di lasciarlo andare, consente di stare nel movimento presente dell'oggetto, dilazionando quel congedo in cui il testo sembra compiuto per il piacere narcisistico dell'autore. Rispetto alla perfezione contemplata nel prodotto finito, il permanere dell'esercizio di scrittura permette un altro rapporto con la perfezione del testo, la stessa che ritrova il lettore quando sente l'unità dell'opera senza averla finita. Così accade in una città conosciuta: in qualsiasi luogo ci si ritrovi, si sente la presenza di tutto il resto.

Una testimonianza di Vargas Llosa durante la recente assegnazione del premio Nobel ci lascia intravedere un momento della sua pratica di scrittore che sembra andare proprio in questo senso: «continuo a verificare, continuo a correggere, ossessivamente. [...] È una servitù e un godimento, un grande godimento».

Ma di cosa gode? Di ciò che resta di quel testo. Ci sono gli avanzi prodotti dall'esercizio significativo, la sostanza godente o il «senso-bianco»⁸ che arriva al posto del soggetto che parla.

In *Lituraterra*, Lacan nomina qualcosa che conviene ancor di più allo sviluppo del nostro discorso: parla «dell'uno in più», che chiama allusivamente *l'Hun-En-Peluche*, l'Unno di peluche, evocando la prima manifestazione dell'oggetto transizionale di Winnicott, che è in relazio-

⁸ Il «senso bianco» è ciò che resta dell'oggetto pulsionale quando passa attraverso la lettera fino a non significare più niente, se non per chi ha prodotto questa operazione (cfr. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, inedito, lezione del 10 maggio 1967).

ne con l'immagine del corpo, ma è anche qualcosa di molto concreto e tattile: un angolo del lenzuolo, un pezzo di bavaglino a cui il bambino è particolarmente affezionato. È un oggetto che sta tra il corpo e la realtà per il quale «non si può parlare né di realtà, né di irrealtà»⁹.

Spiega Laurent che «in Oriente sono riusciti a mettere l'orsetto di peluche nella scrittura, mentre in Occidente si impara a scrivere a scuola e l'orsacchiotto bisogna lasciarlo nella cartella»¹⁰. La lettera orientale ha il vantaggio di far valere un'assenza, [al posto di] una contrapposizione tra il soggetto e il mondo»¹¹.

Il bambino che impara a scrivere aderisce al simbolico, ma nel caso della lettera orientale questa adesione è godimento: assenza di soggetto che si opponga al mondo, ma anche godimento del fare e del saper fare che noi associamo alla messa a frutto della castrazione. Si può parlare di castrazione senza inconscio, di soggetto che non consiste contro il mondo. La lettera orientale è in grado di far avvenire nella forma di godimento ciò che per noi «occidentali» sarebbe rinvio del godimento per obbedienza al simbolico¹².

Si potrebbe ricordare che il mondo per la cultura tradizionale giapponese non è, come per la nostra, qualcosa che occupi il posto dell'Altro rispetto al soggetto. Del mondo si fa parte, nel mondo ci si muove con tutto ciò che lo compone. Ne consegue che lo scrivere non è una condizione sovraordinata al mondo, propria di uno che descriva e giudichi il mondo. Il pennello del calligrafo semplicemente aggiunge dell'altro a ciò che c'è. Per questo Lacan ricorre al gioco tra lettera e *litura*, che significa anche cancellazione, ma alla maniera degli antichi che cancellavano aggiungendo: nelle tavolette di cera, usate per scrivere, quando si doveva cancellare si spalmava nuova cera. Si tratta di una modalità più simile alla denegazione (mantengo negando) che alla rimozione (cancello, dimentico).

Proprio in questo senso Alfredo Zenoni parla dell'oggetto transizionale che si discosta da quella dimensione in cui si oppongono soddisfacimento e non soddisfacimento di un bisogno, ovvero interno ed esterno, essendo piuttosto la traccia di qualcosa che si aggiunge come segno di «un complemento di essere che non è né l'altro, esterno, né il

⁹ J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione d'oggetto (1956-1957)*, Torino, Einaudi, 1996, p. 134.

¹⁰ E. Laurent, *La lettera e il reale per la psicoanalisi cit.*, p. 243.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. E. Macola, A. Brandalise, *Passaggio a Oriente (il tratto e il taglio)*, in *Scenari dell'angoscia*, Roma, Borla, 2008.

soggetto medesimo, interno, bensì in certo senso la medesima interiorità esteriore di questi, la sua intima, per sempre a lui estranea *Unheimliche*¹³.

Il perturbante, familiare ed estraneo, comporta che chi scrive goda dell'opera come sua, ma anche come separata e altra da lui. Quanto più interviene a perfezionarla, tanto più ne saggia la natura; rifrequentandola ne sente la coerenza di insieme e si abbandona a quel muoversi tra interno ed esterno che traccia e apprezza la via di un godimento.

L'orsacchiotto di peluche è diviso dal significante del sapere, cioè da quel testo che abbiamo momentaneamente abbandonato per giocare con esso e trattarlo in un altro modo, ma è anche intimamente unito perché è diventato, secondo la lettura di Winnicott, «il luogo dell'Altro interno»¹⁴, ciò che resta al bambino quando l'Altro se ne va. È arcinoto quel bel passaggio teorico di Freud in cui il suo nipotino si consola dell'allontanamento della mamma giocando con un rocchetto che tira verso di sé pronunciando *Da* e lancia lontano dicendo *Fort*. Winnicott fa presente che il bimbo non rimane solo con queste due parole, ma anche con il rocchetto, cioè con l'oggetto che, per quanto l'esercizio della lettera abbia potuto trasformare in senso-bianco, non ha perduto, all'origine, il rapporto con gli oggetti pulsionali che collaborano alla soddisfazione. È così che il nostro testo, abbandonato come produttore di significato, continua a essere presente come gusto della correzione.

¹³ A. Zenoni, *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 80.

¹⁴ E. Laurent, *La lettera e il reale per la psicoanalisi cit.*, p. 242.

MARX E LACAN: IL PLUSVALORE COME OGGETTO *a*

di Pietro Bianchi

La storia del rapporto tra marxismo e psicoanalisi è una storia senz'altro tortuosa, fatta di punti di contatto, sovrapposizioni, contatti virtuosi ma anche di scontri, fraintendimenti, indebiti e acrobatici parallelismi fino ad aperte guerre teoriche. Se è vero che spesso queste due avventure teoriche hanno rivolto lo sguardo l'una all'altra è anche vero che non sempre questo incontro ha mantenuto le proprie promesse e ha spesso finito per creare più danni che effetti positivi. Vogliamo in questo intervento proporre, in modo affatto provvisorio e necessariamente schematico, alcuni possibili effetti di risonanza all'interno di un particolare (e alquanto celebre) momento d'incontro nella storia di queste due discipline: quello tra il pensiero di Karl Marx e quello di Jacques Lacan. E in particolare proveremo ad avanzare qualche spunto di riflessione relativo a un punto di contatto particolare, limitato e tuttavia cruciale per entrambi: l'oggetto *a* e il plusvalore.

1. QUANDO LACAN INCONTRA MARX

È tuttavia importante prima di entrare *in medias res* fare una premessa sulla presenza dell'opera marxiana in Lacan. Lacan in effetti – nonostante storicamente la mediazione del marxismo di matrice althusseriana abbia costituito un elemento caratterizzante il proprio gruppo di allievi più stretti – non interviene mai in modo approfondito o esteso sul pensiero di Marx. Nemmeno quando, a ridosso della fine degli anni Sessanta, il nome di Marx comincia a comparire più spesso nei seminari

di Lacan, non vi è mai un commento dettagliato della sua opera, come invece avviene a esempio per altri filosofi, come nel caso del *Simposio* di Platone nel Seminario VIII.

Tuttavia a ben guardare le citazioni di Marx, sebbene in modo assai discontinuo, sono significativamente sempre molto puntuali e soprattutto avvengono in punti molto importanti dell'insegnamento di Lacan. Un primo esempio lo possiamo trarre dal Seminario XXII *R.S.I.*, in cui Lacan dice: «bisognerebbe andare a cercare l'origine della nozione di sintomo non in Ippocrate, ma in Marx»¹, riferendosi alla riflessione di Marx sulla connessione tra il capitalismo e i modi di produzione precedenti: dunque Marx come inventore di una nozione così cruciale per la psicoanalisi come quella di sintomo²!

Un secondo esempio di non minore importanza lo possiamo trovare nel Seminario XVI, *D'un Autre a l'autre*³, dalla prima lezione, in cui Lacan parla di un rapporto di *omologia* tra il plusgodere, – quindi l'oggetto causa del desiderio – e ciò che Marx ha definito con la nozione di *plusvalore*. Riguardo a questo parallelismo Miller ha sottolineato, nel suo commento al Seminario XVI, come l'omologia, al contrario di una semplice analogia, indichi «che i rapporti sono identici, mentre l'analogia rimane legata alla comparazione tra due termini separati tra di loro»⁴. Dunque il plusvalore non avrebbe un rapporto semplicemente metaforico con l'oggetto plusgodere ma si tratterebbe di una vera e propria uguaglianza strutturale.

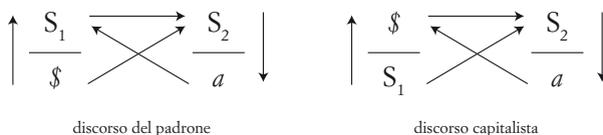
Un terzo esempio lo possiamo trarre dal riferimento al «discorso del capitalista». Il termine compare per la prima volta in una conferenza tenuta da Lacan nel maggio del 1972 a Milano: questa sorta di quinto discorso opererebbe una torsione a partire dal discorso del padrone. Lacan prende il discorso del padrone e opera una permutazione tra la posizione dell'agente e la posizione della verità che vengono quindi scambiate di posto:

¹ J. Lacan, Lezione del 18 febbraio 1975, *Ornicar?*, n. 4, p. 106.

² Rimandiamo a un ottimo commento di Slavoj Žižek, pubblicato in Italia dalla rivista del Campo Freudiano *La Psicoanalisi* alla fine degli anni Ottanta, molto tempo prima del successo planetario riscosso dal filosofo sloveno negli ultimi anni: S. Žižek, Marx, inventore del sintomo, *La Psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, n. 2, 1987, pp. 72-86.

³ J. Lacan, *Le Sèminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.

⁴ J.-A. Miller, From an Other to the other II, *Lacanian Ink*, n. 30, New York 2007.



\$ va nella posizione dell'agente e S_1 va nella posizione della verità: tuttavia l'elemento cruciale è che la freccia venga capovolta verso il basso. Il discorso del capitalista è un discorso in cui l'agente rifiuta la verità del discorso e passa a comandarlo: quindi appare come se \$ fosse liberato da S_1 . È un discorso che parla del trionfo narcisistico del soggetto di consumo che non è più comandato da S_1 ma passa ad utilizzare il sapere tecnico e scientifico nella posizione dell'Altro per produrre nella posizione del prodotto a , l'oggetto plusgodere. Questa riflessione ha richiamato l'attenzione sulla dimensione del capitalismo odierno come spinta continua al godimento degli oggetti di consumo e alla cancellazione della distanza tra oggetto del desiderio e oggetto di consumo⁵.

