



UNIVERSITÀ DELLA
CALABRIA

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO DI RICERCA INTERNAZIONALE DI STUDI UMANISTICI
Testi, saperi, pratiche dall'antichità classica alla contemporaneità

CICLO XXXIII

LA RESPONSABILITÀ DELL'INCONSCIO
A PARTIRE DALLA PSICOANALISI DI JACQUES LACAN

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/01

Coordinatore: Ch.mo Prof. Pio Colonnello

Pio Colonnello

Supervisore/Tutor: Ch.mo Prof. Fabrizio Palombi

Fabrizio Palombi

Dottorando: dott.ssa Caterina Marino

Caterina Marino

Anno Accademico 2020-2021

Introduzione	p. III
I Capitolo	p. 1
La responsabilità nella pratica analitica	
1.1 Teoria e pratica per un'etica della psicoanalisi	p. 1
1.2 Interpretazione e costruzione: il caso de <i>La lettera rubata</i> .	p. 6
1.3 La domanda di senso o il senso del domandare?	p. 14
1.4 L' <i>oggetto a piccolo</i> e l'enigma del soggetto	p. 20
1.5 Il potere del silenzio	p. 24
1.6 La funzione dell'analista come vocazione	p. 26
1.7 In principio era l'amore	p. 31
1.8 Agire nel silenzio d'amore	p. 34
II Capitolo	p. 39
Compito e limiti della psicoanalisi	
2.1 Un desiderio che non vuole nulla	p. 39
2.2 <i>Acting out</i> e atto analitico	p. 46
2.3 Disobbedienza civile: la fine e il compito dell'analisi.	p. 52
2.4 Insegnamento e politica	p. 60
2.5 Limiti, persuasione e retorica	p. 66
2.6 Per un discorso autentico	p. 73
III Capitolo	p. 78
Responsabilità e nevrosi	
3.1 Cos'è la nevrosi?	p. 78
3.2 Nevrosi e desiderio	p. 84
3.3 Edipo e Amleto: la colpa e/o il senso di colpa.	p. 89
3.4 La concezione ontologica della colpa	p. 95
3.5 L'illusione narcisistica dell'Ideale dell'Io	p. 101
3.6 La funzione 'segreta' del tradimento	p. 108

3.7 Il fondamento etico del lutto	p. 114
3.8 Sulla compresenza tra maschile e femminile	p. 120

IV Capitolo p. 128

Responsabilità e psicosi

4.1 La questione della psicosi	p. 128
4.2 La causalità psichica	p. 134
4.3 Nel Nome del Padre	p. 141
4.4 L'inquietudine di volere	p. 147
4.5 Imputabilità e responsabilità nella psicosi: tra salute e malattia.	p. 155
4.6 La madre in frammenti	p. 161

V Capitolo p. 168

La responsabilità dell'inconscio

5.1 Inconscio e coscienza: una terra di confine.	p. 168
5.2 Il tempo dell'inconscio: ritorno al futuro.	p. 173
5.3 Determinismo e libertà: il divenire del soggetto.	p. 181
5.4 La responsabilità al di là della Legge	p. 187

Bibliografia p. 194

Introduzione

Il concetto di responsabilità¹ nasce in ambito giuridico e trova origine nell'istituto romano della *sponsio*, cioè l'offerta e la stipulazione di un patto. La parola "responsabilità" deriva dal latino *spondeo* – un verbo dal significato anch'esso prettamente giuridico, relativo a una prospettiva pubblica e collettiva – ma fa la sua comparsa per la prima volta solo nella seconda metà del Settecento. A partire da questo periodo è cominciato un processo di secolarizzazione del diritto che, nei due secoli successivi, ha influito sul significato del termine: nel corso del tempo, infatti, tale significato si è caricato sempre più di una connotazione morale o etica² che è divenuta ormai prevalente.

In base al punto di vista psicoanalitico, a partire dal quale prende le mosse il presente lavoro, quasi tutti i nostri comportamenti sono interamente determinati dal nostro inconscio. Sembrerebbe pertanto che nessun soggetto possa dirsi realmente responsabile di qualcosa. Tuttavia, proprio la psicoanalisi ci aiuta a dimostrare che un soggetto agente è chiamato a rispondere dei propri atti a prescindere dalla loro determinazione, conscia o inconscia che sia.

Alla base della teoria psicoanalitica freudiana, il mito di Edipo fornisce un chiaro esempio di questa ipotesi. Nella tragedia di Sofocle, Edipo non esita a punirsi nonostante abbia ucciso il padre e sposato la madre nella più assoluta inconsapevolezza. Come si cercherà di mostrare nel corso del presente lavoro, già questa vicenda mitica contiene elementi che fanno pensare che i confini fra la coscienza e l'inconscio siano molto più sfumati di quanto gran parte della tradizione filosofica, psicologica e psicoanalitica lasci intendere quando propone una troppo rigida corrispondenza tra inconscio e sfera istintuale da una parte, e trasparenza a se stessa di una coscienza unitaria, dall'altra. Ritroviamo, infine, il tema della responsabilità all'origine della psicoanalisi: infatti, il primo sogno che Freud è riuscito a interpretare, il sogno dell'iniezione a Irma, ha a che fare con un problema di responsabilità dell'analista nei confronti della paziente³.

Muovendoci all'interno di un orizzonte etico-teoretico e psicoanalitico, nella presente ricerca abbiamo scelto di trattare l'argomento della 'responsabilità dell'inconscio', secondo la prospettiva per cui non si tratta di considerare l'inconscio come responsabile

¹ Per un approfondimento sul tema si rimanda a Vergani, 2015.

² Nel primo capitolo è stata chiarita la differenza tra morale ed etica.

³ Cfr. Perrella, 2020b, pp. 241 e sgg.

dei nostri atti, ma siamo noi, piuttosto, a dover assumerci la responsabilità *paradossale* anche di quegli atti che sono compiuti inconsciamente.

Il lavoro è stato condotto a partire dalla prospettiva psicoanalitica lacaniana e, dunque, anche freudiana⁴, per cui il soggetto è, al tempo stesso, ‘soggetto al suo inconscio’ e ‘soggetto dell’inconscio’. Occorre precisare, inoltre, che si parlerà di responsabilità *a partire da* Lacan e non *in* Lacan, poiché Lacan non si è specificamente occupato in maniera esplicita del tema, quanto piuttosto dell’etica della psicoanalisi⁵. Si tratta, però, di un genitivo oggettivo, poiché non esiste un’etica prodotta dalla psicoanalisi, ma esiste un’etica che tiene conto della psicoanalisi e soprattutto di ciò che accade a un soggetto in analisi.

Sappiamo, inoltre, che Lacan è stato uno degli psicoanalisti più interessati e vicini allo studio della filosofia, a tal punto da assimilare e far proprie una molteplicità di istanze filosofiche quali la fenomenologia, l’ermeneutica e lo strutturalismo⁶. Questo giustifica la scelta di un approccio filosofico alla proposta teorica lacaniana e il riferimento a quegli autori contemporanei in cui, a nostro avviso, più forte è la presenza di connessioni tematiche tra i loro orizzonti filosofici e la psicoanalisi lacaniana.

Sebbene la parola responsabilità non sia ricorrente nell’insegnamento lacaniano, il tema della responsabilità appare invece decisivo, soprattutto in relazione al problema dell’insegnamento e della trasmissione della psicoanalisi, della funzione dell’analista e della sua pratica.

A questi aspetti, che pongono il problema della responsabilità dal punto di vista della teoria e della clinica psicoanalitica, sono dedicati i primi due capitoli della tesi, con l’obiettivo di fare luce sull’enigma di ciò che accade in un percorso di analisi.

Questa prima parte della ricerca intende dimostrare che il concetto di responsabilità risulta da una commistione fra teoria e pratica, pensiero e atto, Io e Altro, utilizzando il percorso psicoanalitico come paradigma, a partire dalla domanda rivolta da un soggetto a un ‘altro’ soggetto: l’analizzante che si rivolge all’analista.

Un particolare rapporto dialettico attraversa i due attori dell’analisi, i cui punti di vista si avvicinano e si differenziano, allo stesso tempo, lungo un bordo che oltrepassa una rigida opposizione tra interno ed esterno, domanda e risposta, parola e silenzio, desiderio

⁴ Lacan iscrive il suo lavoro nel solco del discorso freudiano non abbandonandolo mai nello spirito, semmai proseguendolo ed estendendolo.

⁵ A cui è dedicato il suo settimo seminario del 1959-1960.

⁶ Cfr. Monetti, 2008.

di altro e desiderio che non vuole nulla, compito etico e limite, possibilità e impossibilità. La seduta analitica, infatti, non si riduce e non si limita mai ad essere un semplice incontro a due, un dialogo intersoggettivo, poiché lo stabilirsi del transfert fa emergere una dimensione terza che chiama direttamente in causa l'inconscio.

Particolare attenzione è rivolta alla responsabilità dell'analista, che secondo Lacan trova in Socrate la figura all'origine del più lungo transfert che la storia ricordi. Assumendo, come farà poi l'analista, la posizione del 'morto', Socrate sospende la posizione del sapere, del comprendere e del giudicare, ovvero di tutto quello che può determinarlo come un *Io*. Compito dell'analista, dunque, è decostruire la propria soggettività a tal punto da non volere nulla dall'analizzante se non che faccia la propria analisi. Con la proposta della *passé*, nell'ottobre del 1967, Lacan ha tentato di introdurre una pratica che fosse in grado di garantire socialmente e istituzionalmente la formazione degli analisti. Si delinea pertanto come una responsabilità costante della psicoanalisi non cedere al fine *improprio* di una 'normalizzazione psicologica' dei soggetti o di una loro 'moralizzazione razionalizzante'. L'analisi autenticamente lacaniana, al suo termine, metterà il soggetto di fronte alla realtà della propria condizione umana e del rapporto col proprio desiderio, il quale sarà sempre segnato da uno sfondo di angoscia e smarrimento.

La ricerca prosegue con il chiarimento del concetto di responsabilità dell'inconscio in relazione alla 'questione del soggetto', presa in esame a partire da due categorie nosografiche: la nevrosi e la psicosi. La necessità di circoscrivere il campo di indagine ha imposto di escludere dalla ricerca le altre categorie della clinica psicoanalitica, le perversioni e le dipendenze⁷, proprio perché, rispetto a queste ultime, nevrosi e psicosi appaiono gli ambiti in cui è più complesso, e dunque meno evidente, indagare il tema della responsabilità. Se, da una parte, è abbastanza evidente che i perversi mostrano una tendenza⁸ a danneggiare gli altri e i dipendenti a danneggiare sé stessi, e siano responsabili dei loro atti, dall'altra non è affatto chiaro come i soggetti nevrotici e quelli psicotici possano avere una responsabilità rispetto al rapporto conflittuale con la realtà, i primi, e alla fuga dalla realtà, i secondi. Da parte nostra abbiamo cercato di trovare risposta a questi dubbi, senza alcuna pretesa di trasformarli in certezze.

⁷ L'inclusione delle dipendenze nella nosografia psicoanalitica, accanto a nevrosi, psicosi e perversione è una innovazione introdotta da Perrella.

⁸ Come Perrella spiega bene, le quattro categorie nosografiche hanno un loro forte dinamismo interno e ogni soggetto può essere 'inquadrato' dall'analista come nevrotico-psicotico-perverso-dipendente solo perché si osserva nel sintomo una tendenza prevalente sulle altre e non perché il soggetto sia ipostaticamente, ontologicamente inchiodato al suo stato.

Le categorie nosografiche che abbiamo scelto di indagare sono state organizzate a seconda di alcune micro-tematiche che ne caratterizzano, a nostro avviso, l'identità e che segnalano anche l'apertura di un possibile spazio etico non solo dal punto di vista individuale ma anche collettivo.

Dal terzo capitolo, dedicato alla responsabilità nei soggetti nevrotici, emerge il rapporto conflittuale che il nevrotico intrattiene col proprio desiderio: incapace di agire, il nevrotico tende a gettare sulle spalle dell'altro il peso della propria responsabilità. Attraverso il sintomo, il nevrotico cerca di proteggersi dall'impatto col proprio spaesamento, stabilendo una relazione con un oggetto che suppone dotato delle prerogative che mancano al suo Io, perseguendo, così, l'espedito di realizzarne l'Ideale, da cui occorrerà separarsi attuando una dolorosa elaborazione del lutto. La paralisi nevrotica del soggetto, il suo immobilismo e l'incapacità di agire nascono, infatti, proprio a causa di una frattura tra l'illusione di un'immagine totalizzante originaria e la *divisione* effettiva a cui il soggetto è continuamente ricondotto nella sua esistenza. Una nuova consapevolezza della realtà diventa possibile solo attraverso una inevitabile, necessaria rottura dell'identificazione col Tutto, con il desiderio di fusione come meta fondamentale della propria libido, la quale è situata sia all'interno degli investimenti oggettuali sia nella valutazione del proprio Sé.

Se esiste un pensiero della libertà, per la psicoanalisi, dunque, si dovrebbe fondare sulla possibilità del soggetto di compiere delle scelte. Perciò pensiamo che la *Neurosenwahl*, com'è stata definita da Freud, cioè la *scelta della nevrosi*, sia appunto la condizione di possibilità della psicoanalisi, ovvero la condizione del soggetto responsabile del proprio inconscio che, alla fine del percorso di analisi, potrà trovarsi di fronte alla possibilità di compiere una *seconda scelta* e provare ad articolare nella propria esistenza il compito freudiano condensato nella formula *wo Es war, soll Ich werden*. In riferimento a questo compito, Lacan ha sottolineato l'istanza etica del divenire Io, processo che, dalla nostra prospettiva⁹, non dovrebbe produrre solo una 'desoggettivazione', ma anche una *diversa* soggettivazione al di là del fantasma, cioè di quella messa in scena strutturale con cui il soggetto articola la relazione con la propria mancanza a essere, costruendo una certa rappresentazione narcisistica di sé.

⁹ La prospettiva etica lacaniana riguarda il soggetto in rapporto al *wo Es war soll Ich werden* di Freud. La prospettiva che abbiamo scelto di seguire in questa tesi è quella di Perrella, che legge l'etica della psicoanalisi lacaniana non solo in termini di decostruzione, poiché una analisi non si dovrebbe limitare alla constatazione di una mancanza, che condurrebbe a un mero esito nichilistico, ma dovrebbe condurre il soggetto al compimento di un atto.

Specifichiamo, però, che se un'analisi riuscirà a smontare l'illusione dell'alleanza immaginaria del soggetto con il proprio fantasma, ciò non vuol dire che l'assunzione del proprio atto da parte del soggetto sarà una conseguenza automatica del percorso di analisi.

Nel corso della ricerca è emerso come il soggetto possa sviluppare una concezione *ontologica* della colpa, che non può e non deve essere confusa con la responsabilità. Essere responsabili, infatti, non significa necessariamente essere colpevoli di qualcosa, ma non si può essere responsabili se non si è consapevoli di essere sempre in relazione con una colpa ontologica. Per cui, come chiarisce Heidegger in *Essere e tempo*, in ogni momento esiste la possibilità di diventare colpevoli poiché, in ultima istanza, essere *gettati nel mondo* rende la nostra esistenza sempre in debito¹⁰. Poiché “essere colpevole” in senso ontologico vuol dire “essere debitore”, non abbiamo a che fare con il risultato di una colpevolezza *estrinseca* all'Esserci, Heidegger, infatti, *non* assume un concetto di colpa *derivato*, cioè una colpevolezza che risulta da un'azione o da un'omissione, da un'intenzione o da una negligenza, né si riferisce a una esperienza che riguarda il concetto di ‘peccato’, ma si attiene al senso ontologico dell'esser-colpevole: l'Esserci è autenticamente quel colpevole che essendo ‘è’. Crediamo che per la psicoanalisi possa essere proficuo confrontarsi con queste riflessioni heideggeriane.

Dal punto di vista giuridico, conoscere o meno l'esistenza di una legge non comporta nessuna differenza per emettere una sentenza sulla colpevolezza di qualcuno, tuttavia siamo portati a pensare, anche a causa di leggi specifiche, che la responsabilità giudiziaria possa essere attribuita solo ai soggetti cosiddetti “capaci di intendere e di volere”. Queste leggi sembrano essere molto comprensive nei confronti dei soggetti psicotici, ma nel presente lavoro abbiamo scelto di assumere la tesi per cui si tratta, piuttosto, di una discriminazione:

Sembra una legge molto comprensiva, ma in realtà è anche molto razzista, perché discrimina per esempio gli psicotici [...]. Del resto non possiamo ignorare che uno psicotico che commetta un delitto sa benissimo che cosa sta facendo, anche se lo fa per dei motivi che dipendono solo da un delirio. Se la presenza di una motivazione delirante fosse sufficiente ad eliminare la responsabilità giuridica, allora non ci sarebbe più nessuna responsabilità giuridica¹¹.

¹⁰ Il *Dasein* non è a fondamento di sé, noi non decidiamo da noi stessi di venire al mondo, bensì siamo *gettati nel mondo* in una condizione di *spaesamento*.

¹¹ Perrella, 2020b, p. 242.

A partire da questo assunto e premesso che la nostra ipotesi di partenza è quella di non ipostatizzare la psicosi come un dato di fatto naturale, nel quarto capitolo si è indagata la questione della psicosi in base alla concezione lacaniana di una causalità psichica che, criticando la posizione della ‘psicogenesi’, si occupa della follia come di un fenomeno che non possiede una causa unica, ma una ‘determinazione multipla’ fondata sulla storia concreta del soggetto¹². Lacan si concentra, infatti, sull’interesse ‘ontogenetico’ della psicoanalisi freudiana coniando l’espressione ‘forclusione del Nome-del-Padre’ per indicare, nei soggetti psicotici, l’esclusione dall’ordine simbolico della significazione paterna, la quale dovrebbe invece assumere, nell’ottica dell’Edipo, un ruolo legislativo e proibitivo.

In questo capitolo, dunque, si è voluto far emergere come il confine tra delirio e ragione sia così fluido da non poter costituire un netto criterio di distinzione tra salute e malattia psichica. Perciò confrontarsi con l’esperienza psicotica dovrebbe voler dire assumerla come *esperienza ontologica fondamentale*, sbarazzandosi dell’illusione che possa esistere un soggetto assolutamente integro, trasparente a sé stesso e che parla un linguaggio pienamente ‘comprensibile’.

Alla luce di queste riflessioni, l’ulteriore e decisiva domanda che ci siamo posti è se si possa parlare di responsabilità di una *scelta patologica*, chiedendoci quali potrebbero essere i criteri di responsabilità da adottare per quegli individui definiti giuridicamente “incapaci di intendere e di volere”. La volontà e la responsabilità di un soggetto psicotico, quindi, non hanno a che fare con il senso convenzionale di ciò che è ‘vero’, ‘falso’ o ‘reale’ in rapporto a un modello scientifico oggettivo.

La tesi si conclude con una riflessione filosofica sul confine esistente tra la coscienza e l’inconscio, nell’ottica di una temporalità che, sovvertendo il senso comune, non è rivolta a una ricostruzione integrale del passato del soggetto, ma alla realizzazione, secondo le affermazioni di Lacan, del proprio ‘futuro anteriore’. Sulla soglia tra determinismo e libertà di un soggetto che resta sempre diviso e assoggettato al significante, si è provato a pensare la possibilità di un impossibile: ovvero se possa esistere, e in quali termini, una qualche libertà di azione e di scelta nonostante i condizionamenti e l’inconsapevolezza inconscia che abitano la nostra psiche; sottolineando l’inesistenza di una responsabilità assoluta e l’esistenza, invece, di un perenne oscillare del soggetto tra consapevolezza e inconsapevolezza.

¹² In una sorta di congiunzione tra Jaspers e Freud.

Nonostante prima o poi un soggetto, se è tale, debba sempre affrontare la prova del passaggio all'atto, debba sempre, prima o poi, *decidere*, l'intero percorso che qui proponiamo intende mostrare che l'etica si fonda nell'*indecidibile* e di esso si nutre. L'assunzione della responsabilità nei confronti del proprio inconscio, infatti, è un compito in ultima istanza evidentemente *impossibile* e tuttavia *sempre necessario*; quella scommessa di rovesciare la legge della necessità e dell'assoluta padronanza di sé nella responsabilità verso una propria singolare *forma di vita* segnata dalla contingenza, dalla divisione e dalla finitezza. Crediamo fermamente che l'ultima parola della psicoanalisi non possa e non debba essere la presa d'atto della ripetizione, ma neppure la libertà assoluta e incondizionata del soggetto, piuttosto il *compito impossibile* della responsabilità e, dunque, la cura di ciò che è essenziale per la condizione umana. L'esercizio della responsabilità, perciò, non sembra lasciarci altra scelta che quella piuttosto scomoda del paradosso. Per concludere con le parole di Lacan: «Il gioco è già giocato, i dadi sono già gettati. Sono già gettati, a parte il fatto che possiamo riprenderli in mano e gettarli ancora»¹³.

¹³ Lacan, 1954-1955, p. 252.

Capitolo I

La responsabilità nella pratica analitica

1.1 Teoria e pratica per un'etica della psicoanalisi

Jacques Lacan ha intitolato il suo settimo seminario del 1959-1960 *L'etica della psicoanalisi*¹, credendo fermamente sia questo l'ambito più rilevante per mettere in luce l'innovazione che l'opera di Freud e l'esperienza della psicoanalisi apportano rispetto a un tema che è, allo stesso tempo, molto generale e molto particolare. Il tema dell'etica, secondo Lacan, conduce necessariamente a un punto problematico non solo all'interno della dottrina freudiana, di cui ha proposto un suo personale 'ritorno', ma anche rispetto alla questione della 'responsabilità' degli analisti. Questo punto, per i teorici dell'analisi, è quello che Freud chiama *sublimazione* [*Sublimierung*], facoltà che consente di scambiare la meta di una pulsione sessuale con un'altra meta che non è sessuale, ma psichicamente affine alla prima. Lacan, in questo seminario, la considera una faccia dell'esplorazione di Freud sulle radici del senso etico, ovvero quella che riguarda l'elevazione morale e spirituale degli uomini, che secolarmente è stata indicata come 'filosofia dei valori'².

Tuttavia, prima di addentrarsi nella specificità di questo argomento, Lacan invita a non dimenticare che Freud, nell'elaborazione delle sue teorie, ha percorso una strada costituita da determinate tappe in una specifica contingenza storica, per cui è necessario fare un passo indietro e porsi una domanda iniziale fondamentale: "che cosa potrebbe sembrare a prima vista la psicoanalisi dal punto di vista etico?" Essa potrebbe apparentemente sembrare la ricerca di una morale naturale, una dottrina in grado di semplificare delle difficoltà di origine esterna a un soggetto, di cui il soggetto stesso disconosce le cause, e di ricostituire un equilibrio normativo con il mondo, correggendo tutto ciò che di quest'ordine era stato intaccato dagli istinti. In realtà, un percorso di

¹ Lacan, 1959-1960.

² La filosofia dei valori trova la sua matrice nella dottrina kantiana, che vede nel primato della ragione pratica e nella dignità morale dell'uomo il valore assoluto. Si diffonde nel XIX secolo, soprattutto ad opera del filosofo tedesco R. H. Lotze, come tentativo di riaffermare la validità di principi etici, politici, religiosi nonostante il rifiuto di ogni metafisica. Successivamente si articolerà in diverse tendenze, tra cui quella psicologica, quella neokantiana e quella fenomenologica.

ricerca rigoroso dovrebbe individuare dei criteri etici *costitutivi* alla psicoanalisi, partendo dal presupposto che l'etica *non* corrisponde alla morale.

L'origine latina della morale, la parola *mos*, è molto vicina al significato della parola greca *éthos*, poiché potremmo tradurre entrambe con 'abitudine', 'costume', 'modo di fare o di agire'. Apparentemente sembrerebbe non esserci neppure una sfumatura di significato tra questi due discorsi, tuttavia una differenza netta esiste eccome. Mentre il discorso della morale si riferisce sempre a una qualche regola, a un fare che rispetti un ordine valoriale predeterminato e considerato assoluto, il discorso etico è ciò che ci permette di capire che i criteri morali sono *molteplici e non equivalenti*. Non solo, l'etica non ha il fine di chiarire se un certo comportamento rispetti o meno delle regole assunte in precedenza, bensì di interrogarsi sulla natura dell'*atto*, sia che si tratti dell'atto in generale che del singolo atto compiuto da un singolo soggetto³.

La problematica etica, quindi, è stata completamente ignorata e obliata a discapito delle più funzionali deontologie professionali, le quali poggiano sull'automatismo della morale e non sulla ben più salda dimensione della *consapevolezza* dell'atto. Infatti, quando si parla di etica, l'essenziale non sono gli automatismi, ma gli atti che si compiono. «La teoria non basta, ci vuole la pratica», ammonirebbe Derrida⁴, per cui non è assolutamente sufficiente pensare l'etica, rifletterne specularmente, parlarne, avere l'intenzione di fare qualcosa, bensì è necessario *agire effettivamente* là dove non c'è che un discorso teorico o uno sguardo contemplativo.

Di primo acchito risulterebbe una rigida opposizione fra teoria e pratica, come se una delle due, a seconda del contesto in cui si operi, soffrisse di una posizione debole e svantaggiosa. Tuttavia, proprio la psicoanalisi può offrire il suo contributo di testimonianza di un necessario intreccio fra le due dimensioni. L'esigenza di dover guardare là dove *non* si vede ciò che ugualmente ci riguarda personalmente, e l'inconscio non è che quell'invisibile *proprio e improprio* al soggetto, concerne il *bordo pratico-teorico* lungo cui procede un'analisi.

Parlare di *bordo*, inoltre, rimanda alla topologia, una disciplina particolarmente cara a Lacan⁵, che studia le proprietà di quelle forme che non cambiano quando un oggetto subisce una distorsione. Lacan, infatti, ha spesso usato alcune figure topologiche come

³ Cfr. Perrella, 2014a, pp. 33; 35.

⁴ Per un approfondimento si veda il Corso dell'École Normale Supérieure tenuto da Derrida (2017, p. 14) nel 1975-1976 sul rapporto fra teoria e prassi.

⁵ Lacan se n'è occupato in modo sistematico a partire dal nono seminario (1961-1962), dedicato all'identificazione. Alcuni temi sono stati ripresi nel seminario successivo, il decimo (1962-1963), dedicato al tema dell'angoscia.

modelli per chiarire diversi aspetti paradossali della pratica⁶ analitica, in particolare quelli che riguardano la soggettività e l'inconscio, con lo scopo di limitare le componenti immaginative con cui proviamo a costruirci delle idee a riguardo. I modelli topologici, in definitiva, servirebbero a restituirci degli elementi conoscitivi maggiormente intuitivi. Il nastro di Möbius⁷ è una di queste superfici topologiche utilizzate da Lacan, la cui caratteristica è quella di essere costituita da una *sola* faccia e un *solo* bordo. Si tratta di una superficie *non orientabile*, immersa in uno spazio che *non* viene diviso in due regioni, di cui una costituirebbe l'interno e l'altra l'esterno, come potrebbe essere quella di un cilindro, ad esempio. Piuttosto, se noi provassimo ad attraversare l'intero nastro di Möbius per mezzo di una freccia, senza mai staccarla dalla superficie, alla fine del percorso la ritroveremmo nello stesso punto ma con il verso rovesciato⁸. Lacan prova, così, ad oltrepassare tramite la topologia quella rigida opposizione che intercorre schematicamente tra interno ed esterno, dentro e fuori, profondità e superficie⁹, teoria e pratica, potremmo aggiungere.

Un percorso di analisi, infatti, non è altro che il cammino di un soggetto lungo il nastro *finito e infinito* del proprio inconscio. Finito perché è l'esistenza stessa del soggetto ad essere finita, infinito perché tali possono essere le interpretazioni e le trasformazioni implicate. Da questo percorso, che potremmo paragonare tramite il pensiero di Heidegger ad un *essere-in-cammino* di se stesso verso sé, non sarà possibile separare una rinnovata conoscenza teorica di sé dagli atti pratici con cui essa prenderà corpo quando (ma non è certo che accada) sarà effettivamente *assunta* dal soggetto. Perciò, l'analisi può rivelarsi un cammino dove ciò che caratterizza l'apertura della comprensione di sé è la possibilità effettiva¹⁰ in cui può costituirsi il soggetto, «proprio come un fare i conti con l'esser-in-cammino, un liberarlo, un dischiuderlo, un tener

⁶ Utilizziamo il termine pratica come sinonimo di tecnica.

⁷ Nome dato da uno dei primi due matematici che studiarono questa particolare superficie topologica. Si tratta di August Ferdinand Möbius e Johann Listing.

⁸ Cfr. Palombi, 2019, pp. 162-164.

⁹ Celebre il concetto di *estimità* (che traduce il francese *extimité*) con cui Lacan sviluppa, già nel suo settimo seminario, un modello di soggettività basato sulla relazione tra psiche e soma, tra ciò che è intimo e ciò che è esteriore: un'esterna intimità. Nel decimo seminario questa riflessione proseguirà grazie all'apporto della topologia e della filosofia di Heidegger e Merleau-Ponty. Su questo tema si veda Palombi, 2014.

¹⁰ Secondo Heidegger in *Essere e tempo* (1977, p. 178): «La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato nel senso dell'«indifferenza del libero arbitrio» (*libertas indifferentiae*). L'esser-ci, in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l'esser-ci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'esser-ci è la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere. L'esser-possibile è trasparente a se stesso secondo modalità e gradi diversi».

fermo l'esser-possibile»¹¹, ovvero come un cammino in cui il soggetto fa i conti con la possibilità di ciò che massimamente lo 'ri-guarda' pur essendogli velato: l'inconscio.

«L'inconscio è un concetto forgiato sulla traccia di ciò che opera per costituire il soggetto», afferma Lacan nel 1960 in *Posizione dell'inconscio*¹², perciò è traccia di quel 'mi ri-guarda', 'ci ri-guarda', che indica l'orizzonte teorico in cui sorge la domanda "chi è un soggetto?" e, simultaneamente, l'incombenza di un agire che solo può determinarne praticamente la risposta. Naturalmente, per poter avvicinarci all'interpretazione, seppur parziale, di questa traccia, dovremmo andare oltre la definizione tradizionale dell'inconscio come quell'istanza della nostra realtà psichica che *non è* la coscienza o *non ha* gli attributi e le virtù di quest'ultima. Rispetto all'inconscio, secondo Lacan, bisogna andare dritti al dunque dell'esperienza freudiana soffermandoci non solo su ciò che l'inconscio *non è*¹³ o *non ha*, ma proprio su ciò che, invece, è: «l'inconscio è ciò che diciamo»¹⁴.

Questo significa far riemergere l'inconscio dall'oscurantismo in cui è precipitato a causa di quelle psicologie che non l'hanno distinto dall'istintuale, dall'arcaico o dal primordiale, oltre ad aver commesso l'errore di considerare il fenomeno stesso della coscienza come un fenomeno unitario, di cui il *cogito* cartesiano ne rappresenterebbe il principale esempio, in quanto raggiungimento di una certezza di sapere, insieme al presupposto hegeliano di un sapere assoluto. Infatti, mentre la psicologia veicola ideali, e per Lacan «l'ideale è servo della società»¹⁵, la realtà psichica dimostra che la coscienza è distribuita in ciascuno in modo *disomogeneo ed erratico*, quasi fosse una tessitura che si ordina su diversi livelli mutando continuamente di posto. Perciò, affinché la psicoanalisi proceda in modo 'scientifico', secondo Lacan non si possono tralasciare le imprescindibili implicazioni etiche della scienza¹⁶, le quali impongono il

¹¹ Heidegger ne parlava già nel corso del 1923, *Ontologia. Ermeneutica della effettività* (1988, pp. 25-26).

¹² Lacan, 1960a, p. 833.

¹³ Anche perché prima di Freud l'inconscio *non è*, nel senso che è di Freud l'*inventio* di questo concetto.

¹⁴ Lacan, 1960a, p. 833.

¹⁵ *Ivi*, p. 835.

¹⁶ Rispetto al rapporto tra psicoanalisi e scienza Moroncini osserva che «se qualcosa caratterizza l'insegnamento lacaniano, è certamente l'idea che la psicoanalisi faccia parte della scienza. Tesi già di Freud di cui Lacan conserva l'essenziale, spostando semmai la referenza dalla neurologia alla linguistica. È altrettanto vero, d'altra parte, che l'iscrizione della psicoanalisi nell'orizzonte teorico implica una modifica del modello di ragione quale si è costituito nella tradizione occidentale. Ma appunto questa revisione è possibile alla sola condizione che la psicoanalisi sia preventivamente sottoposta al campo psicologico, alla sfera del vissuto, insomma alla rubrica delle 'scienze umane' e ricondotta al suo luogo d'origine: l'episteme. Qual è il soggetto della psicoanalisi, se non lo stesso soggetto della scienza, il cartesiano soggetto della certezza di sé, reinscritto però nel campo dell'inconscio, riletto a partire da

rifiuto di qualunque ideologia. La psicoanalisi, dal punto di vista etico, deve perciò «sentire d'essere responsabile della presenza dell'inconscio in questo campo»¹⁷.

L'interesse di Lacan è stato quello di ovviare a una retorica che non ha fatto altro che oscurare ogni efficacia del concetto di inconscio. Il suo approccio in merito, però, non è costituito dalla sola teoria, sebbene essa garantisca gli enunciati secondo cui opera, proprio perché Lacan ha rifiutato una mera mescolanza di formule teoriche, che avrebbero solo l'effetto di anestetizzarci da ogni possibile sorpresa della verità inconscia. Infatti anche gli psicoanalisti si adeguano spesso ad alcuni ideali di autorità, al *meaning of meaning*, scrive Lacan¹⁸, ovvero alla ricerca del senso, che diventa uno schermo per non avvicinarsi troppo alle profondità del soggetto. L'insegnamento di Lacan, invece, si pone come *anatema*, eresia, disobbedienza ai sistemi psicologici. Dunque, è solo attraverso la *concreta pratica psicoanalitica*, cioè la relazione con un analizzante¹⁹, con tutti i risvolti etici che comporta, che si possono apportare delle critiche a quelle architetture teoriche decisamente troppo intellettualizzanti: «solo non evitando le implicazioni etiche della nostra prassi nella deontologia e nel dibattito scientifico si smaschererà l'anima bella»²⁰. Una coscienza che si conserva nella purezza del dovere, senza divenire *operante* in un vero e proprio atto, rappresenta secondo Lacan, ispiratosi alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, l'ipocrisia e la vacuità di coloro che, invece di dar prova della loro rettitudine mediante l'agire, la esibiscono mistificando i loro giudizi come fossero atti concreti. In tale contesto si chiuderebbe

un'archeologia del desiderio?» (Moroncini, 2005, pp. 19-20). Inoltre Tarizzo chiarisce che «per cogliere il legame profondo tra la scienza e la psicoanalisi, basta sostituire la dicotomia sapere/verità con quella significato/senso [...]. Il sapere delimita l'ambito di tutto ciò che la parola significa o dei significati di cui il soggetto è cosciente. Mentre la verità non è altro che il senso sfuggente e inafferrabile della parola, il senso che anima la parola come continua pulsazione simbolica di assenza-e-presenza del significato nel significante, e che in tal modo "causa" la parola (così come la verità "causa" il sapere scientifico). Il punto cui Lacan vuole arrivare è chiaro allora: [...] il soggetto della scienza e il soggetto della psicoanalisi, che sono lo stesso soggetto, visto ora dal lato del sapere, del significato (il soggetto della *conoscenza* scientifica) ora dal lato della verità, del senso (il soggetto dell'*inconscio* psicoanalitico). [...] Ma se il soggetto è lo stesso, non altrettanto si può dire dell'oggetto [...], potremmo definire il primo, l'oggetto della *conoscenza* scientifica, un oggetto gnoseologico appunto, e il secondo, l'oggetto dell'*inconscio* psicoanalitico, un oggetto patologico» (Tarizzo, 2003, pp. 81-82).