Dunque abbiamo tre riferimenti a Marx in tre momenti affatto cruciali dell'insegnamento di Lacan: il sintomo, l'oggetto plusgodere e la teoria dei quattro discorsi. Ci potrebbero essere altre vie per tracciare un parallelismo tra Marx e Lacan, forse più implicite ma certo non meno proficue. Magari invece che partendo dall'opera di Lacan, partendo dal testo marxiano e andando a cercare elementi e similitudini che poi è possibile vedere ritornare nell'insegnamento di Lacan. Ci permettiamo a mo' di esempio di fare un paio di cenni: nel *Capitale* Marx torna più volte sul rapporto tra falsa apparenza e apparenza socialmente necessaria, che pare andare nella direzione di una teoria del semblante. O altrimenti ci pare che nella riflessione sul processo di valorizzazione Marx elabori una temporalità dell'*après-coup* nel rapporto tra la sfera della produzione e la sfera della circolazione. Se nella sfera della produzione si parla di sfruttamento lo si saprà soltanto se verrà realizzato il profitto tramite la vendita sul mercato nella sfera della circolazione. Quindi *sarà stato* sfruttamento soltanto nella temporalità retrospettiva del futuro anteriore. È la sfera della circolazione che *après-coup* farà capire che quello che è accaduto nella produzione *sarà stato* sfruttamento (lo sfruttamen-

⁵ Si veda F. Declercq, Lacan on the Capitalist Discourse: its Consequences for Libidinal Enjoyment and Social Bonds, *Psychoanalysis, Culture & Society*, n. 11, 2006, pp. 74-83; M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Milano, Cortina, 2010 e S. Cimorelli, Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan, *Attualità Lacaniana*, n. 11, 2010.

to in Marx è una categoria logica, non ha niente a che vedere con la – pur inaccettabile – trasparenza umanistica dell’abbruttimento e della fatica sul lavoro). Ci pare che il rapporto tra Marx e Lacan (e i vari pensatori che potrebbero fungere da mediazione, come Althusser, Hegel o Spinoza) possa avere innumerevoli potenzialità di approfondimento.

Tuttavia in questo intervento ci limiteremo a un punto soltanto, che tuttavia ci pare centrale e che riteniamo possa costituire un possibile effetto di annodamento in una relazione tra marxismo e psicoanalisi che attende di essere rinnovata alla luce dello scenario contemporaneo: l’omologia strutturale tra l’oggetto plusgodere e il plusvalore.

2. IL FINE DEL LAVORO

Plusgodere e plusvalore: che cosa è questo *plus* che entrambi condividono? Di cosa si tratta?

Un primo spunto nel testo marxiano è dato dal Capitolo 5, «Processo lavorativo e processo di valorizzazione». Dopo aver introdotto la prima sezione con i primi tre capitoli su «Merce e Denaro» e la seconda sezione composta di un solo capitolo su «La trasformazione del denaro in capitale», Marx introduce quello che molti commentatori considerano il cuore della riflessione del Primo Libro del Capitale. Marx compie qui un’operazione molto strana, perché si sofferma per svariate pagine, dopo che ha già introdotto concetti complessi e molto importanti (come la merce e il suo carattere di feticcio), su una questione apparentemente astratta: un’analisi metastorica del processo lavorativo in generale. Il lavoro viene analizzato come una pura universalità astratta: «l’uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura. [...] Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria»⁶. L’essere umano dunque attraverso la manipolazione e la trasformazione della natura produce se stesso. Marx parla in questo passo del fatto che il rapporto in generale dell’uomo con la natura è sempre mediato dal lavoro. L’uomo è quello che è per il modo attraverso cui lavora il suo ambiente circostante e lavora se stesso attraverso questo processo.

⁶ Karl Marx, *Il Capitale. Critica dell’economia politica. Libro primo*, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 211.

Marx però, appena dopo, introduce un termine molto importante che è il termine di *scopo*: lo scopo del lavoro. L'attività umana in questi termini generali e astratti – in termini mitici e non esistenti in nessun periodo storico particolare – è definita per avere uno scopo ben preciso: «ciò che da fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. [...] Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli *realizza* nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio scopo*, da lui ben *conosciuto*, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà [...] volontà *conforme allo scopo*»⁷.

Il lavoro è un'attività *finalizzata* alla produzione di valori d'uso che soddisfano determinati bisogni. Ed è proprio il fine ciò che contraddistingue il lavoro dell'essere umano: egli ha ben chiaro quello che sta facendo. Ne è, per così dire, perfettamente *conscio*. In questa mitica società fuori dalla storia abbiamo un uomo che è perfettamente in possesso dell'obiettivo e della finalità del suo lavoro: e dunque del suo *significato*. Un lavoro che è totalmente sovrapponibile con il significato. O per meglio dire, lavoro e significato sono coestensivi. Sono la stessa cosa.

Massimiliano Tomba ha notato che nelle note che Marx aggiunge alla seconda edizione del *Capitale* vi è una divisione tra queste mitiche società precapitalistiche e il momento in cui con la società capitalistica subentra una produzione «in eccesso»: una produzione che genera un surplus⁸. Le società precapitalistiche sarebbero determinate da una qualità particolare: la pura riproduzione di se stesse. Marx fa l'esempio della famiglia patriarcale e delle società asiatiche antiche. Laddove nessun *surplus* viene generato, tutto quello che viene prodotto è interamente assorbito dalla pura riproduzione. Nella dialettica tra bisogno e desiderio, queste società starebbero interamente dal lato dei bisogni (soddisfatti senza resti). Queste società *riprodurrebbero* semplicemente se stesse, sempre uguali: non esisterebbe fino in fondo «vita», ma solamente sopravvivenza.

⁷ Ivi, p. 212.

⁸ Facciamo qui riferimento ad un seminario sul Capitolo 5 del *Capitale* tenuto da Massimiliano Tomba alla Facoltà di Economia dell'Università di Bergamo il 10 aprile 2006 nel contesto di un gruppo di lettura del *Capitale* coordinato da Riccardo Bellofiore. Dobbiamo a questo gruppo e al suo organizzatore la nostra comprensione del testo marxiano, assumendoci tuttavia l'intera responsabilità per ogni eventuale fraintendimento.

Un ciclo produttivo siffatto sarebbe perfettamente circolare. Al termine di ogni ciclo tutto tornerebbe nella situazione di partenza. Punto di partenza e punto d'arrivo si sovrappongono. Tecnicamente, si potrebbe dire, non vi sarebbe nemmeno alcuna produzione ma soltanto riproduzione e società fuori dalla storia, che non cambiano, non mutano, non evolvono.

Che cosa ci dice questa riflessione di Marx? Implicitamente, che vi sarebbe una connessione tra la questione del *surplus* e la questione dello scopo. Marx continua a riferirsi alla questione dello *scopo* del lavoro specialmente in un capitolo sul processo di valorizzazione perché senza la produzione di un *surplus* nessuna domanda sullo scopo può generarsi. Senza *surplus* non vi sarebbe nemmeno il problema del *perché*, del *come* produrre qualcosa, del *motivo* per farlo. E quindi non si entrerebbe nemmeno nella storia. Il *surplus* entrerebbe (miticamente) nel momento dell'irruzione di una produzione non demandata alla soddisfazione dei bisogni ponendo per la prima volta una domanda su «che cosa produrre». *Il lavoro dopo l'ingresso del surplus non fa più tutt'uno con il significato*. Questo *surplus* insensato, questo eccesso che non si capisce per quale motivo sia stato prodotto fa sorgere la domanda: che cosa farne di questa produzione in eccesso? Qual è il suo scopo? Il ciclo produttivo smette di essere perfettamente circolare: come un *clinamen* subentra una piccola deviazione. Vi è qualcosa in più, qualcosa che sposta la perfetta circolarità della sopravvivenza. Il punto d'arrivo non si sovrappone più col punto di partenza. Se ne discosta. Qualcosa non è più spiegabile e fa sorgere la domanda angosciata sullo scopo. Il lavoro non riesce più a «fare Uno» col significato. Si spezza, diventa un significante. E dunque bisogna porsi il problema di cosa farsene. Il lavoro si apre al campo della significazione.

3. QUALCOSA «IN PIÙ» CHE VA STORTO...

Vi è un celebre passo di Lacan che ricorda da vicino questa riflessione di Marx sull'ingresso di un *surplus* che rompe una situazione di equilibrio: si trova in *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, quando Lacan immagina il momento dello scambio di doni tra Danai e Argonauti: «è con questi doni [dei Danai] o con le parole d'ordine che gli accordano il loro salutare nonsenso, che comincia il linguaggio con la legge? Giacché questi doni sono già simboli, in quanto simbolo vuol

dire patto, ed essi sono in primo luogo significanti del patto che costituiscono come significato: come si vede bene dal fatto che gli oggetti dello scambio simbolico, vasi fatti per essere vuoti, scudi troppo pesanti per essere portati, covoni che si seccheranno, picche che si affondano nel terreno, sono senza uso per destinazione, se non superflui per la loro abbondanza»⁹.

Sembra quasi di scorgere in questo passo il momento dell'irruzione del significante come deviazione separativa insensata, che spezza l'unità simbiotica del significato. È senz'altro un espediente retorico, un movimento di illusione retrospettiva giacché non vi può essere traccia dell'origine di ciò che per definizione è senza origine. Tuttavia in questi oggetti «senza uso per destinazione se non superflui per la loro abbondanza» vediamo sottrarsi l'immediato utilizzo strumentale e farsi spazio il vuoto necessario allo scambio simbolico. Questi «scudi che sono troppo grandi per essere trasportati», «queste picche che affondano nel terreno» non sono più spiegabili nei termini di una pienezza strumentale: si sono come separati da loro stessi. Si è creato un buco (un S_1-S_2) dentro l'oggetto stesso che l'ha iscritto in un registro Altro. Ci si può quasi immaginare in questo passo che qualcosa sia andato storto; che gli oggetti siano impazziti: improvvisamente gli scudi diventano troppo pesanti, i vasi troppo grandi per trasportare alcunché. In poche parole, smettono di «fare Uno». Non stanno letteralmente più insieme, e proprio per questo diventano un significante, e dunque si rilanciano l'un l'altro, da un significante a un altro significante. L'Uno diventa S_1-S_2 .

Come nel passaggio dalla pura riproduzione per la sopravvivenza nelle società precapitalistiche primitive al momento dell'ingresso del *surplus* si è creato un significante. Potremmo quasi dire che un soggetto non nasca prima, piuttosto non sia nient'altro che questo margine di impazzimento del significante stesso: un \$, in quanto spazio tra S_1 e S_2 , che si pone il problema di cosa farsene di questo «scudo troppo pesante per essere trasportato». Dunque ancora ci si domanda uno scopo, un fine di questo oggetto improvvisamente senza destinazione immediata.

⁹ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 2002, p. 265.

4. IL PLUSVALORE NON È UN OGGETTO DI QUESTO MONDO

Accanto alla sua caratteristica di eccesso insensato vi è un altro aspetto del *surplus* che ci pare dirimente sottolineare: la sua impossibile localizzabilità. È possibile stabilire dove in questi oggetti finisca la pura strumentalità e dove inizi il mitico momento d'impazzimento? È possibile isolare il punto dove finisce l'omeostatica autoconservazione della sopravvivenza (un ciclo produttivo che non fa altro che riprodurre se stesso), dal momento in cui qualcosa va storto? In cui viene prodotto qualcosa che non è solamente demandato alla soddisfazione di un bisogno? Una variante della medesima domanda sarebbe: è possibile un uomo senza sintomi? È possibile tracciare la linea di demarcazione tra la supposta purezza dell'animale biologico e il momento della sua deviazione? L'impossibile localizzabilità apre alla riflessione sull'*oggetto*, intendendo con questo termine quella paradossale oggettualità posta dall'oggetto *a* come variabile non sostanziale nel tracciato del desiderio. Non si tratta infatti di un oggetto che faccia da frontiera/ostacolo tra il normale dispiegamento dei supposti bisogni naturali e il loro oltre, ma semmai del fatto che di questi supposti bisogni naturali non c'è alcuna traccia se non in un immaginario che però fa acqua da tutte le parti. L'oggetto in psicoanalisi è ciò che rende la domanda della sua localizzabilità costantemente inevasa.

Tra i tanti esempi, uno possibile è dato dall'oggetto sguardo: quell'elemento non visualizzabile della visione che impedisce il costituirsi coerente di uno spazio percettivo, in altre parole che impedisce che lo spazio percettivo si limiti a una dialettica tra polo attivo e polo passivo. L'oggetto sguardo rimanda a una nozione di spazio che sembra non sottostare alla padronanza di un punto di vista geometrale (l'occhio del *panopticon*) che sottometterebbe a sé tutti i punti della visione. L'oggetto sguardo è in nessun luogo. *Esiste* ma senza collocazione nell'immaginario. Lo spazio visivo è popolato da un *surplus*, da un plus-godere, che lo rende impossibile da immaginarizzare. Come tra sopravvivenza ed eccesso del desiderio, non c'è una possibile separazione simbolica tra ciò che è spazio oggettivo e ciò che è spazio desiderante. Il punto che dovrebbe fare da soglia tra i due non è localizzabile. È letteralmente ovunque, e non può essere avvistato.

È a quest'altezza che va colta l'omologia strutturale tra plusgodere e plusvalore. L'impossibilità di localizzazione del *surplus* infatti costituisce un punto centrale anche nella trattazione in Marx del processo di valorizzazione, sviluppata nella seconda metà del Capitolo 5. *Come l'oggetto a anche il plusvalore (o l'oggetto plusvalore) non è un elemento*

immaginarizzabile. Potremmo quasi dire che – parafrasando una definizione di Lacan – anche l’oggetto plusvalore «non sia un oggetto di questo mondo». È piuttosto un’*operazione*.

Spesso per spiegare il plusvalore a scopi didattici viene utilizzata una linea tratteggiata divisa in due parti. Il lavoratore deve lavorare un certo tempo per pagare il costo di produzione del proprio valore d’uso (ovvero il proprio salario): e poi gli viene chiesto di lavorare qualche ora in più che andrebbe a costituire il plusvalore (poi appropriato dal capitalista). Se così fosse, il plusvalore sarebbe perfettamente localizzabile, costituendo quell’ «in più» che il lavoratore sarebbe costretto a lavorare «più del necessario». Marx tuttavia è sempre attento nella trattazione del *Capitale* a non ridurre la produzione di valore a un furto, a una sorta di sotterfugio ingannevole che verrebbe orchestrato dai capitalisti ai danni dei lavoratori. No, il capitalismo per Marx è innanzitutto una *logica*, ed è una logica assolutamente stringente quella che è in opera nel processo di valorizzazione.

Tra le tante tradizioni che hanno popolato la storia dei marxismi vi sono state due tendenze ambedue fuorvianti che hanno tentato di ipotizzare una possibile localizzazione della produzione di valore: o veniva ridotto il plusvalore a una variabile quantitativa nella sfera della circolazione (un’indebita appropriazione di una ricchezza già data nella produzione, e che dunque sarebbe bastato ridistribuire in modo equo) oppure veniva accentuato il suo carattere puramente qualitativo nel processo materiale di produzione (ridotto a un’esperienza di alienazione soggettiva secondo il modello dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: una pura fenomenologia dell’abbruttimento e della fatica disumanizzante del lavoro). Ci pare che invece ci siano buoni motivi a una lettura attenta del *Capitale* per sostenere che Marx non credesse né nell’una né nell’altra. Il plusvalore infatti è un *oggetto* (in senso lacaniano) fortemente contraddittorio. Sta tra la qualità e la quantità, tra la produzione e la circolazione ma non sta mai esaustivamente e unicamente né nell’uno né nell’altra. Dal lato della produzione sembrerebbe essere un problema qualitativo, dal lato della circolazione (della realizzazione del neo-valore nella sfera della circolazione) sembrerebbe un problema soltanto quantitativo. Dal lato qualitativo vediamo che il processo di valorizzazione produce concretamente un nuovo valore d’uso, ovvero produce un *surplus*; dal lato quantitativo invece questo qualcosa di nuovo diventa semplicemente una quantità: un di più di denaro. Come dunque risolvere questa impossibilità del plusvalore a venire identificato in un segmento particolare del processo produttivo?

Nel Capitolo 5 Marx dice che il capitalista va due volte sul mercato: ci va all'inizio del ciclo produttivo, a comprare i mezzi di produzione e a comprare la forza lavoro; e poi ci va alla fine a vendere la merce prodotta. Comprare la merce sul mercato vuol dire sempre e soltanto una cosa: vuol dire dare del denaro in cambio dell'acquisizione del diritto di usufruire del valore d'uso di una certa merce. Se un ipotetico compratore va sul mercato e compra un'arancia, acquisisce il diritto inalienabile di fare ciò che più gli aggrada con quel valore d'uso: può mangiare l'arancia, farla andare a male, usarla come soprammobile etc. E questo stesso principio vale per tutte le merci, immateriali, materiali etc. L'atto di compravendita di una merce le rende tutte uguali da questo punto di vista. Tutte, tranne una: la forza lavoro. La merce forza lavoro ha due particolarità:

1. È una merce autoriferita. Unica tra tutte le merci, attraverso il suo consumo non deperisce ma moltiplica se stessa. È una merce che produce nuova merce. Normalmente una merce si esaurisce tramite il suo consumo. La forza lavoro non si consuma ma si moltiplica. Più si consuma e più se ne possiede (mentre normalmente per conservare una merce bisogna trattenersi dal consumarla). È come se fosse un cappello magico dal quale escono sempre nuove merci.
2. Non è trasferibile. Normalmente tutte le merci possono essere trasferite da un possessore a un altro senza limite alcuno. Tutte tranne la forza lavoro, che invece rimane attaccata al corpo del lavoratore. Non può passare di mano. Quando un capitalista compra la forza lavoro sul mercato, compra un lavoro *in potenza*. Può diventare lavoro *in atto* solo nel momento in cui viene messa al lavoro nel processo lavorativo. Ma per farlo deve portarsi dietro anche l'ingombrante presenza del lavoratore che vi è attaccato.

Comprare la forza lavoro vuol dire appropriarsi di questo *possibile* (in potenza) *surplus* della produzione, che è il lavoro della forza lavoro. Ma abbiamo visto che questo lavoro in *surplus*, oltre un sistema chiuso di bisogni è anche un'apertura verso il possibile e la significazione: è il modo con cui il lavoratore sta nel mondo, trasforma se stesso e trasforma il mondo attraverso la sua attività lavorativa. È, in poche parole, un desiderio. Il capitalista dunque compra il diritto di usufruire di questo *surplus*, ma prima ancora che il *surplus* diventi denaro tramite la realizzazione del profitto, compra dal punto di vista qualitativo il diritto di usufruire e di decidere il modo con cui si sta nel mondo e lo si trasforma. Il *surplus* in quanto scopo dell'attività del proprio stare al mondo, è quello che specificatamente individua l'uomo in quanto tale perché non

attiene al registro della pura sopravvivenza ma attiene a quell' «in più», eccesso, apertura verso il possibile: potremmo dire attiene al *desiderio*. Comprando la forza lavoro il capitalista si appropria della capacità trasformativa di questo *surplus*. E decide di farne ciò che vuole.

5. UNA PULSIONE ASTRATTA

Ma può farne davvero quello che vuole? In realtà non esattamente. L'unico *scopo*, l'unica *finalità* dell'intero processo, è la trasformazione della dimensione qualitativa della produzione di un *surplus* nella ricchezza astratta del denaro (l'unica legge che non può essere scalfita del capitalismo). Nel Seminario XVI Lacan fa cenno al fatto che il capitalismo si basi sulla rinuncia al godimento (che sembrerebbe contraddire la tesi del discorso del capitalista): in realtà vuol dire che il *surplus* non possa essere goduto, debba continuamente essere messo in circolo. Il *surplus* stesso diventa un fine in sé e cessa di avere una potenzialità trasformativa (l'angoscia della domanda sul «che farsene?» finisce per essere una risposta). Lo scopo, il desiderio e la capacità trasformativa aperta dalla domanda sullo *scopo* della produzione viene requisita alla forza lavoro e sottomessa all'accumulo di una ricchezza astratta, senza ragione né finalità che non sia la continua riproduzione di sé stessa: «il prodotto – proprietà dal capitalista – è un valore d'uso, refe, stivali, ecc... Ma benché p. es. gli stivali costituiscano in certo senso la base del progresso sociale e il nostro capitalista sia un deciso progressista, egli non fabbrica gli stivali per amor degli stivali. Il *valore d'uso* non è affatto la cosa *qu'on aime pour elle-même*, nella *produzione di merci*. Quivi in genere i valori d'uso vengono prodotti soltanto perché e in quanto essi sono *sostrato materiale, depositari del valore di scambio*»¹⁰.

La dimensione qualitativa del *surplus* è totalmente soggiogata alla *ratio* del processo di valorizzazione. Roberto Finelli¹¹ ha sostenuto che il capitalismo è segnato dall'ingresso nella storia di un soggetto non antropomorfo che ha come unico scopo la produzione di una ricchezza astratta. Da questo punto di vista potremmo dire che nel momento in cui la forza lavoro è costretta a sottomettere questo *surplus* (desiderio)

¹⁰ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo* cit., p. 220.

¹¹ R. Finelli, 'Globalizzazione': una questione astratta ma non troppo, *L'Ospite Ingrato. Annuario del Centro Studi Franco Fortini*, n. 3, 2000, pp. 113-130.

a questa pura pulsione di accumulo di una ricchezza astratta, non abbiamo più soggetti, ma soltanto individui al servizio di una pura spinta pulsionale. Il tetro panorama tratteggiato da Finelli ha il grande interesse di sottolineare come il capitalismo renda possibile un registro di una pulsionalità come godimento di un soggetto non antropomorfo (potremmo dire: come godimento della *logica* stessa, impersonale e astratta, del capitalismo in quanto tale). Una pura pulsione non antropomorfa all'astrazione.

6. CONCLUSIONI

La questione dell'appropriazione del *surplus* nella produzione pone dunque in modo affatto radicale una domanda sullo statuto del desiderio nel capitalismo. La forza lavoro vende sul mercato non un'appendice di se stessa, ma la sua essenza più profonda. Vende in un certo senso la propria specificazione più qualificante: *vende il proprio desiderio*. Claudio Napoleoni utilizza a riguardo una formulazione di particolare efficacia: la merce forza lavoro «è particolarissima perché, anziché essere un oggetto posseduto dall'operaio, è l'operaio stesso in una sua determinazione particolare, cioè in quanto forza-lavoro»¹². Proprio per questo carattere qualitativo e di impossibile localizzabilità dell'oggetto plusvalore, il capitalismo si appropria della regolamentazione, dell'organizzazione, del controllo, dell'amministrazione della dimensione qualitativa della produzione e del suo scopo e finalità: e dunque del suo desiderio. Possiamo in conclusione affermare che lo sfruttamento, in quanto oggetto plusvalore, debba essere inteso come un'operazione: non l'appropriazione indebita di un prodotto o lavoro come oggetti appropriabili; piuttosto secondo l'idea di *oggettualità* propria dell'oggetto *a* come comando sull'*interezza qualitativa* del processo lavorativo per ottenere plusvalore e dunque per assecondare questa pura pulsionalità astratta.

Per la psicoanalisi l'esperienza del sintomo è un'esperienza di trasformazione. Il sintomo fa soffrire ma è anche attraverso il lavoro del sintomo e l'emersione della sua logica antieconomica e anticonservativa che una riarticolazione della posizione soggettiva è possibile. Nella conferenza di Milano del 1972 Lacan avverte dell'astuzia del capitalismo:

¹² C. Napoleoni, *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 55 (corsivo nostro).

da un lato spinge verso una sempre maggiore produttività, tenta di scatenare il *surplus* reso possibile dalla capacità trasformativa del desiderio della forza lavoro; ma nello stesso tempo dà una veste fittizia a questa trasformazione desiderante, sottomettendola ad un'unica legge che è quella dell'accumulazione sempre maggiore di una ricchezza astratta. Facendo un parallelo con la dialettica di fissità e plasticità pulsionale in Freud, vediamo che il capitalismo scatena una dimensione pulsionale che sta a metà tra la fissità e la plasticità: da un lato ha bisogno della plasticità trasformativa del desiderio (nella dimensione qualitativa della produzione di valori d'uso) ma nello stesso tempo fa soggiacere questa plasticità a una dinamica assolutamente fissa di puro accumulo di una ricchezza astratta. La dimensione d'affetto d'angoscia resa possibile da una produzione in eccesso rispetto alla soddisfazione dei bisogni (la domanda sullo scopo, il «che cosa farne di questo *surplus*?») viene scatenata ma subito richiusa: potremmo dire che in questo senso il capitalismo funziona in ultima istanza (e nonostante la sua superficie all'apparenza costantemente dinamica) come un tentativo di evitare la castrazione e l'effetto d'angoscia. È dunque possibile che la psicoanalisi abbia un posto a proprio agio all'interno del capitalismo contemporaneo? E ancora di più: che posto è possibile dare al desiderio e al sintomo (e dunque all'esperienza analitica) nel modo di produzione capitalistico? È forse il caso, nonostante le esperienze passate, di dare una nuova *chance* al marxismo e alla psicoanalisi di rivolgersi ancora una volta la parola.