¹⁷ Lacan, 1960a, p. 836.

¹⁸ *Ivi*, p. 840.

¹⁹ Lacan definisce il paziente come *analizzante*. Quando useremo questa parola ci rivolgeremo al significato lacaniano, quindi, che sposta il soggetto in analisi in una posizione decisamente attiva.

²⁰ Il riferimento di Lacan (1960a, p. 840), si rivolge alla *Fenomenologia dello spirito* (1807) di Hegel, in cui si dice che la coscienza giudicante contrappone al Male la bellezza della propria anima, l'ostinatezza di un carattere sempre uguale a se stesso e il mutismo di chi se ne sta sulle sue senza agire, per non contaminare con l'azione lo splendore del proprio interno. In tal modo, la coscienza giudicante si rivela come coscienza abbandonata dallo Spirito e negatrice dello Spirito. Nella contraddizione tra il suo Sé puro e la necessità di esteriorizzarlo per trasformarlo in realtà, l'anima bella, in quanto coscienza di una contraddizione inconciliata (fugge il contatto con la realtà e persiste nell'impotenza), è sconvolta e si strugge nella follia e nella nostalgia, divenuta ormai *un'anima bella infelice*.

l'etica entro un discorso meramente astratto, dimenticandosi che in mancanza di un soggetto che si interroghi su quale dovrebbe essere il proprio atto, e che agisce, dunque, in una determinata situazione, essa perderebbe qualunque significato. Si tratta, quindi, di comprendere e determinare che ne è della necessità della *prassi* come presupposto dell'etica psicoanalitica. Una prassi che non si oppone di certo alla teoria in senso radicale, essendo la psicoanalisi un metodo che ruota attorno all'uso della 'parola' e quindi di un discorso anche, ma non esclusivamente, teorico. La prassi psicoanalitica si oppone, invece, a un possibile effetto patologico della teoria, raddrizzando, in un certo senso, lo sviamento della razionalità teorica. Infatti entrambe, teoria e prassi, dovrebbero operare al servizio della razionalità, poiché questa è sia teorica che pratica. L'etica della psicoanalisi, quindi, si serve di una razionalità pratico-teorica²¹.

1.2 Interpretazione e costruzione: il caso de *La lettera rubata*.

Se proviamo a connettere i problemi attualmente discussi con la direzione dell'analisi proposta da Lacan nel 1958 in *La direzione della cura*, anche l'interpretazione svolta dall'analista occupa un posto diverso dal senso comunemente attribuito in termini di spiegazioni e risposte da dare alle domande degli analizzanti. Se si continuasse a concepirla in questo modo, l'interpretazione diventerebbe una sorta di flogisto, sempre manifesta in tutto quello che, a torto o ragione, avrebbe a che fare con la comprensione della propria interiorità, «l'interpretazione diviene così un'esigenza della debolezza cui dobbiamo venire in aiuto»²². Infatti, ogni analizzante testimonia che, per confermare la fondatezza di un'interpretazione, non basta assolutamente suscitare in lui una qualche

²¹ Nelle opere di Freud è sempre difficile separare il momento applicativo dall'elaborazione teorica. I suoi interrogativi rimbalzano continuamente dalla prassi alla teoria e viceversa. Perciò il rapporto tra la pratica analitica e il quadro teorico, sottoposto a mutamenti, torsioni, divaricazioni, rende impossibile fissare in modo manualistico la tecnica analitica (cfr. Vegetti Finzi, 1986, p. 47). A sua volta Lacan, nel suo secondo seminario (1954-1955, p. 6), scrive: «E allo stesso tempo, poiché teoria e pratica non sono separabili, la relazione analitica e la direzione della pratica si sono modificate. Come prova la storia attuale della tecnica della psicoanalisi». Filosoficamente, invece, la divisione kantiana tra razionalità teorica e razionalità pratica, che fa della ragione un'istanza architettonica anteriore all'opposizione fra teorico e pratico, conduce a una prassi intesa come soluzione razionale degli effetti patologici della speculazione teorica. Così scrive Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785, p. 11; 13): «perché nel morale la ragione umana può essere facilmente portata, anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e completezza, mentre nell'uso teoretico, ma puro, essa è in tutto e per tutto dialettica; dall'altro lato, per la critica di una ragione pura pratica, io esigo che, se dev'essere completa, si debba insieme poter mostrare la sua unità con la speculativa in un principio comune, perché infine può trattarsi solo di un'unica e medesima ragione, che deve essere distinta semplicemente nell'applicazione». Allo stesso tempo, però, seguendo l'insegnamento di Marx, non dovremmo dimenticare la necessità di una comprensione concettuale della prassi.

²² Lacan, 1961a, p. 591.

convinzione, poiché quello che più conta è il materiale che sorge in seguito ad essa. Freud, infatti, nel 1937 parla anche di *costruzione* oltre che di interpretazione²³, perché nel secondo caso ci si riferisce a ciò che si intraprende con un singolo elemento del materiale psichico, mentre una costruzione riguarda un ‘brano’ più complesso della storia passata dell’analizzante. La psicoanalisi, insomma, esamina i fenomeni psichici non attraverso l’associazione a dei significati simbolici sempre costanti, ma collegandoli ad eventi del vissuto individuale di ogni soggetto. Il metodo utilizzato per decifrare il linguaggio dell’inconscio, secondo Lacan che articola il paradigma freudiano della decifrazione dei sogni e dei lapsus²⁴, ha come modello il *rebus*, ovvero la costruzione di significati che hanno un senso diverso rispetto alle rappresentazioni di partenza. Non a caso Lacan consigliava ai giovani psicoanalisti di “fare parole crociate”²⁵.

Mettendo da parte l’attributo, possiamo soffermarci sull’atto del ‘fare parole’: la psicoanalisi in quanto pratica richiama direttamente al fare, ma opera utilizzando una materia prima che è costituita di parole. Il fare e il linguaggio verbale, dunque, non stanno in un rapporto oppositivo, ma riguardano entrambi quel costruire di cui si diceva in precedenza. Si costruiscono manufatti così come pensieri articolati in enunciati con una struttura sintattica e grammaticale. Si costruiscono opere dal punto di vista della tecnica e dell’architettura, ma anche idee, simboli e significati e, infine, si costruisce il proprio essere che è continuamente in divenire. Per meglio comprendere il valore del termine ‘costruire’ possiamo rivolgerci, oltre che a Freud, a un altro elemento fondamentale della costellazione teorica lacaniana rappresentato dalla filosofia di Heidegger, per il quale il costruire è propriamente un *abitare*, che costituisce il modo in cui i mortali sono sulla Terra. L’essenza dell’abitare non riguarda la costruzione come produzione di opere, bensì il ‘custodire’, il ‘coltivare’, l’‘aver riguardo’ come *Cura*. Naturalmente Heidegger in *Costruire abitare pensare*²⁶ non utilizza affatto un senso

²³ Si veda il saggio di Freud del 1937b, *Costruzioni nell’analisi*, tenendo presente che l’interpretazione non ha sempre svolto la medesima funzione nell’ambito della psicoanalisi. Agli esordi era intesa come anamnesi, ritrovamento e ricostruzione del passato. L’analisi, rappresentata dalla metafora dell’archeologia, era dunque chiamata a recuperare ciò che era stato dimenticato. Questo è il procedere di una *ricostruzione*, quindi. Ben diverso è il senso della *costruzione* che compare nel saggio a cui ci siamo riferiti e che ha a che fare con la decifrazione di segni in casi individuali. La conoscenza che ne segue sarà sempre avvolta da un margine ineliminabile di aleatorietà, che non assicurerà alla psicoanalisi le caratteristiche delle scienze quantitative, ma ne farà una scienza con caratteristiche proprie (cfr. Vegetti Finzi, 1986, pp. 60-61).

²⁴ Lacan paragona Freud all’archeologo Jean-François Champollion, che nel 1822 aveva decifrato i geroglifici egizi.

²⁵ Cfr. Palombi, 2019, p. 106-107.

²⁶ «Che cosa significa dunque costruire? L’antica parola altotedesca per *bauen*, costruire, è “buan”, e significa abitare. Che vuol dire: rimanere, trattenersi. [...] *Bauen* (costruire), *buan*, *bhu*, *beo* sono infatti la

terapeutico, ma spiega che l'autentica cura si ha quando lasciamo essere qualcosa nella sua essenza: «*solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire*»²⁷.

Decifrare i rebus linguistici con cui il nostro inconscio parla, costruendo orizzonti di senso a partire da parole che fluiscono liberamente nelle associazioni del soggetto, può costituire un imparare ad abitare e a lasciar essere la propria essenza inconscia, custodendola e lasciandola parlare, anziché rinnegandola nei fin troppo scontati alibi dell'oscurità. Nello stile di Lacan, inoltre, ritroviamo costantemente una profusione di parole ed equivocità, ma anche un forte approccio alla formalizzazione, oltre che l'uso di paradossi ed elaborazioni logiche, verbalizzazione e formule. L'intervento psicoanalitico, infatti, non deve assolutamente configurarsi in modo 'teorico' nel senso di 'direttivo' o 'imperativo', ma deve rimanere *equivoco*, poiché l'interpretazione analitica non ha lo scopo di essere 'capita', bensì sempre quello di far parlare l'inconscio. In definitiva, la teoria e la pratica psicoanalitiche devono essere messe in gioco nel modo giusto, come chiarisce Lacan nel 1976:

Se c'è una legge cardinale della psicoanalisi, è di non blaterare mai, neanche in nome delle categorie analitiche. Nessuna analisi selvaggia; non bisogna usare parole che hanno senso solo per l'analista. È dai miei analizzanti che imparo tutto e che imparo che cos'è la psicoanalisi. Prendo da loro i miei interventi, non dal mio insegnamento, a meno che sappia che loro sanno perfettamente cosa vuol dire. Alla parola "parola" ho sostituito la parola "significante"; e questo significa che si presta all'equivoco, cioè a molte significazioni possibili²⁸.

Numerose correnti filosofiche e linguistiche sono sempre state molto intimorite dall'equivocità del linguaggio e dell'esistenza stessa, perciò si sono messe principalmente alla ricerca dell'essenza dell'abitare il proprio mondo razionale e consapevole, il mondo della logica e dell'evidenza, lo spazio della ragione, tutto ciò che possa trascendere la soggettività e la paura che deriva dalle sue costitutive ambiguità. Non che questa sia un'attività secondaria, tutt'altro: è necessario essere gli agenti della propria vita intenzionale²⁹ prima di poter imparare a riflettere anche sulla sradicatezza

stessa parola che il nostro *bin* (sono) nelle sue varie forme: *ich bin* (io sono), *du bist* (tu sei), la forma imperativa *bis*, sii. Che significa allora: *ich bin*, io sono? L'antica parola *bauen*, a cui si ricollega il "*bin*" risponde: "*ich bin*", "*du bist*" vuol dire: io abito, tu abiti. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Buan*, l'abitare» (Heidegger, 2000, p. 97).

²⁷ *Ivi*, p. 107.

²⁸ Lacan, 1976a, p. 34.

²⁹ Intenzionale è usato nel suo significato fenomenologico. La dottrina centrale della fenomenologia ci insegna che ogni atto della coscienza è intenzionale, cioè è essenzialmente 'coscienza di' una cosa o l'altra. Questo senso dell'intendere *non* va confuso con il 'proposito' di qualcosa che abbiamo in mente

dell'abitare inconscio. È necessario essere gli agenti responsabili della propria verità conscia prima di potersi dire *paradossalmente* responsabili anche di quella inconscia. Alcuni impianti filosofici, come il razionalismo cartesiano o quello hegeliano, ci hanno spesso proposto delle concezioni, dal nostro punto di vista, troppo limitate rispetto a ciò che ci rende razionali, considerando il pensiero filosofico razionale come ciò che consentirebbe di astrarre concetti universali da esperienze particolari, in modo da condurre alla conoscenza di verità evidenti in sé³⁰. La nostra razionalità, però, consiste di qualcosa in più di queste abilità teoriche, che tengono conto solo di ciò che dovrebbe essere 'presente' alla nostra mente. La razionalità non è la teoria che specula dimenticandosi della prassi, altrimenti sfocerebbe nel misticismo, così come la prassi senza alcuna esigenza teorica si trasformerebbe in pragmatismo³¹. Inoltre, la razionalità ha a che fare con la relazione profonda che esiste tra 'presenza' e 'assenza', attraverso la quale le cose del mondo, e del nostro Sé, si manifestano nelle loro essenze e con cui noi stessi ci rapportiamo ad esse. L'essenza di una cosa, perciò, non riguarda esclusivamente la presenza di questa cosa ma anche la sua assenza. Il rapporto sicuramente più emblematico nell'ottica di ciò che può essere contemporaneamente presente e assente all'interno del nostro mondo psichico è quello col proprio inconscio.

Un chiaro esempio in proposito ci viene fornito dal seminario di Lacan del 1956 su *La lettera rubata*³², che interpreta il celebre racconto di E.A. Poe in cui si narra del furto di una lettera da parte del ministro francese D. dagli appartamenti reali e davanti agli occhi della Regina di Francia, la vera destinataria della lettera, che intendeva nasconderla al Re. La lettera, date le preziose informazioni contenute, dà al possessore un certo potere e il caso viene sottoposto all'investigatore Dupin, che la ritrova

quando agiamo. In fenomenologia l'intenzionalità è la relazione *conscia* che abbiamo con un oggetto. Ogni intendere ha il suo oggetto inteso (cfr. Sokolowski, 2000, pp. 21-22).

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 141.

³¹ Cfr. Derrida, 2017, p. 60.

³² Lacan, 1957a. Ricordiamo che questo seminario di Lacan è stato sottoposto all'accurata analisi di Derrida ne *Il fattore della verità* da cui emerge che, per Lacan, la lettera non ammette alcuna partizione, non può essere divisa, è sempre una unità. Può essere sì modificata e dunque non facilmente riconoscibile, ma permanendo dentro una unità che le consente di arrivare sempre a destinazione. Nel caso di Derrida, invece, la partizione è la proprietà essenziale della lettera per cui essa non può arrivare a destinazione così com'era all'inizio. Secondo Derrida, Lacan non avrebbe tenuto conto di diversi elementi quali quello dello 'sdoppiamento', sia nel caso del quadro narrativo del racconto di Poe, per cui dentro un piano generale si apre il secondo piano di un Io narrante, sia nel caso della lettera stessa, che viene sostituita prima dal Ministro e successivamente da Dupin, risultando di essere sdoppiata anche nel contenuto. Derrida vede in questo sdoppiamento la problematica del passaggio dall'oralità alla scrittura, ritenendo che Lacan sia rimasto fermo a un aspetto fonematico della questione e all'idea dello svelamento della parola piena. Il proprio della lettera, secondo Derrida, consiste, invece, nell'aprirsi a una pluralità di versioni; l'essenza della lettera, perciò, è quella di *perdersi* e non di ritrovare il proprio destinatario (cfr. Derrida, 1975).

mimetizzata in un luogo accessibile a tutti, avendo intuito di non doverla cercare nei luoghi comunemente reputati dei nascondigli. Sta di fatto che per Lacan il significante³³ costituito dalla lettera è il simbolo di una *assenza* «ed è così che della lettera rubata non si può dire che bisogna che, al pari degli altri oggetti, sia *o* non sia da qualche parte, ma piuttosto che, a differenza di essi, sarà *e* non sarà là dove è, dovunque vada»³⁴. Dura è la critica di Lacan al realismo, secondo cui niente sarà mai completamente nascosto e ciò che crediamo esser nascosto è piuttosto solo ciò che non è al suo posto in un dato momento, come potremmo trovare scritto in una scheda di ricerca di un volume smarrito in biblioteca. Inoltre, nella storia in questione si ignora quasi tutto del mittente della lettera e del suo contenuto, conosciamo soltanto la portata dei pericoli che causerebbe se arrivasse nelle mani di un terzo. La Regina non può portarla a conoscenza del Re, a cui è legata da una fede giurata, di conseguenza la lettera costituisce il simbolo di un *patto*, che se non verrà rispettato dalla destinataria la situerà inevitabilmente in una *catena simbolica* estranea alla fede promessa. Dunque, secondo Lacan, la responsabilità dell'autore della lettera passerebbe in secondo piano rispetto a quella di chi la detiene. Il suo apologo, infatti, vuole dimostrare che è la lettera ad essere il vero soggetto del racconto, poiché con le sue deviazioni può determinare i ruoli dei diversi personaggi coinvolti. Inoltre, la lettera, proprio come l'inconscio del nevrotico, somiglia al ritorno del rimosso e l'analista all'emissario di tutte le lettere rubate che anche solo per un momento giaceranno presso di lui nel transfert³⁵.

Tuttavia, la questione principale che emerge da questo seminario, e Lacan lo chiarisce nel 1957 in *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*³⁶, riguarda il senso della parola lettera e cioè «la *struttura del linguaggio* che l'esperienza

³³ Il concetto di *significante* in Lacan è un debito contratto con il linguista De Saussure, secondo cui il *segno* linguistico è costituito dal significante, che costituisce la parte materiale, e dal significato, che costituisce la parte concettuale. Questi due elementi risultano legati in maniera inscindibile. Lacan, invece, ribalta la priorità riconosciuta al significato e, nella sua teoria, l'effetto di significazione non viene prodotto da un singolo significante, bensì dal succedersi di significanti diversi nella logica di una catena, che produce degli effetti fondati sul rapporto tra presenza e assenza. Dunque, non appena crediamo di aver afferrato un significante, siamo immediatamente rinviati a un altro e poi a un altro ancora, lungo i binari di un discorso infinito. L'essere del significante è solo quello di *non* essere qualcos'altro (cfr. Milazzo, 2015).

³⁴ Lacan, 1957a, p. 21. In ultima istanza, secondo Lacan, il significante della mancanza è il fallo, per cui la lettera si identifica al fallo e il possesso della lettera al godimento di chi possiede qualcosa che manca all'altro.

³⁵ Tuttavia la responsabilità che questo transfert comporta verrà neutralizzata facendola equivalere a quel significante che realizza l'annichilimento di ogni significazione, cioè il denaro. Altrimenti un analista non potrebbe sopportare da solo il peso del più alto dei significanti.

³⁶ Lacan, 1958a.

psicoanalitica scopre nell'inconscio»³⁷, per cui la lettera va considerata precisamente *alla lettera* come quel segno materiale che il discorso ricava dal linguaggio, radicalmente la lettera è l'effetto di un discorso. Secondo Lacan, infatti, non dobbiamo confondere il linguaggio con le funzioni psichiche del soggetto parlante, soprattutto perché il linguaggio *preesiste* all'ingresso che il soggetto fa in esso in un momento determinato del suo sviluppo mentale ma, allo stesso tempo, la struttura dei significanti che costituiscono il linguaggio non potrebbe operare se esso non fosse intrinseco al soggetto³⁸. Questa struttura della catena significante ci dà la possibilità di trovare il senso del discorso in qualcosa che è *altro* rispetto a ciò che viene detto dal parlante. La funzione più degna della parola, infatti, è quella di «indicare il posto di questo soggetto nella ricerca del vero»³⁹.

A questo proposito, se teniamo in considerazione l'analisi heideggeriana in *Essere e tempo* del concetto di 'fenomeno', in greco *phainomenon*, come ciò che si *manifesta in se stesso*, l'insieme di ciò che può essere portato alla luce, ne segue che una cosa che si mostra com'è in se stessa è ciò che la cosa è *in verità*. Tuttavia, un ente può manifestarsi in maniere differenti in base al modo con cui si accede ad esso e ciò che si mostra da sé è anche in grado di mostrarsi come *non* è in se stesso⁴⁰. Se il fenomeno è ciò che si mostra, il *logos*, il discorso, invece, ha il carattere essenziale di rendere manifesto qualcosa, è il *mostrante lasciar-vedere*⁴¹. La parola, perciò, porta la cosa all'*automanifestazione*, all'interno della quale si pone anche un movimento contrario

³⁷ Ivi, p. 489.

³⁸ Lacan, a differenza di altri esponenti dello strutturalismo, non teorizza l'eliminazione del soggetto, ma lo pensa nella modalità della *dissolvenza (fading)*. Il soggetto deve accettare la propria mancanza a essere, la parzialità e la provvisorietà delle identificazione che costituiscono l'Io (cfr. Palombi, 2019, pp. 214; 216).

³⁹ Lacan, 1958a, p. 499.

⁴⁰ Heidegger in *Essere e tempo* chiarisce che «L'ente può dunque manifestarsi da se stesso in maniere diverse, a seconda del rispettivo modo di accedere a esso. Si dà anche la possibilità che l'ente si manifesti come ciò che esso in se stesso *non* è. In questa forma di manifestazione l'ente "pare così come...". A questa forma di manifestazione diamo il nome di *parvenza*. Così anche in greco l'espressione *phainomenon*, fenomeno, ha il significato di ciò che pare in un determinato modo, "il parvente", la "parvenza". [...] Noi conferiamo al termine "fenomeno" il significato positivo e originario di *phainomenon* e distinguiamo fenomeno da *parvenza*, considerando la seconda come modificazione privativa del primo. Ma ciò che *entrambi* i termini significano non ha, innanzi tutto, nulla a che fare con ciò che si designa con le espressioni "apparenza" o "semplice apparenza"» (Heidegger, 1977, p. 43).

⁴¹ Prosegue Heidegger: «Logos non significa e comunque non significa primariamente giudizio, se si intende per giudizio il "collegare" o il "prender posizione" (accettare o respingere). Logos, in quanto discorso, significa piuttosto qualcosa come *deloun*, render manifesto ciò di cui nel discorso "si discorre". [...] Nel discorso, nella misura in cui esso è genuino, *ciò* che è detto deve esser tratto *da* ciò intorno a cui si discorre, in modo che la comunicazione discorsiva, in ciò che essa afferma, renda manifesto e come tale accessibile agli altri ciò intorno a cui discorre. Questa è la struttura del logos in quanto *apophansis*. Non ogni discorso possiede *questo* modo di disvelamento, cioè il lasciar vedere mostrando» (ivi, pp. 47-48).

che è l'*auto-occultamento*, il nascondersi del fenomeno. La verità della parola resta nascosta rispetto a ciò che si manifesta quando la pronunciamo, come se il dire ne costituisse l'assenza, eppure continua ad appartenere in linea essenziale al dire che la occulta. Tutto ciò che significa qualcosa, quindi, può leggersi in un'infinità di modi diversi, perciò nel discorso analitico al significante possiamo dare diverse letture rispetto al suo significato. Anche i sogni, che costituiscono la via regia all'inconscio, sono considerati sia da Freud che da Lacan come dei rebus da intendere *alla lettera*, poiché il sogno ha la stessa struttura *letterante*, cioè fonematica, in cui si articolano i significanti nel discorso. Le immagini del sogno sono i significanti del rebus onirico da decifrare, Lacan infatti dice esplicitamente che «il lavoro del sogno segue le leggi del significante»⁴² e che il sogno somiglia ad un gioco di società in cui si deve far indovinare un enunciato a degli spettatori col solo mezzo di una messa in scena muta. La presenza o l'assenza della parola nel sogno, tuttavia, non cambierà nulla, non darà maggiore o minore importanza, e nemmeno immediatezza, alla sua interpretazione, poiché «l'esperienza psicoanalitica altro non è – secondo Lacan – che lo stabilire che l'inconscio non lascia fuori dal suo campo nessuna delle nostre azioni»⁴³, che siano sogni, lapsus, discorsi o atti mancati e non, la psicoanalisi, quindi, non lascia fuori nessun *logos* e nessuna *praxis*.

Nonostante il soggetto parli senza sapere fino in fondo cosa stia dicendo e dica sempre di più di quanto riconosca consapevolmente, la possibilità di mettere la verità al proprio posto, sebbene *non tutta*, rimane sempre aperta e costituisce il bivio di fronte al quale si può scegliere se andare al cuore dell'inconscio o tagliare la corda, come ci ricorda Lacan. Occorre precisare, però, che un soggetto può effettivamente imparare a leggere i suoi atti inconsci, nonostante non ne sappia inizialmente alcunché, ma può anche continuare a non volerne sapere di più. Trovarsi nell'orizzonte della scelta, infatti, non è così scontato e automatico, anzi necessita di un lungo percorso. La psicoanalisi ha, infatti, il compito di superare la resistenza del soggetto rispetto alla propria capacità di scegliere, poiché scegliere ha sempre a che fare con la solitudine di fronte alla scelta.

Ritorna così la questione iniziale da cui siamo partiti, cioè quella del bordo che ci chiama a pensare al di qua o al di là di una coppia teoria/prassi costituita da elementi

⁴² Lacan, 1958a, p. 507.

⁴³ *Ivi*, p. 509.

nettamente distinti⁴⁴. Impegnarsi in una via, come ricorda Heidegger, vuol dire *entrare nel senso* di quella via, più che prendere coscienza di qualcosa, ecco che la prassi dell'essere in un cammino d'analisi conduce sul bordo della teoria quale apertura del senso di questo processo. Inoltre, come spiega Derrida⁴⁵, occuparsi della questione del bordo e della sua struttura ha sempre avuto a che fare con la questione della verità: perciò quale può essere la verità della psicoanalisi se non la verità propria di ogni singolo soggetto? Dunque se la psicoanalisi intende elaborare, anche solo parzialmente, la verità, cioè il mistero dell'inconscio, non può che farlo attraverso l'atto analitico da cui emerge. Tuttavia, quando parliamo di verità non stiamo indicando qualcosa di esterno o estraneo al soggetto, come se l'analisi fosse la lettura di testi psicoanalitici a cui seguirebbero delle azioni successive rese possibili dall'apprendimento di un misterioso sapere destinato a pochi eletti. Piuttosto ci riferiamo all'*incontro/evento* con la propria verità, impossibile da conoscere in termini assoluti ma che, nonostante un'incompiutezza costitutiva, potrà diventare il bordo della propria posizione psichica lungo il quale creare, oppure no, la possibilità di spostarsi consapevolmente e *non* più *automaticamente*. Prendere il proprio posto, quindi, in un movimento che si verificherà attraversando tracce psichiche divenute consce e tracce che, invece, rimarranno inconscie, «esige che ci si sposti, e cambiare posto disturba. Non ci si può arrivare soltanto facendoci l'abitudine. [...] La verità la si rimuove»⁴⁶.

In un'epoca in cui gli psicoanalisti si adoperano per rimodellare la psicoanalisi in direzione del rafforzamento di un *Io autonomo*, Lacan ammonisce da tali cattivi esempi, che si servono di una intellettualizzazione astratta e lontana da una linea che persegua autenticamente l'esperienza freudiana. I cattivi analisti, e Lacan li descrive in modo particolarmente irriverente, «vivendo nel timore di provarsi a bere il vino della verità, sputano sul pane degli uomini, senza che peraltro la loro bava possa mai più esercitarvi una funzione di lievito»⁴⁷. L'obiettivo della psicoanalisi lacaniana, dunque, non è di certo quello di liberare la sfera dell'Io dai propri conflitti, affinché si consegua il benessere dell'analizzante, né tantomeno di rasserenarlo. Lacan non si adegua ai modelli scienziati e comportamentisti, ma si propone di far accettare all'analizzante la

⁴⁴ “In psicoanalisi si può dire qualunque cosa, ma non si può fare qualunque cosa” è l'aforisma che descrive il lavoro di Cosenza (2003) rispetto al tema della tecnica della psicoanalisi. Parlare di tecnica è essenziale per esplorare il funzionamento del dispositivo analitico, poiché è la tecnica che rivela la teoria ad essa implicita.

⁴⁵ Cfr. Derrida, 1972a.

⁴⁶ Lacan, 1958a, p. 516.

⁴⁷ *Ivi*, p. 518.

sua inadeguatezza nel raggiungere i propri modelli narcisistici, che lo alienano nell'illusione di una falsa padronanza di sé⁴⁸. Così come, anche secondo Freud, la tecnica analitica è un processo *sui generis* molto distante dalla dissuasione e dalla tranquillizzazione del paziente:

Quando il nostro paziente prova un sentimento di colpa come se avesse commesso un grave delitto, noi non gli consigliamo di superare i suoi scrupoli di coscienza assicurandolo della sua indubbia innocenza: egli ha già tentato di farlo da sé senza alcun risultato. Gli diciamo invece che un sentimento così forte e tenace deve pur avere un fondamento in qualche cosa di reale, e che questo qualche cosa si può forse rintracciare⁴⁹.

Si tratta allora di provare a intendere la psicoanalisi come luogo di un *ethos* in cui il soggetto potrà trovare il proprio posto, la propria dimora, quel sentirsi a casa nonostante lo spaesamento della mancanza radicale che lo costituisce. Soltanto se avrà il coraggio di camminare sull'orlo della resistenza a questa mancanza, il percorso d'analisi potrà rivelarsi la soglia di una vera e propria esperienza di responsabilità. Non dimenticando che anche la responsabilità, così come la verità, è sempre *non-tutta*. Non saremo mai pienamente responsabili del nostro inconscio, così come non ne saremo mai pienamente irresponsabili. La responsabilità è sempre una sfida sulla soglia del fallimento e nella pratica psicoanalitica riguarda da vicino sia l'analizzante che l'analista.

Come scrive chiaramente Lacan nel suo quarto seminario del 1956-1957, *La relazione oggettuale*, «la teoria e la pratica analitica, lo abbiamo sempre detto, non possono essere dissociate l'una dall'altra, e dal momento in cui si concepisce l'analisi in un certo senso, è inevitabile che la si conduca pure in quel tale senso»⁵⁰. Cominciamo, quindi, con l'osservare l'inizio di questo processo.

1.3 La domanda di senso o il senso del domandare?

L'analisi ha inizio quando qualcuno, che poi diventerà l'*analizzante*, decide di rivolgersi a qualcun altro che fa l'*analista*. Fin dall'inizio, quindi, si può dire vi sia iscritto un atto di scelta e di responsabilità perché, sebbene si possa consigliare a qualcuno di andare in analisi, non sarà di certo un consiglio esterno, tantomeno una forzatura, a causare effettivamente la *decisione* di cominciare questo percorso, poiché «non si fa

⁴⁸ Cfr. Palombi, 2019, p. 41.

⁴⁹ Freud, 1926a, p. 358.

⁵⁰ Lacan, 1956-1957, p. 7.

un'analisi su ordinazione, come se si trattasse di ristrutturare una villa»⁵¹. In genere un uomo o una donna si rivolgono a un analista perché hanno qualcosa di urgente da domandargli⁵², anche se all'inizio la loro domanda non avrà nulla a che vedere con l'interesse per un ipotetico sapere sul proprio inconscio. Non si decide di andare in analisi per un improvviso bisogno di venire a capo del mistero della parte inconscia della propria psiche, si decide di andare in analisi per chiedere a qualcuno qualcosa di cui si sente una mancanza. Quel che viene chiesto bisogna chiamarlo con una parola semplice, dice Lacan nel suo settimo seminario: la domanda in questione è una *domanda di felicità*⁵³.

La risposta dell'analista, vedremo, sarà decisamente lontana dal formulare una qualsivoglia disciplina della felicità, perché il rapporto tra domanda e risposta costituisce un caso a sé nell'ambito della psicoanalisi. Inoltre, la questione della felicità non ha una soluzione aristotelica⁵⁴ possibile, per Lacan, cioè non si ottiene attraverso un certo equilibrio del soggetto che, evitando ogni eccesso, gli permetterà di scegliere quello che ragionevolmente lo condurrà a realizzare il proprio 'Bene'. Per questa felicità, come ci insegna anche Freud, non esiste nessuna predisposizione né nel macrocosmo né nel microcosmo, ecco perché, secondo Lacan, nel momento in cui l'analista si trova nella posizione di rispondere a colui che gli domanda felicità, dovrà ricordarsi di una questione fondamentale:

La questione del Sommo Bene si pone ancestralmente per l'uomo, ma lui, l'analista, sa che tale questione è una questione chiusa. Non soltanto quel che gli si chiede, il Sommo Bene, egli non l'ha di certo, ma sa che non c'è proprio. Aver condotto a termine un'analisi altro non è che aver incontrato questo limite su cui si pone tutta la problematica del desiderio⁵⁵.

⁵¹ *Ivi*, p. 99.

⁵² La struttura della domanda è stata esaminata da Lacan a partire dal suo articolo *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960b), insieme a quella del bisogno e del desiderio. Lacan ci dice che lo spirito della domanda ha le esigenze della pulsione, ma si veste del corpo del desiderio. Dal suo punto di vista si tratta di un'*aporia incarnata*, cioè un'asserzione che prende corpo con la sola forza della sua enunciazione. La domanda mira a due cose: soddisfare il bisogno e suscitare il dono d'amore.

⁵³ Lacan, 1959-1960, p. 338.

⁵⁴ In Aristotele l'identificazione fra piacere e bene si compie in quella che Lacan definisce "l'etica del padrone", orientata alla temperanza, cioè alla padronanza delle proprie abitudini da parte del soggetto. Per Lacan, questa teorizzazione risulta alquanto incoerente, poiché è vero che si possa riuscire a disciplinare il proprio comportamento riguardo le abitudini ma, relativamente al desiderio, le cose vanno in altro modo.

⁵⁵ Lacan, 1959-1960, p. 347.

La questione del desiderio, a cui Lacan dedica il suo sesto seminario del 1958-1959, *Il desiderio e la sua interpretazione*, è la vera novità della psicoanalisi, il suo significato più autentico, l'enigma fondamentale dell'uomo. Ma torniamo al punto di partenza.

Si crede di formulare una domanda di senso chiedendo a qualcuno una felicità perduta o mai posseduta, per poter colmare questa mancanza una volta per tutte, e si finisce sulla soglia del senso del domandare in sé. Inoltre, le domande iniziali di un analizzante sono intrise di vanità e regressione, per cui ci si potrebbe chiedere se la psicoanalisi ha il compito di dare indicazioni su ciò che è degno di essere posto come domanda. La risposta è assolutamente negativa, perché ogni soggetto esprime un proprio bisogno attraverso una richiesta e questo è il punto di partenza della sua personale analisi, così come della questione del suo desiderio singolare. Tuttavia, quel bisogno iniziale verrà profondamente modificato dallo spostamento psichico che va dalla richiesta alla domanda, ovvero attraversando le strettoie del significante, ricorda Lacan sempre nel sesto seminario. Perciò, quello che caratterizza innanzitutto una domanda non è il suo contenuto, o il suo ipotetico senso logico, bensì la sua *funzione*, il fatto che il rapporto tra un soggetto e un altro soggetto si produca grazie a una catena di rimandi, vale a dire grazie al sistema dei significanti. Di conseguenza il ruolo svolto dal domandare ha un carattere particolarmente importante e problematico:

Il punto è che la domanda non è mai una pura e semplice domanda di qualcosa, giacché sullo sfondo di ogni domanda precisa, di ogni domanda di soddisfazione, c'è, a causa del linguaggio, la simbolizzazione dell'Altro, dell'Altro come presenza e come assenza, dell'Altro che può essere il soggetto del dono d'amore⁵⁶.