IL SAPERE DEL SERVO

Desiderio, riconoscimento e comunismo tra Kojève e Lacan

di Matteo Vegetti

Per ristabilire il suo valore in una prospettiva veridica, conviene ricordare che la psicoanalisi è andata così lontano nella rivelazione dei desideri dell'uomo solo perché ha seguito [...] la struttura propria a un desiderio che mostra così di modellarlo a una profondità inattesa, cioè il desiderio di far riconoscere il proprio desiderio. Questo desiderio, in cui si verifica letteralmente che il desiderio dell'uomo si aliena nel desiderio dell'altro struttura infatti le pulsioni scoperte nell'analisi
J. Lacan, *Scritti*¹

Pronunciata solo un anno prima del maggio francese, la celebre sentenza di Lacan che recita «*l'inconscient, c'est la politique*» ha fatto talora sorgere il sospetto che si trattasse, più che di un'inedita apertura teorica, di uno slogan legato al clima politico universitario di quegli anni. A destare il sospetto non è forse l'oggettiva scarsità dei riferimenti di Lacan al campo proprio della politica, quanto l'evidente eccessività della formula: essa non dice che l'inconscio è politico (la qual cosa sarebbe comprensibile anche da un punto di vista freudiano), ma insiste volutamente nel rimarcare che è *la* politica. In realtà, nell'economia del Seminario XIV, *La logica del fantasma*, questa provocatoria riduzione sembra alludere al progetto di una «topografia della politica» cui darà seguito, nel Seminario XVII, la teoria dei quattro discorsi. La frase «*l'inconscient, c'est la politique*» appare allora come l'indice di una strategia ermeneutica che consiste nel ricondurre il politico a una struttura essenzialmente impolitica, ma capace di catturare la logica inconscia che governa le diverse possibili configurazioni del legame sociale. Il materiale simbolico prelevato da Lacan dai termini della dialettica hegeliana del servo e del signore si dimostra proprio a quest'altezza una riserva simbolica insostituibile, perché capace di metaforizzare il linguaggio della clinica in quello della politica, mostrandone l'omologia strutturale. Come vedremo, l'opzione teorica di fondo che consente questa operazione (legittima solo in una certa tradizione filosofica classica, quella che, grosso-

¹ J. Lacan, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 337.

modo, si snoda tra Platone e Hegel) è che il fenomeno politico si giochi per intero nella questione del desiderio. «Politico» (in un'accezione che Lacan deriva dalla celebre interpretazione della *Fenomenologia* di Kojève), è il desiderio per sua stessa natura, poiché, inestricabilmente legato al desiderio dell'Altro, appare attraversato dalle linee di conflittualità immaginarie e simboliche che strutturano la più primitiva formazione del legame sociale. In questo senso, l'uso pervasivo di Lacan della figura hegeliana della lotta per il riconoscimento, da principio volta a comprendere il paradigma intersoggettivo sul piano dell'immaginario, non rappresenta una contraddizione rispetto al simmetrico rifiuto del modello dialettico. È infatti chiaro che laddove l'istanza desiderante dell'altro si gioca in Hegel a livello dell'articolazione dialettica della coscienza (l'altro come il mio simile, come la presentificazione dell'io fuori di me), in Lacan l'Altro è nel contempo un'incoscienza costituita, il significante di una mancanza non saputa che mi cattura proprio in quanto oggetto mancante del mio proprio desiderio. Riducendo la complessità di questo nodo a un solo aspetto teorico, vorremmo allora discutere il modo in cui l'interpretazione hegel-marxiana di Kojève, recepita e rielaborata a fondo da Lacan, si trasformi in un operatore decostruttivo di quelle stesse opzioni politiche cui Kojève, non senza una sintomatica difficoltà, mirava a offrire fondazione antropologica: prima fra tutte, la possibilità dello Stato Universale comunista. Per fare questo, non tenterò di ricostruire la dispersione delle tracce lasciate da Kojève (interlocutore-fantasma di Lacan, in quanto mai oggetto di un esplicito confronto) nelle diverse fasi del pensiero lacaniano². A rischio di una certa semplificazione, mi limiterò invece alla considerazione delle quattro caratteristiche moventi del pensiero di Kojève che entrano nel discorso lacaniano, dotandolo della capacità di creare un insieme di risonanze tra il discorso clinico e quello politico, tra l'«erotologia» e la fenomenologia del legame sociale.

1. – Fin dallo scritto sulla fase dello specchio Lacan sembra attratto dalla riformulazione kojèvia della dialettica del riconoscimento per almeno due generali motivi. Il primo è che staccandola dal suo proprio valore posizionale all'interno della complessiva *Vorstellung* del sapere, Kojève la trasforma in una sorta di struttura archetipa in grado di chiari-

² Quanto a questo, mi permetto di rinviare a due miei precedenti tentativi: M. Vegetti, Kojève and Lacan, *JEP*, n. 26-27, 2008, pp. 275-294; e *La fine della storia*, Milano, Jaca Book, 1999.

ficare l'origine pragmatica dell'autocoscienza umana. Inoltre, «l'azione antropogenetica» illumina l'evento della soggettività secondo una dinamica che contiene alcune rilevanti potenzialità per contestare il soggetto classico (cartesiano) della filosofia.

Com'è noto, il primo passo dell'interpretazione di Kojève consiste nel distinguere il desiderio umano sulla base di un superamento (che non significa rimozione) di quella logica oggettuale del bisogno che è comune al vivente in generale. Se infatti il bisogno ha come oggetto la negazione della presenza immediata delle cose, il desiderio è invece specificatamente umano solo nella misura in cui, desiderando il desiderio dell'altro, si trova *ab origine* inscritto in un'istanza allogena che sospende a sé ogni possibile certezza soggettiva. In questa figura dell'alienazione, scopertamente ripresa all'interno della funzione speculare, Lacan può allora già intuire il legame primitivo che vincola *Innenwelt* e *Umwelt*, il soggetto (l'io) a «situazioni socialmente elaborate». Dato infatti che l'io è costitutivamente dipendente dal campo dell'altro, cioè dal suo desiderio, «questo è il momento decisivo che fa dipendere tutto il sapere umano dall'opera di mediazione del desiderio dell'altro». Passando attraverso l'esperienza morfogena dello specchio, la coscienza scopre di essere non solo dipendente da un altrove, ma di essere essa stessa l'altrove di un altro, un altrove che dipende rinviano all'altro da sé. Il vuoto che si spalanca al centro della coscienza, un vuoto che neanche le appartiene, dal momento che è il lascito dell'altro, sarà poi all'origine dell'iscrizione del soggetto nel campo del simbolico. Occorre però notare che in questa dialettica c'è già per Lacan il «tocco» della morte: lo dimostra il fatto che all'espropriazione originaria del sé, alla frustrazione di cui è causa l'alienazione del desiderio, corrisponde una risposta aggressiva, giacché nel desiderio di riconoscimento è in gioco una questione simbolica di vita o di morte³.

In ogni caso, si potrebbero già trarre da queste premesse due generali considerazioni di tenore politico verso le quali Lacan e Kojève, muovendo dalle rispettive posizioni ermeneutiche, sembrano convergere. La prima è che ogni spiegazione liberale e contrattualistica dei rapporti sociali è una finzione, dato che presuppone soggetti già costi-

³ «L'aggressività che il soggetto proverà a questo punto non ha nulla a che vedere con l'aggressività animale del desiderio frustrato. Questo riferimento di cui ci si accontenta ne maschera un altro meno gradevole per tutti e per ciascuno: l'aggressività dello schiavo che risponde alla frustrazione del suo lavoro con un desiderio di morte» (J. Lacan, *Scritti* cit., p. 243).

tuiti che si associano per vivere nella sicurezza, al riparo dell'inaugurale catastrofe del desiderio.

Inoltre, ogni progetto politico basato sulla soddisfazione dei «bisogni sociali e materiali» manca il suo scopo per un difetto di comprensione circa la natura del desiderio⁴.

2. – Prima di tornare su quest'ultimo aspetto, vengo alle implicazioni dettate dal secondo movimento della lettura kojèviana. Nella modalità in cui Kojève riformula il desiderio di riconoscimento si stabilisce una duplice ambivalenza, che, come si può ipotizzare, concede a Lacan lo spazio per operarne una radicale revisione. La prima, più semplice, consiste nel fatto che desiderando essere l'*oggetto* del desiderio dell'altro la coscienza si trova rinviata nel polo dell'oggettualità proprio mentre mira ad affermare la propria soggettività autonoma e indipendente.

In altre parole, il riconoscimento veicola una latente minaccia di reificazione immaginaria che contraddice il significato patente del desiderio.

La seconda ambivalenza è più sfumata, e va presa con maggiore cautela critica. Accade infatti che, tra le diverse formulazioni offerte da Kojève al desiderio di riconoscimento, talora l'*oggetto* di questo desiderio non coincida immediatamente col desiderio dell'altro, ma con ciò che questo desiderio desidera. Si può per esempio leggere che desiderare un Desiderio è voler sostituire se stessi al valore desiderato da questo Desiderio⁵. Si tratta di una complicazione del movimento dialettico che esorbita il dettato hegeliano, dal momento che implica una sostituzione di sé con ciò con cui l'altro s'identifica. In un'altra accezione (centrale nella rilettura del tema da parte di Girard) l'*oggetto* del desiderio si presenta come un'*oggetto* intramondano investito dal desiderio dell'altro. A questo riguardo, scrive Kojève, «è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano»⁶. L'*oggetto* del desiderio fa dunque da velo: si fa significante del desiderio dell'altro. Certo, che questo og-

⁴ In termini lacaniani il bisogno è specificatamente umano quando è subordinato alla generalità della Domanda come messa in forma significante del bisogno. Così, per esempio, il «privilegio dell'Altro» è in Lacan un movimento dialettico (un vero e proprio *aufheben*) che nega, sublima e insieme conserva il bisogno attraverso un plus-valore simbolico che investe di sé ogni oggetto relazionale intenzionato dalla Domanda, trasformandolo e restituendolo come oggetto del desiderio altrui (Cfr. J. Lacan, *Scritti* cit., p. 688).

⁵ Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, p. 21.

⁶ Ivi, p. 20.

getto possa avere non una natura intramondana, ontica, ma una costituzione inconscia di cui l'Altro non detiene il sapere, ma che anzi patisce nei termini della mancanza-a-essere di cui è il significante, questo sposta decisamente il discorso fuori dal perimetro antropologico dell'ermeneutica kojèviana (e della filosofia in generale), inscrivendolo nello specifico della lettura lacaniana. Un solo passo sarà forse sufficiente a individuare il luogo di questo scivolamento logico al di là dei limiti filosofici della comprensione hegel-kojeviana della coscienza: «nel senso hegeliano, il desiderio di desiderio è desiderio che un desiderio risponda alla chiamata del soggetto. È desiderio di un desiderante. Questo desiderante che è l'Altro, perché il soggetto ne ha bisogno? È espresso nel modo più articolato in Hegel che ne ha bisogno perché l'Altro lo riconosca, per ricevere da lui il riconoscimento. Cosa vuol dire? Che l'Altro va a istituire qualche cosa, designato come *a*, che è ciò di cui si tratta a livello di chi desidera. Qui sta tutta l'*impasse*. Nell'esigere di essere riconosciuto, là dove sono riconosciuto, non sono riconosciuto che come oggetto»⁷. L'*impasse* di cui parla Lacan è ben diversa da quella di Hegel. In Hegel, detto alla buona, il vicolo cieco della signoria consiste nel fatto che non può esserci soddisfazione nel ricevere il riconoscimento da colui al quale, a propria volta, lo si nega (non si può essere riconosciuti da una cosa). Lacan sembra invece far valere la duplice ambiguità che Kojève, con la sua interpretazione, ha fatto sorgere a livello dell'oggettualità: il riconoscimento è per definizione un atto mancato, perché non solo mi pone dal lato dell'oggetto del desiderio altrui (in uno stato di dipendenza che nega dall'inizio e per sempre l'autonomia del soggetto), ma questo oggetto, se è appunto un oggetto *a*, rimanda alla sorgente dell'angoscia (la castrazione simbolica), e dunque a ciò che destabilizza più a fondo il soggetto: la Cosa che il soggetto isola come estranea (il *Fremde*), l'Altro assoluto verso cui tende l'appetizione, l'attesa di desiderio su cui cade l'interdizione che regola la vita dell'inconscio, e di cui l'oggetto *a* prende il posto.

In qualche modo, «Hegel, pur non abbandonando la funzione centrale della coscienza permette di liberarcene».

È allora in questo punto che la Cosa della psicoanalisi si libera dal discorso filosofico: l'oggettualità perturbante della Cosa, a differenza

⁷ J. Lacan, *Il Seminario, Libro X. L'angoisse* (1962-63), Paris, Seuil, 2004, p. 34. Mi richiamo qui all'interpretazione di M. Bonazzi, di cui ho anche utilizzato la traduzione del passo lacaniano (cfr. M. Bonazzi, *Scrivere la contingenza*, Pisa, ETS, 2009, p. 51).

dell'oggetto ideale della filosofia, appartenendo al reale, forclude la possibilità che il discorso possa ritrovare in essa la totalizzazione del proprio desiderio, cioè, in termini hegeliani, la soddisfazione. L'ermeneutica kojèviana può allora mostrare la sua profonda verità solo attraverso un ribaltamento non dialettico che la immette direttamente nel registro analitico: «l'angoscia – scrive Lacan – è ciò che dà la verità della formula hegeliana»⁸ del riconoscimento: la verità del riconoscimento è sempre deviata dall'azione dell'oggetto che ne causa il desiderio (l'oggetto *a*). In altri termini, al di là della sfera immaginaria, ciò che si può ricavare come risposta dal riconoscimento dell'altro (dal mio simile) non è la cosa realmente intenzionata dal desiderio: il riconoscimento non ha presa sulla verità profonda del desiderio, manca il suo oggetto, poiché quanto polarizza il desiderio è appunto ciò di cui l'Altro manca, e che quindi si ottiene solo come mancanza, come disconoscimento dell'attesa. Lo scacco del riconoscimento non è tuttavia, dal punto vista lacaniano, un mero fallimento. Sul piano immaginario continua a svolgere una funzione insostituibile e persino costitutiva. Sul piano del reale, per contro, dove ne va, più che della soddisfazione, del godimento, esso incontra nell'oggetto *a* un inciampo irraffigurabile, privo di significante: uno scarto simbolico tra il soggetto e l'Altro che, mutuando la definizione hegeliana della vita, saremmo tentati di chiamare «la relazione della relazione e della non relazione»; qualcosa che sta tra il soggetto e l'Altro senza appartenere a nessuno dei due, ma che li destituisce entrambi, visto che il primo gode («parzialmente») di ciò di cui l'Altro manca, e che l'Altro manifesta, in questa relazione mancata, ciò di cui manca: la sua alterità come limite della significazione, il tratto non mondano del suo desiderio, designato dall'*oggetto a*⁹.

Per effetto dell'angoscia, l'istanza del desiderio è allora destinata a rimanere aperta, a rilanciare la sua domanda, a disconoscere gli oggetti su cui il significante ha presa. Qualcosa della nevrosi del desiderio, di questa infinita metonimia, che è di per sé un modo di elaborare il lutto della perdita, la morte simbolica del soggetto, Lacan la ritrova in più tempi nel versante inconscio della figura hegeliana del servo. Certo, già per Kojève il desiderio servile è progettuale, e dunque storico, in quanto partecipe di quell'avere-da-essere che lo destina a partire dall'espe-

⁸ J. Lacan, *Il Seminario, Libro VIII. Il transfert (1960-61)*, Torino, Einaudi, 2008, p. 35.

⁹ Mi pare di poter trovare conferma di questa chiave di lettura in B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio*, Napoli, Cronopio, 2007.

rienza heideggeriana dell'angoscia, ma Lacan ha di mira ciò che questa stessa analitica esistenziale non può vedere, ciò che la precede e insieme le concede quel tanto di verità che le spetta, vale a dire la *coupure* che iscrive il desiderio in un progetto sulla premessa inderogabile della castrazione simbolica. Legato al significante, il desiderio umano incontra il suo proprio destino: quello di dover restare aperto all'istanza dell'Altro, di non potersi concludere in alcun oggetto, di non trovare nella cosa desiderata ciò di cui il desiderio, subordinato alla mancanza dell'Altro, manca. La condizione assoluta che orienta il movimento metonimico della domanda trascende così il regno dell'ente intramondano in quanto tale. Per questo il pensiero politico può assumere una conformazione messianica: la realizzazione del desiderio sconfinava il tempo, tende verso un oggetto «*ab-solutus*», cioè sciolto dalla catena significante. Ma appunto da ciò deriva, come prima si accennava, l'illusione di ogni progetto politico moderno che tenti di trasferire la tensione messianica del desiderio nell'immanenza dei rapporti di produzione economico-sociali. Nel Seminario VII, dove Lacan elabora queste considerazioni, il comunismo viene ricondotto alla radice del pensiero politico moderno: il fine dell'agire politico è la felicità di tutti, poiché non ci può essere soddisfazione per nessuno senza soddisfazione per tutti. Questo orizzonte etico-politico è per Lacan storicamente condizionante, e dunque intrascendibile (non si può regredire all'etica antica, aristotelica, propria di una società aristocratica), ma al tempo stesso inappagabile. La promessa di appagamento del comunismo (dello Stato universale, come Lacan si esprime, con velato riferimento a Kojève) si fonda infatti sulla naturalizzazione del desiderio, cioè sulla sostituzione del bisogno al desiderio. Secolarizzando il versante messianico del desiderio lo Stato universale pretende di attingere alla soddisfazione di tutti ponendo il desiderio a servizio della produzione e del consumo dei beni, «fino a inglobare a un certo punto tutto l'universo». Ciò che consente allo Stato universale di annunciarsi, in una duplice accezione, spaziale e temporale, come il compimento della storia, è allora la rimozione del desiderio in nome dell'organizzazione globale del sistema dei bisogni (realizzata la quale, però, resta sintomaticamente aperto il problema della stessa necessità dello Stato, inteso come apparato repressivo e poliziesco)¹⁰: «una

¹⁰ «Lo Stato e la polizia, per qualcuno che abbia riflettuto un po', e non si può dire che Hegel sia piazzato male in questo ambito, sono esattamente la stessa cosa» (J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Torino, Einaudi, 2010, p. 93).

parte del mondo si è orientata decisamente verso il servizio dei beni, rigettando tutto ciò che concerne il rapporto dell'uomo con il desiderio – è quello che si chiama la prospettiva postrivoluzionaria. La sola cosa che si possa dire è che non si ha l'aria di rendersi conto che, formulando così le cose, non si fa che perpetuare l'eterna tradizione del potere, ossia – *Continuiamo a lavorare, e, per il desiderio, ripassate*»¹¹.

3. – Vengo allora al terzo movimento dell'interpretazione di Kojève.

La differenza fondamentale tra il signore e il servo è che il primo vede la vita nella morte, e il secondo la morte nella vita. In altre parole, il signore gestisce la mancanza attraverso una sorta di rimozione, un non sapere che opera secondo una logica binaria (o io o l'altro), mentre il servo elabora il lutto attraverso il lavoro (il lavoro del simbolo, direbbe Lacan, che nasce appunto sulla morte della «cosa»). Anche in Kojève, in effetti, il lavoro è un modo per mettere a frutto l'angoscia, il nulla simbolico spalancato al centro dell'essere del servo dalla violenza subita di cui reca il marchio: «non basta aver avuto paura rendendosi conto del fatto che si è avuto paura della morte. Occorre vivere in funzione dell'angoscia. Ora, vivere così significa servire qualcuno che si teme, qualcuno che ispira o incarna l'angoscia; servire un Signore (reale, cioè umano, ovvero il Signore «sublimato», Dio). E servire un Signore è obbedire alle sue leggi. Senza questo servizio, l'angoscia non potrà trasformare l'esistenza; e dunque l'esistenza non potrà mai superare il suo stato di angoscia iniziale»¹². Letto con lo sguardo di Lacan, in tale passo non è difficile avvertire il fantasma della castrazione organizzare, dietro il piano antropologico frequentato da Kojève, le figure archetipiche della dialettica inconscia. Più che altrove, all'interno della struttura del discorso del padrone Lacan ne recupera il valore protopolitico, ipotizzando che tra la prospettiva sul legame sociale (il rapporto servo-padrone) e quella sulla costituzione soggettiva inconscia si dia un'identità strutturale. Occorre però innanzitutto ricordare che, nel Seminario XVII (quello in cui, non per caso, Lacan riconosce apertamente il suo debito nei confronti dell'interpretazione hegeliana di Kojève) la relazione primitiva tra il significante-padrone e il servo presuppone esplicitamente l'analisi del desiderio che abbiamo fin qui discusso, proponendone più uno sviluppo che una revisione: «qui – scrive infatti Lacan – si

¹¹ J. Lacan, *Il seminario, Libro VII* cit., p. 400.

¹² A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit. p. 41.

configura ciò di cui parlavo una volta, quando mi accontentavo di una simile approssimazione e dicevo che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro»¹³.

Non sorprende allora trovare la figura del servo, nel luogo dell'Altro, in corrispondenza con il lavoro e il sapere: lavorando, infatti, il servo detiene il sapere circa il desiderio del padrone, il quale è coerentemente connotato da Lacan da un costitutivo (e funzionale) non-sapere. Meno ancora sorprende l'immediata interscambiabilità tra i concetti di servo e proletariato, dato che questa è proprio la chiave di lettura marxista violentemente imposta da Kojève all'intera *Fenomenologia dello spirito*. Al di là di ulteriori questioni, la vera novità del *matema* lacaniano consiste forse nell'indicare, nel *topos* della produzione, l'oggetto *a*: laddove il discorso hegel-marxista avrebbe senza indugi collocato il godimento sul lato del *maître* (lasciando al servo la produzione che si svolge sotto il segno del bisogno) Lacan lo colloca dalla parte della produzione servile, mostrando così non solo che al lavoro e al sapere (al saper-fare) resta attaccata una forma di «plusgodere», ma che, sotto il profilo sociale, non c'è altra via al godimento. Perché, domanda Lacan, «questo più-di-godere il servo lo deve al padrone? Ecco ciò che è mascherato. Ciò che è mascherato in Marx è il fatto che il padrone cui è dovuto questo più-di-godere abbia rinunciato a tutto, e per prima cosa al godimento poiché si è esposto alla morte, e resti ben ancorato a questa posizione la cui articolazione hegeliana è ben chiara. Certamente ha privato il servo del disporre del suo corpo ma, come piccola cosa, gli ha lasciato il godimento». Questa è allora la mina che Lacan innesca alla base del progetto sociale delineato da Kojève, ma si potrebbe anche dire, certo, del programma politico marxista-leninista in quanto tale: è infatti dalla transvalutazione dei termini in gioco nella dialettica hegeliana del desiderio che Lacan ricava gli strumenti critici per comprendere e sovvertire i fondamenti antropologico-sociali propri all'orizzonte di attesa del materialismo storico.