Il piano della domanda intesa come *appello* è primario nell'ottica analitica, poiché un soggetto si trova sempre in un certo rapporto con la propria domanda, più che con la risposta che si aspetta da colui a cui si è rivolto, anche quando si tratta del proprio analista. Anche perché quest'ultimo non si limiterà a interpretare il senso della domanda dell'analizzante, ma farà in modo di metterlo di fronte alla struttura della domanda in quanto tale, punto in cui si trovano i suoi supporti significanti inconsci. Insomma, il soggetto dovrebbe imparare a riconoscersi in ciò che corrisponde alla struttura inconscia della sua domanda, senza aver ottenuto garanzie da alcuna risposta. È come se tale struttura riguardasse la ricerca di un 'dono', che non è costituito da un oggetto particolare, ma è un *niente*, un *dono d'essere* che non trova nessuna controparte, un

⁵⁶ Lacan, 1958-1959, pp. 128-129.

nodo impossibile che sfugge al possibile economico dello scambio. Infatti, secondo Lacan, se si rivelassero al soggetto le risposte cui tanto anela, senza che prima egli si sia confrontato con la sua domanda, si verificherebbe un vero e proprio collasso della funzione del soggetto in quanto tale:

È né più né meno questo ciò che accade in una tecnica nella quale l'analisi dell'inconscio si riduce all'apprendimento di un vocabolario. A sparire, a fuggire, a trovarsi sempre più ridotta è l'esigenza che ha il soggetto di manifestarsi – al di là di tutto ciò – nel suo essere⁵⁷.

Il soggetto, quindi, si manifesta nella struttura significativa della sua domanda e non nel suo contenuto logico e/o razionale. Potremmo dire che l'essere del soggetto è sottratto alla logica del senso e appartiene al registro del domandare, e che in analisi non si analizza il contenuto della domanda, ma solo ciò che il soggetto è in funzione alla sua domanda. Se, invece, ci si basasse esclusivamente sulla logica del senso razionale, bisognerebbe innanzitutto cercare qualcosa che garantisca alla nostra stessa esistenza un fondamento oggettivo e razionale. La psicoanalisi, però, si costruisce proprio attorno a un punto di fuga dalla logica del senso, sostenendo l'ipotesi di un soggetto dell'inconscio e la sostituzione del sapere inconscio rispetto al senso della razionalità.

Una questione interessante riguarda quegli analizzanti che possiamo definire *interroganti*⁵⁸, ovvero quei soggetti che interrogano esplicitamente l'Altro, a differenza di altri analizzanti che sono perlopiù intolleranti nei confronti dell'interpretazione dell'analista. Il nevrotico ossessivo, ad esempio, in posizione che Lacan chiama 'intrasoggettiva', interroga se stesso e mette tra parentesi l'Altro, riducendo l'analista a un puro scarto. L'interrogazione dell'isterica, al contrario, è diretta insistentemente all'Altro in posizione 'extrasoggettiva'⁵⁹. Nel caso dell'ossessivo, il suo interrogarsi non potrà prendere la forma di una domanda, cioè di un appello all'Altro, e si ripiegherà su se stesso; nel caso dell'isteria, l'appello all'Altro potrà, invece, costituirsi e potrà anche essere alla base della costituzione di futuri legami sociali. Nell'isteria, infatti, il

⁵⁷ *Ivi*, p. 135.

⁵⁸ Precisiamo che, per Lacan, interrogazione non è sinonimo di domanda. In questo caso *interroganti* è un termine usato da Miller, 2006a.

⁵⁹ La nevrosi ossessiva e l'isteria sono le forme di malattia nevrotica sul cui studio si è basata inizialmente la psicoanalisi. Nel primo caso, il soggetto rimugina su pensieri estenuanti, che non procurano alcuna gioia, come se questo fosse il compito più importante della sua vita. Gli impulsi conducono poi ad azioni, talvolta anche gravi, la cui omissione risulta impossibile, e che in seguito saranno rinnegate come estranee. Nel secondo caso (e possiamo parlare di isteria d'angoscia e isteria di conversione), queste persone si ammalano, in un modo o nell'altro, per una frustrazione, quando la realtà si oppone al soddisfacimento dei loro desideri. I sintomi, perlopiù somatici, vanno concepiti come un soddisfacimento sostitutivo di quanto è venuto a mancare nella vita, oppure come una difesa.

significante del transfert è proprio la domanda intesa come appello, cioè come l'affermazione di una mancanza di sapere da cui sorgerà la dimensione dell'analista come *soggetto-supposto-sapere*⁶⁰.

Ma di quale sapere stiamo parlando? Al di là del contenuto, ogni richiesta veicola una domanda di soddisfazione. L'unico sapere richiesto, perciò, è quello di soddisfare la domanda, è un sapere che, dunque, riguarda il 'desiderio di riconoscimento' del soggetto. Nel discorso isterico, però, può accadere che il soggetto domandi qualcosa all'Altro per poi ottenere una risposta che non potrà dargli alcuna soddisfazione, come dice Lacan in una sua formula analizzata nel diciannovesimo seminario del 1971-1972, ... *O peggio*: "ti chiedo di rifiutare quello che ti offro, perché non è questo"⁶¹. Il concetto di domanda, inoltre, rinvia a quello della 'divisione soggettiva': è il soggetto stesso ad essere una domanda, a prescindere dal contenuto delle sue richieste. Considerando che la domanda fondamentale dell'analizzante, specie in posizione isterica, mira a far parlare l'analista, anche il mutismo può incarnare la domanda come se si trattasse di un enigma. Il soggetto si fa esso stesso enigma e, prima ancora della richiesta di essere decifrato, può utilizzarlo anche soltanto come verifica della presenza dell'Altro e della sua accoglienza. In definitiva, l'appello solleva la questione del soggetto di avere o no un 'posto nell'Altro'⁶².

Nella misura in cui l'Altro è una persona reale a cui indirizzarsi, la domanda del soggetto si carica di significazione e può diventare qualcosa di diverso dal senso iniziale della pura soddisfazione di un bisogno. L'Altro che viene interpellato nella domanda, attraverso la quale il soggetto stabilisce con lui un rapporto assolutamente primordiale, si trova nella posizione di farle assumere il valore della 'domanda d'amore', proprio nella misura in cui ci si riferisce all'alternativa presenza-assenza. L'Altro diventa, così,

⁶⁰ Lacan pone a fondamento del transfert due funzioni che non troviamo in Freud: il *soggetto supposto sapere* e il *desiderio dell'analista*. Riflette sul transfert a partire dal 1951(a) nel suo *Intervento sul transfert*, proseguendo nel primo seminario (1953-1954) fino al 1958(a), anno cui risale *La direzione della cura*. Queste riflessioni troveranno ampio spazio nell'ottavo seminario (1960-1961) interamente dedicato a questa tematica.

⁶¹ Cfr. Lacan, 1971-1972, pp. 75-87. In francese: *Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que: c'est pas ça*. La posta in gioco fondamentale di questa formula lacaniana, chiamata 'lettera d'amuro', non consiste nel comprendere di cosa effettivamente si tratti quando diciamo *non è questo*, a seconda dei livelli verbali in cui si situa (la domanda, il rifiutare e l'offerta). Secondo Lacan, si tratta, piuttosto, di rendersi conto che è slegando ciascuno dei verbi (chiedo, rifiutare, offro) dal suo nodo con gli altri due, che si può trovare l'effetto di senso, ovvero l'oggetto *a*. La formula di Lacan consente di illustrare quella verità fondamentale per cui ogni discorso ottiene un effetto di senso soltanto a partire da un altro discorso. In questo specifico nodo, costituito da domanda rifiuto e offerta, i tre termini traggono il proprio senso unicamente l'uno dall'altro. Il nodo non potrebbe reggersi con soli due elementi. Questa concatenazione è la radice dell'oggetto *a*.

⁶² Miller ci ricorda che in spagnolo il punto interrogativo è doppio, inverso e simmetrico ¿?. Questo aspetto aiuta a evidenziare meglio la struttura della domanda (cfr. Miller, 2006a, pp. 33-37).

colui che può essere presente o assente rispetto all'appello del soggetto e di queste due possibilità non potrà mai esserci alcuna garanzia. Il soggetto, infatti, è costitutivamente segnato dalla mancanza radicale di qualunque garanzia e non c'è nessuna ragione che possa spiegarla razionalmente, detto altrimenti "non c'è Altro dell'Altro"⁶³, spiega Lacan nel sesto seminario, ovvero nell'Altro non c'è alcun significante che possa rispondere (e garantire) di quello che noi siamo:

Di fronte alla pressione della domanda del soggetto che esige un garante, a livello dell'Altro si realizza primordialmente qualcosa che ha a che fare con la mancanza in relazione alla quale il soggetto dovrà reperirsi. Notate bene che questa mancanza si produce a livello dell'Altro in quanto luogo della parola e non a livello dell'Altro in quanto reale. [...] L'Altro si manifesterà al soggetto, lungo la sua esistenza, mediante dei doni o dei rifiuti. Ma ciò avverrà sempre a margine della mancanza fondamentale che come tale si trova al livello del significante⁶⁴.

Un soggetto, nell'arco della sua esistenza, sarà interessato da una moltitudine di esperienze con l'Altro, ma nessuna di queste potrà mai colmare quella mancanza con cui dovrà necessariamente avere a che fare per costituirsi nella sua, seppur divisa, identità. Inoltre, nel momento in cui la domanda assume una funzione metaforica e diventa simbolo del rapporto con l'Altro, trasformandosi in domanda d'amore, non ci potrà essere alcuna garanzia neppure di questo amore, o comunque di una qualche verità, all'infuori della buona fede dell'Altro, la cui possibilità si presenterà al soggetto sempre in una forma decisamente problematica. Perciò, non esiste nulla di più concreto della domanda d'amore, ben lontana da qualunque meditazione filosofica puramente speculativa, poiché stiamo parlando di una dimensione primitiva, che si stabilisce nelle relazioni di fiducia in cui ci si chiede: «in che misura e fino a che punto posso contare sull'Altro? Che cosa c'è di affidabile nei comportamenti dell'Altro? Che seguito posso aspettarmi da quanto ha già promesso?»⁶⁵. Anche perché, tra gli elementi in questione riguardo la fede in qualcuno o in qualcosa, non bisogna dimenticare che la prima forma di diffidenza, e di conseguente responsabilità, è spesso nei confronti di se stessi e del

⁶³ Non solo l'Altro è privo di garanzie, ma l'Altro addirittura manca a se stesso. Questo è il grande segreto della psicoanalisi, secondo Lacan. La verità, che in tanti cercano e in nome della quale parlano, a livello dell'inconscio è senza volto, impenetrabile, piegata a diversi sensi, senza speranza: è una verità senza verità, insomma. Là dove l'Altro manca, il soggetto istituirà l'oggetto *a* piccolo, in quanto supplenza del significante mancante.

⁶⁴ Lacan, 1958-1959, p. 411.

⁶⁵ Lacan (*ivi*, p. 414-415) spiega che attorno a questa interrogazione gravita uno dei conflitti più primitivi della relazione fra il bambino e l'Altro. È questa la base su cui si orienteranno i principi della sua storia. L'esperienza quotidiana dell'analisi, infatti, mostra come il fatto che il soggetto sappia di potere o non potere fare affidamento su un Altro possa avere un ruolo decisivo nel determinare la modulazione del suo inconscio.

proprio desiderio. Secondo Lacan, questo è un fattore comune a tutti gli analizzanti: interrogano un analista perché non hanno abbastanza fiducia, o non ne hanno per nulla, nei confronti del proprio desiderio inconscio. Il senso iniziale della domanda di un analizzante, dunque, si sofferma sulla richiesta di soddisfazione e di benessere, sebbene non ad ogni soddisfazione possa seguire per lui un certo benessere, ma il punto chiave è che la soddisfazione e il benessere nascondono qualcosa che c'è fin dall'inizio ma che non può essere domandato come tale: questa è, appunto, la dimensione del desiderio che, dunque, *non è* precisamente la domanda.

1.4 L'oggetto a piccolo e l'enigma del soggetto

Nel momento in cui il soggetto non incontra la risposta dell'Altro, facendo esperienza di quel vuoto che abbiamo definito “non c'è Altro dell'Altro”, innesca un meccanismo a partire dalla sua relazione immaginaria⁶⁶ con l'Altro, facendo intervenire qualcosa che Lacan ha definito *oggetto a piccolo*⁶⁷. La *a* minuscola indica un oggetto *costitutivamente perduto*, che non è mai stato presente, ma che si genera come manifestazione del desiderio pur non identificandosi col desiderio stesso. È precisamente l'oggetto che fa da supporto al soggetto nel momento in cui il soggetto svanisce dinanzi all'assenza dell'Altro, quando questi non risponde indicandogli quello che lui vorrebbe, ovvero conoscere il proprio posto di soggetto. È in risposta a questo momento che sorge, in sostituzione del significante mancante, l'elemento immaginario, infatti là dove il soggetto non trova risposte alle sue domande si perde, non è più possibile sapere ‘chi è’ o ‘dov'è’, sebbene proprio in questo punto di arresto si trovi anche il punto per ripartire. Non c'è dubbio che l'*oggetto a piccolo* affascini il soggetto, anche se non è questa la sua funzione principale. Al di là dei modi in cui appare, l'*oggetto a piccolo* è ciò che trattiene il soggetto di fronte al puro annullamento della propria esistenza e che lo rende responsabile, almeno in un primo momento, di interessarsi alla questione relativa a ciò che egli è; non quando si interroga su ciò che è,

⁶⁶ Il registro dell'Immaginario ha a che vedere con le vicende immaginarie dell'Io, a partire dallo stadio dello specchio, cioè con la storia delle sue molteplici identificazioni. Da qui si costituisce l'idea dell'analisi come processo di simbolizzazione dell'Immaginario: si disaliena il soggetto dalle sue identificazioni narcisistiche per far sì che si apra alla verità del suo desiderio.

⁶⁷ Rispetto all'elaborazione di questo concetto, Lacan riconosce il suo debito nei confronti di tradizioni di ricerca quali la teoria psicoanalitica dell'oggetto parziale inteso come correlato della pulsione, su cui si è soffermata Melanie Klein, e la teoria dell'oggetto transizionale che, secondo Donald Winnicott, serve al bambino per mediare il proprio distacco dal seno materno (cfr. Palombi, 2019, pp. 86-87).

ma proprio quando è trascinato dalla (e nella) questione, che in definitiva consiste nella sua nevrosi. La nevrosi ci rende innanzitutto responsabili del provare a riferirci a noi stessi come soggetti nevrotici, una responsabilità che, però, non si trova sul piano del dovere, bensì su quello della scelta. Nonostante il soggetto non possieda il benché minimo sapere su chi è e su cosa voglia, andando in analisi potrà assumere, in primis, la responsabilità di cominciare a chiederselo.

D'altronde il soggetto della psicoanalisi, secondo Lacan, non corrisponde al soggetto della conoscenza, ma si riconosce in quanto soggetto di una catena articolata nell'ordine del discorso. Questa catena viene descritta come costituita dall'intersezione di una parte superiore e una parte inferiore, ad opera di un anello che indica l'intenzione soggettiva. Se consideriamo la catena inferiore, cioè quella del discorso concreto del soggetto, possiamo dire che è accessibile alla coscienza nei termini di una trasparenza illusoria, ovvero la coscienza dà al soggetto l'illusione di essere l'Io del suo discorso. Se, invece, consideriamo i rapporti del soggetto con la catena significante primaria, quella che viene data effettivamente nell'esperienza analitica, il discorso risulta inaccessibile alla coscienza e non si sostiene senza un supporto, che possiamo qualificare con il termine *essere*. L'essere che sostiene il discorso del soggetto in analisi non gli è, quindi, immediatamente accessibile, in esso il soggetto non si riconosce, ma al contrario vi si *disconosce*. Per quanto si sforzi di individuarsi in questo discorso, non ci si ritrova, perché il suo essere è lì solo negli intervalli, nei tagli, nel resto delle sue interrogazioni, per essere più precisi nel rapporto con la catena significante primaria; il soggetto, infatti, non articola un vero e proprio discorso, ma si articola egli stesso come questione, come *enigma*. Da questa posizione, il soggetto interroga le cose del mondo in relazione a se stesso, non trattandosi più di appello o grido del bisogno, bensì di *nominazione*, cioè una volta istituitosi come soggetto *nella* parola, il soggetto tenta di situarsi anche come soggetto *della* parola. Questo vuol dire che l'inconscio si presenta come un'articolazione ripetuta all'infinito a cui il soggetto non può accedere. La ripetizione resterà ambigua e inaccessibile fino a quando l'esperienza analitica non gli consentirà di *nominarsi*, cioè di situarsi in essa, di prendervi posto. A questo livello del soggetto dell'inconscio non può essere articolato nessun Io, al contrario l'esperienza sembrerà qualcosa che arriva da fuori: “ça parle”, dice Lacan nel sesto seminario, “qualcosa parla”.

Che ruolo svolge, a questo punto, la domanda? Gli elementi interpretabili appaiono frammentati, nella misura in cui il soggetto tenta di essere al di là dei suoi bisogni.

Quello che alla radice è un bisogno non potrà essere lo stesso al traguardo, poiché esiste una differenza tra il soggetto del bisogno, quindi tra il linguaggio puramente *quesitivo*, dice Lacan, e il linguaggio con cui il soggetto si costituisce in relazione al suo essere, a ciò che egli è. Tra questi due volti del soggetto si trova un intervallo dove si produce il desiderio. Ma esso dove si iscrive con precisione?

Rispetto al livello superiore del discorso, dove il soggetto, con lo sforzo di tutta la sua vita, tende a compiersi in qualcosa in cui si dichiara il suo essere, il desiderio, nella misura in cui è una riflessione, un ritorno di tale sforzo, si colloca a metà strada. Così come l'io si costituisce in un certo rapporto con l'altro immaginario, il desiderio si istituisce e si fissa in un certo rapporto con il fantasma⁶⁸.

Il fantasma⁶⁹, secondo Lacan, indica innanzitutto il rapporto del soggetto inteso come 'parlante' all'altro immaginario, ma anche il soggetto che svanisce, che si dilegua in un determinato rapporto con un oggetto, pur non trattandosi semplicemente di una relazione oggettuale, ma di un certo scomparire del soggetto in relazione a un oggetto a cui si è attribuito un valore elettivo. Ecco perché il fantasma può essere un luogo di uscita del soggetto tramite cui il desiderio impara a situarsi e la sua funzione è quella di offrire al soggetto la possibilità di mettere a fuoco il desiderio e non il bisogno. Il desiderio umano, infatti, ha la proprietà di essere fissato, ricordato non a un oggetto ma essenzialmente a un fantasma. Questo è un modo per conciliare l'Immaginario con il Simbolico, per creare un possibile contatto tra Sé e il Mondo.

Il fantasma, perciò, non è interpretabile in sé ma funge da *condizione di possibilità* di ogni interpretazione. Tramite il fantasma, infatti, il desiderio si apre proprio nell'intervallo tra l'appello, in cui è desiderio dell'Altro, poiché il soggetto è dove l'Altro lo chiama *ad essere (non dove lo pone in essere)*, e la presa significativa, in cui il soggetto punta a trovare nell'Altro ciò che gli sta più a cuore, dice Lacan:

Nel fantasma il soggetto si sperimenta come ciò che egli vuole a livello dell'Altro [...], cioè nel posto in cui è verità senza coscienza e senza ricorso. È qui che egli si fa, in quella densa assenza che si chiama desiderio⁷⁰.

⁶⁸ Lacan, 1958-1959, p. 193.

⁶⁹ La parola *fantasma* viene usata originariamente da Freud per indicare una vasta gamma di fantasticherie del soggetto, che in modo conscio o inconscio maschera un proprio desiderio. Freud si riferisce, ad esempio, alla natura immaginaria dei traumi, che i suoi pazienti utilizzano come causa delle loro difficoltà. Lacan precisa che la dimensione immaginaria del fantasma sia piuttosto superficiale e debba essere articolata insieme a quella simbolica e reale. Per questo esamina il concetto di fantasma in termini logici e strutturali. La relazione fantasmatica difende il soggetto dall'orrore del Reale e dagli effetti della sua divisione (cfr. Palombi, 2019, pp. 257; 262).

⁷⁰ Lacan, 2005b, p. 87.

Un punto che, però, non è localizzabile, non è rappresentabile, là dove il senso viene meno e qualcosa batte in ritirata. La condizione del desiderio è una condizione di eterna fuga e fallimento, perché è proprio con la terribile scoperta di non avere un posto nell'Altro che, per il soggetto, comincia la vera avventura del riconoscimento, l'avventura della vita⁷¹.

Ad un primo livello, relativamente alla responsabilità di un soggetto, quindi, occorre saperci fare con la propria domanda che implica, come abbiamo visto, il non conoscerne il senso, oltre che l'esplorare il territorio inedito aperto dalla non-risposta dell'Altro. Lacan ha messo in connessione la responsabilità e il saper fare nel tredicesimo seminario del 1975-1976, *Il sinthomo*:

Si è responsabili solo nella misura del proprio saper-fare. Che cos'è il saper-fare? È l'arte, l'artificio, ciò che dà all'arte di cui si è capaci un valore rilevante, dato che non c'è Altro dell'Altro a operare il Giudizio universale. Almeno io lo enuncio così. [...] Tutto questo implica una nozione di reale. [...] il reale si fonda in quanto non ha senso, esclude il senso o, più precisamente, si deposita essendone escluso⁷².

Se pensiamo che non c'è Altro dell'Altro, cosa resta allora? Cosa resta di qualcosa che non può essere nulla? Restano le conseguenze di una impossibilità, un *non-tutto*, potremmo dire, una contraddizione fondamentale ma senza fondamento, già insita nella domanda dell'analizzante, che non può avere a che fare soltanto con l'accettazione di una mancanza di senso, poiché costituisce comunque un punto di verità. Avere a che fare col *non-tutto* è l'arte di cui si è responsabili, a partire dal saperci-fare con le non-risposte contro cui urtano le nostre domande⁷³. Là dove l'Altro scompare di fronte alle sue richieste, il soggetto precipita nel suo stesso enigma, cioè nella sua singolarità più pura, perché la domanda a cui non segue alcuna risposta è il punto di partenza di un risveglio alle proprie responsabilità. La possibilità di un'etica della psicoanalisi, infatti, risiede tutta nel modo in cui si impara ad abitare la propria finitudine, il proprio limite. Quindi l'impotenza del soggetto a superare, da una parte, la propria divisione e,

⁷¹ Cfr. Bonazzi, 2009, pp. 93; 96.

⁷² Lacan, 1975-1976, pp. 57; 61.

⁷³ Come spiega Moroncini: «L'altro è una domanda che ci pone in bilico, che ci mette in crisi: che vuoi? Qual è l'oggetto della tua volontà? Qual è il tuo desiderio? Posizione insostenibile e angosciante per sfuggire alla quale ricorriamo, in piena inconsapevolezza, a una soluzione immaginaria: ci sembra, infatti, che, se ce lo domanda, ciò voglia dire anche che lo sa, anzi che è l'unico a saperlo. In altri termini, quel 'che vuoi?' col quale c'interpella, noi glielo rinviamo come una lettera con cartolina di ritorno, sperando che, alla fine di questo scambio epistolare, ci sia data una risposta, chiara, netta e univoca: "Sì, tu sei questo"» (Moroncini, 2005, p. 24).

dall'altra, l'assenza dell'Altro, o la presenza di un Altro senza garanzie, sarà un'apertura alla propria via singolare passando, come dice Lacan nell'undicesimo seminario del 1964, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, «tra due muraglie dell'impossibile»⁷⁴.

1.5 Il potere del silenzio

Precedentemente avevamo accennato a quei soggetti che non sono particolarmente interroganti. È importante aggiungere che un'altra modalità fondamentale dello stare in analisi può essere il silenzio e che spesso si tratta di una forma di resistenza ostinata. Non ci sono parole, non ci sono sogni da interpretare né libere associazioni da seguire, non c'è una voce che proviene da quel mistero che è il corpo. In questo caso specifico, analista e analizzante si trovano in una posizione di ascolto reciproco e la parola non è più il solo mezzo per essere riconosciuti dall'Altro. Il silenzio dell'analizzante rappresenta la resistenza nella forma più acuta con cui si possa manifestare. Ma è solo questo? Lacan, fin dal suo primo seminario del 1953-1954 su *Gli Scritti tecnici di Freud*, ci dice che se tale situazione si presenta nel momento opportuno:

il silenzio acquista tutto il suo valore di silenzio, non è semplicemente negativo ma vale come un aldilà della parola. Certi momenti di silenzio nel transfert rappresentano la percezione più acuta della presenza dell'altro come tale⁷⁵.

Una contraddizione apparente come lo stare in silenzio del soggetto (il silenzio dell'analista, come vedremo successivamente, non è una contraddizione), può rivelarsi contemporaneamente resistenza e motore dell'analisi. Questo insegnamento palesa l'idea di un pensiero in movimento, impossibile da ridurre al solo linguaggio verbale. Se considerassimo il parlare umano come l'unica e la più vera manifestazione dell'interiorità di un soggetto, il rapporto tra il soggetto e la sua parola sarebbe inteso solo nel senso di un'attività, di una relazione tra causa ed effetto. Inoltre, dimenticheremmo che il 'detto' trae origine dal 'non-detto', sia esso qualcosa che non è stato ancora espresso o qualcosa che deve necessariamente restare inespresso, in quanto

⁷⁴ Lacan, 1964a, p. 163. L'impossibile, secondo Lacan, non è il contrario del possibile. L'opposto del possibile è, invece, il Reale. L'impossibile è, quindi, il Reale. In Freud il reale appare come l'ostacolo al principio di piacere, quell'urto che fa sì che qualcosa non si sistemi subito. Per Lacan, invece, l'impossibile è già presente nel principio di piacere, pur non essendo riconosciuto come tale.

⁷⁵ Lacan, 1953-1954, p. 334.

si sottrae alla parola. Heidegger nel suo *In cammino verso il linguaggio*, ad esempio, ci ricorda che «uno può parlare, parla senza fine, e tutto quel parlare non dice nulla. Un altro invece tace, non parla e può, col suo non parlare, dire molto»⁷⁶. Secondo Levinas in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, invece, il dire è anteriore ai segni verbali che coniuga, anteriore ai sistemi linguistici e ai riflessi semantici. Il dire originale è prossimità dell'uno all'altro e, perciò, annoda un intrigo di responsabilità impossibile da declinare. Il detto e il non-detto non assorbono tutto il dire, il quale resta al di qua o va al di là del detto⁷⁷.

La psicoanalisi, quindi, attesta sia il potere della parola che il potere del silenzio e le due cose non sono assolutamente in antitesi. La presenza del silenzio, infatti, non implica di certo l'assenza di qualcuno che parli o che domandi. Ogni richiesta dell'analizzante, perciò, sorge su uno sfondo di silenzio, perché l'inconscio, sebbene sia strutturato come un linguaggio, è innanzitutto un *discorso senza parole*.

In psicoanalisi, secondo Reik, che ha affrontato questo tema nel suo *In principio è il silenzio* del 1926, e secondo Fliess, in *Silenzio e verbalizzazione* del 1949, ci si è concentrati talmente tanto sulle parole⁷⁸ da trascurare gli effetti non meno fondamentali del silenzio che, solitamente, viene menzionato soltanto a proposito delle pause del paziente. Si tratta di segni di resistenza determinati dal fatto che ci si debba abituare a una situazione insolita, l'abbiamo chiamata 'impossibile'. Quando viene alla mente qualcosa di cui è difficile parlare, si parla del più e del meno, di cose secondarie oppure si tace, ma i pensieri respinti, in genere, ritornano e interferiscono con il muro del silenzio e con qualunque altra catena di idee. Il mondo sociale, generalmente, preferisce evitare i silenzi imbarazzanti, se in una conversazione una persona non ha nulla da dire, parlerà di certo il suo interlocutore. In analisi, invece, il silenzio possiede un potere attivo e impedisce che si sorvoli sui problemi, attirando il paziente verso profondità molto più vaste di quelle che ha soltanto intravisto. In analisi, prosegue Reik, quello che conta davvero è riconoscere ciò che il discorso nasconde e che può essere rivelato dal silenzio:

⁷⁶ Heidegger, 1985, p. 198.

⁷⁷ Cfr. Levinas, 1974, p. 8; 29.

⁷⁸ Fliess (1948, p. 22) cita Abraham (1924) che fornisce una prima descrizione della parola considerata in se stessa: «Nelle stesse persone incontriamo determinati tratti di carattere che dobbiamo ricondurre a uno spostamento peculiare nella sfera orale. L'intenso desiderio di procurarsi soddisfazione attraverso la suzione si è trasformato in loro nel bisogno di dare attraverso la bocca. Troviamo perciò, accanto al desiderio di ricevere tutto, un impulso continuo a comunicare con gli altri per via orale. Da ciò deriva un impulso ostinato a parlare. Ad esso si collega, nella maggior parte dei casi, il senso di "straripare"». Potremmo dire che il valore della verbalizzazione è insieme distruttivo e procreativo.

Dobbiamo supporre che il silenzio sia primigenio e che la parola è sorta dal silenzio come la vita è nata dall'inorganico, dalla morte. Se noi qui viviamo in un «tempo fuggente», tutto il nostro parlare non è che una fugace interruzione del silenzio eterno. Dobbiamo credere, come nel Vangelo di Giovanni, che in principio era il Verbo, ma anche che prima esisteva il grande silenzio⁷⁹.

Certo, questa è un'altra cosa rispetto alla logica del significante e del logocentrismo. Il silenzio è il nucleo attivo della parola piena di cui parla Lacan nel 1953 in *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, che nasce dall'altrove del silenzio e al silenzio fa ritorno. Forse il vero *parlessere* è un *parlasilenzio*⁸⁰, sempre in bilico tra il desiderio di tradursi in parole e la tendenza a naufragare in se stesso. Occorre passare attraverso il silenzio per iniziare a parlare e costruire se stessi. Infine, il silenzio non è forse l'atteggiamento naturale e necessario dell'analista? Non c'è alcun dubbio che esso costituisca un'impossibilità fondamentale dell'incontro analitico, eppure resta assolutamente vitale trasmettere l'amore per l'impossibile, quel silenzio dell'impossibile a dirsi⁸¹.

1.6 La funzione dell'analista come vocazione

Le condizioni preliminari che determinano l'inizio di un'analisi, come abbiamo precedentemente esaminato, sono due: che ci sia qualcuno che si definisca analista e che qualcun altro si rivolga a lui, nella forma di una vera e propria domanda⁸². Diciamo, in primis, che l'analista non è colui che viene definito da una qualifica professionale, ma è quel soggetto che *anche se non è mai un principiante, è sempre e solo un principiante*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 36.

⁸⁰ Cfr. Audouard, 1987. Il termine *parlêtre*, nella terminologia lacaniana, indica la natura del desiderio umano, cioè il suo possedere consistenza soltanto nel linguaggio. Il desiderio è un continuo tentativo di dire che non riesce mai a dirsi. *Parlessere* è il tentativo di essere parlando, senza mai poter essere altro che questo tentativo.

⁸¹ Sul tema dell'impossibile sono note le riflessioni di Derrida: «Se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento. Affinché un evento abbia luogo, affinché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile» (Derrida, 1972b, p. 12).

⁸² Freud considerava l'ingresso nella situazione analitica come un *patto* tra il paziente, che avrebbe dovuto promettere la più completa sincerità, e l'analista, che assicurava la più rigorosa discrezione e metteva la sua esperienza al servizio dell'interpretazione del materiale psichico. Il sapere dell'analista avrebbe dovuto compensare il non sapere del paziente, restituendogli una certa padronanza su quelle regioni della vita psichica di cui aveva perso il controllo. Secondo Lacan, invece, se è vero che il sapere dell'analista viene in soccorso dell'ignoranza dell'analizzante, è altrettanto vero che anche l'analista si trova nell'ignoranza riguardo la costellazione simbolica in cui è situato l'inconscio del soggetto. L'idea di responsabilità proposta in questo lavoro, infatti, non si lega ad un recupero della padronanza di sé, bensì al *paradosso* dovuto all'impossibilità costitutiva di padroneggiare il proprio inconscio.

Poiché la psicoanalisi è una pratica, un mestiere che si *fa*, sono gli atti compiuti a render tale un analista e non una sua presunta essenza, perché quella dell'analista è piuttosto una *funzione*, che si costituisce sempre in relazione alla presenza di un analizzante. D'altronde la soggettività è irriducibile all'essenza e la funzione analitica non può essere tradotta né in termini di 'essere' né in termini di 'ente'. La funzione dell'analista resiste a questa ontologizzazione, quindi nessuno è psicoanalista ma *fa* lo psicoanalista soltanto quando svolge la propria funzione, fuori dal setting analitico nemmeno Freud e Lacan *erano* psicoanalisti⁸³. Non è neppure psicoanalista chi insegna o scrive di psicoanalisi; Lacan, infatti, sostiene che solo dalla posizione dell'analizzante si possa insegnare la psicoanalisi. Gli atti compiuti da colui che svolge la funzione di analista, inoltre, non possono essere totalmente esenti da errori, per questo l'analista *sarà sempre* un principiante, la cui essenza individuale risulta aperta al cambiamento e alla trasformazione, esattamente come quella di chiunque altro, eppure *non potrà mai essere* un principiante perché si è analisti soltanto quando si svolge tale funzione a partire da una posizione determinata.

Una questione fondamentale affrontata da Freud nel 1926, la cui rilevanza è ancora molto attuale, riguarda la laicità della psicoanalisi, ovvero la possibilità per coloro che non sono medici di diventare analisti. L'analista, a differenza di un medico, non utilizza strumenti per esaminare i pazienti, né prescrive farmaci per alleviare le loro sofferenze, «fra paziente e analista non accade nulla; se non che parlano fra loro»⁸⁴. Potremmo chiederci: tutto qui? Ebbene sì, poiché si tratta di *parole, silenzi e ascolto*: l'analista somiglierebbe a una specie di mago che fa parlare il paziente e, parlando a sua volta, riuscirebbe a far sparire la sua sofferenza psichica? Ma se la magia richiede l'immediatezza dell'effetto, il tempo della psicoanalisi, invece, è decisamente molto lungo, può durare addirittura diversi anni.

Il paziente, da parte sua, deve seguire un'unica regola, ovvero quella di parlare liberamente di tutto quello che gli passa per la mente, oltrepassando quegli impedimenti che potrebbero far escludere certi pensieri e ricordi da questa comunicazione. Più facile a dirsi che a farsi, infatti ogni essere umano sa di avere dentro di sé delle questioni intime, che difficilmente possono essere comunicate ad altri, perché non le si vorrebbe confessare neppure a se stessi: «niente è più temibile del dire qualcosa che potrebbe

⁸³ Cfr. Perrella, 2014b, p. 23-25.

⁸⁴ Freud, 1926a, p. 355.

esser vero»⁸⁵. Ecco che, secondo Freud, la tendenza a nascondere alcuni pensieri anche al proprio Io costituisce un problema psicologico notevole poiché accade che l'analizzante, accettando la richiesta dell'analisi di dire tutto, si trovi di fronte alla constatazione che il suo Io non è quell'unità che riteneva tale, come se si trovasse di punto in bianco di fronte a una 'situazione impossibile'; tuttavia preservare ciò che è apparentemente impossibile è uno dei compiti essenziali dell'analisi. Lacan nel suo secondo seminario del 1954-1955, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, espone questa tesi riguardo le illusioni dell'uomo contemporaneo che:

intrattiene una certa idea di se stesso, che si situa a un livello semi-ingenuo, semi-elaborato. La credenza che ha di essere costituito così o così partecipa di un certo clima di nozioni diffuse, culturalmente ammesse. Può immaginarsi che essa sia l'esito di un'inclinazione naturale, quando di fatto gli è insegnata dappertutto nella situazione attuale della civiltà. La mia tesi è che la tecnica di Freud, nella sua origine, trascende questa illusione che, concretamente, fa presa sulla soggettività degli individui⁸⁶.