4. – Vengo allora all'ultimo punto. Lo Stato Universale e Omogeneo è in Kojève la proiezione globale del regno comunista storicamente rappresentato da Stalin, il cui nome, criptato sotto quello di Napoleone, orienta fin dal principio la rilettura kojèviana della *Fenomenologia*. Per nulla interessato al versante economico del marxismo, Kojève ne

¹³ J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino, Einaudi, 2001, p. 111.

profetizza l'avvento ricorrendo ai termini in gioco nella dialettica del riconoscimento. In sostanza, per essere tale, lo Stato Universale deve offrire soluzione all'*impasse* cui incorre la soggettività alienata nel riconoscimento. La disalienazione della coscienza presuppone il superamento della differenza stessa da cui nasce la politica e la storicità del legame sociale, vale a dire la differenza tra il servo e il signore. La condizione perché ciò accada è il passaggio rivoluzionario attraverso il quale la servitù (il proletariato), autosopprimendo la propria natura servile, recupera a sé il godimento che le era originariamente interdetto. E in pari tempo instaura quella sostanziale eguaglianza tra i soggetti di cui lo Stato (l'incarnazione del Padrone assoluto, della morte, in quanto nega ogni particolarità) è garante, trasformando l'elemento politico dell'uomo e della società in un elemento puramente giuridico-amministrativo. Lo Stato Universale è allora, in quanto fondamento assoluto della soddisfazione di tutti e di ciascuno, la rivelazione ultima del Sommo Bene da sempre cercato dalla filosofia, la cosa stessa (*die Sache selbst*) che si rende concreta e effettuale, cioè storica, proprio a conclusione della storia politica dell'uomo. Si può qui trascurare il fatto (per altro ben noto a Lacan) che questa stessa conclusione comporti in Kojève alcune paradossali conseguenze, quali la morte dell'uomo (come esito della soddisfazione sociale del desiderio), la rianimalizzazione dell'umanità post-istorica (dedotta dal venir meno della differenza antropogena tra bisogno e desiderio) e persino l'ipotesi limite che tutto questo possa comportare la scomparsa del linguaggio, dato che il linguaggio proviene dall'articolazione desiderante che immette l'esistenza servile nell'ordine del simbolico. A Lacan, nel contesto storico in cui si svolge il seminario XVII, interessa infatti demistificare dalla prospettiva analitica sul godimento le basi antropologiche che alimentano l'ideologia progressista del discorso hegel-marxiano. A riguardo si trova già negli *Scritti* un giudizio lapidario: «il lavoro, egli dice [Hegel] cui il servo si è sottomesso rinunciando al godimento per timore della morte, sarà appunto la via attraverso cui realizzerà la libertà. Non vi è illusione più manifesta politicamente e a un tempo psicologicamente. Il godimento è facile per il servo, e lascerà servo il lavoro»¹⁴.

In primo luogo, credere che il soggetto possa essere soddisfatto del riconoscimento significa, come già abbiamo visto, attestarsi al piano immaginario, misconoscendo che il fenomeno speculare è proprio ciò che ci consente di individuare quanto ne eccede il quadro: l'oggetto-causa

¹⁴ J. Lacan, *Scritti* cit., p. 813.

del desiderio. Inoltre, dato che lavoro e godimento sono dalla stessa parte (la rinuncia al godimento indotta dall'azione «castrante» del significante padrone produce quel resto di godimento, il «plusgodere», che è appunto dalla parte del servo), la fiducia messianica nel ripristino di ciò che all'origine è andato perduto, secondo una modalità circolare, è, del tutto semplicemente, una tipica ideologia filosofica. L'ideologia si articola in una duplice pretesa teorica: che si possa produrre un soggetto immune dall'eccesso significativo del Padrone (mentre invece lo Stato universale emancipa gli uomini solo per consegnarli a un nuovo Padrone, un *Urvater*, lo Stato stalinista, più potente che mai); che la soddisfazione si effettui nell'elemento del sapere, in quanto capace di totalizzare il desiderio. Questi due fattori ideologici non sono senza reciproco rapporto. Se il sapere assoluto esistesse, ciò per Lacan significherebbe unicamente «l'annullamento, lo scacco, la scomparsa dunque di ciò che motiva esclusivamente la funzione del sapere – la sua dialettica con il godimento. Il sapere assoluto sarebbe puramente e semplicemente l'abolizione di questo termine»¹⁵. D'altra parte, però, quello che il sapere assoluto «sarebbe», si verifica realmente su un altro piano, dove si mostra che la chiusura del discorso filosofico, realmente attinta da Hegel, sancisce il momento in cui l'emancipazione del servo porta a compimento nient'altro che «il sapere del padrone»¹⁶. Nella considerazione lacaniana della *Fenomenologia* si svolge allora un implicito scivolamento critico dal quadro ermeneutico del discorso del padrone a quello del discorso universitario. Le aperture teoriche della dialettica del desiderio appartengono a pieno titolo al primo *matema*, e offrono un indubbio contributo al chiarimento dell'essenza più arcaica del potere. D'altra parte, l'intero discorso hegeliano (o hegel-marxista) è fin dal principio giocato nel registro del discorso universitario: il sapere, venendo a occupare il posto dell'agente, governa gli elementi di Alterità che lui stesso evoca e dilegua, comanda l'ordinamento dei significanti, trasforma in sapere teorico (in sapere del padrone) il saper-fare del servo. Nel sapere assoluto si predispone allora per Lacan una certa alleanza del padrone con il sapere di cui lo Stato costituisce indubbiamente il fondamento ultimo, il *topos* veritativo. Assumendo però lo Stato come fondamento della verità, il sapere si allea al padrone al prezzo di perdere il privilegio topologico che assegnava al lavoro del servo una segreta sorgente di godimento (segreta, soprattutto, per il padrone); non solo, ma in questo

¹⁵ J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII* cit., pp. 35-36.

¹⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII* cit. p. 14.

passaggio si mostra quel rovesciamento dal «sapere tutto» al «tutto sapere» che è l'inconsapevole prodotto sociale del discorso universitario, di cui Hegel resta, per Lacan, «il sublime rappresentante»¹⁷. Nel 1969, Lacan riconosce poi nell'Unione sovietica il trionfo del discorso universitario. Supplendo al declino del Nome-del-Padre, al discorso del padrone, la burocrazia amministra il godimento attraverso i suoi specifici apparati. Ora, se nel contesto storico del seminario la tirannia del tutto sapere burocratico e poliziesco allude apertamente all'apparato di sapere-potere sociale inaugurato da Stalin, credo si possa trovare in questo passaggio anche l'ultima e forse più profonda risposta di Lacan all'interpretazione di Kojève¹⁸: non una semplice confutazione del messianismo hegel-marxista, ma una riallocazione dell'intero discorso nel quadro di una struttura che ne demistifica gli aspetti ideologici, e insieme però anche la legittima, la autentifica, assegnandola alla topologia storico-politica, cui inconsapevolmente appartiene.

¹⁷ J. Lacan, *Scilicet*, 1-4, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 33.

¹⁸ Secondo Eric Laurent, ma in una prospettiva diversa da quella che qui si suggerisce, Lacan deriva la sua concezione della burocrazia da quella di Kojève (cfr. E. Laurent, «Le dialogue Lacan-Kojève sur la bureaucratie et l'Empire», in www.lacanian.net).

L'ORRORE DEL TRANSFERT

L'insolubile paradosso della questione paterna alla prova dei processi di aggregazione sociale

di Angelo Villa

E non chiamate «Padre» nessuno di voi sulla terra, perché uno solo
è il Padre vostro, quello che sta nei cieli
Matteo, 23, 9

La politica è quell'ambito della vita umana che ruota intorno a un nodo, per la verità poco o nulla interrogato dalla psicoanalisi, quasi un tabù, quello del potere. Si tratta di un fatto alquanto curioso ed enigmatico poiché, al fondo, è proprio la psicoanalisi attraverso la scoperta del funzionamento dell'inconscio a mettere in luce la dimensione più originaria e pregnante che attiene all'essenza del potere stesso, sino al punto da mostrare come, a tutti gli effetti, la questione del potere sia coestensiva a quella dell'inconscio. D'altronde, è quel che puntualmente e inevitabilmente conferma la classica frase che affiora nel dire dei pazienti dinanzi a una condotta che, loro per primi, giudicano riprovevole, dannosa per la propria salute o per il proprio narcisismo, e che quindi vorrebbero e dovrebbero evitare, ma che evidentemente non riescono a tenere sotto controllo: «è più forte di me...». Non si tratta, in questo caso, di un sogno o di un *lapsus*, ma, per l'appunto, di un comportamento, di un agito che il soggetto continua a porre in atto, nonostante sarebbe decisamente meglio inibirlo. Operazione che risulta tuttavia insostenibile al soggetto, come se una forza lo sovrastasse, imbrigliando e rendendo impotente la sua volontà. Che ciò prenda il nome di pulsione qui poco importa, quel che ci pare essenziale è sottolineare l'effetto di perdita di dominio di sé che ne deriva per il soggetto. Ben più dell'approccio alla produzione onirica è l'incontro con questa dimensione di assenza di padronanza a caratterizzare, in maniera traumatica, l'esperienza che il soggetto fa, strutturalmente e fenomenologicamente, dell'inconscio. Volere non è potere. In termini soggettivi, spetta proprio all'inconscio tenere il posto di questo potere che si oppone alla volontà, quell'istanza psichica dove l'Io e il potere dovrebbero intrecciarsi saldamente tra di loro. Del resto

è nota la sentenza freudiana: l'Io non è padrone in casa sua. Dalla stessa discende, quale conseguenza immediatamente logica, che se l'Io non comanda, il potere (nel soggetto, sul soggetto) viene dall'inconscio. È l'Altro, insomma, che comanda.

E come? In buona sostanza il potere che l'inconscio esercita sul soggetto si dispiega attraverso una modalità poco o nulla dialettica: una coazione. Ricorrendo a una suddivisione alquanto arbitraria e riduttiva, si potrebbero declinare le modalità per il tramite delle quali la coazione si manifesta secondo due vie. Una prima, se così si può dire, «autonoma», cioè legata a un'azione che il soggetto mette «spontaneamente» in atto. Una seconda «di riflesso», espressione della risposta che l'individuo dispone a fronte del palesarsi della domanda dell'Altro.

È quel che accade nella vita del singolo paziente, in un privato che inevitabilmente si ripropone nel pubblico. Come tracciare, del resto, una linea di distinzione? Come poter separare l'uno dall'altro? Più utile, probabilmente, rinvenire il nesso che li lega tra di loro e li ripropone nella loro continuità. È lo stesso Freud a evidenziarlo: la coazione è, ahinoi, una coazione a ripetere. E la ripetizione non porta con sé nulla di buono. Si ripetono i fallimenti, ricorda impietosamente il maestro viennese. Ma c'è di più. La ripetizione è il cuore del *transfert*, cioè dei legami più significativi che un individuo intrattiene con un altro.

Nel trattamento analitico, ma non solo lì, evidentemente, è attraverso quell'apertura costituita dalla domanda che il soggetto tradisce la sua disposizione transferale nei riguardi dell'altro. Lacan lo sintetizza in maniera estremamente chiara: «domandare: il soggetto non ha mai fatto che questo, non ha potuto vivere che grazie a questo, e noi riprendiamo da questo»¹.

1. IL SOCIALE, LA POLITICA ...

Ora, se ciò definisce a grandi linee i contorni del quadro entro cui prende forma quello che Freud, in una conversazione con Jung, definì come «l'essenziale» del trattamento analitico² come considerare il rapporto

¹ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 613.

² Citato in Andreas Giannakoulas: «Freud gli chiese all'improvviso: «Lei cosa pensa della traslazione?»; Jung rispose, con profonda convinzione, che la considerava

che tutto ciò intrattiene con quel che accade in termini più estesi e ampi nel contesto sociale, politico o, a esempio, istituzionale. A essere onesti, il passaggio non è così semplice o scontato come, forse, appariva nella originaria prospettiva freudiana che orientava in maniera chiara ed esplicita il suo saggio teorico più apertamente «politico» e cioè *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. La tesi freudiana è nota. Riprendiamola con le parole del suo stesso autore, nel suo celebre *incipit*: «la contrapposizione tra psicologia individuale e psicologia sociale o delle masse, contrapposizione che a prima vista può sembrarci molto importante, perde, a una considerazione più attenta, gran parte della sua rigidità»³. È un taglio interpretativo che, specie nella ripresa effettuata da molti allievi, ha finito per ridurre in chiave eccessivamente semplicistica la complessità del sociale e del politico, interpretandolo come una riedizione su una scala più vasta di quel che il singolo ha sviluppato e incontrato nel suo ambito più stretto d'appartenenza. Come se, in fondo, la società non costituisse altro che il raddoppiamento, l'estensione della famiglia. È quel riduttivismo un po' claustrofobico che si ritrova, a esempio, nei lavori di Fornari e che, nel contempo, sta alla base delle prese di posizione di chi, invece, ha finito per rigettare l'intero edificio concettuale psicoanalitico, ritenendolo obsoleto e inadatto a misurarsi con l'insieme delle problematiche proprie all'attualità. Si pensi, ma sono solo gli ultimi in ordine di tempo, alle speculazioni teoriche di taluni esponenti dell'etnopsichiatria, da Tobie Nathan in poi.

Come poter, dunque, provare ad accostarsi a una simile questione? Per quel che qui mi riguarda cercherò di articolare un possibile approccio alla problematica d'ordine sociale o politico facendo leva su tre punti in particolare che hanno orientato il mio percorso a riguardo.

Primo punto: il fenomeno della ripetizione si presenta, quanto meno, sotto due versanti specifici, a seconda del tipo di domanda che chiama in causa. Il primo versante, il più classico, è quello che coglie la ripetizione nel suo aspetto più letterale. È il modo in cui la isola lo stesso Freud, nella rilettura che, a posteriori, sviluppa in maniera meticolosa, nel tentativo di comprendere le ragioni della brusca interruzione del trattamento da parte della giovane Dora. Non avere compreso a tempo

l'alfa e l'omega del metodo analitico, e Freud disse: «allora ha afferrato l'essenziale» (A. Giannakoulas, *La tradizione psicoanalitica britannica indipendente*, Roma, Borla, 2010, p. 29).

³ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977, p. 261.

debito l'implicazione transferale che la paziente metteva in atto nei suoi confronti ha causato la rottura della relazione terapeutica. È il passaggio che conduce Freud a porre in evidenza l'importanza cruciale che svolge il transfert nella cura qui inteso come riproposizione sulla figura dell'analista delle figure parentali che hanno segnato la vita e, più ancora, l'infanzia del paziente.

Tra il terapeuta, da un lato, e il padre o la madre, dall'altro, sussiste un rapporto che in termini di comparazione logica potremmo definire in forma di equivalenza. È la supposizione che, del resto, ha guidato la costruzione della formula di quella che avrebbe dovuto essere l'interpretazione da offrire a Dora. E cioè: «adesso Lei ha compiuto una traslazione dal signor K. a me. Ha notato qualcosa che le potrebbe far pensare a cattive intenzioni da parte mia, analoghe direttamente o in forma sublimata a quelle del signor K.? O l'ha colpita qualcosa in me, è venuta a sapere qualcosa di me che ha fatto convergere su me la Sua inclinazione, come già sul signor K.?»⁴.

La questione risulta, nel suo insieme, piuttosto chiara a questo livello. Nella ripetizione transferale il soggetto indirizza all'analista le richieste che in passato rivolgeva ai suoi genitori. È un problema che, a esempio, ha motivato un ampio dibattito attorno ai lavori di Anna Freud, quando la figlia del maestro viennese ha iniziato a porre al centro della sua riflessione clinica la possibilità di far accedere i bambini a un trattamento analitico, proprio a partire dalle complicazioni che potevano insorgere a livello transferale. Come può il minore, si chiedeva in buona sostanza la Freud, sviluppare un *transfert* nei confronti dell'analista quando lui concretamente, nella sua quotidianità, sperimenta questa relazione nei riguardi del genitore? Secondo l'autrice de *L'Io e i meccanismi di difesa* solo l'adulto è capace di un vero *transfert* analitico nella misura in cui ripropone, per l'appunto, col terapeuta la memoria dei rapporti vissuti in passato. È il prima, insomma, che si riaffaccia, si prolunga nel dopo, nel qui e ora. Compito dell'analista è sviluppare, per il tramite dell'interpretazione, l'operazione inversa. Dall'attualità si ritorna al passato, a quel passato che tiene sequestrato il presente.

⁴ S. Freud, *Frammento di un'analisi d'isteria (caso clinico di Dora)*, in *Opere*, vol. IV, Torino, Boringhieri, 1970, p. 399. E poco prima troviamo scritto: «che cosa sono le traslazioni? Sono riedizioni, copie degli impulsi e delle fantasie che devono essere risvegliati e rese coscienti durante il progresso dell'analisi, in cui però – e questo è il loro carattere peculiare – a una persona della storia precedente viene sostituita la persona del medico» (ivi, pp. 396-397).

La domanda transferale chiama in causa, in questo caso, l'Altro parentale al quale inconsciamente si rivolge. A essa, però, possiamo contrapporre un altro tipo di domanda, più centrata sul suo oggetto che non sul suo interlocutore, per quanto ingannevole e fuorviante possa risultare l'oggetto stesso della richiesta. La preghiera illustra nella sua modalità più pura questo genere di domanda che un soggetto, a vario titolo, dentro o fuori il trattamento analitico, reitera, spesso insistentemente.

L'Altro a cui si rivolge viene qui a definirsi non in quanto tale, se così possiamo dire, ma in funzione, quasi strumentale e subordinata, di un possibile ed eventuale soddisfacimento della sua richiesta, per quanto essa possa essere paradossale, irrealistica o equivoca. Che Altro è mai questa figura che una simile domanda interpella? Di sicuro, il meno che si possa dire è che si tratta di un Altro che ha poco a che vedere con i personaggi che il singolo ha incontrato nella sue vicissitudini familiari.

Quando Freud prova a indagare la genesi del sentimento religioso giunge a ritenere che esso affondi le sue radici nelle fantasie di onnipotenza che il bambino riversava sui genitori idealizzati prima della scoperta del loro essere sessuati. Ciò tuttavia non sembra che vada necessariamente da sé, sia in relazione all'eventuale idealizzazione dei genitori, sia in rapporto a quanto tale supposta idealizzazione fosse suscettibile di coltivare un minimo di coerenza con quel che accadeva nella vita familiare. In altri termini, non è sufficiente mitizzare l'infanzia per trovare una risposta a quelle condotte più o meno «infantili» che il soggetto ripristina in età adulta.

Se, quindi, consideriamo la domanda dal lato dell'oggetto ci troviamo dinanzi a una richiesta che s'impone per il suo carattere inedito se rapportato al passato. L'Altro che dovrebbe esaudirla non ha molto a che vedere con il padre o la madre della sua infanzia e nemmeno con la loro proiezione idealizzata. Lì le linee identificatrici di quelle figure si smarriscono, perdono e dissolvono i loro tratti differenziali. Prendono derive più equivocate e indeterminate, tanto più difficili da collocare quanto più alta è la posta in gioco dell'oggetto. Il richiamo di poc'anzi al religioso non è qui affatto casuale, se Dio stesso, come sosteneva Eraclito, è giorno-notte, guerra-pace, inverno-estate, sazietà-fame... Una cosa, insomma, è contemporaneamente il suo contrario, senza che la prima escluda la seconda. In questa domanda, dunque, che a volte, ma non necessariamente, prende una valenza religiosa, alimentandosi di un'attesa messianica di un Altro risolutore, è all'opera il tentativo di superare e di liberarsi della domanda originaria che il soggetto rivolgeva al suo Altro familiare.

Al contrario, fantasmaticamente, la suddetta richiesta crea un Altro *ad hoc* che rigetta il rimando al padre e alla madre, perché segnato dall'impotenza della castrazione prima ancora che da una fissazione incestuosa. L'Altro familiare è un Altro impotente, un Altro segnato dal limite, nel mentre l'Altro evocato dietro l'oggetto di una domanda che si oppone cocciutamente a qualsiasi principio di realtà non lo è. Anzi... Inutile aggiungere che è proprio a fronte delle congiunture più drammatiche, delle frustrazioni più cocenti, degli accadimenti più traumatici che il soggetto rinnova l'appello a un Altro che possa accogliere quella domanda che altri non sanno sostenere.

Secondo punto: alla luce di quanto sostenuto nel punto precedente, proverei a mettere quanto meno in discussione l'assioma che fonda e supporta, in maniera eccessivamente ideologica, la teoria freudiana in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. È noto come, si pensi a Clausewitz o a Max Weber, la supposta centralità della figura del *leader* quale elemento catalizzatore del legame e dell'organizzazione sociale fosse al centro del pensiero politico in quell'area di lingua tedesca, eccezion fatta per Hans Kelsen⁵. Dal canto suo Freud la ripropone nel suo saggio come un personaggio che rappresenta una sorta di sostituto del padre, portabandiera di un ideale a cui i suoi seguaci sono chiamati a identificarsi. Tale equiparazione, letta retrospettivamente, non risulta poi così chiara ed evidente come Freud suggerisce. Ci si ponga un attimo qualche interrogativo a riguardo. Se, nel corso della storia, non pochi dittatori si sono fregiati o continuano a fregiarsi del titolo di «padri della Patria», ciò non comporta affatto che lo siano stati o lo siano... Quale rapporto sussiste, e se sussiste, tra il *leader* e il padre?

Quanto meno due brevi annotazioni ne discendono di conseguenza. La prima: il *leader* non è il padre normativo edipico, quello in grado di introdurre il soggetto alla castrazione. La seconda: il *leader* non è la copia, il riflesso del padre effettivo di ciascuno dei membri di quella folla che lo acclama entusiasticamente. Il padre di famiglia è qualcuno che ama effettivamente i suoi figli, o così forse dovrebbe, si potrebbe aggiungere con un pizzico di realismo, e che comunque non partecipa di quell'inganno seduttivo che si sviluppa tra il leader e i suoi adoratori.

Perché, quindi, assimilare il *leader* al padre? A quale padre, poi? A quello selvaggio, animalesco dell'orda di *Totem e tabù*? Oppure – per-

⁵ Sulla sua critica alle tesi freudiane contenute in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* si veda H. Kelsen, *Il concetto di Stato e la psicologia. Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud*, in *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 389-437.

ché no? – il *leader* potrebbe essere accostato alla figura della madre dello psicotico, volitiva e capricciosa? Perché insomma il padre, proprio il padre?

È nota l'ossessione freudiana in materia. In un passo di un suo testo minore del '22, *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*, in cui rilegge la travagliata esistenza del pittore bavarese Christoph Haizmann, Freud situa la tematica del padre ben oltre qualsiasi orizzonte etico: «il padre sarebbe dunque l'archetipo individuale sia di Dio sia del diavolo. Tutte le religioni recherebbero l'impronta indelebile del fatto che il padre primordiale era un essere di illimitata malvagità, meno simile a Dio che al diavolo»⁶. Quale padre, quindi, tenere presente? E, di conseguenza, quale *leader*?

Terzo e ultimo punto. Se quanto affermato nel primo punto risulta condivisibile, e cioè che nella domanda si apre potenzialmente uno scenario ben suscettibile di andare oltre i tradizionali riferimenti familiari, se quanto indicato al secondo punto appare quanto meno non privo di una sua veridicità, e cioè che il rimando al padre introduce a un'ambiguità non così riassumibile dietro il richiamo dell'ideale, se ne può legittimamente dedurre che lo scenario fantasmatico, transferalmente mediato, che si disegna tra il *leader* e i suoi seguaci appare a dir poco inquietante.

Aveva ragione don Milani quando predicava che l'obbedienza non è più una virtù! Il parroco di Barbiana ignorava, forse, l'esistenza del godimento. Il padre, il «capo», è colui al quale non si vuole obbedire. Il *leader* è la persona a cui si vuole obbedire, a cui si aspira a obbedire. In tale intenzionalità si confonde perversamente il voler godere con il voler far godere il *leader* di turno.