D'altronde l'Io, quando crede qualcosa, è sempre diviso da un dubbio: chiunque quando crede qualcosa, contemporaneamente ne dubita, e viceversa chiunque quando dubita di qualcosa, contemporaneamente crede⁸⁷. È come se i pensieri arrivassero nella mente del soggetto che parla da qualche luogo che non riesce a controllare. Questa divisione risulta particolarmente angosciante e spinge l'analizzante a immaginare che il proprio analista possieda a priori la capacità di scoprire qual è il suo desiderio e di scavare nel suo inconscio. Non solo, ci si immagina che lo psicoanalista sia anche un uomo felice, perché è la felicità che gli si va a chiedere, e non potrebbe darla se non ne avesse almeno un po' anche lui. Lacan ha definito questa 'sembianza' dell'analista come *soggetto-supposto-sapere*: se dal lato dell'analizzante immaginare un Altro che sappia come decifrare il senso della sua sofferenza è legittimo e anche necessario per suscitare il transfert, l'impalcatura su cui si regge l'analisi, dal lato dell'analista le cose stanno in modo completamente diverso.

Un analista che parte dal presupposto dell'inconscio, e non da quello della coscienza, non deve affidarsi alla fantasia per colmare il proprio non sapere, bensì attenersi al "so di non sapere" socratico. In questo caso l'ignoranza non detiene un'accezione negativa, non è una negazione del sapere, ma risulta simile all'amore e all'odio quali passioni

⁸⁵ Lacan, 1958a, p. 611.

⁸⁶ Lacan, 1954-1955, p. 6.

⁸⁷ Cfr. Mannoni, 1972.

dell'essere. L'ignoranza, come l'amore e l'odio, può costituire una via in cui l'essere si forma; per essere analisti, infatti, bisogna lasciar parlare l'Altro senza interporre le proprie supposizioni alla sua parola. L'analista si limita a far applicare al soggetto l'unica regola analitica del dire qualunque cosa gli venga in mente, ma non lo dirige come se fosse una guida morale, né tantomeno può sapere qualcosa della catena inconscia dei suoi significanti: «sapere qual è il desiderio di qualcuno non è compito mai di nessun altro»⁸⁸.

Questo aspetto non dovrebbe essere ignoto a un analista, perché egli stesso, per assumere questa funzione, si è sottoposto a un'analisi personale, requisito fondamentale per la sua formazione⁸⁹. Solo dopo aver sperimentato sulla propria pelle i processi costitutivi della psicoanalisi (che cos'è e come funziona), associando uno studio attento, nell'ottica della ricerca e non del semplice apprendimento, l'analista diventerà l'*analizzato*, cioè colui che ha portato a termine un'analisi didattica. Non dimenticando che la domanda di analisi, anche per un analista, non dovrebbe nascere dal desiderio di acquisire un titolo, Lacan infatti suggeriva di accompagnare alla porta chiunque chiedesse un'analisi solo per realizzare tale scopo, senza che ci fosse, invece, un'autentica urgenza interiore.

Inoltre, la sua proposta della *passe*, nell'ottobre del 1967, intendeva garantire socialmente e istituzionalmente la formazione degli analisti. In primis, e già ne parlava nel 1953 in *Varianti della cura-tipo*, «la formazione del candidato non può compiersi senza l'azione del maestro o dei maestri che lo formano a questo non-sapere: senza di che non sarà mai altro che un robot di analista»⁹⁰. Successivamente all'analisi didattica, la procedura consisteva nel far sì che un candidato alla *passe*, chiamato *passant*, dovesse rendere conto della propria analisi ad altri due analisti, i *pasteurs*, i quali trasmettevano il resoconto ad un comitato presieduto da Lacan stesso. Tale proposta culminava con una formula che ha suscitato diverse obiezioni, «lo psicoanalista si autorizza soltanto da sé»⁹¹, e con un fallimento complessivo dell'esperienza in questione, poiché molti

⁸⁸ Perrella, 2014b, p. 29.

⁸⁹ Lacan ha notato che molti di coloro che intraprendevano la carriera psicoanalitica intendevano questo percorso come una sorta di scuola-guida in cui si riceve una patente, secondo percorsi noti e il medesimo esame per tutti.

⁹⁰ Lacan, 1955a, p. 353.

⁹¹ Lacan, 1968b, p. 241. Inoltre, su questo tema e sulle sue ripercussioni istituzionali, si veda Safouan, 2010 e Plon, 2020.

analisti dell'École freudienne de Paris accusarono Lacan di lasciare la propria scuola in mano agli analizzanti⁹².

Lacan, da parte sua, voleva assicurarsi che il *passant* fosse in grado di comprendere i meccanismi della propria analisi e che fosse anche capace di insegnare e trasmettere il proprio pensiero, oltre ad auspicare che i risultati di questa esperienza fossero comunicati pubblicamente, in modo che la Scuola potesse rispondere come garanzia della formazione dei suoi analisti. Perciò la formula dell'analista che si autorizza soltanto da sé non voleva essere né un precetto né l'applicazione di una tecnica, ma la *conditio sine qua non* di quella operazione che qualifica effettivamente non la persona dell'analista, ma la sua specifica funzione. Per un analista essere un *porteur* della psicoanalisi vuol dire far permanere una *(de)formazione continua*⁹³, che faccia valere il suo specifico modo di praticare lo studio della teoria, in modo da compiere, ogni volta di nuovo, l'atto psicoanalitico, il quale non dipende da nessun artificio retorico, ma proviene da una precisa posizione che sostiene quella dell'inconscio. Per uno psicoanalista, quindi, non ci può essere altra prova che quella del suo atto, il quale non attiene alla logica degli effetti dimostrabili, ma a quella dell'etica nel senso della responsabilità dell'atto. Quindi perché ci sia analisi potremmo dire che, parafrasando Lacan, l'atto analitico deve venire ogni volta nella sua singolarità, l'atto deve venire ancora.

Tuttavia è davvero possibile pretendere che un'associazione psicoanalitica possa esprimersi sull'eticità degli atti di qualcuno? Se così fosse, forse si attribuirebbe un'eccessiva onnipotenza alla psicoanalisi. Quindi, affermare che lo psicoanalista si autorizza soltanto da sé può voler dire che non è stato qualcun altro a metterlo in questa posizione, come quando ci si abilita a una certa professione dopo aver frequentato l'università. Se qualcuno si autorizza come psicoanalista è perché ha constatato di

⁹² «La ben nota frase "l'analista si autorizza soltanto da sé" è valsa a Lacan l'accusa di aprire la strada a una pratica irresponsabile: i suoi allievi, in tal modo, farebbero come gli pare. Si agita lo spettro di un analista senza Dio e senza Padrone che se ne andrebbe per conto proprio, come il gatto di Kipling, per potergli contrapporre una garanzia che risulta da un corso di tipo universitario o da una regolamentazione burocratica. Ora, nessuno più di Lacan ha avuto cura di fondare, a partire dall'esperienza analitica stessa, le condizioni di una garanzia in una via radicalmente differente e originale» (Ménard, 2002a, p. 298). Tuttavia, questo modello non è riuscito a creare una vera e propria Scuola lacaniana. L'assegnazione di un riconoscimento oggettivo, alla fine del percorso analitico, può costituirsi come una negazione dell'atto analitico, anche quando per assegnarlo, occorre dimostrare di compierne uno. Ma un conto è compierlo, un altro è dedurre da questo una capacità generale di compierlo di nuovo (cfr. Perrella, 2012a, p. 93). Per quanto riguarda Freud, invece, ricordiamo che aveva stabilito la necessità di *tre* punti essenziali per la formazione analitica: l'analisi didattica, lo studio della teoria e la supervisione.

⁹³ Cfr. Touchon Fingermann, 2019, p. 20-21.

funzionare come tale. La logica universitaria del “prima si diventa psicoanalista e poi si agisce come tale” non è la logica del discorso psicoanalitico⁹⁴.

Questa confusione logica nasce dal non aver considerato la figura dell’analista come una funzione, più simile a una *vocazione* che a un mestiere. Naturalmente non bisogna associare la vocazione a una semplice disposizione d’animo, separandola dal necessario percorso di formazione di cui abbiamo parlato. Ma, allo stesso tempo, non basta neppure aver portato a termine un’analisi per dirsi analisti, proprio perché non tutti quelli che si sottopongono a un’analisi sentono la vocazione di fare gli analisti. Inoltre un analista dovrebbe testimoniare del suo rapporto col discorso analitico dimostrando responsabilità non solo nella pratica, ma anche in relazione a un impegno istituzionale.

1.7 In principio era l’amore

Parlando di analisi, secondo Lacan, che affronta il tema del transfert nel suo ottavo seminario del 1960-1961, non si può dire che si tratti di una semplice ‘situazione’, piuttosto occorre riferirla a un’*esperienza* al cui principio era l’amore⁹⁵. Si tratta, quindi, di un inizio di *formazione* piuttosto che di creazione. Sebbene esistano diverse forme di cecità o piaghe morali, dice Lacan, che pretendono, in modo scandaloso, di svuotare e ridurre un’esperienza come quella dell’inconscio al riferimento a dei modelli psicologici e sociologici, bisogna chiedersi a cosa si riferisca con esattezza questa formazione: «ci si deve chiedere con quali mezzi operare onestamente con il desiderio. In altre parole, in che modo preservare il desiderio nell’atto, la relazione tra desiderio e atto?»⁹⁶.

L’analista, infatti, ha il compito notevole di preservare, attraverso il transfert, questa relazione a proposito del suo desiderio e di quello dell’analizzante, provando a instaurare una relazione salutare, che non abbia nulla a che vedere con le cosiddette soddisfazioni morali appartenenti ad altre pratiche e punti di vista. Riguardo al transfert⁹⁷, il fine degli atti di un analista non sarà rivolto al Bene, presunto o no, del suo

⁹⁴ Cfr. Perrella, 2014b, p. 30.

⁹⁵ Per Lacan, Eros si estende infinitamente più lontano rispetto al campo che può essere coperto dal Bene, sia che si tratti del Sommo Bene di Platone, che Lacan ha sostituito con l’idea di un vuoto impenetrabile, sia dell’ente assoluto, increato e incorruttibile di cui parla Aristotele. Ma l’eros non è di certo lo charme dell’analista che conduce a sé il paziente. Nello studio analitico, come vedremo, la posizione dell’amore è decisamente paradossale.

⁹⁶ Lacan, 1960-1961, p. 8.

⁹⁷ Il transfert, per Lacan, non ha nulla a che fare con l’intersoggettività. In origine fu considerato un processo spontaneo piuttosto inquietante. Molto presto fu collegato all’aspetto più essenziale della presenza del passato e si ammise che il fenomeno poteva essere maneggiato mediante l’interpretazione e,

paziente, ma al suo Eros. Questo comporterà il dovere di evitare qualunque atteggiamento che possa dirsi consolatorio o seduttivo:

In fin dei conti io non sono lì per il suo bene ma perché egli ami. Questo vuol dire che devo insegnargli ad amare? Certamente, sembra difficile elidere tale necessità: per quanto riguarda l'amare e l'amore, bisognerà dire che le due cose non si confondono. Per quanto riguarda l'amare e il sapere che cos'è amare, io devo almeno, come Socrate, poter rendere testimonianza a me stesso di saperne qualcosa⁹⁸.

È Socrate, nell'ottavo seminario, ad essere scelto e messo da Lacan all'origine del più lungo transfert che la storia ricordi. Socrate, infatti, si comporta come un *quasi analista* e afferma di non sapere nulla se non di saper riconoscere cos'è l'amore; di saper riconoscere, quando li incontra, l'amante e l'amato⁹⁹. Anche Socrate ha scelto di servire Eros, pur non considerandolo un'entità divina, per servirsene lui stesso, e questo vuol dire che egli ha il sapere del desiderio, nel senso che sa a cosa mira il suo desiderio. Lacan non intende chiarire la questione della natura dell'amore, quanto la questione del suo rapporto col transfert in quella che abbiamo definito la vocazione dell'analista. L'amore è un significante, una metafora, e Lacan in questo seminario utilizza il *Simposio*¹⁰⁰ di Platone come una sorta di resoconto di sedute analitiche, in cui l'argomento che lo interessa riguarda l'essere sapienti in amore e se questa sapienza possa servire a qualcosa.

Inoltre, la replica di Socrate al discorso di Alcibiade, secondo Lacan, somiglia a una vera e propria interpretazione, ma ciò che davvero è importante è che l'uomo del desiderio (Alcibiade), colui che pur di perseguire il proprio desiderio accetta tutto il bene ma anche tutto il male che da esso deriva, si oppone al soggetto della scienza (Socrate), l'archetipo del Maître con intenti pedagogici, incrinandone le certezze, poiché il desiderio è l'ineducabile per definizione. Alcibiade vede in Socrate l'unico a possedere il sapere che lo interessa: non ha bisogno di qualcuno che gli insegni a

quindi, era permeabile all'azione della parola. Su questa base non sarà possibile che l'analista intervenga sul transfert da una posizione che non sia quella attribuitagli dal transfert stesso.

⁹⁸ Lacan, 1960-1961, p. 19.

⁹⁹ Lacan si riferisce al paragrafo 204c del *Lisia* di Platone.

¹⁰⁰ Ricordiamo che un simposio è una sorta di rito con delle regole tra gli appartenenti a un'élite. Il regolamento che si impone nel *Simposio* di Platone è richiedere ad ogni partecipante un contributo che consiste in un discorso su un tema assegnato. In questo caso si tratta dell'elogio di Eros. Lacan si interessa nello specifico al rapporto tra Alcibiade e Socrate. La scena è quella in cui Socrate ha appena finito di parlare, Alcibiade entra ubriaco e siede vicino a lui. Dopo di che detta le nuove regole del simposio e decide che ciascuno farà l'elogio di colui che è seduto alla sua destra. Inizierà lui stesso a parlare di Socrate.

dirigere lo Stato, vuole sapere cos'è quel desiderio che agisce in lui. Ma se da una parte la psicoanalisi lacaniana riconosce l'imperativo di non cedere sul proprio desiderio, dall'altra non ammette di certo l'accettazione di qualunque deriva in termini di sregolatezza. Inoltre, se da un lato Alcibiade si oppone rispetto al tentativo pedagogico di Socrate, dall'altro è proprio lui a proiettarlo nell'ideale del Maître perfetto, per cui la coppia soggetto della scienza/soggetto del desiderio è cooriginaria all'emergere del discorso della scienza, poiché è l'*episteme* la modalità con cui l'Occidente ha cercato di pensare il desiderio. Infatti, la passione più propria dell'uomo del desiderio è la passione di sapere e per questo, sempre secondo Lacan, egli colloca il soggetto della scienza nell'ideale del Maître perfetto, cioè nella figura del soggetto che si suppone ne sappia più di tutti rispetto al desiderio: l'analista¹⁰¹.

Ed è qui che si pone la questione cruciale della responsabilità dell'analista rispetto al desiderio dell'analizzante: «qual è il nostro rapporto con l'essere del nostro paziente? [...] Il nostro accesso a questo essere è o non è quello dell'amore?»¹⁰². Prima di provare a rispondere a questa domanda, però, mettiamo un po' d'ordine specificando la differenza che corre tra l'*erastes*, l'amante, e l'*eromenos*, l'amato: ciò che caratterizza il primo è la sua mancanza, egli non sa ciò che gli manca, il secondo, invece, non sa ciò che ha e che costituisce la sua attrattiva, precisando che ciò che manca all'uno non corrisponde a ciò che è nascosto nell'altro: sta tutto qui il problema dell'amore per Lacan. Un problema paradossale, perché l'amante, colui che desidera, manca del sapere sul suo desiderio e lo domanda all'amato, come se il proprio desiderio non dipendesse da sé ma dalla volontà dell'altro.

Socrate, nel ruolo di colui che è amato e di soggetto della scienza, ha sempre dichiarato di sapere di non sapere nulla ma, allo stesso tempo, di avere un unico sapere che riguarda l'amore: possiede la consapevolezza che *il desiderio non ha oggetto*. L'invito che rivolge ai suoi interlocutori interrogandoli, dunque, non è altro che un invito alla responsabilità, a conoscere se stessi, cioè ad acquisire questa consapevolezza di sé. Quello che è certo è che la relazione d'amore, vista in questi termini, è una relazione impari segnata dall'asimmetria e dalla disuguaglianza, per cui la relazione analitica rientra perfettamente in questo contesto. La necessaria differenza, basata sulla non-reciprocità, tra analista e analizzante si trasforma in non-indifferenza, cioè nella

¹⁰¹ Cfr. Moroncini, 2005, p. 21-22.

¹⁰² Lacan, 1960-1961, p. 42.

responsabilità di entrambi, ognuno a partire dalla propria posizione rigorosamente insostituibile.

1.8 Agire nel silenzio d'amore

L'analizzante è qualcuno che desidera e soffre per qualcosa, ma non sa cosa sia davvero ciò che desidera né cosa lo faccia soffrire, e probabilmente non vuole neppure saperlo. Tuttavia, attribuisce questo sapere all'analista che da parte sua, invece, sa di non sapere nulla, proprio come Socrate, ma sa anche una cosa altrettanto fondamentale e cioè che il sapere è inconscio. Fra i due non c'è alcuna reciprocità: quanto più l'analizzante domanda all'analista di rivelargli la verità sul proprio desiderio, tanto più l'analista dovrà esercitare il suo silenzio d'amore, la sua responsabilità nel non cedere, a sua volta, all'illusione di credere di saperne qualcosa. Il transfert è come se fosse un Terzo che interviene per spezzare questa illusione: non si guarisce per un miracolo d'amore, piuttosto si affronta la sofferenza del sintomo in modo più responsabile, ovvero senza nessun alibi.

Ma davvero l'analista si trova nella posizione dell'amato? O potremmo operare un capovolgimento per cui nella supposizione inconscia dell'analizzante è l'analista ad amarlo e non il contrario? Sappiamo che secondo Freud il transfert è una forma di resistenza che si produce attraverso la ripetizione di una situazione infantile, ma questo non elimina il problema che riguarda la supposizione di sapere da parte dell'analizzante, il quale non sa che i registri di sapere e verità non sono assimilabili. Alla radice dell'amore da transfert c'è un'illusione e l'analisi durerà il tempo necessario per far intendere all'analizzante l'errore logico che compie nel cadere in essa¹⁰³.

Lacan ci ricorda anche come una certa morale abbia portato al limite la nozione per cui l'amore si identifichi con la logica del sacrificio¹⁰⁴. L'amato, per l'amante, rappresenterebbe una sorta di massima autorità morale di fronte alla quale non si può cedere e disonorare. L'amore, in fondo, non sarebbe altro che il bisogno di essere amati da coloro che potrebbero renderci colpevoli, ci dice Lacan. Questo fa riflettere sulla «differenza tra l'oggetto del nostro amore, in quanto rivestito dei nostri fantasmi, e l'essere dell'altro, in quanto l'amore si interroga per sapere se può raggiungerlo»¹⁰⁵.

¹⁰³ Cfr. Perrella, 2015a, p. 134.

¹⁰⁴ Sul tema del sacrificio si veda Recalcati, 2017a.

¹⁰⁵ Lacan, 1960-1961, p. 53.

L'analista non proietta sull'analizzante i propri fantasmi con lo scopo di condurlo a sé, né di guarirlo, ma è davvero interessato all'essere dell'altro, tanto da avere la responsabilità di custodirne la sua verità unica e singolare. L'unico modo possibile per realizzare questa salvaguardia è quello di far emergere la verità¹⁰⁶ del soggetto a partire dalla sua parola inconscia. Ma in che modo?

L'atto più comune che caratterizza la pratica dell'analista è il silenzio, che non dobbiamo banalizzare riducendolo al tacere. Il silenzio dell'analista dovrebbe collocarsi, invece, nell'eco dell'atto analitico a partire da una posizione che Lacan ha indicato nel 1956, in *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, come quella del 'morto':

Questo vuol dire che l'analista interviene concretamente nella dialettica dell'analisi facendo il morto, cadaverizzando la sua posizione come dicono i Cinesi, sia con il suo silenzio là dove egli è l'Altro con un'A maiuscola, sia annullando la propria esistenza là dove egli è l'altro con un'a minuscola. Nei due casi, e sotto le rispettive incidenze del simbolico e dell'immaginario, egli presentifica la morte¹⁰⁷.

Occorre però che egli riconosca e distingua i suoi atti nei due diversi registri per sapere perché e in che modo intervenire. Il posto dell'Altro si ha quando l'analizzante tenta di rispondere all'enigma del desiderio di un Altro a cui si rivolge e che lui stesso ha forgiato nel proprio immaginario. In questo caso, il silenzio dell'analista serve a rilanciare i significanti dell'analizzante senza immobilizzarlo e, soprattutto, senza fornire a questo Altro assoluto un'inopportuna consistenza immaginaria. La condizione necessaria del silenzio è che l'analista non si consideri il destinatario diretto del messaggio dell'analizzante.

Il silenzio dell'analista fa spazio all'avvento del dire dell'analizzante e alla sua verità, dunque a quel Reale sconosciuto al sapere¹⁰⁸, di cui Lacan così parla nel 1957 in *La psicoanalisi e il suo insegnamento*:

¹⁰⁶ Ricordiamo che per Lacan, come per Heidegger, la verità non ha a che fare con l'adeguazione fra un enunciato e un dato di fatto, né riguarda la correttezza logico-formale delle proposizioni. La verità è il passaggio dal nascosto al non nascondimento tramite il medium del linguaggio, che sarà ciò in cui l'essere si raccoglie e si custodisce. Ma la verità è sempre insieme un rivelare e un nascondere, perciò anche il linguaggio rivela nascondendo e nasconde rivelando. Questo vale anche per il linguaggio inconscio. Inoltre, Lacan distingue la verità dal sapere. Il sapere riguarda gli enunciati costruiti secondo le regole logico-grammaticali-sintattiche, la verità mette in crisi il territorio della logica ed emerge sempre per vie indirette quali il sintomo e il sogno (cfr. Moroncini, 2005, pp. 71; 73).

¹⁰⁷ Lacan, 1956b, pp. 421-422.

¹⁰⁸ Cfr. Le Poulichet, 1987, pp. 136-137.

È a questo Altro al di là dell'altro che l'analista lascia il posto grazie alla neutralità con cui egli si fa *neuter* [*se fait n'être ne-uter*], né l'uno né l'altro dei due che sono lì, e se sta zitto è per lasciargli la parola¹⁰⁹.

Potremmo dire, quindi, che un analista deve fare il meno possibile anche se questo non significa che non faccia nulla, al contrario, l'ascolto in analisi è il principio dell'atto analitico. L'etica e la responsabilità implicate in questo ascolto interpellano un punto estremo dell'analisi attraverso il silenzio; non si tratta di un'assenza, né di un vuoto, ma della *sospensione* di una posizione, la posizione del sapere, del comprendere e del giudicare¹¹⁰, insomma, «l'arte di ascoltare equivale quasi a quella di ben dire»¹¹¹. La presenza dei *silenzi* dell'analista è essa stessa una manifestazione dell'inconscio che giustifica il mantenimento di una posizione conflittuale ma necessaria all'esistenza dell'analisi stessa. Se è vero che l'innovazione lacaniana riguarda la funzione della parola e del linguaggio nell'esperienza psicoanalitica, è altrettanto vero che questa posizione non può essere esaustiva rispetto all'inconscio se non si tiene conto anche della funzione del silenzio e, in generale, del transfert come la messa in atto del Reale dell'inconscio.

Quindi il silenzio serve anche per velare tutto ciò che di soggettivo riguarda la posizione dello psicoanalista, poiché questi ha il compito di mantenere estraneo tutto ciò che può determinarlo come un *Io*. Come pensa Lacan, l'analista, quando svolge la sua funzione, dovrebbe essere un soggetto *senza Io*, cioè la sua presenza è quella di una *soggettività pura* che non desidera nulla dall'analizzante se non che faccia la sua analisi. Questo punto ci viene chiarito da Perrella ne *La formazione degli analisti e il compito della psicoanalisi*:

Il suo vero desiderio è solo questo. “Che faccia la sua analisi” potrebbe anche significare che c'è dell'amore nello psicoanalista: certo non per il sintomo dell'analizzante, ma per la sua verità, a condizione che questi se la assuma. Proprio di questa verità lo psicoanalista, pur amandola, non vuol sapere nulla; se se ne appropriasse, infatti, impedirebbe all'altro di raggiungerla, magari a fatica, con le proprie forze¹¹².

¹⁰⁹ Lacan, 1957b, p. 431.

¹¹⁰ Cfr. Zolty (1987, pp. 210-211): «In analisi, il silenzio è l'esperienza quotidiana del non-sapere, della castrazione simbolica dell'analista, della sua ignoranza, grande quanto quella del paziente. Tramite il silenzio, l'analista sospende la propria posizione, la posizione del sapere, del comprendere, del giudicare. L'analista non si abbandona al silenzio, ma se ne lascia portare fino al condensarsi di un dire. Tale sospensione favorisce le derive provocate in lui dall'ascolto *fluttuante*, in quanto il flutto è portatore e veicolo dell'Altro luogo che sostiene la sua *neutralità*, intesa secondo l'etimologia: “ne-uter”, né lui, né il paziente».

¹¹¹ Lacan, 1964, p. 121.

¹¹² Perrella, 2015a, p. 135.

Questo significa che ogni individuo è solo nel rapporto con la sua verità e che la verità del transfert non indicherebbe necessariamente la posizione dell'analista come colui che è amato, ma ad essere amato potrebbe essere, invece, l'analizzante. Supporre di essere amati non è un errore, visto che abbiamo detto che l'analista ama la verità del suo paziente, quel che è errato, da parte dell'analizzante, è credere di incarnare per l'Altro, e quindi anche per l'analista, la verità di cui manca, per il semplice fatto che crederlo lo condurrebbe a convincersi di poter avere un dominio sulla propria, quando in realtà il lavoro di analisi produrrà l'effetto esattamente contrario: la verità non è il risultato di un accordo tra le parole e le cose ma si offre solo nello statuto dello svelamento¹¹³.

Il silenzio dell'analista consentirà, perciò, al desiderio dell'analizzante di palesarsi nella sua struttura e al soggetto di scoprire qual è il proprio fantasma. Sarà responsabilità dell'analista condurre l'analizzante a vedere la differenza tra il fantasma, che appartiene all'ordine della rappresentazione, e la verità che, invece, si produce sempre all'esterno di esso. Si può affermare che l'analisi funzioni proprio grazie alla verità: da una parte quella dell'analista, che non vuole incarnare l'Altro dell'analizzante, e dall'altra quella dell'analizzante che, riconoscendo il proprio fantasma, si assumerà il rischio di questo riconoscimento.

La verità, infatti, non può essere quella che l'analizzante supponeva all'inizio del transfert¹¹⁴, proprio perché egli è divenuto cosciente della struttura del suo fantasma e anche perché le continue domande rivolte all'analista sono state lasciate cadere. La verità ha a che fare col desiderio, e il desiderio non si trova mai dove crediamo che sia; i desideri, infatti, sono dappertutto, soprattutto al cuore della nostra lotta per dominarli. Tutto quello che l'esperienza analitica ci insegna è che l'uomo è turbato dai propri sintomi perché sono questi a tenerlo legato ai suoi desideri. Quanto alla funzione dell'analista sono chiare le parole di Lacan nell'ottavo seminario:

La nostra funzione, la nostra forza, il nostro dovere è incontestabile, e tutte le difficoltà si riassumono in questo: bisogna saper riempire il suo posto in quanto il soggetto deve potervi reperire il significante mancante. E dunque, per un'antinomia, per un paradosso che è quello della nostra funzione, è nel posto

¹¹³ Cfr. *ivi*, pp. 136-137.

¹¹⁴ All'inizio di un percorso di analisi, gli analizzanti sono molto interessati all'essere dello psicoanalista fuori dal setting. Questa è la verità *supposta* a cui si oppone l'*atto* dell'analista. Secondo Lacan, da qualunque lato si affronti l'analisi, come analizzante o come analista, c'è una supposizione. Di cosa si tratta? Del fatto che ci si inganna sul proprio sapere.

stesso in cui siamo supposti sapere che siamo chiamati a essere, e a non essere nient'altro, niente di più, se non la presenza reale, e precisamente in quanto essa è inconscia. In ultima istanza, all'orizzonte di quella che è la nostra funzione nell'analisi, noi siamo lì in quanto *Es* – quell'*Es* che giustamente tace, e tace perché manca di essere¹¹⁵.

L'analista, in ultima istanza, occupa quel posto in cui il proprio soggetto svanisce così come quello dell'analizzante, che si cancella per lasciar spazio ai significanti della sua domanda. Egli svolge il suo ruolo transferale nella misura in cui permette all'analizzante di percepire quanto sia distante dal Reale a causa di ciò che di fittizio si produce all'interno del transfert¹¹⁶. La situazione dell'analisi, infatti, non può che fondarsi su un malinteso: quello che l'analista rappresenta per l'analizzante all'inizio del suo percorso non coincide con quello che l'analisi del transfert consentirà di scoprire su quanto è implicato in questa rappresentazione. Nel posto che gli è proprio, l'analista dovrà separarsi da qualsiasi ideale di analista, riconoscendo e accettando i limiti del proprio intervento, senza cedere a fantasie di onnipotenza. Così l'analista è colui che col silenzio fa da supporto alla domanda non, come si è soliti dire, per frustrare il soggetto, ma perché possano riapparire i significanti in cui è trattenuta la sua frustrazione.

¹¹⁵ Lacan, 1960-1961, p. 295.

¹¹⁶ Lacan puntualizza le due tendenze della psicoanalisi moderna riguardo il transfert: da un lato quella che fa capo a Melanie Klein e dall'altro quella che fa capo ad Anna Freud. La prima si è concentrata sulla presenza dell'analista come oggetto buono o cattivo per il soggetto in analisi. Il secondo versante, invece, mette l'accento sul fatto, ugualmente vero, che l'analista è interessato nel transfert come soggetto. Nel primo caso la relazione analitica è dominata dai fantasmi inconsci e l'analista può interpretarli fin da subito. Nel secondo caso ci si focalizza sull'alleanza terapeutica.

Capitolo II

Compito e limiti della psicoanalisi

2.1 Un desiderio che non vuole nulla

Punto cardine della riflessione di Lacan è stato quello di evidenziare l'importanza del funzionamento *simbolico* della psicoanalisi, per cui anche riguardo al transfert si è soffermato sul versante simbolico di quello che ha definito il 'soggetto-supposto-sapere'. Inoltre ha considerato improprio dal punto di vista concettuale il *controtransfert*¹, che si rifà ai sentimenti provati dall'analista nei confronti del paziente, teorizzando, contestualmente alle proprie esigenze, una figura simbolica che ha chiamato il 'desiderio dell'analista'. Secondo Lacan, infatti, occorre formulare un'etica della psicoanalisi che integri le conquiste freudiane proprio perché, spesso, gli psicoanalisti rinunciano a interrogarsi sui desideri dei loro analizzanti riducendoli alle loro domande, oltre a rischiare di cadere dalla loro parte al fine di colmare la mancanza che tanto li fa soffrire. Questa via semplificherebbe di certo il compito degli analisti se non fosse che il desiderio è fin troppo visibile e ben piantato sulla scena analitica. Esso è ciò che si manifesta quando il soggetto, emerso articolando la catena dei suoi significanti, porta alla luce la mancanza ad essere che vorrebbe disperatamente colmare nel suo rapporto con l'Altro. In realtà quello che l'Altro, incluso l'analista, dovrebbe colmare è proprio ciò che *non ha*, perché anche l'Altro è un essere costitutivamente mancante.

Nell'immagine popolare più diffusa, se l'analista riesce a realizzare qualcosa di simile all'apatia è perché è posseduto da un desiderio più forte di quello dell'analizzante, che gli consente il distacco necessario rispetto all'automatismo di ripetizione cui sono solitamente soggetti gli analizzanti, distacco a cui dovrebbe essere condotto da una buona analisi personale. Infatti abbiamo già detto che per svolgere la funzione di analista, per Lacan, bisogna essere capaci di 'fare il morto'.

¹ Fin dagli inizi dell'elaborazione della nozione di transfert, tutto ciò che rappresenta l'inconscio dell'analista è stato considerato nocivo per lo svolgimento della sua funzione. Secondo l'opinione comune, infatti, tutto quello che è rimasto nell'ombra, diciamo non analizzato, può diventare la sorgente di risposte non adeguatamente padroneggiate. Questo è il motivo per cui si insiste molto sull'analisi didattica. Ai nostri giorni, invece, il controtransfert non è più considerato come un'imperfezione. Tuttavia, bisogna ammettere che non ci sarà mai in nessuno una delucidazione esaustiva del proprio inconscio, per quanto lontano possa inoltrarsi un'analisi.

Per il solo fatto che esista il transfert, secondo Lacan, che ha dedicato all'argomento il suo ottavo seminario, l'analista è implicato nella posizione di colui che contiene l'*agalma*², ovvero l'oggetto fondamentale che instaura il luogo in cui il soggetto in analisi può fissare il proprio desiderio. Poiché questo è un effetto legittimo del transfert, non è indispensabile far intervenire la propria parte nella veste del controtransfert, solo che, per riconoscerlo, bisogna che l'analista sappia chiaramente che il criterio della posizione corretta nei confronti dell'analizzante non derivi dalle proprie capacità di comprenderne la psiche. In altre parole, l'analista deve sempre mettere in dubbio quello che crede di aver compreso: egli sa, come Socrate, che cos'è il desiderio, ma non sa assolutamente che cosa desidera il soggetto in analisi; solo così si può porre nella condizione di avere in sé l'oggetto di quel desiderio:

Non c'è motivo tuttavia di vedere in tutto ciò una controindicazione. È qui che si pone la questione del desiderio dell'analista e, fino a un certo punto, della sua responsabilità³.

Di che cosa si tratta se non della funzione che la psicoanalisi ha scoperto sotto il nome di *oggetto parziale*⁴, inteso come la chiave più arcaica del desiderio umano? L'errore però, secondo Lacan, è stato quello di interpretare questo oggetto come unico, il tutto dell'Altro, mentre l'Altro, in quanto oggetto di desiderio, è forse la somma di un mucchio di oggetti parziali. Infatti, in analisi l'Es non è nient'altro che l'insieme di tutti questi oggetti parziali.

La psicoanalisi, però, ritiene che se facciamo dell'altro solo un oggetto, si tratterà di un oggetto qualunque, che potrà essere facilmente sostituito. Tuttavia, secondo Lacan, proseguendo sulla linea dell'ottavo seminario, nessuno ha mai osservato che considerare l'altro come un soggetto non sia affatto meglio. Insomma Lacan ritiene che far diventare l'amato un soggetto sia addirittura più deplorabile del reputarlo un oggetto, poiché un soggetto in senso stretto è qualcuno cui attribuiamo una certa similitudine con noi stessi, e che dunque si esprime in un linguaggio articolato con cui poter rispondere alle nostre

² *Αγαλμα* significa, in prima approssimazione, *addobbo, ornamento*. In seconda battuta, Lacan si sofferma sull'indicazione topologica del termine: un oggetto prezioso che si trova all'interno. Lacan era rimasto colpito, per la prima volta, dall'uso del termine nella tragedia di *Ecuba* di Euripide, ma anche dall'uso che ne fa Platone nel suo *Simposio*. A lui si deve l'averne sottolineato la funzione di feticcio.

³ Lacan, 1960-1961, p. 213.

⁴ Con questo termine si rimanda alla teoria delle relazioni oggettuali di Melanie Klein che, occupandosi della vita psichica del bambino, attribuisce all'oggetto un significato più complesso rispetto alla meta di un investimento libidico, poiché si tratterebbe di rappresentazioni fantasmatiche indipendenti dal mondo esterno. Il seno materno, ad esempio, è un oggetto parziale perché il neonato non distingue il proprio corpo da quello della madre.

combinazioni con le proprie. Allora sarebbe necessario soffermarsi sull'oggetto del desiderio piuttosto che sull'oggetto (soggetto) dell'equivalenza e/o della transazione dei beni. Essere oggetto del desiderio, *agalma*, invece che soggetto, infatti, costituirebbe l'altro come qualcosa di assolutamente impareggiabile e insostituibile⁵, infatti dal punto di vista etico:

gli utilitaristi hanno pienamente ragione quando dicono che ogni volta che abbiamo a che fare con qualcosa che può essere scambiato con i nostri simili, la regola è l'utilità – non già la nostra utilità, ma la possibilità di uso, l'utilità per tutti o per la maggioranza. È proprio questo a fare il divario tra la costituzione dell'oggetto privilegiato che sorge nel fantasma e qualsiasi tipo di oggetto del cosiddetto mondo socializzato, del mondo della conformità⁶.

Tornando al paragone che Lacan instaura tra l'analista e Socrate, vi sono dunque degli *agalmata* in Socrate, punti in cui il soggetto si abolisce nel fantasma, ed è questo ad aver provocato l'amore di Alcibiade. Tuttavia, il comandamento di Socrate ad Alcibiade, sapendo di non avere in sé questi oggetti, è: *occupati della tua anima*. Perciò, parallelamente, al *che cosa sono io?* domandato dall'analizzante, l'analista non dovrebbe far altro che rispondere: *lasciati essere*. L'*agalma*, quindi, è sopravvalutato dal soggetto in analisi, ma proprio per questo svolge la funzione di salvarne la dignità, ovvero di farne qualcosa di diverso da un soggetto sottomesso alla ripetizione infinita⁷. Secondo Lacan, infatti, l'individualità non consiste nell'essere qualcosa di unico perché si è un determinato corpo, ma perché si è *soggetti del desiderio*.

Proprio perché Alcibiade ha percepito che in Socrate vi è il segreto del desiderio, domanda in modo impulsivo di poterne vedere un qualche segno, sebbene proprio per questo motivo Socrate si rifiuti di mostrarne. Essere ciò che rappresenta qualcosa per qualcuno: ecco la definizione del desiderio come *segno*. Dunque, poiché anche l'analista ha un inconscio ed è un essere mancante, seppur non possa dirlo all'analizzante, l'unica cosa che può fare è rompere con questa rappresentazione:

⁵ Lacan ci tiene a sottolineare che quando si dà risonanza al discorso metafisico, tutti i termini di cui ci si serve non hanno un significato univoco, ma poggiano sempre su una qualche ambiguità. Dal suo punto di vista, quando alcuni filosofi parlano del rapporto tra soggetto e oggetto è perché chiamano soggetto e oggetto qualcosa di diverso dal soggetto in senso stretto e anche dall'oggetto del desiderio di cui parla lui. La psicoanalisi si è addentrata, invece, nel campo del desiderio, che appunto sarebbe stato screditato da una certa filosofia.

⁶ Lacan, 1960-1961, p. 267.

⁷ Il transfert, in ultima istanza, è l'automatismo di ripetizione.

l'unico segno che deve dare è quello della mancanza di significante⁸, che provoca la più indicibile e intollerabile angoscia. Questo segno è il solo che consente al soggetto di accedere a ciò che è della natura dell'inconscio. Il soggetto, infatti, essendo costitutivamente mancante pur non avendone alcuna consapevolezza, non ha nessuna costituzione possibile se non quella del significante che lo fa sparire: ecco perché il soggetto è quello dell'inconscio. Come chiarisce Lacan, non si tratta del soggetto dell'enunciato, che è l'Io che parla in un dato momento, ma del soggetto inconscio da cui ha effettivamente origine l'enunciazione.

Dunque, se osserviamo bene la relazione oggettuale tra soggetto e oggetto del desiderio, si tratta di sapere se i segni sono lì in quanto tali, se l'oggetto, come vuole l'articolazione freudiana, è sempre ciò che si riferisce a un oggetto perduto, che non si dà mai se non come ritrovato, ma che non è mai veramente ritrovato perché non è mai stato realmente perduto⁹. Essere soggetto, invece, secondo Lacan, vuol dire avere il proprio posto nell'Altro, cioè nel luogo della parola.

L'analista mostra come nel venir meno della sua parola, mancanza che funge da Altro, il soggetto svanisce e non si riconosce. È proprio nel punto in cui viene meno il riconoscimento da parte dell'Altro che si produce il misconoscimento di sé del soggetto: non c'è niente di più difficile che mettere qualcuno con le spalle al muro del suo desiderio, ed è questo che fa l'analista, non semplicemente rappresentando l'oggetto perduto a cui punta il desiderio dell'analizzante, ma prestandosi alla funzione del soggettivo, del significante, quindi del posto vuoto di quel desiderio che non vuole nulla. Insomma il desiderio, così come la legge, secondo Lacan, per instaurarsi come tale richiede necessariamente la 'morte' di colui che ne fa da supporto: «c'è sempre nel desiderio una certa delizia della morte, ma una morte che non possiamo infliggerci noi stessi»¹⁰.

Occorre chiedersi, a questo punto, se l'analista è indifferente a quella che è la sua posizione vera e propria, cioè quella del desiderio che non vuole nulla. Di certo il fatto che egli conosca teoricamente quali siano i percorsi dell'analisi non basta a metterlo in

⁸ Il segno dell'assenza è il fallo, indicato da Lacan con *phi*, che occupa il posto che supplisce al punto in cui nell'Altro scompare la significanza. Questo significante può anche diventare identico al soggetto nel punto in cui possiamo scriverlo come soggetto barrato, diviso. Per essere più precisi, però, Lacan distingue tra il *Phi* grande (Φ) e il *phi* piccolo (ϕ). Il primo costituisce il fallo simbolico e il secondo il fallo immaginario.

⁹ Dal punto di vista freudiano, nella prova di realtà non si tratta di controllare se le nostre rappresentazioni corrispondono a qualcosa di reale, ma di verificare che siano effettivamente rappresentate come segni.

¹⁰ Lacan, 1960-1961, p. 341.

questa posizione, a prescindere anche dalla sua volontà. La funzione dell'analista, rispetto all'immagine che egli stesso se ne può fare, si situa nel punto che Freud ha chiamato *Ichideal* o *Ideale dell'Io*¹¹, che in inglese è stato tradotto con *ego ideal* e in italiano con *Io Ideale*. Sul piano psicoanalitico, però, è assolutamente necessario distinguere queste due posizioni¹².

Dal punto di vista di Lacan, il fatto che l'analista assuma per l'analizzante il posto del suo Io Ideale è in parte vero e in parte falso. È vero nel senso che può capitare facilmente e non si tratta di una posizione occasionale, è falso perché l'analista non può accontentarsene senza stanare il soggetto dalla sua posizione quando gli attribuisce quella di Io Ideale. Certamente l'analista è messo faccia a faccia con il proprio atto analitico e questo è indispensabile per poter avere una giusta percezione di quello che dovrebbe essere il suo rapporto con la funzione dell'Ideale dell'Io e non con l'Io Ideale.

Ma in che senso l'Io dell'analista sarebbe un Io Ideale per l'analizzante? In un senso completamente diverso da quello della funzione dell'Ideale dell'Io. Nel primo caso si tratta di un Io Ideale perfettamente realizzato, cosa che si tradurrebbe nell'effettiva implicazione soggettiva dell'analista¹³, che dal versante dell'analizzante colluderebbe con il proprio Io Ideale. L'Io Ideale si colloca, quindi, sul piano dell'Immaginario e in esso un individuo condensa l'amore per quello che è con l'amore per quello che vorrebbe essere. La conseguenza è l'alienazione del soggetto in una falsa padronanza di sé e, nel caso della propria analisi, l'identificazione con l'Io dell'analista. Questa tipologia di analisi, ad opera di una certa comunità analitica, si fonda, secondo Lacan, sul miraggio dell'Io forte¹⁴, pur non trattandosi di un incidente storico, bensì di una vera e propria impasse che riguarda l'azione psicoanalitica. Però, se c'è davvero un luogo in cui il termine azione può essere messo in discussione e interrogato, si trova, paradossalmente, in colui di cui si può pensare che se ne astenga maggiormente. Ce ne parla Lacan nel suo decimo seminario del 1962-1963:

¹¹ Si veda Freud, 1921a. L'Ideale dell'Io, una volta introiettato, può essere proiettato su un oggetto. Ma secondo Lacan, la teoria classica, non distinguendo i diversi registri del Simbolico, dell'Immaginario e del Reale, fa sì che le fasi dell'introiezione e della proiezione appaiano troppo arbitrarie.

¹² Lacan se n'è occupato fin dal suo primo seminario del 1953-1954.

¹³ Tale scivolamento di senso, secondo Lacan, proviene dalla prima generazione di psicoanalisti (1920), che avevano compreso perfettamente come l'interpretazione non funzionasse più come prima, senza accorgersi, però, che l'inconscio è sempre l'effetto di un discorso, sebbene la questione fosse già presente fin dalla *Traumdeutung* di Freud (1899) in cui Lacan ci insegna a riconoscerlo.

¹⁴ Lacan, attaccando la psicologia dell'Io di matrice statunitense, poiché essa attribuisce un privilegio all'Io e alla sua sfera da rafforzare per curare il disagio psichico, accusa fortemente gli analisti di abbandonare il fondamento della parola per adeguarsi a modelli scienziati e comportamentisti (cfr. Palombi, 2019, p. 41).

Ma più essenziale ancora è l'impegno dell'analista, a proposito del quale vedete prodursi in questi testi le più estreme vacillazioni, dalla responsabilità al cento per cento sino al più totale lavarsene le mani¹⁵.

L'azione analitica è un tentativo di rispondere all'inconscio, trovandosi in rapporto a ciò che è stato rimosso. Infatti non c'è azione che possa trascendere gli effetti del rimosso e se ce n'è una paradigmatica, come abbiamo osservato in precedenza, si tratta di quella in cui il soggetto si dissolve. Riprendendo il seminario su *Il transfert*, la risposta 'più giusta', nel senso della responsabilità, proviene dall'analista quando si sottrae ai processi identificatori¹⁶ dell'analizzante e si colloca nella posizione simbolica di Ideale dell'Io, la quale funge da punto di riferimento per il soggetto, incarnando un interminabile processo di identificazione e non più una dipendenza da un'unica immagine idealizzata e forzata¹⁷:

Occorre distinguere radicalmente l'Ideale dell'Io dall'Io Ideale. Il primo è un'introiezione simbolica, mentre il secondo è la fonte di una proiezione immaginaria. La soddisfazione narcisistica che si sviluppa nel rapporto con l'Io Ideale dipende dalla possibilità di riferimento a quel termine simbolico primordiale che può essere monoformale, monosemantico, *ein einziger Zug*¹⁸.

Freud aveva specificato che il processo di identificazione si attua sempre mediante *ein einziger Zug*, ovvero un tratto unico che, secondo Lacan, non è dato come significante, bensì come segno del riferimento originario all'Altro nel rapporto narcisistico. Ecco che il soggetto interiorizza lo sguardo dell'Altro tramite un segno, *ein einziger Zug*, senza che ci sia bisogno di un campo di organizzazione e di un'introiezione massiccia. Questo segno dell'assenso dell'Altro funziona, perciò, come

¹⁵ Lacan, 1962-1963, p. 161.

¹⁶ L'Io è proprio la somma delle identificazioni del soggetto. L'immagine usata da Lacan nel suo secondo seminario è quella della sovrapposizione di diversi mantelli raccattati tra le cianfrusaglie del proprio magazzino di materiali.

¹⁷ Il modello utilizzato da Lacan nel primo seminario per riprodurre un'esperienza nota con il nome di *vaso di fiori capovolto*, viene estrapolato da un testo di ottica geometrica. L'apparato è costituito da uno specchio sferico e una scatola. Dentro la scatola, aperta verso la superficie riflettente, sono inseriti dei fiori rovesciati, e sopra la scatola è posto un vaso. Rispetto a una sua precisa posizione, l'osservatore vedrà riflettersi sullo specchio un'illusione ottica derivata dall'immagine virtuale dei fiori, che si sovrappone a quella reale del vaso. L'evanescenza tra il contenuto e il contenitore rappresenta, per Lacan, la dissolvenza (*fading*) del soggetto. La "macchina lacaniana" ha, inoltre, invertito le condizioni dell'esperienza prospettando di scambiare le posizioni reciproche del vaso e dei fiori e aggiungendo uno specchio piano. Questo schema ottico incarna la possibilità di modellizzare la relazione indiretta tra Io Ideale e Ideale dell'Io attraverso quella che esiste tra l'immagine reale i(a) e il suo riflesso o immagine virtuale i'(a) (cfr. Palombi, 2019, p. 181 e sgg.).

¹⁸ Lacan, 1960-1961, p. 389.

nel gioco dello specchio. Ritroviamo la medesima cosa sotto un'altra angolatura su cui Lacan si era già soffermato, precedentemente, nel secondo seminario, quando sottolinea che:

ogni rapporto immaginario si produce in una specie di *o tu o io* tra il soggetto e l'oggetto. Vale a dire – *Se sei tu, non sono io. Se sono io, sei tu che non sei*. È a questo punto che interviene l'elemento simbolico¹⁹.

Sul piano Immaginario, il soggetto riconosce la sua unità in un oggetto unicamente in modo evanescente. Si sente smarrito, frammentato, in una sorta di *non-adattamento essenziale*. È qui che interviene la relazione simbolica, per cui occorre ritornare alla funzione dell'analista e alla sua responsabilità²⁰, a partire dal secondo seminario di Lacan, in cui riflette sul primo sogno che Freud sia riuscito a interpretare, cioè quello dell'iniezione a Irma, dicendo che il desiderio di Freud che veniva soddisfatto era quello di scaricarsi da una propria responsabilità²¹:

Freud considera un grande successo l'essere riuscito a spiegare il sogno in tutti i dettagli con il desiderio di scaricarsi delle sue responsabilità nell'insuccesso del trattamento di Irma. E lo fa nel sogno – lui come artigiano del sogno – seguendo percorsi così molteplici che, come nota con il suo abituale umorismo, tutto ciò assomiglia molto alla storia di quella persona cui si rimprovera di aver reso un paiolo bucato e che risponde: primo, che lo ha reso intatto, secondo, che il paiolo era già bucato quando lo ha avuto in prestito, e terzo, che non lo ha mai preso in prestito²².

Prese separatamente, secondo Lacan, queste spiegazioni sarebbero state valide, ma tutte insieme non sono soddisfacenti. A parer suo, Freud sembra esigere da questo sogno la dimostrazione della nozione più generale di desiderio, senza curarsi di sapere cosa esso sia e da dove provenga. Lacan, da parte sua, non intende certo analizzare il sogno di Freud meglio di quanto lui stesso abbia potuto fare, però vuole sottolineare la differenza che passa tra due operazioni: fare un sogno e interpretarlo. Interpretare, per un analista, vuol dire poter intervenire, ed egli interviene proprio perché la sua funzione

¹⁹ Lacan, 1954-1955, p. 195.

²⁰ Nel terzo capitolo di questo lavoro proseguiremo il discorso sul rapporto tra narcisismo e Io Ideale.

²¹ Freud si sentiva responsabile per aver suggerito alla sua paziente Irma di farsi operare al naso da Robert Fliess (il destinatario delle prime lettere metapsicologiche di Freud), il quale dimenticò di rimuovere una garza durante l'operazione. Fliess, nell'ottica lacaniana, può essere considerato un soggetto-supposto-sapere e quindi un soggetto con una funzione da analista inconsapevole. Nei seminari di Lacan, la parola responsabilità non è una parola guida del suo insegnamento, ma ha sicuramente molto a che fare con la funzione dell'analista e con l'insegnamento della psicoanalisi, oltre che con la paternità (cfr. Perrella, 2019a, pp. 5-6).

²² Lacan, 1954-1955, p. 174.

gli consente di essere già nella vita del soggetto e, quindi, anche nei suoi sogni. Il sogno, compreso quello dell'iniezione a Irma, ci insegna che tutto ciò che è in gioco nella sua funzione si trova *al di là dell'Io*. Si tratta di tutto ciò che *contemporaneamente* 'è' e 'non è' del soggetto: l'inconscio.

Questa è stata la scoperta fondamentale con cui Freud ha scosso i fondamenti della psiche umana e del mondo. Il senso stesso del sogno di cui stiamo parlando si riferisce alla profondità di questa esperienza, ecco perché non lo possiamo intendere soltanto come un oggetto da decifrare ma anche, e soprattutto, come una parola *esemplare* di Freud. Il punto essenziale, però, è che non si può separare dall'interpretazione di questo sogno il fatto che Freud ce lo presenti come il primo passo verso la chiave di tutta l'interpretazione dei sogni. Una chiave che ha, quindi, a che fare con l'apparizione del Reale e con l'angoscia paradossale dell'essere o meno responsabili di un impossibile, per questo, utilizzando le parole di Derrida, «non c'è responsabilità che non sia esperienza dell'impossibile»²³.

2.2 *Acting out* e atto analitico

Come sosteneva Freud, l'angoscia è un fenomeno di bordo, un segnale che si produce quando l'Io sente di essere minacciato da qualcosa che non deve apparire. Lacan ha dedicato a questo tema il suo decimo seminario del 1962-1963, confrontandosi anche con le posizioni filosofiche di Heidegger, per il quale, a differenza della paura che proviene sempre da un ente intramondano, l'angoscia è senza oggetto e ha a che fare con l'indeterminatezza dell'esistenza. Lacan, invece, rielaborando il pensiero freudiano, precisa che l'angoscia non è priva di oggetto, ma che non si possa dire di quale oggetto si tratti, poiché esso è anteriore alla costituzione dello statuto dell'oggetto comune: è proprio questo che intende quando parla di oggetto *a* piccolo. Se in Heidegger l'angoscia è necessaria all'Esserci, pur non appartenendogli, per corrispondere alla chiamata dell'Essere, per Lacan essa è un desiderio senza legge, quel proposito disperato con cui il soggetto si ribella alla struttura della legge²⁴. Per Lacan, infatti, desiderio e legge sono la stessa cosa, nel senso che hanno l'oggetto in comune, per cui

²³ Derrida, 1991, p. 33.

²⁴ Cfr. Monetti, 2008, pp. 113; 115-116. Nella filosofia heideggeriana l'angoscia è la via che apre al disvelamento dell'Essere, l'*aletheia*, in Lacan quest'ultima costituisce la vana illusione dell'Immaginario, ovvero il desiderio di fusione con il corpo materno.

non basterebbe rassicurarsi considerandoli l'uno in opposizione all'altra²⁵. Secondo Lacan, l'oggetto è, però, legato alla sua mancanza necessaria, là dove il soggetto si costituisce nel luogo dell'Altro, cioè il più lontano possibile anche dal ritorno del rimosso. È in questo posto vuoto che si struttura l'incognito, quello che nell'analisi del transfert è stato elaborato con il termine *agalma*. Questo luogo, circoscritto da qualcosa che si materializza nell'immagine del bordo, dell'apertura, della faglia, è appunto il luogo eletto dell'angoscia. L'oggetto, perciò, è il campo proprio dell'analisi, perché tutto ruota attorno al rapporto del soggetto con l'oggetto *a* piccolo, il quale si costituisce come *resto* nel posto vuoto dato dal rapporto del soggetto con il grande Altro. In poche parole, il soggetto si costituisce nel luogo dell'Altro intendendolo come marchio del significante, inversamente l'esistenza dell'Altro è sospesa a una garanzia attribuitagli dal soggetto ma che, in realtà, manca. Il resto di questa operazione è l'oggetto *a* piccolo.

Nel decimo seminario, Lacan ha analizzato il rapporto essenziale che corre tra *a* piccolo e *A* grande attraverso la funzione dell'*acting out*, che costituisce tutto quello che è antitetico al 'passaggio all'atto', il quale riguarda la condotta del soggetto nel senso che si mostra all'Altro rivelando, più precisamente, il suo mostrarsi come altro, attraverso il velo del desiderio. L'essenziale di ciò che viene mostrato è un resto, un lasciar cadere [*niederkommen lassen*]²⁶, ciò che cade di una determinata questione del soggetto, nel momento in cui è come se uscisse fuori dalla scena, cioè dallo statuto di soggetto fondamentalmente storicizzato. Il passaggio all'atto è precisamente il passaggio dalla scena al mondo, proprio per questo, secondo Lacan, è importante porre attraverso il discorso sull'angoscia:

²⁵ Il mito dell'Edipo, per Lacan, non vuol dire altro che questo: originariamente il desiderio del padre per la madre e la legge sono la medesima cosa, per cui solo la funzione della legge può tracciare il cammino del desiderio: è per il fatto di proibire la madre che la legge impone di desiderarla, è per il fatto che si deve preferire che la donna sia altra rispetto alla madre che un comandamento si introduce nella struttura stessa del desiderio. L'identità tra il desiderio del padre e la legge determina appunto il complesso di castrazione.

²⁶ Lacan ha tratto questo termine dal vocabolario di Freud a proposito del passaggio all'atto apportato da Dora, il suo caso di omosessualità femminile, la quale non sapendo se è il signor K. o la signora K. ad amare, esprime questa ambiguità dando uno schiaffo al signor K. Il lasciar cadere, perciò, è visto dal lato del soggetto. Il tema della caduta è stato affrontato da Vizzardelli, che descrive quelle situazioni in cui il contatto con il mondo si dà in un intreccio di attività e passività. L'attività si manifesta nella specifica funzione di aprire lo spazio alla passività. Una situazione paradigmatica è quella dell'ascolto: un orizzonte vuoto di aspettative mirate ma non del tutto inerziale. Al confine tra il cedimento e l'apertura si colloca il "lasciarsi cadere" (cfr. Vizzardelli, 2014, p. 121).

la distinzione essenziale fra questi due registri: da un lato, il mondo, luogo in cui si accalca il reale, e dall'altro la scena dell'Altro, in cui l'uomo come soggetto deve costituirsi, deve prendere posto come colui che porta la parola [...] ²⁷.

L'*acting out*²⁸ sembra essere piuttosto dell'ordine dell'evitamento dell'angoscia, infatti ha la stessa dimensione del sintomo, perché anch'esso si mostra come altro da quello che è, ma a differenza del sintomo, che non è appello all'Altro né ciò che viene mostrato all'Altro, bensì godimento, necessita di una interpretazione. Nell'*acting out* potremmo dire che il desiderio, per potersi designare, si mostra come altro da quello che effettivamente è, seguendo una via decisamente singolare, perciò la questione per l'analista è quella di sapere come agire con questa manifestazione del soggetto. Ci sono, dunque, tre modi per averci a che fare: interpretarlo, proibirlo, rafforzare l'Io²⁹. L'interpretazione è destinata a produrre pochi effetti, proprio perché l'*acting out* viene compiuto per questo, cioè il soggetto sa benissimo quello che fa e lo fa proprio per offrirsi all'interpretazione dell'Altro, solo che non è il senso dell'interpretazione dell'*acting out* ciò che davvero conta ma il resto, la caduta di cui dicevamo prima. La seconda ipotesi, cioè quella di proibirlo, è davvero difficile che si realizzi, sebbene in analisi si provi a fare molte cose per evitare gli *acting out* in seduta. La terza ipotesi del rafforzamento dell'Io riguarda l'identificazione del soggetto con l'analista, cosa altamente criticata da Lacan. La questione, secondo Lacan che ritorna a Freud, è avere la consapevolezza che anche l'inconscio può mentire, anche attraverso i sogni, e che tutto ruota attorno alla fiducia che si può dare all'inconscio oppure no³⁰:

L'inconscio merita sempre la fiducia, dice Freud, e il discorso del sogno è qualcos'altro rispetto all'inconscio: è fatto da un desiderio che viene dall'inconscio. Egli ammette dunque contemporaneamente, arrivando a formularlo, che è il desiderio a esprimersi attraverso le menzogne³¹.

Secondo Lacan, Freud però si è arrestato di fronte a una questione essenziale, vale a dire di fronte a cosa voglia dire un soggetto attraverso la menzogna. Freud insomma non si è interessato di quel resto di cui abbiamo parlato, poiché è rimasto troppo turbato di fronte alla minaccia alla fedeltà dell'inconscio, rifiutando di vedere la struttura di

²⁷ Lacan, 1962-1963, p. 126.

²⁸ Tornando al caso freudiano di Dora, se lo schiaffo al signor K. è un passaggio all'atto, tutto il suo comportamento paradossale con i coniugi K. è un *acting out*. Poiché l'*acting out* è ciò che si mostra, la condotta di questa giovane donna è ostentata sotto gli occhi di tutti. E quello che si mostra, si mostra essenzialmente come altro da quello che è.

²⁹ Lacan si riferisce all'articolo di Phyllis Greenacre, *General Problems of Acting out*, del 1950.

³⁰ Ci riferiamo anche qui al caso di Dora e al fatto che la paziente mentisse in sogno.

³¹ Lacan, 1962-1963, p. 140.

finzione che sta all'origine della verità: l'*io mento* è assolutamente possibile poiché è il desiderio stesso a mentire.

Lacan da parte sua non ha mai preteso di puntualizzare perfettamente cosa sia il desiderio in un solo passo, infatti l'ordine con cui si sposta nei suoi seminari presuppone sempre che si prendano le cose strada facendo. Egli ha cominciato, ed è la via che abbiamo provato a seguire anche noi, tentando di distinguerlo dalla domanda, ma ha anche provato a ribadire che al cuore dell'esperienza del desiderio vi è ciò che *resta* alla *fine* del desiderio, cioè quando è soddisfatto, dunque ciò che *cade* dal soggetto alla fine della sua relazione col desiderio, che, tuttavia, è sempre una falsa fine. L'oggetto *a* piccolo che supporta il desiderio è situato, quindi, in questa caduta e viene articolato in analisi per quello che è, ovvero come la *causa* che introduce nel soggetto ciò che il cogito, invece, maschera: la mancanza, l'ininterpretabile che, per dirla tutta, è la presenza dell'analista, il suo proprio desiderio. Ecco perché, come spiega Lacan nel suo sedicesimo seminario del 1968-1969, *Da un Altro all'altro*, per designare il posto dell'analista bisogna chiamare in causa l'*acting out* del soggetto di cui egli assume e mantiene da solo tutto l'onere:

Tacere, non vedere nulla, non udire nulla – chi non ricorda che sono i termini in cui una saggezza che non è la nostra indica la via a coloro che vogliono la verità? [...] Quale realtà può spingere l'analista a svolgere questa funzione? Quale desiderio, quale soddisfazione può incontrarvi?³²

È come se l'analista assumesse la funzione di capro espiatorio prendendo su di sé l'oggetto *a*, con tutto il peso che questo comporta, tuttavia, perché ci possa essere un atto analitico, non dovrà esserci posto per qualcosa che susciti in lui piacere o dispiacere: se l'analista occupasse questo posto, automaticamente uscirebbe fuori dalla funzione analitica. Inoltre, l'*atto* dell'analista si distingue nettamente da un'azione³³ perché non ha un progetto, una finalità, non intende colmare la mancanza dell'Altro né attraverso il sapere né tantomeno attraverso la propria mancanza. L'atto analitico non è neppure qualcosa che l'analista fa o dice, ma è l'*incarnazione* ripetuta di una posizione all'interno della quale non si risponde alle manovre dell'analizzante. L'analista incarna, quindi, una posizione di scarto, di caduta, una mancanza che eccede la mancanza, un

³² Lacan, 1968-1969, pp. 348-349.

³³ Lacan isola l'atto dall'azione, anche perché il primo, se vuole dirsi un atto etico, sarà inevitabilmente in relazione alla questione della decisione. L'atto pone il soggetto in una situazione di contrasto con la legge. Ma affronteremo questo argomento successivamente.

elemento di inquietudine che resta irriducibile. Questa posizione è marcata dalla contingenza e dalla precarietà, per cui quando diciamo che si tratta di un'incarnazione che si ripete, non intendiamo associarla all'insegnamento di un qualche sapere, altrimenti lo stile psicoanalitico, secondo Lacan, si trasformerebbe in quello universitario³⁴ e, come dice in *Allocuzione sull'insegnamento* del 1970, «il sonno del sapere genera mostri, a dire il vero mostri incivili»³⁵.

Per quanto riguarda, invece, la posizione dell'insegnante, bisognerebbe cercarla in un luogo diverso rispetto alla trasmissione di un sapere considerato come qualcosa che si trasferisce da colui che lo possiede a colui che ne è privo, ovvero nell'essere non il padrone del sapere ma l'effetto dell'insegnamento. La rottura dell'ambivalenza fra l'insegnante e l'insegnato, che può riprodursi anche nel setting analitico, sta lì dove l'analista con il proprio atto apre la strada al soggetto che, soltanto attraverso le sue libere associazioni, arriverà dove non può arrivare la via maestra, cioè la via di una cura intesa come un dover insegnare qualcosa a qualcuno.

La funzione dell'*epistème*, e Lacan ne parla nel suo diciassettesimo seminario del 1969-1970, *Il rovescio della psicoanalisi*, in quanto sapere trasmissibile, mutua dal sapere del padrone – un sapere prettamente teorico – e dal rapporto tra padrone e servo. Secondo Lacan, che riprende il *Menone* di Platone, al servo si fanno delle domande a cui egli risponde con ciò che le domande stesse già dettano come risposte. Lo scopo di mostrare che il servo sa, nasconderebbe, in realtà, il fatto che si tratta unicamente di strumentalizzarne la funzione³⁶: il servo sa cosa vuole il padrone ed è questa la sua funzione, sebbene resti il fatto che «il desiderio di sapere non è ciò che conduce al sapere»³⁷. Il sapere, infatti, può acquistare verità solo come *sapere senza sapere*, cioè quando è l'effetto di una produzione che non è insegnabile. Il sapere analitico, quindi, non esige la mediazione dell'insegnamento, perché è un sapere ribelle, inafferrabile e inimitabile. Il sapere inconscio non si fa leggere facilmente, richiede uno sforzo che consiste nel lasciare il rifugio sicuro di ciò che si può apprendere: «È l'atto a salvarmi

³⁴ Il discorso universitario viene assimilato da Lacan a quello della scienza e indica una forma di sapere costitutivamente separata dalla verità. Il discorso analitico si differenzia da quello universitario perché si interroga su una forma di sapere che può essere ritrovato soltanto come deposito, come resto, in quelle che sono le forme dell'inconscio. Il discorso scientifico universitario, invece, è connotato da una pulsione che Lacan ha definito epistemologica e sarebbe l'effetto di una rimozione, che può assumere anche sfumature patologiche. La scienza e il sapere universitario potrebbero incarnare l'apice della nevrotizzazione della cultura umana (cfr. Palombi, 2019, pp. 248-249).

³⁵ Lacan, 1970a, p. 297.

³⁶ La filosofia, secondo Lacan, ha assunto i tratti di un'impresa incantatoria a beneficio di un padrone, cioè avrebbe animato il padrone del desiderio di sapere. Il desiderio del padrone è il desiderio dell'Altro.

³⁷ Lacan, 1969-1970, p. 19.

dall'insegnamento», dice Lacan in *Allocuzione sull'insegnamento*³⁸, poiché la parola su cui si fonda l'analisi, infatti, si confronta sempre con il rischio che il legame con l'atto si rompa. Ma cosa istituisce l'analista col suo atto?

Ciò che l'analista istituisce come esperienza analitica può dirsi in modo semplice – è l'isterizzazione del discorso. In altri termini, si tratta della introduzione strutturale, attraverso delle condizioni di artificio, del discorso dell'isterica, indicato qui con una I maiuscola³⁹.

Il discorso isterico (che può essere incarnato sia da donne che da uomini) fa sì che ci sia qualcuno che è animato dal desiderio di sapere. Quel che importa all'isterica è che l'Altro sappia quale oggetto prezioso ella diviene in questo contesto di discorso, ed è proprio qui che troviamo il fondo dell'esperienza analitica.

Nel discorso dell'analista, quindi, troveremmo una sorta di padrone perché, oltre al saper-fare analitico, dalla sua parte si trova il sapere che ha acquisito ascoltando l'analizzante? In realtà le cose non stanno proprio così, poiché il sapere dell'analista non è lo stesso sapere del padrone, ma riguarda la verità, che non è mai un sapere assoluto ma un vero e proprio enigma⁴⁰ costituito da un semi-dire⁴¹. Il fatto che Lacan si sia soffermato sulla differenza tra il piano dell'enunciazione e quello dell'enunciato, serve proprio a far prendere senso a questa funzione. Ciò che colpisce nel discorso analitico è che la posizione del padrone sia supposta dalla parte dell'analista ma si trovi da quella dell'analizzante, a patto che il primo accetti di essere il prodotto, l'ostaggio delle cogitazioni del secondo e, in quanto prodotto, di essere destinato, alla fine dell'analisi, a essere eliminato dal processo. L'analista, insomma, incarna la causa del desiderio dell'analizzante e, con la sua condotta, mostra che è la mancanza a causare il soggetto. L'analisi, in definitiva, è ciò che ci si aspetta dall'analista: far funzionare il sapere in termini di verità, di un semi-dire, di qualcosa che *accade* nel momento in cui non lo si vuole più cercare, sebbene tutto quel che si possa dire sulla verità, secondo Lacan, è che

³⁸ Lacan, 1970a, p. 299.

³⁹ Lacan, 1969-1970, p. 32.

⁴⁰ Se la filosofia permanesse nel campo del solo progredire delle scuole, e se anche giungesse ad una sorta di sapere assoluto, secondo Lacan, tutto ciò rappresenterebbe unicamente l'annullamento di ciò che motiva la funzione del sapere nella sua dialettica con il godimento. All'interno del campo filosofico esiste, però, qualcosa che è stata definita da Badiou come *antifilosofia*, la quale si batte a favore di una verità non filosofica, ovvero disgiunta dal sapere. Il tratto fondamentale è che questa verità debba rovesciarsi in un *atto*.

⁴¹ Nello stesso modo in cui la Chimera, che per Lacan incarna il carattere originario del discorso dell'isterica, appare come un semi-corpo e pone un enigma all'uomo Edipo, il quale avrebbe potuto dare molte altre risposte, che avrebbero prodotto risultati diversi.

noi *non siamo senza* di essa. Il punto sottolineato nel *Resoconto del seminario del 1967-1968* è che questo funzionamento non riguarda lo psicoanalista come soggetto:

Si deve pertanto avanzare che lo psicoanalista nella psicoanalisi non è soggetto e che, se si situa il suo atto secondo la topologia ideale dell'oggetto *a*, se ne deduce che egli opera in quanto non pensa. Un "io non penso" che è il diritto sospende di fatto lo psicoanalista dall'ansia di sapere che posto dargli per pensare pur tuttavia la psicoanalisi senza essere votato a mancarla⁴².

Dunque Lacan rettifica così il soggetto della scienza⁴³, che per lui è quello dell'inconscio, sostenendo che non è mai là dove lo si pensa. Ma sappiamo che Lacan ha anche spostato il posto della psicoanalisi prima da quello di scienza a quello di scienza congetturale, poi a quello di scienza al bordo della scienza, infine a quello di formazione di discorso sul bordo esterno della scienza, per affermare, in ultima istanza, che la psicoanalisi è una *pratica*. Questa affermazione, insieme a tutto quello che abbiamo riportato sulla funzione dell'analista, accresce la responsabilità dell'atto analitico. In ogni suo intervento, lo psicoanalista non potrà fondare il proprio atto su un sapere certo o su una teoria codificata, ma dovrà saperci fare col materiale inconscio portato alla luce dall'analizzante. In questo compito solo la prudenza, nel senso della *phronesis* aristotelica, potrà essergli d'aiuto nel suo operare⁴⁴.