Ecco allora il terzo punto: si afferma spesso che il *transfert* genera potere. Ciò è vero, ma è una formula non separabile da quella che implica il suo rovescio e che le è, a tutti gli effetti, complementare: il potere genera *transfert*. Entrambi pescano nel cuore nero della traslazione.

Partecipano di un'assenza di linea di divisione tra il terapeutico e il politico, tra il re che cura come un guaritore⁷ e il curante che fa miracoli proprio perché fa il re o la fa da re, assoluto, almeno nella sua corte, per quanto piccola o di limitate dimensioni possa essere.

⁶ S. Freud, *Una nevrosi demoniaca del secolo decimosettimo*, in *Opere*, vol. IX, cit., p. 450.

⁷ Si veda, ad esempio, M. Bloch, *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 1989.

È una dinamica che suppone una logica circolare, per quanto asimmetrica. Occorre che pulsione gregaria e seduzione si intreccino tra di loro, giacché l'una non si regge senza l'altra e viceversa.

In fondo, quest'intreccio costituisce a suo modo una forma di esistenza del rapporto sessuale. Per questa ragione credo possa essere utile tentare di cogliere qualcosa della posizione soggettiva degli individui implicati, quanto meno del *leader*, qui nello specifico. Lascio in questo caso in ombra il rimando alla teoria lacaniana dei discorsi, in particolare quello del «*maître*». La proposta dello psicoanalista francese, se infatti ha il pregio di sistematizzare in maniera essenziale e rigorosa un funzionamento discorsivo, mettendone in luce la struttura soggiacente di base, conserva però il limite di trascurare sia il «chi è» delle figure concretamente in gioco (l'agente, l'altro) sia il «come» proprio al funzionamento di quel discorso nella sua concretezza effettiva. Mettere quest'ultimo aspetto in carico alla mera fenomenologia mi sembrerebbe l'esito di una modalità di approccio alla questione, estremamente scolastico e semplicistico. Per altri versi, inoltre, mi parrebbe addirittura contraddittorio con la lettura che proprio Lacan ha introdotto dell'Edipo, sforzandosi di indicare come, in opposizione a Freud o più ancora alla Klein, struttura e storia non andassero contrapposte tra di loro, ma costituissero il dritto e il rovescio di un'unica moneta.

Può quindi risultare qui utile rapportarsi a una figura reale di *leader* che riprendiamo da un articolo del '30, per la verità poco o nulla citato in genere, dello stesso Freud. Si tratta di una introduzione allo studio della personalità di Thomas W. Wilson, presidente americano in quegli anni. Nel suo scritto, «molto attuale» e quasi politico, il maestro viennese ci consegna un ritratto al vetriolo di questo discutibile personaggio: «[Wilson] ha dichiarato ripetutamente che per lui i fatti in quanto tali non hanno alcun significato... gli riusciva naturale scacciare dalla mente gli eventi reali del mondo esterno o rinnegarli quando contraddicevano le sue aspettative»⁸. Wilson è un uomo ambiguo, di «spiccatissima insincerità».

Ma c'è di più. Nel breve saggio il disegno psicologico della figura di Wilson lascia progressivamente il campo a considerazioni di portata clinica più ampia e generale. Scrive Freud che «in ogni epoca della storia dell'umanità sono esistiti matti, visionari, folli, nevrotici gravi e individui che la psichiatria definirebbe malati di mente, i quali hanno svolto

⁸ S. Freud, *Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson*, in *Opere*, vol. XI, Torino, Boringhieri, 1979, p. 36.

funzioni importantissime, e non solo quando, a causa della loro origine, erano per avventura investiti dei pieni poteri»⁹. È un'affermazione cui crediamo vada dato il giusto valore in quanto introduce a una tematica cruciale, abbozzata ma non articolata, poiché in quest'ultimo caso verrebbe forse a contraddire gli assunti freudiani, quella cioè tra follia e potere, o, per essere più precisi, tra lo psicotico ed il *leader*.

La storia, com'è noto, è ricca di esempi a riguardo. Per quanto la clinica si sia d'abitudine limitata a considerare il folle unicamente in rapporto alla sua patologia o tutt'al più in relazione alle forme di geniale sopravvivenza creativa che riusciva a realizzare per il tramite di opere d'arte, scarsa attenzione è stata invece dedicata a quei folli che sono riusciti o riescono a occupare un posto nient'affatto marginale nella vita sociale o politica, dalla quale, infatti, non sono esclusi, ma si collocano esattamente al centro. Se si pensa alle gravi e significative difficoltà che tendenzialmente il folle palesa nel suo misurarsi con gli altri e con il legame sociale, ciò non può non apparire quanto meno contraddittorio, ma tant'è... Come individuarne il carisma? Come interpretare il tipo di riconoscimento di cui indubbiamente gode da parte delle folle, per quanto esso appaia lontano da quelle suggestioni dialettiche che Kojève, fervente ammiratore di Stalin, mutuava dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel?

Ritorniamo al testo freudiano: «l'abnorme intensificarsi di alcuni moti di desiderio, la dedizione acritica e sfrenata a un'unica causa, hanno dato a questi individui (cioè ai *leader* folli) la forza di trascinare con sé altri uomini e di superare la resistenza del mondo esterno»¹⁰. In *Massa e potere* Canetti riprende la figura del povero Schreber utilizzandola come una sorta di lente paradigmatica attraverso cui interpretare la barbarie nazista. Va da sé, però, che Schreber precipita nella sua follia, solitario e delirante. È un uomo che, dopo l'esplosione psicotica, fatica a reggersi in piedi autonomamente. Lui fallisce, laddove altri folli, invece, riescono. Il leader folle crede alla sua menzogna. Il segreto del suo successo sta, forse, nel fatto che riesce a farla credere anche agli altri, presentandosi come il depositario di quella risposta all'oggetto della domanda che le folle bramano veder soddisfatta.

⁹ Ivi, p. 40.

¹⁰ Ivi, p. 41.

2. IL TRANSFERT E L'INCESTO

Da Freud a Lacan, l'algebra dello psicoanalista francese ci fornisce degli elementi per contraddistinguere meglio i tratti che caratterizzano una simile figura. In essa, infatti, paiono fondersi e cortocircuitare tra loro due di questi: l'oggetto *a* e il significante padrone S_1 .

Occorre pur ammetterlo! Il *leader* folle è, comunque, qualcuno che ci sa fare. Un seduttore inautentico da cui il seguace non desidera altro che esser sedotto; un seduttore che, in aggiunta, dispone dei significanti chiave che profeticamente garantiranno l'accesso al godimento agognato. Lui non è esattamente un soggetto supposto sapere, ma è qualcuno che di questo sapere ne dispone. Facendo così mostra il suo saperci fare.

La sua follia, d'altronde, è la costante e involontaria provocazione che tenacemente esibisce nei confronti del limite. Il padrone «hegeliano» mette a repentaglio la sua vita e in questo sembra ergersi nobilmente sopra lo schiavo che lavora in tutta umiltà una terra non sua. Il *leader* folle tende a rendere evanescente o ridicola la barriera della castrazione, come se bastasse un gesto, una volontà, un desiderio cocciuto per farla prontamente saltare... Lui, del resto, si cura puntualmente di offrire lo spettacolo sacrificale di sé stesso come prova di questo possibile superamento, vittima e signore, nel contempo.

E degli altri? Dei seguaci che idolatranti lo seguono, che aggiungere? Anche qui mi paiono rinvenibili due componenti che connotano la psicologia gruppo degli ammiratori sedotti e affascinati. La prima è quella che emerge con maggiore forza e trasparenza dietro la dedizione (anche questa sacrificale...) che il gregario vota al *leader*: l'amore. O, più ancora, la passione. Bisognerebbe considerare con maggiore attenzione, operazione in cui si sono più impegnati gli storici che gli psicoanalisti, il ruolo fondamentale che giocano a questo riguardo oggetti psichici che rimandano alla corporeità del *leader*: la voce, il tono, lo sguardo, il modo di porsi... È quel che al fondo rende ragione di un passaggio sottile ma decisivo. Il *leader* folle non sostiene la causa, ma si presta, si candida a venir identificato con la stessa. È «la» causa e il suo corpo o l'estensione libidica del suo corpo è l'istanza in cui la causa si materializza e ciò, più d'ogni altra cosa, la rende oggetto di passione. La seconda componente è al contrario della prima la meno espressa. Di solito, un suo inequivocabile segnale fa indice della sua presenza quando esplose dietro la maschera del risentimento o della frustrazione rabbiosa, allorché il *leader* crolla o brutalmente cessa la struggente luna di miele che

univa lui e il suo seguace. Ciò che in quel caso appare è quel che prima l'amore occultava: l'angoscia.

Nel suo Seminario X Lacan esplicita come l'angoscia, un affetto che non mente, si leghi alla percezione di un troppo, di un pieno di godimento che assedia il soggetto. L'amore, la passione spingono il singolo in balia delle intemperanze del *leader*, assecondano una soddisfazione che in virtù del sentimento nutrito nei riguardi del «capo» non solo non può essere detto, ma in primo luogo non riesce nemmeno a essere pensato. L'angoscia è così condannata a implodere e a trovare canali dove può manifestarsi solo in forma muta, spesso non riconoscibile, vale a dire, negli agiti, nelle somatizzazioni, in una parola nel corpo. Dal corpo del leader si arriva così al corpo del seguace. Il circolo è chiuso.

Vengo alla conclusione. Se come dicevo all'inizio l'inconscio chiama in causa la questione del potere in termini di perdita di padronanza, di forza subita, si può ben pensare come nell'organizzazione sociale del potere si ritrovi la possibilità di un'esperienza umana che interagisca perversamente con la stessa, in termini di terapia o risposta all'inconscio, oltre l'Edipo classicamente freudiano. Da reale a reale, si potrebbe dire, ricorrendo alle categorie lacaniane. Il potere politico e sociale come risarcimento e antidoto alla castrazione, sia per il *leader* che per i gregari. Con buona pace del... padre.

Il *transfert* lega le folle al *leader*, ma altresì il secondo alle prime. Senza le folle, come *partner* di godimento, nemmeno il *leader* si sosterebbe autonomamente nella sua posizione. In questo senso sarebbe forse più opportuno parlare di un *co-transfert*. Se poi, come si usa dire, niente fa più successo del successo stesso, occorrerebbe riconsiderare il celebre aforisma lacaniano secondo il quale il *transfert* è amore che si indirizza al sapere. Già, d'altronde, nei seminari successivi a quello dedicato al *transfert* lo psicoanalista francese definirà la traslazione come la messa in atto del reale dell'inconscio. Se così è, allora, si potrebbe ripensare alla traslazione come a un amore o, meglio ancora, a una passione che si indirizza al potere. È questo, d'altronde, che talune modalità di legame sociale e politico illustrano a vari livelli.

Ora, cogliere la portata pregnante di questa dimensione transferale o co-transferale implica isolare l'orrore che custodisce e coltiva al suo interno, quello proprio a un godimento senza legge, violentemente incestuoso nella sua sostanza. È la ragione per cui ci sembra opportuno reinterrogare quel richiamo, così spesso abusato, dal padre che criticamente porta alla figura del *leader*, quasi fosse, prima ancora di Freud, la risultante di una sorta di riflesso condizionato. Nel riferimento al padre

compare sempre qualcosa di enigmatico che sospende la sua presenza non meno che il suo nome tra necessità e incollocabilità. L'opposto di quella figura di *leader* che già nel suo invadente occupare quella posizione pare rinunciare di principio a ogni vocazione al mistero. Liberare, in questo caso, il riferimento al padre dall'abbraccio mortifero con l'idea del *leader* potrebbe esser utile nell'evitare di cadere nelle trappole di pericolosi fraintendimenti e, soprattutto, specie in quelle situazioni che paiono attentare al rispetto per la dignità e il pensiero di ciascuno, permettere che dire bene, cioè far sì che le parole non divorzino schizofrenicamente dalla verità, non venga sostituito da quel dire il bene che reperisce nell'adesione acefala al *diktat* del *leader* la sua tanto desiderata legittimazione.