2.3 Disobbedienza civile: la fine e il compito dell'analisi.

Lacan ha articolato l'insegnamento e il compito della psicoanalisi attorno all'atto dello psicoanalista, affermando che lo statuto della psicoanalisi non è stato regolato in modo adeguato, se non con la somiglianza ad altre situazioni cliniche, sebbene la psicoanalisi non sia affatto una situazione clinica. La fine, così come il fine, dell'analisi, infatti, non ha nulla a che vedere con la 'normalizzazione psicologica' dei soggetti, né con la loro 'moralizzazione razionalizzante'.

La psicoanalisi non si fa garante della normatività sociale, poiché il confronto con la condizione umana esige una profonda apertura al di là delle norme di adattamento. Ecco

⁴² Lacan, 1967-1968a, p. 371.

⁴³ La psicoanalisi è condizionata dalla scienza perché la obbliga a render conto della logica del suo operare, per cui non sarebbe improprio definirla *scientia clinica*. Affinché non scivoli nella religione o nella magia, la psicoanalisi, seppur nelle dovute differenze, deve ancorare l'inconscio freudiano allo statuto di un sapere comparabile, ma non identico, a quello indagato dalla scienza (cfr. Di Ciaccia, 2013a, p. 65).

⁴⁴ *Ibidem*.

perché la domanda di felicità degli analizzanti implicherà sempre, anche e soprattutto alla fine dell'analisi, una posizione aperta alla promessa, per non dire al miracolo, dice Lacan. L'analisi autenticamente lacaniana, al suo termine, metterà l'analizzante di fronte alla realtà della condizione umana e del proprio rapporto col desiderio, che sarà sempre segnato da uno sfondo di angoscia, di sconforto e di smarrimento assoluto, infatti non è neppure un caso che Freud abbia formulato tardi il problema della fine dell'analisi, essendo particolarmente complesso⁴⁵. Una cosa certa è che l'articolazione temporale dell'analisi può essere molto diversa per ogni soggetto, sebbene tutti i percorsi siano sempre lunghi e faticosi. Freud nel 1937, in *Analisi terminabile e interminabile*⁴⁶, ci mostra come sia facile essere d'accordo su cosa sia la fine di un'analisi sul piano pratico: l'analisi termina quando paziente e analista smettono di incontrarsi. Questo avviene perché, da un lato, il paziente ha smesso di soffrire dei propri sintomi e ha superato le sue angosce, e dall'altro perché l'analista ha reputato che il paziente sia divenuto cosciente di gran parte del suo materiale rimosso e non si debba temere il rinnovarsi di processi patologici. Quando, invece, non si è riusciti a raggiungere questo obiettivo, Freud parla di analisi *incompleta* piuttosto che di analisi non finita.

Un altro significato che egli dà dell'espressione 'fine di un'analisi' riguarda il domandarsi se effettivamente l'analisi abbia raggiunto un livello oltre il quale non è più possibile, per il paziente, realizzare ulteriori cambiamenti. Sta di fatto che, per Freud, quando l'Io è riuscito a sostituire con una soluzione corretta le decisioni inadeguate, che erano state prese nel passato e che avevano generato i sintomi, allora l'analisi è stata definitivamente portata a termine. Tuttavia, aggiunge che, quasi sempre, esistono delle manifestazioni residue, un parziale restare indietro. La trasformazione riesce, ma spesso soltanto parzialmente, perciò non bisogna mai smettere di lottare contro la propria inerzia, che è disposta ad accontentarsi di soluzioni incomplete, anche e soprattutto

⁴⁵ Forse la causa del ritardo di Freud dipende dal fatto che per interrogarsi sulla fine dell'analisi, occorre considerarla come un tutto concluso, con un inizio e una fine, che in qualche modo si corrispondono nel discorso dell'analizzante. Il complesso di castrazione appare a Freud inaggrabile, per Lacan sarà, invece, la chiave di volta della fine dell'analisi (cfr. Perrella, 2015a, p. 129). Inoltre, per Lacan, l'analisi terminata e l'analisi didattica sono la stessa cosa; questo non valeva, però, nella SPI e neppure Freud lo aveva formulato chiaramente. Scrive Lacan, nel suo settimo seminario, a proposito delle analisi didattiche: «Se per qualcuno che debba trovarsi in seguito in posizione responsabile rispetto all'analisi, ossia lui stesso analista, dobbiamo concepire un'analisi pienamente terminata, deve questa concludersi idealmente, e direi quasi in linea di diritto, su quella prospettiva di agio su cui prima ho puntato il dito per quel tono di razionalizzazione moralizzante con cui troppo spesso tende ad esprimersi» (Lacan, 1959-1960, p. 351).

⁴⁶ Freud, 1937a.

dopo la fine dell'analisi. Per questo, secondo Lacan, la vera posizione di chi ha finito un'analisi è la posizione dello *psicoanalizzato*, cioè di colui che è capace di assumersi consapevolmente la responsabilità dei propri atti, ovvero lo psicoanalista⁴⁷.

Abbiamo cominciato il nostro discorso descrivendo cosa succede all'inizio di un'analisi non solo per una questione di ordine cronologico, ma anche perché si trova in questo inizio la chiave per comprenderne la fine. Se non ci fosse una relazione tra l'inizio e la fine, l'analisi non sarebbe un percorso logicamente articolato. All'inizio, infatti, il soggetto che domanda l'analisi lo fa a partire da alcune supposizioni di partenza, che verranno man mano smentite. Inoltre, l'analizzante comincia il suo percorso esponendo i suoi pensieri all'analista seguendo una sorta di ordine organizzato. Questo modo di procedere, in realtà, si oppone alla regola fondamentale delle associazioni libere e ottiene l'effetto di allungare i tempi dell'analisi, perché accade che l'analizzante inganni se stesso presentando un'immagine di sé costruita attorno all'ideale o al fantasma. L'analisi, quindi, comincia a partire da una supposizione di sapere, e da una menzogna, e finisce con la rivelazione di una verità che ha a che fare con la costituzione autentica del soggetto⁴⁸. Ciò che solo può determinare il cambiamento interiore, secondo Freud, è la mediazione tra l'Io e le richieste pulsionali dell'Es, come se queste fossero pericoli esterni; l'Io, quindi, si abitua a spostare lo scenario del suo conflitto dall'esterno all'interno e a dominarlo dall'interno, prima che si trasformi in pericolo esterno. Una cosa è certa:

da se stessi non si può fuggire, contro il pericolo interno non c'è fuga che serva, ed è per questo che i meccanismi di difesa dell'Io sono condannati a falsificare la percezione interna e a consentirci soltanto una conoscenza difettosa e deformata del nostro Es. Per conseguenza, nei suoi rapporti con l'Es, l'Io o è paralizzato dalle proprie limitazioni o è accecato dai propri errori; e il risultato, sul piano dell'accadere psichico, non potrà che corrispondere alla situazione di chi si avventura, con passo non spedito, in una contrada che non conosce⁴⁹.

Non è un caso che nel trattamento freudiano si oscilli da un frammento di analisi dell'Es, per rendere cosciente ciò che è inconscio, a un frammento di analisi dell'Io, che

⁴⁷ Questo, però, può essere vero per quanto riguarda le nevrosi che Freud chiama 'da transfert'. Per le psicosi, le dipendenze, la perversione o nelle analisi dei bambini, la situazione è ovviamente diversa.

⁴⁸ Cfr. Perrella, 2015a, pp. 130-132. Il sapere implica la permanenza di una traccia, infatti il suo modello è lo scritto. La verità, invece, è un dato temporale, nel senso che *si rivela*. Non si oppone semplicemente al falso, come nella logica proposizionale, ma al non senso e alla chiacchiera vuota. Ciò comporta che il sapere, con il suo permanere, implica una desoggettivazione, la verità, invece, è una funzione di soggettivazione, in quanto lo svelarsi di ciò che è vero produce degli effetti non solo sul soggetto ma sulla sua *costituzione* (*ivi*, p. 133).

⁴⁹ Freud, 1937a, p. 520.

per Freud è in gran parte inconscio, per facilitare la mediazione di cui parlavamo. I meccanismi di difesa che hanno aiutato l'Io contro i pericoli del passato, nei difficili anni dello sviluppo psichico, ritornano nella cura sotto forma di resistenze. Ciò significa che anche la guarigione viene trattata dal paziente esattamente come un nuovo pericolo. È, dunque, facile comprendere come l'esito dell'analisi dipenda essenzialmente dalla profondità con cui sono radicate queste resistenze. L'analizzare, infatti, costituisce una delle tre *professioni impossibili* (insieme al governare e all'educare)⁵⁰, il cui esito insoddisfacente ha le stesse probabilità del suo contrario. Tuttavia, si conta sul fatto che i cambiamenti ottenuti durante l'analisi non si esauriscano con la sua conclusione, ma proseguano spontaneamente nelle successive esperienze dell'analizzato. Qualunque sia la posizione teorica che assumiamo a riguardo, si tratta sempre di una questione che riguarda la *prassi* dove l'obiettivo non è quello di livellare le particolarità individuali dei pazienti a favore di una presunta e schematica, quanto impropria, normalità, né quello di pretendere che l'individuo non sviluppi più alcun conflitto interno nel corso della sua esistenza. La fine dell'analisi, piuttosto, determina le condizioni psichiche più favorevoli al funzionamento dell'Io. Secondo Freud, questo è il compito che la psicoanalisi dovrebbe assolvere.

Tornando a Lacan, invece, la fine dell'analisi comincia quando il soggetto diventa cosciente del proprio fantasma e si accorge di aver messo in scena una vera e propria commedia transferale. La prima separazione che si verifica è quella tra l'analista per come l'analizzante l'ha immaginato nel transfert e l'analista nella sua effettiva funzione. L'effetto di questa separazione genera un forte senso di smarrimento e spaesamento, perché l'analizzante non è ancora pronto a prenderne atto, ma soprattutto perché ci si accorge di essere completamente soli di fronte al proprio compito e alla propria responsabilità. La conclusione di un'analisi non somiglia mai a quello che ci si aspettava prima di arrivarci.

Il fatto di riuscire ad avere una visione d'insieme e a smontare i propri sintomi nevrotici, però, non vuol dire che il soggetto sia in grado di far fronte ai propri atti, vuol dire, invece, che non è più possibile far ricorso all'Altro nella posizione del transfert. Il compito che si prospetta da questo momento in avanti non è affatto semplice: «è più

⁵⁰ Le professioni impossibili non sono così chiamate solo perché risulta particolarmente difficile praticarle, ma soprattutto perché hanno proprio a che fare con l'impossibile, ovvero con il Reale che eccede l'orizzonte del possibile. L'impossibile è il contraddittorio in quanto tale, che non può essere oggetto di un sapere ma che vale per il soggetto come verità imprescindibile (cfr. Moroncini, 2014, p. 101).

facile compiere un atto delle cui conseguenze non ci si rende conto che compierlo sapendo quali effetti produce»⁵¹. La conseguenza è che una volta caduta l'alleanza immaginaria con l'analista bisognerà ammettere che questa alleanza sia impossibile anche in altre situazioni e che il proprio desiderio è inappagabile. Aver compreso che i desideri inconsci servivano ad alleviare un certo senso di colpa, produce una profonda mortificazione nel soggetto, perciò non si potrà non ammettere che:

per concludere un'analisi, occorre, se così si può dire, assumersi la responsabilità anche del proprio inconscio e dei "suoi" desideri. In questo senso, per concludere un'analisi occorre formulare un giudizio, cosa per niente facile, non tanto perché i desideri inconsci possono essere difficilmente conciliabili con gli ideali del soggetto, quanto perché assumersi la responsabilità di ciò che non si è voluto, o meglio di ciò che si è voluto senza saperlo, comporta che il soggetto è divenuto estraneo a se stesso⁵².

A questo punto non solo l'analista è diviso, ma anche l'analizzante. Questa divisione, tuttavia, consente al soggetto di non essere più determinato dal suo fantasma e di poter divenire un soggetto capace di agire. Infatti la cura analitica, quando viene spinta molto in avanti, può limitare, sebbene non eliminare in modo assoluto, il circolo della ripetizione⁵³. Tutto ciò accade, secondo Lacan, quando l'analisi permette di intravedere da cosa dipende l'impossibilità del cambiamento, cioè tutto ciò che fa da ostacolo all'atto, ovvero il Reale nella sua nudità. Il problema è che tra il soggetto e il suo Reale si trova la verità, che ha a che fare con la divisione del soggetto stesso. L'effetto di verità, infatti, non è che una caduta di sapere e produce ciò di cui dovrebbe trattarsi alla fine di un'analisi, ovvero non l'elisione dell'impossibile, ma la capacità del soggetto di esserne l'agente. Più la ricerca dell'analizzante sarà dalla parte della verità, più sosterrà il potere dell'impossibile, sebbene più che di un cercare la verità dovremmo parlare di un *trovare*. Il trovare sopravanza il cercare, perché quel che è trovato è cercato, ma è cercato per le vie del significante. Eppure, spesso, il soggetto si adagia sul "non è possibile", mentre il possibile per eccellenza è proprio l'impossibile, che solo può rispondere alla domanda dell'analizzante. In ogni caso, la guarigione, come dice Lacan nel decimo seminario, arriva in sovrappiù:

⁵¹ Perrella, 2015a, p. 144.

⁵² *Ivi*, p. 145.

⁵³ Secondo Freud, la ripetizione non è una copia del passato, bensì un assoggettamento dell'individuo allo stesso circolo, che condiziona anche il suo futuro, portandolo sempre allo stesso punto di impasse.

È ovvio che la nostra legittimazione, così come il nostro dovere consiste nel migliorare la posizione del soggetto. E tuttavia io sostengo che nel campo in cui ci troviamo nulla è più vacillante del concetto di guarigione⁵⁴.

Ma allora da cosa guarisce un soggetto? Secondo Lacan, il soggetto guarisce da quelle illusioni che lo trattengono dal suo desiderio. Il fantasma, infatti, sospendeva l'interrogazione più radicale del soggetto sul proprio desiderio, nascondendolo nella forma di un alibi implicato con una certa concezione del bene e dell'armonia. L'articolazione del principio di piacere⁵⁵ da parte di Freud ha portato un beneficio di chiarezza, anche perché si tratta di una questione inseparabile dal principio di realtà. Tuttavia Lacan ci ha insegnato che la realtà non è il semplice correlativo dialettico del principio di piacere, non serve solo a far sbattere la testa al soggetto contro le false strade in cui lo immette questo principio, in verità, la nozione essenziale è che «facciamo della realtà con il piacere»⁵⁶ ed è la realtà del desiderio che costituisce un paradosso mascherato dai beni, in particolare da quelli prescrivibili. Tuttavia la vera natura del 'Bene' dipende dal fatto che non si tratta di qualcosa di puramente naturale, di una risposta a un bisogno, piuttosto di un potere possibile da parte dell'Io Ideale del soggetto che crede di fare il suo bene. Questo punto apre un al di là che costituisce la questione etica della psicoanalisi: qualcosa di totalmente enigmatico ritorna dalla nostra azione orientata in prospettiva del bene, come se una minaccia dalle conseguenze ignote fosse sempre presente; interrogarsi sull'ignoto consente, però, il mantenimento della speranza.

Non tutto, quindi, riguarda la lotta per i beni, il conflitto tra essi e la catastrofe che può da questo generare. La questione e il compito della psicoanalisi lacaniana, ad esempio, riguardano principalmente il rapporto dell'essere umano con il significante in quanto tale e di quest'ultimo con l'atto analitico, rapporto che indica una certa relazione tra la logica e l'etica, com'è chiarito nel settimo seminario:

⁵⁴ Lacan, 1962-1963, p. 61.

⁵⁵ L'accezione freudiana del piacere, tematica che attraversa l'intera opera di Freud, ricordiamo il famoso saggio del 1920 *Al di là del principio del piacere*, prende forma a partire dal pensiero di Fechner, i cui studi neurofisiologici hanno ispirato Freud. Fechner, nel 1848, aveva messo in luce la natura automatica delle motivazioni che entrano in gioco nelle scelte degli esseri umani. Similmente, per Freud, il piacere occupa una posizione centrale nella propria costruzione teorica, ma non va confuso con una visione edonistica dell'individuo. In termini di funzionamento psichico, il piacere corrisponde alla sensazione della scarica verso l'esterno della tensione, vissuta come spiacevole, di tutte le sollecitazioni, sia esterne che interne, a cui è sottoposto l'individuo. In presenza della possibilità di un piacere qualitativamente sufficiente, l'individuo può accedere al principio di realtà, che consiste nella capacità di dilazionare la scarica nel tempo, con la conseguenza di una certa tollerabilità della tensione spiacevole.

⁵⁶ Lacan, 1959-1960, p. 265.

Il desiderio dell'uomo di buona volontà è di ben fare, di fare il bene, e colui che viene a trovarvi, lo fa per trovarsi bene, per trovarsi d'accordo con se stesso, per essere identico, conforme a qualche norma. Ora, sapete quel che troviamo però a margine, e perché no, all'orizzonte, di quel che si sviluppa davanti a noi come dialettica e progresso della conoscenza del proprio inconscio. Nel margine irriducibile e così come all'orizzonte del suo bene, il soggetto si rivela al mistero mai interamente risolto di quel che è il suo desiderio⁵⁷.

Se la psicoanalisi ha un compito etico, perciò, è quello di apportare qualcosa che si pone come misura dell'azione del soggetto. Per essere più precisi, la prospettiva dell'etica psicoanalitica non attiene al servizio dei beni, ma riguarda il rapporto dell'atto con il desiderio che lo abita e che si esercita nella dimensione tragica della vita. La questione etica sottolineata da Lacan, quindi, non è un compito affatto facile da sostenere e può essere posta con tale purezza esclusivamente nel contesto analitico, in cui Lacan infatti chiede: «avete agito conformemente al desiderio che vi abita?»⁵⁸.

Mentre la morale tradizionale si istituisce in quel dover fare nella misura del possibile, Lacan intende superare e smascherare il punto chiave dell'etica che sta, invece, nell'*impossibile*. Infatti, poiché anche l'imperativo categorico kantiano non si preoccupa di quel che si può o non si può fare, perché impone la necessità di un obbligo incondizionato, questo posto vuoto, per Lacan, in netta differenza con Kant, è occupato dal desiderio, la cui tensione si colloca in quella divisione che costituisce il soggetto nel suo rapporto ambivalente col significante.

Quella che Lacan definisce come prospettiva post-rivoluzionaria, si è orientata verso il servizio dei beni, dell'obbedienza a una eterna tradizione di potere, rigettando tutto ciò che concerne il rapporto dell'uomo con il desiderio e con una certa dimensione di disobbedienza civile⁵⁹ che, invece, potrebbe essere compatibile con un consenso inteso come partecipazione attiva e responsabile verso i propri desideri⁶⁰. Peggio di non riuscire a realizzare ciò che desideriamo, infatti, vi è soltanto il riuscire a realizzarlo

⁵⁷ Lacan, 1959-1960, p. 278.

⁵⁸ *Ivi*, p. 364. Quando parliamo di 'etica della psicoanalisi' dovremmo chiederci se si tratta di un genitivo soggettivo o oggettivo. Questa differenza è stata esplicitata nella nostra Introduzione.

⁵⁹ La letteratura sull'argomento si fonda essenzialmente su due condanne celebri: quella di Socrate ad Atene e quella di Thoreau a Concord.

⁶⁰ Secondo Lacan, dal punto di vista dello Stato, in qualunque forma sia organizzato, per il desiderio non c'è mai tempo ("Cari sudditi, per i desideri, ripassate più tardi!"). Le repubbliche possono fondarsi sulla legge, sul lavoro, sui diritti ma mai sul desiderio. E pur di non dare spazio al desiderio si è privilegiato quel godimento legato al consumo produttivo. Se l'etica di Lacan può definirsi tragica è perché viene chiesto all'analizzante, ma anche all'analista, di sopportare la contraddizione del desiderio. La libertà è qualcosa di fragile, perché la tentazione di barattarla con condizioni di vita più sicure è molto forte (cfr. Moroncini, 2014, p. 105).

perché, conseguentemente, ne diverremmo responsabili, perciò il consenso che stipuliamo con i nostri desideri ha una natura, oltre che etica, anche decisamente politica, poiché implica una vigilanza sempre attiva sui rischi che corre la nostra libertà. Per dirla con Socrate, “è meglio subire un’ingiustizia, anziché commetterla” significherebbe, in termini analitici, che non bisogna cedere sul proprio desiderio ed essere in disaccordo con se stessi. Se invece si dovesse agire avendo per fine il Bene, ci si ritroverebbe a chiedersi “per il bene di chi?”; così come agire in nome del Bene è decisamente lontano dal metterci al riparo da ogni sorta di catastrofe interiore. In particolare, l’obbedienza alle buone intenzioni non ci mette di certo al riparo dalla nevrosi e dalle sue conseguenze, poiché:

Se l’analisi ha un senso, il desiderio non è nient’altro che ciò che sostiene il tema inconscio, l’articolazione di quel che fa sì che ci radichiamo in un destino particolare il quale esige con insistenza che il debito sia pagato, ed esso rispunta, ritorna e ci riconduce sempre in una certa scia, nella scia di quel che è propriamente affar nostro⁶¹.

E ciò che è affar nostro è ciò di cui siamo responsabili, sebbene l’interesse per il nostro desiderio sia tutt’altro che scontato, perché la paura di trovarsi faccia a faccia con se stessi può essere un deterrente molto forte rispetto a un effettivo cambiamento interiore. Se il cambiamento, perlomeno quello parziale, è proprio della condizione umana, lo stesso non può esser detto della sua velocità, come testimoniano i tempi dell’analisi, e neppure dell’assoluta stabilità nella sua conservazione futura. La responsabilità è, perciò, rigorosamente *indissociabile* dall’impegno costante e ripetuto nel tempo⁶². Perché l’analisi abbia degli effetti, quindi, non è sufficiente mettere in relazione dei significanti, infatti la trasformazione accade quando la relazione si verifica tra l’enunciazione di un significante e un determinato atto compiuto in una determinata situazione spazio-temporale. L’atto in questione consentirà al soggetto di compiere uno scarto dalla logica che presiede le sue formazioni sintomatiche:

⁶¹ Lacan, 1959-1960, p. 371.

⁶² In un contesto prettamente politico, Hannah Arendt (1970, p. 34) scrive: «È risaputo che anche i moti rivoluzionari più radicali diventano conservatori il giorno dopo la rivoluzione. Naturalmente né la capacità di cambiamento dell’uomo né la sua capacità di conservazione sono sconfinite, essendo la prima limitata all’estendersi del passato nel presente – nessun uomo nasce dal nulla – e la seconda dall’imprevedibilità del futuro. Il bisogno di cambiamento e quello di stabilità si sono sempre bilanciati e compensati a vicenda [...]. Nessuna civiltà [...] sarebbe stata possibile senza un quadro di stabilità che creasse le condizioni per questo flusso continuo di cambiamenti».

solo il primato dell'atto sulla significazione – e dell'etica sulla logica – garantisce ai significanti la loro libertà d'associarsi nei modi più impreveduti. In altri termini, non è vero che il soggetto si modifica perché le parole che pronuncia in analisi si connettono in modi diversi da prima, ma, nell'analisi, le parole si connettono in modi diversi da prima solo perché, da qualche parte, il soggetto si sta già trasformando⁶³.

Come stiamo cercando di ribadire, il compito della psicoanalisi non è quello di “guarire delle (o dalle) malattie”, in questo è tutt'altra cosa rispetto alle psicoterapie. La psicoanalisi si prende cura di un disagio e «il disagio è sempre una risorsa, e non un male da estirpare»⁶⁴. Freudianamente il disagio ha a che fare con l'assunzione di una postura civile, nonostante la frustrazione del soddisfacimento delle pulsioni e il sintomo che la costituisce, così come il *pharmakon* è malattia ma anche rimedio.

2.4 Insegnamento e politica in psicoanalisi

Occorre chiedersi se si possa ‘insegnare’ ad un soggetto in analisi un modo per agire oltrepassando le paralisi che, solitamente, sono causate dai sintomi. Poiché, come abbiamo già visto, il sapere non è il garante di nessun atto, c'è tuttavia qualcosa che possa garantirlo? La psicoanalisi ci ha mostrato che quando agiamo non è mai soltanto il nostro Io ad agire, occorre piuttosto che il soggetto compia un processo di *desoggettivazione*, che gli consenta di cancellarsi nell'atto. Si tratta di accettare con il compimento dell'atto una sorta di morte transitoria, una solitudine radicale, affinché il soggetto possa ricostituirsi a partire da esso. Il momento dell'atto, infatti, oltre ad essere irrevocabile, è un momento di ‘disobbedienza’: non si può più tollerare di non fare quello che si deve fare, dicendo di ‘sì’ a un compito senza esitare, ma anche dicendo di ‘no’ a tutte le resistenze che lo ostacolano. Quel sì e quel no ci impegnano, quindi, nella responsabilità del nostro dire e del nostro agire. Senza dubbio la libertà di scelta, e la conseguente responsabilità che ne deriva, è quanto faccia più paura agli esseri umani, proprio perché è strettamente connessa all'angoscia di decidere.

L'etica della psicoanalisi, come abbiamo visto, è un'etica del desiderio non ridotta a semplice deontologia professionale. Infatti il desiderio dell'analista, che non vuole nulla, ha la funzione di condurre l'analizzante alla separazione tra il suo fantasma e il suo desiderio che, solo a questo punto, non sarà più diretto verso l'oggetto *a*, incarnato dall'analista, ma potrà esserlo verso un *compito* che lui solo può assolvere. Da questa

⁶³ Perrella, 2012a, p. 97.

⁶⁴ *Ivi*, p. 92.

nuova posizione, che Lacan definisce di “soggetto qualunque”, quello che prima era l’analizzante potrà, a sua volta, se lo vorrà, diventare un analista, svolgendo la funzione dell’oggetto *a* per un altro analizzante.

A nostro avviso, tra i compiti della psicoanalisi si inserisce, inoltre, un valido contributo che essa potrebbe dare alla politica⁶⁵. La prosecuzione dell’atto analitico potrebbe, quindi, essere un atto politico⁶⁶. Sappiamo che, secondo Lacan, l’essere parlante è preso, da un lato, nella rete dei significanti, e dall’altro è un significante a propria volta, che lo rappresenta presso l’ordine Simbolico, di conseguenza il rapporto intersoggettivo fra il soggetto e l’Altro non è fondante, ma sarà il risultato di un loro difficile scambio. Perché si possa costituire qualcosa di simile a un’organizzazione politica è necessario, quindi, che il soggetto provi a decifrare il significato contenuto in ciò che vuole l’Altro, ritrovandosi di nuovo di fronte a un’impresa impossibile, visto che l’Altro è in ultima istanza l’inconscio.

La questione è la seguente: se un soggetto, tramite un percorso di analisi, riuscirà ad assumersi la responsabilità di una qualche forma di libertà di agire, potrà diventare anche un soggetto capace di lottare per la libertà di tutti?⁶⁷ Possiamo affermare che l’atto analitico è il punto di svolta etico decisivo della psicoanalisi e coincide con la destituzione del sapere, o meglio della funzione del soggetto-supposto-sapere, per come si è costruita all’interno del transfert. La conseguenza, per Lacan, è che l’atto analitico possa costituire un gesto insopportabile e insostenibile per un soggetto che teme di avvicinarsi ai propri limiti e, quindi, di destituirsi nel momento in cui lo compie, perché è proprio questo quello che accade: si può continuare a ingannarsi credendo a un soggetto-supposto-sapere oppure accedere alla verità dell’oggetto *a* come causa del proprio desiderio. Sta di fatto che i limiti, come spiega Levinas, non intaccano il soggetto dall’esterno, ma costituiscono il conflitto più cruento dell’essere umano con se stesso: il soggetto è limite a se stesso⁶⁸.

Ma la teoria dell’atto, in Lacan, rimane confinata all’interno del setting analitico, quindi di un percorso singolare e individuale, oppure potrebbe aprirsi a una dimensione

⁶⁵ Da questo punto di vista, non esiste una politica lacaniana vera e propria. Badiou, ad esempio, rimprovera a Lacan di non aver visto il tenore politico del Reale, sebbene l’avesse separato dal Simbolico e dall’Immaginario. Il discorso politico, per Lacan, rischia di cedere al mito dell’organizzazione e della burocrazia, e di fronte alla burocratizzazione opta sempre per la dissoluzione, per Badiou, invece, la politica caratterizza quel divenire collettivo che può produrre effetti di trasformazione sociale (cfr. Moroncini, 2014, pp. 14; 18).

⁶⁶ Su questo tema si rimanda a Perrella, 2018a, 2020a, 2020b.

⁶⁷ Cfr. Moroncini, 2014, pp. 25-27.

⁶⁸ Cfr. Levinas, 1974.

politica? Se la risposta fosse negativa bisognerebbe ulteriormente chiedersi se l'atto analitico possa comunque fare da modello alla politica. Quello che è certo, nell'ottica lacaniana, è che l'insegnamento della psicoanalisi, se produce un sapere, si tratterà pur sempre di un sapere diviso, messo costantemente in crisi dal discorso dell'Altro, cioè dell'inconscio⁶⁹. Tuttavia, bisogna ammettere che la psicoanalisi, se volesse davvero dirsi etica⁷⁰, non si dovrebbe limitare ad avere a che fare solo con il 'dentro' del discorso inconscio del soggetto, ma si dovrebbe confrontare anche con il 'fuori' dei problemi della collettività.

L'acquisizione della propria libertà di scegliere non può, quindi, esaurirsi nella costruzione del proprio Sé, ma dovrebbe estendersi anche all'agire nel mondo in cui questo Sé svolge la propria esistenza. Infatti, se è vero che l'uomo vive innanzitutto nell'inautenticità, come sostiene Heidegger, bisognerebbe chiedersi se si trovi effettivamente a proprio agio in questo stato, anche quando gli effetti sono catastrofici dal punto di vista etico-sociale. Ricorrere a idee quali il Destino o il Fato non fa che annullare quel sentirsi corresponsabili e partecipi degli eventi distruttivi che invadono il nostro mondo e che, in realtà, sono gli effetti delle nostre azioni o delle nostre omissioni, e quella di non scegliere, l'immobilismo, di solito è anche la decisione peggiore. Di fronte al dilagare di disagi più o meno inconsapevoli e di troppi *si* impersonali, sarebbe opportuno che anche la psicoanalisi si domandasse come si situi l'uomo nel mondo collettivo, oltre che in quello personale e familiare. Un uomo 'inautentico', in ostaggio del proprio fantasma, finirà per proiettare fuori di sé, nel mondo, quelle che sono le sue zone d'ombra, e non potendosi soggettivare come individuo libero e responsabile, oggettiverà se stesso e questa sua oscurità anche negli altri, alienandosi dal mondo in cui abita. L' 'autenticità', invece, paleserà, di volta in volta, le modalità con cui l'individuo andrà incontro alle sue scelte, accettando o meno la propria responsabilità e l'angoscia che ne deriva⁷¹, quell'angoscia al posto della quale era subentrato il sintomo. Il punto nodale è che bisogna distinguere un'angoscia reale,

⁶⁹ Cfr. Moroncini, 2014, pp. 55-56.

⁷⁰ Questa prospettiva è proposta da Perrella, 2014a.

⁷¹ Cfr. Basaglia, 1964a, pp. 5-6. Basaglia (p. 8) riflette tramite Heidegger: «Si può dunque dire che come l'inautenticità, cioè la non scelta, "non è qualcosa come un essere-meno o un grado di essere più basso", non è cioè una sorta di degradazione, ma è il *Dasein* stesso, la possibilità, il modo di essere dell'uomo; neppure l'autenticità, cioè la scelta, è qualcosa come un essere di più e un grado di essere più alto, più buono, più perfetto: essa è ciò che può dare significato al *Dasein*, alla sua piena corposità, al suo ricevere segnali e stimoli. L'autenticità è il *Dasein* stesso, il modo di essere, la possibilità dell'uomo di ritrovarsi, di conoscersi, di essere-per-porsi con gli altri verso il suo vero significato esistenziale, nella scelta: "la legge della mia libertà è che non possa essere senza scegliermi" (Sartre)».

intesa come reazione a concrete situazioni di pericolo, da un'angoscia nevrotica prodotta dall'Io per evitare in anticipo anche la più remota minaccia: se l'angoscia è nevrotica vuol dire che il pericolo è immaginario. Nella nostra civiltà attuale, infatti, accade sempre di meno che gli uomini si organizzino socialmente e politicamente per fronteggiare dei pericoli reali e sempre di più che trasformino l'angoscia nevrotica in angoscia di persecuzione che, spesso, ricade su quei gruppi umani considerati 'estranei'.

La psicoanalisi, però, ci può offrire gli strumenti adatti per poter operare le dovute differenze e anche le necessarie trasformazioni. Ad esempio, dal punto di vista di Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, la contrapposizione tra psicologia individuale e psicologia sociale o delle masse non è così netta come sembra:

La psicologia individuale verte sull'uomo singolo e mira a scoprire per quali tramite questo cerca di conseguire il soddisfacimento dei propri moti pulsionali, ma solo raramente, in determinate condizioni eccezionali, riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui. Nella vita psichica del singolo l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in quest'accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale⁷².

I rapporti che il singolo istituisce con le relazioni fondamentali della sua esistenza (genitori, fratelli, le persone amate ecc.), possono essere legittimamente considerati dei veri e propri fenomeni sociali. La psicologia delle masse, quindi, considera l'uomo singolo come membro di un popolo, un ceto sociale, un'istituzione o un raggruppamento umano⁷³. Nella massa accade che le acquisizioni individuali del singolo possano scomparire (non in termini assoluti, ma riferiti alle circostanze) e che ciò che è eterogeneo venga occultato dall'omogeneo. Questo si verifica perché l'individuo che si trova nella massa acquista un sentimento di potenza invincibile che gli consente di cedere a degli istinti (ad esempio l'odio razziale) che, forse, se fosse rimasto solo, avrebbe tenuto maggiormente a freno: «vi cederà tanto più volentieri in quanto – la massa essendo anonima e dunque irresponsabile – il senso di responsabilità, che raffrena sempre gli individui, scompare del tutto»⁷⁴. Potremmo dire, quindi, che nella massa l'individuo ha maggiori probabilità di sbarazzarsi della sua coscienza etica,

⁷² Freud, 1921a, p. 261.

⁷³ Freud (*ivi*, pp. 263-264) cita Le Bon e il suo *Psicologia delle folle* (1895, p. 53): «Ciò che più ci colpisce di una massa psicologica è che gli individui che la compongono – indipendentemente dal tipo di vita, dalle occupazioni, dal temperamento o dall'intelligenza – acquistano una sorta di anima collettiva per il solo fatto di trasformarsi in massa. Tale anima li fa sentire, pensare e agire in un modo del tutto diverso da come ciascuno di loro – isolatamente – sentirebbe, penserebbe e agirebbe».

⁷⁴ Le Bon, 1895, p. 56.

inoltre, all'interno della massa ogni sentimento e ogni atto sono contagiosi e suggestionabili, a tal punto che l'individuo può sacrificare il proprio interesse personale a favore di quello collettivo.

Ma deve trattarsi necessariamente di un contagio distruttivo o potrebbe verificarsi anche un'emulazione di esempi etici? Se si può parlare di una moralizzazione del singolo scaturita dal far parte integrante di una massa, è possibile che alcuni singoli, costituendo un gruppo, possano influenzare eticamente la massa? È possibile che si costituisca un gruppo di individui responsabili da cui scaturisca una valutazione più favorevole dell'anima delle masse? Oggi sappiamo che un individuo può essere messo in condizioni in cui obbedisce agli altri e commette le azioni più contrarie al proprio temperamento, al proprio desiderio direbbe Lacan. L'obbedienza, in questi casi, è simile a uno stato di fascinazione, che fa svanire la volontà e la capacità di discernimento, poiché non si tollera nessuno scarto fra i propri impulsi e il loro compimento. L'obbedienza può divenire onnipotenza e per l'individuo appartenente alla massa svanirebbe il concetto dell'impossibile: non si conoscono dubbi né incertezze, la massa desidera essere dominata e oppressa da un padrone. La disobbedienza a questi sentimenti, provenienti quasi come effetti di ipnosi, ha, invece, a che fare con la trasformazione dell'individuo da automa in individuo che agisce consapevolmente per se stesso e in un contesto civile. La disobbedienza è saper dire di no a un istinto gregario e saper dire di sì a un essere uguali solo se si tiene conto che ciascuno è totalmente differente da qualunque altro.

Freud, che pensava che all'interno delle masse predominino legami emotivi tra gli individui e il loro capo, considera l'ipotesi che l'essenza della psiche collettiva possa essere costituita anche da relazioni tra gli individui fondate sull'amore o su altre forme di influenza soggettiva, e ci mostra due idee in merito:

La prima è che la massa vien evidentemente tenuta insieme da qualche potenza. A quale potenza potremmo attribuire meglio questo risultato se non a Eros, che tiene unite tutte le cose nel mondo? La seconda è che se nella massa il singolo rinuncia al proprio modo d'essere personale e si lascia suggestionare dagli altri, ciò avviene probabilmente perché vi è in lui un bisogno di stare in armonia con gli altri anziché di contrapporsi a essi, e quindi forse si comporta così "per amor loro"⁷⁵.

È sicuramente innegabile, però, che nei comportamenti umani, anche nei confronti delle persone amate, si manifesti una certa disposizione all'odio e all'aggressività. In

⁷⁵ Freud, 1921a, p. 282.

base alle concezioni teoriche freudiane, una delle soluzioni a questi conflitti viene data dalla limitazione del narcisismo tramite un percorso di analisi e tramite il legame libidico con gli altri. L'amore per se stessi, infatti, necessita del limite costituito dall'amore esterno, ma la limitazione del narcisismo dovrà essere un'acquisizione durevole se non si vuole sostituire la collaborazione con gli altri con il vantaggio che da questi se ne può ricavare. Secondo Freud, così come avviene per il singolo, è accaduto che anche nell'evoluzione dell'umanità solo l'amore abbia operato da fattore di civilizzazione trasformando l'egoismo in altruismo. All'interno delle masse, quindi, è necessaria la presenza di limitazioni dell'egoismo narcisistico per poter operare a favore di un comune compito etico.

Tuttavia, crediamo che non si possa raggiungere tale compito se viene a mancare l'autonomia e l'iniziativa del singolo individuo come presupposto fondamentale; ecco che all'etica della psicoanalisi, che influisce sulla pratica degli psicoanalisti, si deve aggiungere l'etica di qualunque soggetto agente, che tenga conto eticamente dei risultati della propria analisi. Perciò solo un percorso di trasformazione personale potrà avere ricadute etico-sociali, poiché il singolo può mantenere, o meglio dire scoprire, la sua singolarità irriducibile a quella di un individuo collettivo.

Sebbene sia vero che l'atto individuale resti circoscritto alla sfera delle relazioni sociali del soggetto, più o meno estese, è anche vero che senza l'atto individuale non ci sarebbe la condizione di una ripetizione simile ad opera di altri individui nella collettività. L'atto è la condizione trascendentale del rovesciamento di un sentimento ostile in un legame sociale positivo, dell'orda primordiale in una collettività responsabile, qualcosa di simile a un luogo politico in cui ciascuno abbia il proprio posto e faccia la propria parte, secondo le differenze che connotano ognuno. Si dovrebbe costituire questa prassi politica, però, evitando due ricadute: da una parte, la collettività che si identifica con il fantasma della totalità universale in cui scompaiono, o si ortopedizzano, come direbbe Lacan, le singole parti e dall'altra, le parti che si chiudono in modo autarchico nell'individualità e si barricano nei loro interessi personali, respingendo quella costitutiva mancanza che solo causa il loro desiderio⁷⁶.

⁷⁶ Come ha osservato Zupančič: «In questo contesto, l'etica del desiderio si presenta letteralmente come un "eroismo della mancanza", come l'atteggiamento grazie al quale, nel nome della mancanza del Vero oggetto, rigettiamo tutti gli altri oggetti e non ci soddisfiamo di nulla. In altre parole, l'etica del desiderio è l'etica della fedeltà al godimento perduto, l'etica della preservazione della mancanza fondamentale che introduce uno scarto tra la Cosa e le cose, e ci ricorda che, al di là degli oggetti a portata di mano, c'è "qualCosa" che, solo, potrebbe render la nostra vita degna di esser vissuta. Nella misura in cui persiste nella sua insoddisfazione, il desiderio preserva il luogo autentico del godimento,

In definitiva, il problema cruciale dell'etica della psicoanalisi non è la variabilità delle molteplici situazioni alle quali applicarla, ma il ruolo del soggetto nella sua costituzione, sia come singolo sia come parte di una collettività. L'atto individuale del soggetto, che emerge da una situazione particolare, compie infatti una certa operazione di universalizzazione. Questo non vuol dire, però, che l'etica sia soggettiva, ma che il soggetto etico è quel punto in cui l'universale emerge dal particolare e si apre al mondo⁷⁷.

2.5 Limiti, persuasione e retorica

Nel 1958 Lacan, nel suo *La psicoanalisi vera, e la falsa*⁷⁸, ha distinto una psicoanalisi vera da una psicoanalisi falsa, intendendo dire che, sia per quanto riguarda la scoperta della psicoanalisi sia per il modo in cui essa opera per fini curativi, in essa il rapporto dell'uomo con la verità è fondamentale. Così la psicoanalisi è falsa non tanto perché si discosta da una determinata procedura da osservare per raggiungere uno scopo, ma perché, anziché fondarsi nel rapporto dell'uomo con la parola, si costituisce in base a una dimenticanza o un misconoscimento i cui effetti possono essere alquanto deleteri. Infatti, quando la psicoanalisi pensa di giustificare il proprio fondamento con i metodi e i criteri di altre discipline, ad esempio la medicina, non fa altro che creare dei miti e degli alibi fallaci quali la riduzione della causalità del soggetto al sostrato biologico. Naturalmente l'essere biologico del soggetto è interessato fino in fondo nella psicoanalisi, tuttavia il livello di una scienza non si misura in base alla riduzione dei suoi concetti e dei suoi metodi al minimo sufficiente, ma in base alla capacità di far fronte alla crisi dei suoi concetti fondamentali, senza rigettarla. Anche la psicoanalisi, perciò, dovrebbe decostruire molte di quelle convinzioni che rischiano di occultare e ostacolare le sue enormi potenzialità nel campo della conoscenza e della cura della psiche umana.

Lo scopo di Lacan non è mai stato quello di far rientrare la psicoanalisi in una psicologia che eredita le influenze accademiche, ma quello di articolarla, tramite la logica e la linguistica, a partire dall'istituzione di un Altro (l'inconscio) come luogo

anche se rimane vuoto. È in questo senso che si deve comprendere l'affermazione di Lacan, secondo cui l'etica del desiderio (che troviamo nella tragedia greca) è collegata al "supremo narcisismo della Causa perduta"» (Zupančič, 2000, p. 257).

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 89.

⁷⁸ Lacan, 1958b.

della parola. Purtroppo il fascino dell'immaginario si è esercitato anche sugli psicoanalisti, tramite il rafforzamento dell'analisi dell'Io, che è servito a introdurre un'ortopedia psichica, la quale alimenta meccanismi di difesa, alibi nevrotici e si ripara «sotto un'armonia prestabilita tra la maturazione degli istinti e la morale, il cui postulato resterà legato alla storia della nostra epoca come testimonianza di un oscurantismo senza precedenti»⁷⁹. La psicoanalisi non è e non deve ridursi a una pratica di pedagogia organizzata, sebbene esistano forti rischi di misconoscimento, anche a causa degli stessi analisti, che non operano alcuna resistenza a partire da una posizione laica:

si manifesta nel loro sforzo di affermarsi attraverso le analogie più bastarde e le finzioni più dubbie, unitamente alla ritrosia di cui essi fanno mostra di fronte agli usi in vario modo abusivi che vengono fatti altrove delle nozioni da loro diffuse, non senza provarne un segreto compiacimento. Bisogna forse vedere nel consenso di cui godono in metà del mondo civilizzato un effetto del perdono che meritano coloro che non sanno quello che fanno? O rifarsi alla prova costituita, per la verità di una tradizione, dall'indegnità dei suoi ministri?⁸⁰

Nonostante alcuni ideali, non propriamente etici, perseguiti da certi analisti, per Lacan la fiducia nella parola rappresenta il principio di verità che consente alla psicoanalisi di continuare a resistere nel mondo contemporaneo. Ovviamente la parola può essere anche veicolo di errori, menzogne e malintesi, ma si esplica, comunque, nella dimensione della verità, che tanto può far orrore al soggetto, indimostrabile ma imprescindibile. Se è vera psicoanalisi, infatti, si occuperà del desiderio del soggetto, che si articola nel linguaggio. Il soggetto di cui parliamo non è, però, quello della conoscenza, ma il soggetto della parola, quindi quello che può aprirsi alla dimensione della verità. Se viene meno questo attestato di *testimonianza* della verità, le basi del metodo psicoanalitico sono a rischio.

Ma cosa fa sì che una psicoanalisi sia prima di tutto freudiana? L'assunzione di un qualunque senso universale, al di là della realtà, non è compatibile con la teoria e la pratica freudiana. La psicoanalisi non è un'ascesi della conoscenza, non fa dell'interpretazione un'ermeneutica⁸¹, che illumina e trasforma il paziente, non impone nessun orientamento dell'anima, nessun miglioramento dell'intelligenza, nessuna

⁷⁹ Lacan, 1958b, p. 168.

⁸⁰ *Ivi*, p. 173.

⁸¹ Invece Ricoeur, ad esempio, si è interessato alla psicoanalisi proprio per il suo valore ermeneutico. La psicoanalisi viene, quindi, vista come una chiave di lettura dell'agire umano e degli elementi simbolici della cultura. Ricordiamo la lettura ricoeuriana della psicoanalisi come "archeologia del soggetto". Si veda, in particolare, Ricoeur, 1965.

purificazione interiore, sebbene possa accadere che quello che la psicoanalisi non è sia spacciato da alcuni per quello che è o dovrebbe essere. La vera psicoanalisi, invece, si fonda sulla *non-preparazione*, quello che ci si attende in seduta è ciò che ci si rifiuta di attendersi per paura: la sorpresa.

La cura analitica, però, resta comunque diretta dallo psicoanalista che, se non mantiene questa direzione nell'unico senso accettabile, cioè quello di far applicare al soggetto la regola fondamentale delle associazioni libere, può correre il rischio di trasformarla in una direzione di coscienza, fino a giungere al rischio maggiore, ma non improbabile, del vero e proprio plagio nei confronti dell'analizzante, nel senso della persuasione e della manipolazione.

Abbiamo visto come Lacan abbia indicato Socrate come il primo "quasi analista", colui che non cade nell'illusione del sapere, poiché questa costituisce la possibilità di una deriva nell'uso psicoanalitico della parola. Poiché il fine di un discorso costruito con arte, sia consapevole che inconsapevole, sia rivolto a grandi folle che a un solo uomo, è quello di acquisire potere e dominio sull'Altro, se l'analista assumesse il ruolo di educatore e persuasore, si trasformerebbe in una sorta di retore sostenitore di quella logica del Bene, che non ha nulla a che vedere con il discorso inconscio dell'analizzante. Tentare di modificare con i propri discorsi la costituzione degli uomini rappresenta il mantenimento di una relazione asimmetrica, in cui da una parte si trova colui che detiene il potere del discorso (posizione antitetica alla funzione dell'analista nel transfert) e dall'altra colui che ne subisce gli effetti e, siano questi positivi o negativi, il presupposto di partenza non cambia: in tali circostanze l'analista non è in relazione a un desiderio che non vuole nulla, non incarna la mancanza e anziché far emergere il desiderio del soggetto, lo innesta in lui come in un atto di seduzione.

In questo caso, il potere del *logos* si orienta verso un inconscio considerato in termini puramente passivi o ricettivi. Tuttavia, questo tipo di illusione della parola, che reca sollievo alle sofferenze, implica in realtà una fuga dal dolore e dalla verità del desiderio, poiché agisce sulla disponibilità dell'analizzante a ricercare ciò che gli procura piacere e benessere, facendo sì che si innesti una sorta di corresponsabilità tra analista e analizzante sul piano dell'Immaginario, in cui la parola non svela il Reale ma produce immagini, anche di ciò che non esiste. Dal nostro punto di vista, a spiegare tale dimensione del potere del *logos* potrebbe intervenire un certo modello:

quello ampiamente attestato nella tradizione poetica del desiderio che genera l'immagine, il simulacro di ciò di cui si ha rimpianto, di ciò che si è perduto, di ciò di cui si anela. [...] In termini analoghi il *logos* è in grado di far apparire immagini di ciò che non è e di ciò che è per sua natura invisibile all'uomo. Esso *presentifica* alla mente costruzioni ideali che assumono la coerenza e la compattezza di immagini e come tali ci si impongono con forza costrittiva. Il *logos* persuasivo opera non solo alleandosi con le passioni dell'anima, ma anche in maniera ad esse analoga⁸².

La parola persuasiva, quindi, agisce sull'inconscio producendo delle immagini illusorie, che ingannano e inducono a prendere per vero quello che è soltanto un simulacro, e nel caso di un'analisi si tratta del fantasma. La sfera della persuasione attecchisce grazie alla propensione umana ad accogliere il falso, purché questo possa rispondere al bisogno di colmare la propria mancanza: è preferibile illudersi di sapere, sentirsi adulati e adulare, piuttosto che riconoscere e accettare i propri limiti. Questo discorso non è il frutto di una *parola piena*, direbbe Lacan, ma di una tecnica che, facendo leva su un modello logicamente verosimile al desiderio, afferma la possibilità di giungere a una conoscenza di sé certa, razionale e indubitabile.

L'analista e l'analizzante, in tal caso, sarebbero entrambi complici, in un reciproco intreccio di inganno e autoinganno, nell'elaborare delle menzogne simili al vero. La responsabilità della manipolazione, infatti, non ricade unicamente su chi impiega il discorso in questi termini, ma anche su coloro che si lasciano illudere dal soddisfacimento dei propri bisogni. È qui, infatti, che si innestano gli innumerevoli attacchi alla psicoanalisi riguardo la non verificabilità scientifica del suo discorso ed è anche su questi temi che si è interrogato Lacan, nel 1953, in *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*:

Metodo di verità e di demistificazione dei camuffamenti soggettivi, la psicoanalisi manifesterebbe forse un'ambizione smisurata se applicasse i suoi principi alla sua stessa corporazione? Cioè alla concezione che gli psicoanalisti si fanno del loro ruolo presso il malato, del loro posto nella società intellettuale, dei loro rapporti con i loro pari e della loro missione d'insegnamento?⁸³

La tentazione di abbandonare il fondamento etico della parola è un rischio ancora più forte proprio in quei campi in cui il suo uso è imprescindibile, ad esempio il pericolo si fa ancora più grande quando si abbandona il linguaggio proprio dell'analisi in favore di quei linguaggi istituiti che offrono facili compensazioni. Questo si verifica perché gli

⁸² Li Vigni, 2016, pp. 145-146.

⁸³ Lacan, 1956a, p. 234.

uomini hanno bisogno di un sapere costituito, di parole finite, che si astraggano dalle cose a cui si riferiscono e che lascino fiorire la retorica.

Un altro degli errori della psicoanalisi, inoltre, potrebbe sorgere dal fatto che non si interroghi sulle leggi interne della soggettività, da cui poter dedurre le concezioni cliniche, ma segua un processo opposto, deducendo la propria concezione del soggetto a partire dalle classificazioni delle patologie. Appare incontestabile che la seduzione maggiore sia rivestita dalla prospettiva dell'adattamento dell'individuo all'ambiente sociale, una posizione che non fa che escludere il termine più vivo di un'esperienza di analisi, ovvero il prodursi dell'inconscio. Per Lacan, inoltre, i problemi della psicoanalisi si distinguono in tre punti nodali:

- A) Funzione dell'immaginario, diremo, o più direttamente dei fantasmi nella tecnica dell'esperienza e nella costituzione dell'oggetto ai diversi stadi nello sviluppo psichico.
- B) Nozione delle relazioni libidiche oggettuali che, rinnovando l'idea del progresso della cura, ne rimaneggia sordamente la conduzione.
- C) Importanza del controtransfert e, correlativamente della formazione dello psicoanalista⁸⁴.

Questi tre punti sono legati dall'immaginario illusorio⁸⁵ secondo cui si dovrebbe agire, guidati da un certo fine, per affermare se stessi come individui che possiedono la ragione in sé, individui che non mancano di nulla. Si persegue la via dei singoli bisogni, lo scopo di possedersi, e così facendo si fugge da se stessi, nascondendosi nella volontà e nel desiderio altrui piuttosto che sforzarsi di saperci fare col proprio. Però, mentre si gioisce di questa presunta affermazione di sé, contemporaneamente si agitano le infinite altre volontà, che sono proprie dell'inconscio: sotto la superficialità di un piacere illusorio non smette di fluire quello che è fuori dal nostro potere e che trascende la nostra coscienza. Gli uomini, da sempre, temono il dolore e per fuggirlo, così come per fuggire dalla responsabilità di affrontarlo, si rifugiano nella fede in una potenza che, in realtà, non gli appartiene⁸⁶. Il movimento dell'analisi, invece, non è compensatorio⁸⁷,

⁸⁴ *Ivi*, pp. 235-236.

⁸⁵ Se non si tiene conto che la psicoanalisi ruota attorno ad atti soggettivi eticamente determinati e non all'immaginario che supplisce l'insensatezza delle significazioni, la nevrosi rischia di diventare il parametro della normalità. Se la psicoanalisi segue questa via, entra in contraddizione con se stessa e si riduce a psicoterapia, perché solo dal punto di vista di quest'ultima, e non da quello etico, si pone il problema di cosa sia la salute intesa come la giusta posizione del soggetto nel registro della significazione (cfr. Perrella, 2015b, p. 268).

⁸⁶ Suggestive le parole di Michelstaedter: «La trama nota (finita) dell'individualità illusoria che il piacere illumina, non è fitta così che l'oscurità dell'ignoto (infinito) non trasparisca. E il suo piacere è

ma dovrà mostrare al soggetto che la sua mancanza, così come quella degli altri, non è una giustificazione valida dal punto di vista etico. Il dovere etico di un individuo, perciò, consiste nella capacità di agire eticamente anche se non ci sono state le condizioni di partenza più favorevoli; la fondazione etica di un atto, infatti, *non può mai essere data a priori*.

Tuttavia, comunque la si voglia intendere, come agente di guarigione o di formazione, la psicoanalisi ha un unico medium, cioè la parola, e se non riesce ad attenersi al movimento etico di pensiero da cui è stata generata, esiste il rischio che si trasformi in una vera e propria parola delirante dal punto di vista scientifico. Questo può accadere ogni volta che la psicoanalisi non riesce ad avanzare, come fosse una teoria morta. Non si può, quindi, non vedere che lo statuto con cui è sorta sia uno *statuto ambiguo*, che dovrebbe spingerla a mettere sempre in questione l'essenziale della propria esperienza e che, invece, molto spesso, si appiattisce generando una scolastica.

Infatti, la fedeltà a una teoria, se non è anche fedeltà al proprio autentico dire, può produrre una falsificazione della verità della teoria di partenza e una finzione di soggettività. Al contrario, si può trasmettere una posizione nel dire psicoanalitico soltanto tramite l'atto, quando la persuasione della propria volontà smette di essere seduzione o illusione e diventa paura della morte, della propria destituzione soggettiva. Sebbene anche la morte debba essere pensata come condizione della vita e dell'etica e non esclusivamente come limite e rischio della soggettività:

Chi vuol aver un attimo solo *sua* la sua vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa – deve impossessarsi del presente; *vedere ogni presente come l'ultimo*, come se fosse certa dopo la morte: *e nell'oscurità crearsi da sé la vita [...]*. non c'è pane per lui, non c'è acqua, non c'è letto, non c'è famiglia, non c'è patria, non c'è dio – *egli è solo nel deserto*, e deve crear tutto da sé [...]. Egli deve *resister* senza posa alla corrente della sua propria illusione⁸⁸.

In realtà gli uomini temono più la vita che la morte, poiché rinunciano volentieri alla loro determinazione come soggetti e alla loro responsabilità pur di illudersi di camminare rimanendo fermi, seppur non esista una via già preparata, non ci siano

contaminato da un *sordo e continuo dolore* la cui voce è indistinta, che la sete della vita, nel giro delle determinazioni reprime» (Michelstaedter, 1913, p. 55).

⁸⁷ Il fatto che Freud abbia posto la psicoanalisi nei termini di una compensazione è una giustificazione storica che, però, resta valida solo per lui e per il suo operato in uno specifico contesto. Gli analisti di oggi non possono non pensare la propria pratica come una pratica etica. Se non è etica, la psicoanalisi diventa compensazione della situazione clinica del paziente e, di conseguenza, del mondo in cui vive (cfr. Perrella, 2015b, p. 274).

⁸⁸ Michelstaedter, 1913, pp. 69-70.

parole che possano indicare rettamente l'agire e voler conoscere non equivalga a conoscere di fatto. Se non fossimo soggetti mancanti, infatti, non avremmo più alcun bisogno di muoverci.

Anche Freud sosteneva che la psicoanalisi non può essere inghiottita in quei procedimenti quali l'autosuggestione e la persuasione, che nascono dall'ignoranza e devono la loro efficacia soltanto all'inerzia degli uomini, a meno che non si tratti, ad esempio, di un sogno, cioè della persuasione tramite la realtà delle immagini oniriche, che non costituisce un errore di valutazione ma un atto psichico a sé, una sorta di assicurazione che qualcosa in esso sia davvero come lo si è sognato; allora, in questo caso, bisogna prestar fede a questo tipo di suggestione.

Tuttavia, Freud ci ricorda che anche coloro che sostengono il permanere della moralità durante l'attività onirica si guardano bene dall'assumersi la piena responsabilità dei propri sogni, adducendo che al pensiero e alla volontà, nel sogno, siano state tolte le basi su cui poggia la realtà della vita. Secondo Freud, però, nella misura in cui l'uomo è causa diretta dei propri sogni ne è anche responsabile, di giorno così come di notte⁸⁹. Infatti, anche battendo la via dell'interpretazione dei sogni, ognuno deve aprirla da sé, ognuno non può cercare aiuto che da sé di fronte al proprio limite⁹⁰:

Non sono stato questo se non per diventare ciò che posso essere: se tale non fosse la punta permanente dell'assunzione che il soggetto fa dei suoi miraggi, dove si potrebbe cogliere un progresso?⁹¹

Se l'analisi non conducesse l'analizzante verso l'assunzione di un proprio atto e se l'analista integrasse il desiderio del soggetto come parte del suo discorso narcisistico, ne seguirebbe il pericolo di una cattura del soggetto in una sorta di oggettivazione statica altrettanto immaginaria, per cui, ancora una volta, penserà di vedere oggettivamente solo chi è persuaso dall'aver in sé ogni cosa, persino il sapere dell'inconscio, proprio e altrui. In tal caso le parole dell'analisi rischierebbero di trasformarsi in termini tecnici, di riferirsi a relazioni determinate allo stesso modo per tutti, così come i soggetti in

⁸⁹ Quando vogliamo respingere un'accusa alle nostre intenzioni o opinioni, che riteniamo ingiusta, usiamo dire "non l'ho pensato neanche per sogno". La regione onirica sembrerebbe la più remota da cui rispondere responsabilmente dei nostri pensieri, perché là questi pensieri sono troppo deboli e incerti. Tuttavia, le giustificazioni, anche se inconsapevolmente, parlano il linguaggio della verità.

⁹⁰ Ricoeur (2004) specifica che per un uomo che soffre e prova ad agire, prima di riconoscersi per ciò che egli è in verità, il percorso sarà particolarmente lungo. Ad ogni tappa richiederà l'aiuto di altri, ma il pieno riconoscimento rimarrà incompiuto e mutilato, in ragione della persistente dissimetria del rapporto con gli altri, ma anche degli impedimenti reali.

⁹¹ Lacan, 1956a, p. 244.

analisi crederebbero di trovare quanto gli è necessario in delle forme prestabilite con le quali poter ottenere dei vantaggi, senza fatica e senza pericolo, perché questa sicurezza è per loro sufficiente. Se non fosse che basterà una piccola crisi a far crollare quello che non era propriamente un fondamento sicuro e a rinnovare l'alienazione precedente alla persuasione di padronanza, perché l'illusione costituiva soltanto la ripercussione di un alibi.

2.6 Per un discorso autentico

Al contrario di questa retorica, il discorso autentico della psicoanalisi dev'essere quello di sospendere le certezze e i miraggi del soggetto, in modo da poter avere fede nella testimonianza della parola anche quando essa non comunica nulla. Il problema, però, è riuscire a intendere a quale parte di questa moneta affidare valore e significato⁹².

L'aspetto più perturbante della pratica psicoanalitica, continua Lacan in *Funzione e campo*, è un inevitabile urto con un Reale che non è né vero né falso, un perenne oscillare tra l'Immaginario e il Reale, tra la parola vuota e la parola piena:

Giacché se l'originalità del metodo è costituito dai mezzi di cui si priva, è perché i mezzi che si riserva bastano a costituire un ambito i cui limiti definiscono la relatività delle sue operazioni. I suoi mezzi sono quelli della parola in quanto conferisce alle funzioni dell'individuo un senso; il suo ambito è quello del discorso concreto in quanto campo della realtà transindividuale del soggetto; le sue operazioni sono quelle della storia in quanto costituisce l'emergenza della verità nel reale⁹³.

Su questi aspetti, dunque, si fonda la psicoanalisi lacaniana. Niente a che vedere con quelle terapie che, spacciandosi per 'sieri della verità' addormentano la coscienza in cambio di una persuasiva sicurezza e di una retorica della salute psichica da soggetti 'normali'. Conoscere il potere delle parole non è un buon motivo per farlo valere in senso seduttivo, ma neppure per caricare di insostenibili fardelli le spalle degli analizzanti: a ciascuno il peso che riesce a sostenere della propria verità, parafrasando Nietzsche⁹⁴. Fondamentale, però, è che se la psicoanalisi voglia dirsi una scienza, e non

⁹² La sospensione della seduta, nell'ottica della psicoanalisi lacaniana, lungi dall'essere un'interruzione puramente cronometrica, potrebbe essere un valido strumento di intervento per precipitare i momenti decisivi del discorso e attualizzare le relazioni fantasmatiche.

⁹³ Lacan, 1956a, p. 251.

⁹⁴ «Quanta verità può *sopportare*, quanta verità può *osare* un uomo? Questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più» (Nietzsche, 1969, pp. 12-13).

una tecnica a cavallo tra la persuasione e la retorica, bisogna che ritrovi il senso della sua esperienza nella scoperta di Freud. È necessario continuare a indagare la natura dell'uomo, i suoi rapporti con l'ordine Simbolico, fino alle istanze più radicali del suo essere. Misconoscere questo rapporto vorrebbe dire condannare l'esperienza psicoanalitica all'oblio, anche perché la psicoanalisi ha giocato un ruolo importante nella direzione della soggettività moderna, ma non riuscirebbe a continuare a sostenerlo senza porsi un problema di formalizzazione dei propri fondamenti. Problema che, per Lacan, è stato sempre mal posto, poiché gli analisti hanno cercato di rifarsi al modello medico scientifico:

Oggettivazione astratta della nostra esperienza sulla base di principi fittizi, addirittura simulati dal metodo sperimentale: è qui che troviamo l'effetto di pregiudizi che occorrerebbe innanzitutto sradicare dal nostro campo, se intendiamo coltivarlo secondo la sua autentica struttura⁹⁵.

Questa struttura si è degradata ponendo le scienze dell'uomo a coronamento di quelle sperimentali, per poi passare alla subordinazione delle scienze umane a causa di una visione della scienza fondata sul prestigio della specializzazione. Perciò è impossibile, per Lacan, non occuparsi di una nuova classificazione delle scienze fondata su una teoria generale del simbolo, nella quale le scienze dell'uomo riconquistino il loro posto centrale come scienze della soggettività, esprimendo la ricreazione del senso umano nel tempo arido dello scientismo. La psicoanalisi, in particolare, come direbbe Ricoeur, non dovrebbe essere una teoria dell'azione eticamente neutra, ma una teoria dell'atto analitico eticamente fondato⁹⁶, basata, secondo Lacan⁹⁷, su una teoria storica del simbolo, sulla logica intersoggettiva e sulla temporalità del soggetto. Invece, molto spesso, essa si impegna per la falsa via di una teorizzazione contraria alla sua struttura fondante.

Molti analisti, infatti, si credono delegati a scoprire le condizioni di una oggettivazione scientifica pienamente compiuta, alimentando un sempre maggiore misconoscimento per il soggetto e per la sua parola. Non v'è dubbio che possano

⁹⁵ Lacan, 1956a, p. 277.

⁹⁶ «Il riferimento ad un agente responsabile, suggerito dalla teoria dell'atto di discorso (performativo, atto illocutorio), indica che manca un atto riflessivo di ripresa. In questo caso perciò la responsabilità è il punto di convergenza dei due discorsi; essa consiste nell'assegnare l'azione ad un autore, cosa che può essere compresa nel quadro della fenomenologia linguistica; e a ciò si aggiunge una promessa in prima persona mediante la quale il soggetto etico si fa carico delle conseguenze della sua azione» (Ricoeur, 1977, p. 51).

⁹⁷ Ricordiamo che il "ritorno a Freud" di Lacan non consiste in una sua imitazione né nel ricorrere ai suoi termini. Lacan intende ricorrere, piuttosto, ai principi che governano la psicoanalisi freudiana.

strumentalizzare il potere della parola simbolica, calcolando il modo in cui evocarla nei loro discorsi, così da suscitare attrazione nell'analizzante, che sentirebbe di parlare il loro stesso linguaggio, non il linguaggio di tutti, ma quella parola particolare che lo unisce all'analista. Tuttavia, Lacan spiega che quando il linguaggio diventa funzionale a questo scopo si rende improprio alla parola piena:

Ma se chiamo colui a cui parlo, con il nome, quale che sia, che gli do, io gli intimo la funzione soggettiva che egli riprenderà per rispondermi, foss'anche per ripudiarla. Ecco allora la funzione decisiva della mia propria risposta che non consiste soltanto, come si dice, nel fatto di essere ricevuta dal soggetto come approvazione o rifiuto del suo discorso, ma veramente nel fatto di riconoscerlo o abolirlo come soggetto. Tale è la *responsabilità* dell'analista ogni volta che interviene con la parola⁹⁸.

Bisogna, perciò, opporsi all'appropriazione immaginaria del soggetto da parte di se stesso, così come all'abolizione della soggettività dell'analizzante da parte dell'analista. C'è, inoltre, una formulazione volgare della psicoanalisi, che rimane una tentazione perpetua, secondo la quale dall'inconscio ricaveremmo la verità del conscio. Per la psicoanalisi lacaniana, infatti, questa formula è esattamente l'appropriazione filosofica dell'analisi.

Opporsi all'appropriazione filosofica dell'inconscio esigerebbe, secondo Badiou, che nei suoi studi su Lacan si è occupato anche di questa tematica, una determinazione *antifilosofica* della psicoanalisi, una sorta di insurrezione dell'atto analitico di cui si dovrebbe provare addirittura orrore, dato il pesante fardello etico che lo caratterizza, piuttosto che soddisfazione. L'inconscio andrebbe difeso dalla minaccia filosofica, perché si tratta di un sapere che si sostiene solo mantenendosi nella forma del Reale impossibile⁹⁹, così come bisognerebbe tenere a distanza la ricerca della verità se non come funzione del Reale nel sapere inconscio. Il Reale, infatti, non è ciò di cui si dà verità assoluta né ciò che è oggettivamente saputo, ma si dà una stretta correlazione tra il Reale e l'atto.

Il cammino della psicoanalisi è impervio proprio perché deve sottrarre il Reale al conoscere inteso in senso filosofico, ma senza cadere in una dottrina dell'ineffabile o dell'inconoscibile¹⁰⁰. Detto altrimenti, il Reale è indifferente al conoscere, alle idee generali e astratte, che sono la fonte dei più grandi errori degli uomini. Secondo

⁹⁸ Lacan, 1956a, p. 293.

⁹⁹ Mentre la filosofia si potrebbe definire come il sapere di una verità.

¹⁰⁰ Lacan dice di non essere kantiano e di non opporre un Reale inconoscibile a una realtà conoscibile.

Kierkegaard¹⁰¹, infatti, la soggettività reale non è quella che conosce, anzi proprio laddove pensiamo astrattamente non siamo; la soggettività reale è quella eticamente esistente, perciò voler dimostrare di esistere attraverso il fatto di pensare è una contraddizione, poiché più aumenta il grado di astrazione del proprio pensiero e più ci si astrae dall'esistere. La psicoanalisi, quindi, deve essere il luogo etico di una scelta, non un luogo di astrazione del pensiero, deve riuscire a portare il soggetto sul punto della scelta, senza guidarlo o indirizzarlo, bensì facendo in modo che non abbia altra via d'uscita che scegliere.

L'atto analitico, che è stato considerato l'esito di una corretta simbolizzazione da parte di un soggetto, è un atto di cui sia l'analizzante che lo stesso analista provano orrore. La questione, però, è quella del rapporto tra la clinica e la dottrina¹⁰², tra l'agire clinico e il dispositivo teorico, o *mathema* in senso lacaniano¹⁰³. L'atto e il *mathema*, cioè il primato del significante sul significato, non formano una figura disgiunta, perché al cuore dell'atto si trova il desiderio del *mathema* e quest'ultimo non è intellegibile che dal punto di vista dell'atto. Questo perché Lacan ha introdotto il concetto di *mathema* non per indicare qualcosa che debba essere compreso ma per essere usato e, soprattutto, per preservare la psicoanalisi dal pericolo di una sua deriva immaginaria e coscienziale. Senza il *mathema*, infatti, l'analista non potrebbe sopportare il proprio atto, non potrebbe sostenere di decadere in posizione di resto e non potrebbe chiedersi chi è lui per l'analizzante. La cura è quello spazio in cui, tramite l'atto analitico, si dimostrerà il Reale del soggetto e si proverà a far sì che il desiderio del *mathema*, cioè il desiderio di una simbolizzazione corretta, vada fino in fondo¹⁰⁴. D'altronde si va in analisi perché ci si sente impotenti e se ne esce ancora più impotenti, perché si è stati messi con le spalle al muro dell'impossibile, che equivale allo scoperta del proprio fantasma da cui l'unica via di uscita sarà quella di compiere una scelta.

¹⁰¹ Cfr. Kierkegaard, 1843.

¹⁰² Una filiazione lacaniana è stata accusata di logicismo e di distanza dalla clinica. Un'altra filiazione è stata accusata di empirismo clinico. In sostanza, questa distinzione intacca l'edificio stesso della psicoanalisi.

¹⁰³ La parola greca *mathema* viene usata da Lacan per creare l'ennesimo neologismo. Il termine si ispira alla matematica e al suo potere di formalizzare e trasmettere il sapere. Indica le formule pseudoalgebriche utilizzate da Lacan per esplicitare la sua teoria, una sorta di compromesso tra la psicoanalisi e la scienza caratterizzato dal primato del significante e dalla lotta contro la dominazione filosofica della nozione di senso (cfr. Palombi, 2019, pp. 253-255).

¹⁰⁴ Badiou (2013, pp. 149-150) intende la dimostrazione come quel di-mostrare che è la caduta di ciò che si mostra. Il Reale è insimbolizzabile, cioè sottratto alla questione della conoscenza. Qualcuno crede che si vada in analisi perché non si hanno altre vie d'uscita. Lacan crede che l'analisi sia la via d'uscita che liberi e costruisca dall'interno quel punto in cui il soggetto si ricongiungerà col suo Reale.

La domanda di analisi da cui siamo partiti, quindi, è sempre una domanda in cui l'analizzante chiede di rimediare alla propria impotenza, l'impotenza d'amore e, in ultima istanza, l'impotenza di vivere, di esistere. Sapere che si tratta di interrompere l'erranza di questa impotenza, localizzarla, non è così difficile per un analista; l'operazione decisamente più complessa, invece, è quella di elevare questa impotenza ad impossibilità logica. La psicoanalisi implica una vera e propria etica della singolarità, che si muove sul bordo dell'angoscia immanente all'atto, sebbene l'angoscia non sia l'atto, piuttosto quella mancanza della mancanza che ha paralizzato la funzione simbolica del soggetto. Quindi la posta in gioco non è liberare il soggetto dall'angoscia, tramite la persuasione o altri mezzi inappropriati, ma rendere effettivo l'atto analitico, nonostante i limiti e i rischi cui si va incontro, poiché solo questo libererà da qualsiasi prospettiva normo-educativa.

L'esperienza analitica è un'esperienza assolutamente singolare e irriducibile e come tale va protetta dalle imposture e dalla ciarlataneria? Non è né teoria né pratica, ma ciò in cui teoria e pratica diventano indiscernibili? Dati i pericoli e i rischi sempre presenti, Lacan, nel suo sedicesimo seminario, pensa che ci troviamo abbastanza vicini a una scommessa di pascaliana memoria:

Allora, il sapere dell'esperienza psicoanalitica è forse soltanto il sapere che serve a non farsi raggirare dalla fanfara? Ma a che pro se a ciò non si accompagna un *saperne-venir-fuori*? O anche, più precisamente, un sapere introitivo, un *saper-entrare* in ciò che è in questione per quanto riguarda il lampo che può scaturirne sull'inevitabile fallimento di qualcosa [...]. C'è qualcosa da *lasciar-essere*?¹⁰⁵

È in questo senso che la psicoanalisi, secondo il punto di vista di Lacan, potrà continuare a dare il suo apporto, cominciando col riconoscere la questione dell'Altro, lasciando essere l'inconscio strutturato come un linguaggio. Soltanto dopo si potranno dire delle cose sensate sulla psicoanalisi.

¹⁰⁵ Lacan, 1968-1969, pp. 205; 207.

Capitolo III

Responsabilità e nevrosi

3.1 Cos'è la nevrosi?

La psicoanalisi, agli inizi del suo sviluppo storico, ha assunto come primo oggetto di indagine le nevrosi, tra le quali Freud, confrontandosi con la psichiatria, ha operato una prima distinzione tra *nevrosi attuali* e *psiconevrosi*. Le prime si caratterizzano per il rifluire della libido sessuale in un impiego sintomatico, le seconde sono determinate da un conflitto psichico. La psicoanalisi si occupa soltanto di queste ultime, poiché considera quelle attuali di competenza neurologica. Si deve, comunque, precisare che Freud non ha mai completamente rinunciato al modello esplicativo organico, ritenendo che, nella pratica terapeutica, i due tipi di nevrosi siano presenti contemporaneamente¹.

Inizialmente, il conflitto che sta alla base delle psiconevrosi è stato descritto da Freud come conflitto tra l'Io e la sessualità, cioè tra una tensione sessuale somatica e l'Io, considerato principalmente in riferimento alle sue funzioni, quali la *rimozione*, la *resistenza* e l'*esame di realtà*. A partire dagli studi del 1910 fu descritto come conflitto fra le *pulsioni libidiche o sessuali* e le *pulsioni dell'Io*²:

Il caso, molto ben immaginabile da un punto di vista teorico, in cui gli interessi di questi impulsi sessuali non coincidono con quelli dell'autoconservazione individuale, sembra verificarsi nel gruppo patologico delle nevrosi giacché l'ultima formula psicoanalitica sull'essenza delle nevrosi dice: il conflitto originario dal quale sorgono le nevrosi è quello fra le pulsioni di conservazione dell'Io e le pulsioni sessuali. Le nevrosi corrispondono a una sopraffazione più o meno parziale dell'Io da parte della sessualità, dopo che l'Io è fallito nel tentativo di reprimere la sessualità stessa³.

Come nel tabù, la proibizione principale della nevrosi è quella del contatto (fobia del contatto o *délire de toucher*), non solo quello diretto col corpo, ma tutto ciò che provoca

¹ Cfr. Vegetti Finzi, 1986, p. 50.

² La pulsione (*Trieb*) è un concetto che inizialmente Freud ha considerato al limite tra l'interpretazione psicologica e quella biologica, tra lo psichico e il somatico. Si tratterebbe del rappresentante psichico delle forze organiche. Successivamente, ha tracciato una distinzione tra la pulsione e ciò che la rappresenta a livello psichico. La prima sarebbe, perciò, qualcosa di non psichico. Potremmo dire che la contraddizione di questi due punti di vista è soltanto apparente e che bisogna soffermarsi sul concetto di *limite*.

³ Freud, 1913a, p. 264.

l'entrare in contatto col mondo mentale di un soggetto. Il contatto, infatti, è l'inizio di ogni tentativo di padronanza su qualcuno o su qualcosa e i nevrotici tendono a vivere in un mondo in cui ciò che conta davvero è ciò che pensano intensamente, mentre la concordanza di questi pensieri con la realtà esteriore viene messa in secondo piano. La nevrosi è, quindi, caratterizzata dal fatto di mettere in primo piano la realtà psichica rispetto a quella effettiva, per cui si reagisce ai pensieri allo stesso modo con cui si reagisce ai fatti. Tuttavia, non è propriamente corretto lasciar intendere che i nevrotici si difendano, o si puniscano, in base alla sola realtà psichica, poiché bisogna tenere in considerazione la loro storia, il loro vissuto, soprattutto durante l'infanzia in cui hanno tradotto determinati impulsi in azione, nella misura consentita dall'essere bambini⁴.

L'indagine freudiana, assumendo il sogno come punto di partenza⁵, ha costruito una psicologia delle nevrosi caratterizzata da due considerazioni determinanti: la prova che molti fenomeni patologici a cui si davano spiegazioni fisiologiche siano in realtà atti psichici e la dimostrazione che i processi da cui derivano possano essere ricondotti, a loro volta, a delle forze motrici psichiche. L'attività psichica inconscia, quindi, parla attraverso il linguaggio onirico e quello dei sintomi.

L'inconscio, tuttavia, non parla un unico 'dialetto' e le singole forme di nevrosi rappresentano proprio i diversi modi di esprimersi degli impulsi psichici inconsci. La formazione dei sintomi, inoltre, trova un compromesso, e non una conclusione, per i conflitti che stanno alla base delle nevrosi. La conflittualità proseguirà anche successivamente, quando compariranno nuove componenti pulsionali, alcune delle quali lotteranno per conservare i sintomi e altre si sforzeranno di sopprimerli e di ripristinare la situazione precedente alla loro formazione.

Un'importante scoperta di Freud nel 1913 ha rivelato che nulla di ciò che riguarda le formazioni psichiche infantili si perde con i mutamenti dello sviluppo dell'adulto:

Si può dimostrare che tutti i desideri, i moti pulsionali, i modi di reazione, le impostazioni del bambino sono ancora presenti nell'uomo giunto a maturità e possono ricomparire in circostanze appropriate. Essi non sono distrutti ma soltanto stratificati, per esprimersi secondo il modo di raffigurazione spaziale che la

⁴ Freud si chiedeva se fosse il caso di utilizzare la psicoanalisi per fini educativi rispetto a quelle tendenze infantili che minacciano di sortire effetti futuri indesiderabili. Una collaborazione tra l'educatore e il medico sarebbe, in questo caso, fondamentale. La responsabilità dell'educatore, però, risulterebbe di gran lunga superiore a quella del medico, perché l'educatore, a differenza del medico, si occuperebbe di materiale psichico plastico e non cristallizzato, dovendo fare in modo di non influenzare la giovane vita psichica con i suoi ideali personali, ma valorizzando le disposizioni proprie del soggetto.

⁵ Lo studio del sogno prepara allo studio delle nevrosi, perché anche il sogno può essere considerato un sintomo nevrotico, per di più presente in tutti gli individui.

psicologia psicoanalitica è costretta ad adottare. Caratteristica del passato psichico diventa così, a differenza del passato storico, il suo non essere estinto da quel che viene dopo; o solo virtualmente, o in reale contemporaneità, esso continua a sussistere accanto a ciò ch'esso è diventato⁶.

Nelle nevrosi, infatti, si verifica un ritorno all'infantilismo psichico (o regressione)⁷ e l'intensità con cui i residui infantili vengono conservati nella vita psichica del soggetto determina la misura del suo disturbo. Ciò che è rimasto infantile, ed è stato rimosso, andrà a costituire il nucleo inconscio del nevrotico, emergendo nei casi in cui non riuscirà a padroneggiare le difficoltà della vita reale. D'altronde la psicoanalisi ha anche dimostrato l'influenza che le condizioni sociali esercitano nel causare le nevrosi. La rimozione delle pulsioni da parte dell'Io, infatti, deriva essenzialmente da un atteggiamento di docilità rispetto alle richieste che provengono dalla convivenza civile. Le stesse esperienze infantili, perciò, avranno esiti differenti a seconda delle richieste da parte del contesto sociale in cui vive l'individuo.

Tuttavia, l'elemento fondamentale che determina la nevrosi è una particolare *inerzia psichica*, Freud ne parla nel 1915, secondo cui i nevrotici sono inibiti soprattutto nell'agire, perché in loro il pensiero sostituisce l'azione e si oppone al cambiamento e al progresso:

In effetti quest'inerzia [...] lotta con tendenze che mirano al progresso e alla guarigione e che restano attive anche dopo la formazione dei sintomi nevrotici. Se cerchiamo qual è il punto di partenza di questa particolare forma di inerzia, scopriamo che essa è la manifestazione di legami difficilissimi da sciogliere che si sono instaurati in epoche assai remote fra determinate pulsioni e impressioni e gli oggetti collegate ad esse; questi legami hanno bloccato lo sviluppo ulteriore di queste stesse componenti pulsionali⁸.

In altri termini l'inerzia psichica è quella che Freud ha chiamato *fissazione*, che sta alla base delle nevrosi traumatiche, ovvero una fissazione al momento dell'incidente traumatico. La nevrosi sarebbe, quindi, una sorta di malattia traumatica, che insorge per l'incapacità dell'individuo di risolvere un'esperienza con un carico affettivo eccessivo⁹. Ogni nevrosi contiene una fissazione, ma non tutte le fissazioni conducono alla nevrosi

⁶ Freud, 1913a, p. 266.

⁷ Vedremo successivamente che la regressione si verifica anche nelle psicosi.

⁸ Freud, 1915a, p. 168.

⁹ In questo caso notiamo una considerazione freudiana dei processi psichici di tipo economico. Il trauma è un'esperienza che, in un breve lasso di tempo, ha apportato alla vita psichica del soggetto un incremento di stimoli troppo forte per poter essere elaborato in un modo usuale.

o si instaurano tramite essa¹⁰. I sintomi nevrotici, inoltre, si manifestano soprattutto attraverso forme individualizzate e specifiche, che riguardano le esperienze particolari dell'individuo, sebbene ci siano anche dei sintomi *tipici*, più o meno uguali in tutti i casi, che risalgono a un'esperienza comune a tutti gli uomini.

La formazione del sintomo, secondo Freud, è comunque un sostituto di qualcos'altro che non ha avuto luogo, che si instaura quando i processi psichici non hanno svolto quel normale sviluppo che li avrebbe resi coscienti e sono rimasti perturbati, quindi inconsci. È, dunque, avvenuto qualcosa di simile a uno scambio: da un processo psichico interrotto è scaturito un sintomo e se si riesce a far recedere il sintomo, la terapia avrebbe raggiunto il suo scopo. La nevrosi sarebbe, in definitiva, la conseguenza di una specie di ignoranza di alcuni processi psichici di cui, invece, si dovrebbe avere conoscenza, sulla base di un necessario cambiamento interiore del nevrotico, che richiederà un lavoro di analisi particolarmente complesso. Tuttavia, la tesi di Freud è che i sintomi svaniscono con la conoscenza del loro significato.

L'ottimismo di questa tesi, che si può far risalire all'intellettualismo socratico, si è dovuto correggere di fronte all'esperienza pratica dell'analisi. Il sintomo nevrotico, infatti, rappresenta un momento dell'esperienza del soggetto in cui egli *non sa* riconoscersi, una vera e propria *divisione* della sua personalità.

Liberare un individuo nevrotico dai suoi sintomi, dunque, non è affatto semplice, perché sarà egli stesso a opporre una forte resistenza per tutta la durata dell'analisi. Infatti la resistenza, per Freud, concerne tutto ciò che disturba, altera, ostacola la continuazione del lavoro analitico, prima ancora che la guarigione. A essere precisi, la resistenza è tutto quello che ostacola la rivelazione dell'inconscio. Per alcuni individui, ad esempio, si presenta in forma *intellettuale*: l'individuo che resiste discutendo, argomentando, criticando, dubitando sarà anche disposto a diventare un seguace della psicoanalisi a patto che l'analisi lo risparmi personalmente. La brama di sapere può essere, quindi, una forma di resistenza, ma non la peggiore. Il nevrotico, ad esempio, tende a ripetere quegli atteggiamenti, e quegli impulsi emotivi, della sua vita passata che, tramite la cosiddetta *traslazione*, gli consentono di resistere all'analista e alla cura, cioè allo sforzo di rendere cosciente ciò che è inconscio. Freud chiama *rimozione* il processo patogeno che viene dimostrato dalla resistenza.

¹⁰ Un tipico modello di fissazione affettiva a qualcosa che appartiene al passato, di cui parleremo successivamente, è il lutto.

La rimozione è la condizione preliminare per la formazione dei sintomi nevrotici, ma anche il processo che più specificamente caratterizza la nevrosi. Essa corrisponde a un tentativo di fuga dell'Io di fronte a qualcosa che è stato percepito come pericolo, a cui è seguita la formazione delle diverse forme di difesa dall'angoscia sviluppatesi successivamente. Lacan, nel suo primo seminario su *Gli scritti tecnici di Freud*, scrive:

A partire dal nucleo rimosso si esercita una forza di repulsione positiva, e quando si tenta di raggiungere i fili del discorso che gli sono più vicini si sperimenta la resistenza. Freud arriva al punto di scrivere, non negli *Studi sull'isteria* ma in un testo successivo, pubblicato sotto il titolo di *Metapsicologia*, che la forza di resistenza è inversamente proporzionale alla distanza a cui ci si trova dal nucleo rimosso¹¹.

Lacan, quindi, evidenzia materialmente la resistenza per come la si coglie nel discorso del soggetto, che Freud considera come una realtà in quanto tale, cioè come qualcosa che è regolato dalla distanza da ciò che è stato originariamente rimosso. Il nevrotico, infatti, possiede tutta una propria organizzazione di certezze, credenze, coordinate di riferimento che vanno a costituire una sorta di sistema ideale in cui, operandovi dall'interno, il soggetto si rifiuta di rapportarsi con il senso dei propri sintomi e anche con il passato rimosso, continuando a inventare delle difese durante l'analisi. La resistenza, prosegue Lacan, è l'inflessione che il discorso del nevrotico assume quando si avvicina al suo nucleo patogeno rimosso:

all'origine, affinché la rimozione sia possibile, bisogna che esista un al di là della rimozione, qualcosa di ultimo, già costituito primitivamente, un primo nucleo del rimosso, che non solamente non si riconosce ma che, per il fatto di non formularsi, è letteralmente *come se non esistesse*, stando a quel che dice Freud. E tuttavia, in un certo senso, si trova da qualche parte, dato che – Freud ce lo dice dappertutto – è il centro di attrazione che richiama a sé tutte le rimozioni ulteriori¹².

Una rimozione, quindi, è qualcosa di molto diverso da un ripudio cosciente e può assumere diverse forme nevrotiche, che si fondano sull'esperienza originaria del trauma. Quest'ultimo costituisce, infatti, un'azione rimovente che interviene *après coup*, a posteriori, in cui, a partire dall'esperienza del soggetto adulto, bisogna affrontare retrospettivamente le esperienze originarie¹³. Nel momento in cui si verifica un trauma,

¹¹ Lacan, 1953-1954, p. 27.

¹² *Ivi*, p. 53.

¹³ Lacan utilizza questa espressione francese, che significa letteralmente “a cose fatte”, per esprimere due termini freudiani: *nachträglich* e *Nachträglichkeit*, che rispettivamente significano “successivo”,

quindi, è come se qualcosa si distaccasse dal mondo simbolico che il soggetto sta provando ad integrare e si trasformasse in qualcosa che non gli appartiene più, di cui non ha padronanza, ma che ugualmente resterà lì da qualche parte nel suo inconscio. Sarà il primo nucleo di quelli che, in seguito, saranno i suoi sintomi nevrotici, le rimozioni successive e, allo stesso tempo, il ritorno del rimosso¹⁴.

Per Freud, ogni sintomo è abitato da fantasie inconsce da riportare alla coscienza, mentre Lacan sostituisce le ‘fantasie’ con un ‘fantasma’ inteso al singolare. Secondo Freud, il sintomo è l’espressione di un conflitto tra l’Io che rimuove e il materiale rimosso che proviene dall’Es, secondo Lacan il fantasma alla base del sintomo è una significazione assoluta, che precede la rimozione stessa e il ritorno del rimosso. La sua tesi, infatti, è che il sintomo abbia una radice fantasmatica e sia una manifestazione simbolica del ritorno del rimosso. In definitiva, la rimozione causa il sintomo, il fantasma causa la rimozione e Lacan assimila il fantasma alla rimozione originaria di Freud.

La nevrosi, per Lacan, non fa che mostrare come il desiderio umano sia desiderio dell’Altro, desiderio del desiderio dell’Altro, proprio perché si tratta di un desiderio organizzato da un fantasma inconscio del tutto singolare. Il fantasma fondamentale del nevrotico si situa precisamente nell’identificazione del soggetto con la posizione di oggetto della domanda dell’Altro¹⁵, come spiega Lacan nel 1960 in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell’inconscio freudiano*:

Il nevrotico infatti, isterico, ossessivo o più radicalmente fobico, è colui che identifica la mancanza dell’Altro con la sua domanda [...]. Ne risulta che nel suo fantasma la domanda dell’Altro assume la funzione di oggetto [...]. Ma questa prevalenza che il nevrotico dà alla domanda [...] nasconde la sua angoscia col desiderio dell’Altro¹⁶.

Questa identificazione significa che esiste una certa supposizione per cui l’Altro chiede qualcosa al soggetto, ma soprattutto significa supporre che l’Altro *esista*, che sia strutturalmente consistente e che in esso si possa trovare la verità del proprio essere, una verità che, però, genera una notevole angoscia.

“posteriore”, “ritardato”, il primo, “azione differita”, il secondo, “posteriorità”. Si tratta di un processo di retroazione in cui qualcosa che non era stato comprensibile originariamente, lo diventa soltanto retroattivamente (cfr. Palombi, 2019, pp. 90-91).

¹⁴ Rimozione e ritorno del rimosso sono la stessa cosa.

¹⁵ Cfr. Recalcati, 2016a, pp. 268-270.

¹⁶ Lacan, 1960b, p. 827.

3.2 Nevrosi e desiderio

Risulta più semplice riconoscere l'angoscia quando è coperta soltanto da un oggetto fobico, rispetto alle altre due nevrosi in cui è più complesso individuare il filo del fantasma del soggetto. L'ossessivo, infatti, forma il suo fantasma negando il desiderio dell'Altro, il soggetto isterico, invece, conserva il desiderio soltanto nell'insoddisfazione, che deriva dal sottrarsi all'Altro come oggetto. Il fantasma, secondo Lacan, contiene la funzione immaginaria della castrazione in forma nascosta¹⁷. Precisamente, la castrazione può essere classificata nella categoria di un debito simbolico a partire da un danno, o mancanza, immaginario, cioè manca a livello simbolico quell'oggetto che supporta la Legge, che non è un oggetto reale, bensì immaginario¹⁸. Il nevrotico, infatti, ha subito in partenza la castrazione immaginaria che sostiene il suo Io, e che alcune correnti analitiche, proprio per tale motivo, scelgono di rinforzare. Al contrario, per Lacan, è proprio l'Io ciò sotto cui il nevrotico copre la castrazione che nega ma a cui, allo stesso tempo, non vuole rinunciare:

Ciò che il nevrotico non vuole e che rifiuta con accanimento fino alla fine dell'analisi, è di sacrificare la castrazione al godimento dell'Altro, lasciando che gli serva. E non ha affatto torto: infatti, benché in fondo si senta quanto c'è di più vano ad esistere, una Mancanza-ad-essere o un Di-Troppo, perché mai dovrebbe sacrificare la sua differenza (tutto ma non questo) al godimento di un Altro che, non dimentichiamolo, non esiste. Sì, ma se per caso esistesse ne godrebbe. Proprio questo il nevrotico non vuole: egli si figura che l'Altro domandi la sua castrazione¹⁹.

L'esperienza analitica testimonia che è la castrazione a regolare il desiderio. Il gioco dei significanti, infatti, è implicato in essa, poiché può esserci castrazione quando nel soggetto insorge il timore della scomparsa del suo desiderio. Dal momento in cui il soggetto si iscrive in una catena di significanti, trova lì una posizione dalla quale mette in questione il bisogno identificato nella sua domanda. Ne risulta che il soggetto, per designarsi in quanto tale, deve impiegare qualcosa che viene fatto a sue spese, ovvero per reperire se stesso, ogni volta che si tratta del suo desiderio, paga il prezzo della castrazione. Quest'ultima, infatti, è sempre coinvolta nel momento in cui il desiderio si

¹⁷ La castrazione è stata introdotta da Freud in relazione alla nozione di legge primordiale, la legge fondamentale che riguarda l'interdizione dell'incesto e la struttura dell'Edipo.

¹⁸ A differenza dell'oggetto della frustrazione, che è un oggetto reale, e di quello della privazione, che è simbolico. L'analisi della nevrosi comincia, però, dalla castrazione, che spesso viene confusa con i concetti di frustrazione e privazione. La teoria analitica non può fare a meno della nozione centrale di mancanza dell'oggetto, ma occorre operare le dovute distinzioni.

¹⁹ Lacan, 1960b, p. 830.

manifesta in modo chiaro, come spiega Lacan nel suo sesto seminario: «detto in altri termini, qualcosa di reale, su cui il soggetto ha presa in un rapporto immaginario, è portato alla pura e semplice funzione di significante. È questo il senso ultimo, più profondo, della castrazione in quanto tale»²⁰.

In ogni caso il nevrotico vorrebbe delegare all'Altro la responsabilità del proprio desiderio, senza dover assumere su di sé questo gravoso compito etico, essendo sostituito completamente dall'azione dell'Altro. Il nevrotico, in sostanza, non vorrebbe dover compiere degli atti da solo. Per questa ragione è necessario che egli creda nell'esistenza dell'Altro come garante immaginario della propria esistenza. Ma, come abbiamo già visto, Lacan ci ha mostrato che l'Altro in quanto tale è intaccato esso stesso dalla mancanza e non potrà mai svolgere la funzione paradossale desiderata dal nevrotico²¹.

Cos'è, quindi, il desiderio del nevrotico? Secondo Lacan, esso è sospeso alla buona fede del significante. Il soggetto ha bisogno di credere a una garanzia mitica perché altrimenti vivrebbe nella vertigine dello spaesamento, «il desiderio del nevrotico – ci dice Lacan sempre nel sesto seminario – nasce quando non c'è Dio»²².

La sospensione di un Garante Supremo è ciò che il nevrotico nasconde in sé nel punto in cui sospende anche il proprio desiderio. In relazione a quest'ultimo, infatti, il nevrotico si pone sempre al margine di se stesso, è sempre occupato a fare i bagagli, o il suo esame di coscienza, oppure a organizzare il proprio labirinto; i bagagli per un viaggio che, però, non compie mai. Tutto ciò si verifica perché nel fantasma non c'è nessuna possibilità di sfuggire a un'angoscia paralizzante i cui sintomi non fanno altro che rinviarla²³. Nella nevrosi, infatti, si occulta il carattere enigmatico dell'Altro per proteggere il soggetto dall'impatto con il suo abisso più profondo. Perciò, se il complesso di castrazione ha a che fare con la nevrosi è perché, nella misura in cui il passaggio all'ordine Simbolico è necessario per il costituirsi del soggetto, bisogna sempre che l'oggetto mancante sia stato tolto e poi restituito. La restituzione, però, non può mai accadere, perché il Simbolico non ha a che fare con una restituzione reale.

²⁰ Lacan, 1958-1959, p. 406.

²¹ Cfr. Recalcati, 2016a, p. 260-261.

²² Lacan, 1958-1959, p. 506.

²³ «La verità dell'angoscia è quindi che non è possibile trovare la misura di noi stessi se non in un atto che, venendo dal di fuori di noi, ci trasforma in qualcosa di diverso da noi. Perciò la serenità non può prodursi se non al termine di un lungo e complesso percorso ascetico, vale a dire, semplicemente, di allenamento all'atto» (Perrella, 2015b, p. 291).

Il dramma della castrazione è indizio del fatto che il soggetto nevrotico, poiché è sottoposto alla legge delle significazioni, è destinato a essere lo scarto del godimento di un Altro sul quale non potrà mai avere alcun controllo. La psicoanalisi, infatti, tenta di produrre nel nevrotico l'accettazione della sua castrazione, cioè che egli accetti di essere destinato, sul piano Simbolico, a quel divoramento per salvarsi dal quale ha sviluppato un quadro sintomatico. Tuttavia, si potrebbe obiettare che nessuna analisi produce, almeno completamente, questa accettazione, sia perché spesso il nevrotico rimedierà sviluppando altre compensazioni sia perché l'analisi non si concentra solo su di essa²⁴:

Crediamo invece che se, *nonostante questo*, la pratica analitica rimane, al di là di tutte le finzioni, di tutti i transfert e di tutte le teorie, un'esperienza della verità, questo dipende dal fatto che essa è anche un'esperienza etica [...] se è vero che [...] il desiderio dell'analista non è solo il prodotto automatico della situazione analitica, ma è sempre l'espressione di un atto soggettivo che si produce *realmente* nella stessa direzione dell'eticità che l'esperienza del soggetto nevrotico non era stata in grado di esprimere per una carenza [...] di noi tutti, in quanto noi tutti troppo facilmente ci adattiamo al nostro pregiudizio di essere giustificati nella nostra incapacità di agire eticamente²⁵.

Il fantasma del nevrotico provoca un grande disordine non avendo altra realtà che quella di discorso, che il soggetto non ha la minima idea di come governare. È il fantasma, infatti, che domanda al nevrotico di mettersi in regola con i propri desideri, i quali, quindi, trovano supporto in un fantasma che «ha almeno un piede nell'Altro, quello che conta anzi, anche e soprattutto se giunge a zoppicare»²⁶, dice Lacan nel 1963, per cui l'oggetto del desiderio non è altro che la scoria di questo fantasma.

All'origine della relazione più antica del soggetto con l'Altro vi è quella onnipotenza materna che il nevrotico vorrebbe ripristinare fantasmaticamente, consegnandosi a un Altro, al quale si sente sospeso, che agisca al suo posto. L'insufficienza del nevrotico a bastare a se stesso non fa che accentuare l'onnipotenza dell'Altro. Infatti è rispetto a quello che Lacan indica come *das Ding* originario²⁷ che ha luogo il primo orientamento, il primo assetto della struttura soggettiva, la *Neurosenwahl*, ovvero la *scelta della nevrosi*. Freud ha affrontato questo tema nel 1913 ne *La disposizione alla nevrosi*

²⁴ Cfr. Perrella, 2015b, pp. 292-293.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Lacan, 1963a, p. 780.

²⁷ Lacan, riferendosi ad un termine heideggeriano, la *Cosa*, la riconduce al mitico corpo materno, quell'Altro assoluto che struttura la soggettività. *Das Ding* è quel termine estraneo attorno a cui ruota l'organizzazione del mondo psichico di un soggetto. Deve essere identificato con quella che, secondo Freud, è la tendenza a ritrovare (*Wiederfinden*), che fonda l'orientamento del soggetto umano verso l'oggetto perduto.

*ossessiva. Contributo al problema della scelta della nevrosi*²⁸ affermando che la psicoanalisi dovrebbe dare una risposta non solo rispetto al perché e al come una persona possa ammalarsi di nevrosi, ma anche al perché si ammali proprio di *quella specifica nevrosi*: questo è il problema della “scelta della nevrosi”. La tesi di Freud è che le ragioni che inducono a questa scelta siano costituite da cause che il soggetto porta con sé nella vita, definite ‘disposizioni’ di carattere costituzionale e/o ereditario a cui lo stesso Freud aggiungerà successivamente gli effetti provocati dalle esperienze infantili. Secondo Freud il processo evolutivo dell’Io può divenire la sede di una disposizione alla futura malattia nevrotica la cui forma dipenderà dalla specifica fase in cui la predisponente inibizione dello sviluppo si è prodotta. Dal canto suo Lacan afferma che il soggetto è al tempo stesso ‘soggetto a’ il suo inconscio e ‘soggetto dell’inconscio’, per cui, sebbene non l’abbia teorizzato esplicitamente, è necessario tenere sempre presente che per quanto si possa essere determinati *dal* proprio inconscio si è sempre contemporaneamente responsabili *del* (o per) il proprio inconscio. La scelta della nevrosi, infatti, è la vera condizione di possibilità della psicoanalisi²⁹, perché la fine dell’analisi potrà intervenire solo quando si verificherà un cambiamento di prospettiva, cioè quando il soggetto si troverà sulla soglia di una ‘seconda scelta’.

Prima che ciò possa avvenire, però, situare il fantasma fondamentale del nevrotico nell’identificazione con l’oggetto della domanda di un Altro onnipotente, ci ricorda l’incidenza particolare svolta dal Super-io nella nevrosi, quell’imperativo situato sul piano simbolico della parola, coerente con il registro e la nozione della Legge, ossia con l’insieme del sistema del linguaggio, che definisce l’uomo in quanto tale, ma che possiede anche un carattere insensato, cieco, tirannico. Il nevrotico, infatti, secondo Lacan, anziché interpretare la Legge come la condizione che possa sostenere il suo desiderio, la interpreta come un patibolo che mortifica la vita. Quando si viene a costituire una sorta di culto immaginario di questa Legge, essa cessa di esistere come simbolica e diventa manifestazione del Super-io, poiché la morale del nevrotico è insensata, distruttiva, puramente opprimente. Il Super-io nevrotico è, quindi, contemporaneamente la Legge e la sua distruzione.

Secondo Freud, non si tratta soltanto di un residuo delle prime scelte oggettuali dell’Es, il Super-io è anche una potente formazione reattiva contro quelle stesse scelte.

²⁸ Cfr. Freud, 1913b. Sebbene la tesi generale di cui si parla in questo testo sia stata affrontata da Freud fin dal 1905 in *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell’etiologia delle nevrosi* e nel 1911 in *Precisazioni sui due principi dell’accadere psichico*.

²⁹ Secondo Zupančič (2000) si tratta di un “postulato psicoanalitico della libertà”.

Il suo rapporto con l'Io non si esaurisce nell'ammonimento "Così (come il padre) devi essere", ma contiene anche il divieto "Così (come il padre) non ti è permesso essere". Inoltre, possiede due facce speculari, che Lacan ha identificato, nel suo *Kant con Sade*, con il dovere morale kantiano e con la spinta al godimento sadiano. Mentre il primo impone il culto nevrotico e masochistico del sacrificio, il secondo impone il culto di un godimento senza limiti. In entrambi i casi, quello che manca è la mediazione simbolica tra Legge e desiderio, per cui o la Legge agisce contro il desiderio oppure il desiderio, nella forma del godimento assoluto, agisce contro la Legge:

Così su ambedue le lunghezze (e sulla precaria mediazione) di cui Kant si fa leva per mostrare che la Legge getta sul piatto non soltanto il piacere, ma dolore, felicità, pressione della miseria, persino amore della vita, tutto il patologico insomma, si verifica che il desiderio può non soltanto avere lo stesso successo, ma ottenerlo a maggior diritto³⁰.

Il soggetto nevrotico, che non sa mai se quello che vuole fare sia giusto o sbagliato, vede nel Super-io una sorta di guida, per la quale la sua azione migliore è sempre quella che lo fa soffrire di più; in questo modo trova nell'Altro qualcuno che scelga al posto suo. In ogni caso, un soggetto non può sfuggire al Reale, usando il dovere come scusa per le sue azioni, per nascondersi dietro la Legge (sia che si tratti di quella morale che di quella del godimento). Al contrario, il soggetto è sempre pienamente responsabile per ciò che riferisce come suo dovere, perché è il soggetto stesso che fa di qualcosa un suo dovere e deve, perciò, rispondere per esso. Lacan, infatti, pensa che la Legge della castrazione, rifiutando un godimento mortale, consenta all'individuo di raggiungerne una forma che non sia separata dal desiderio³¹.

Constatiamo che il mondo psicoanalitico non è un mondo dell'essere, piuttosto del desiderio in quanto tale, mentre in una prospettiva gnoseologica classica il soggetto si adegua all'oggetto in un rapporto tra un essere che sa di essere con un essere che si sa essere, dice Lacan. L'esperienza psicoanalitica, quindi, si stabilisce in un campo relazionale diverso, dove il desiderio in generale, e quindi anche quello del nevrotico, è un rapporto tra essere e mancanza. Quest'ultima, però, non è la mancanza di questo o quell'oggetto, ma mancanza di essere, di qualcosa grazie a cui l'essere potrebbe

³⁰ Lacan, 1963a, p. 784.

³¹ Il nevrotico ossessivo concepisce la Legge solo come repressione del desiderio. Il suo essere deve prevalere sul desiderio, che viene, così, negato. Per l'isterico il desiderio è desiderio rimosso e permanentemente insoddisfatto. Nell'isteria il soggetto consacra il proprio essere al desiderio sino al punto di dissolverlo in esso, supponendo che vi sia un Oggetto in grado di donare una piena soddisfazione senza lacune.

esistere. Il desiderio, perciò, in quanto inconscio, è desiderio di niente che sia nominabile. Si tratta, infatti, di insegnare al soggetto nevrotico a nominare il proprio desiderio, ad articolarlo per farlo essere, e dunque esistere. Infatti se il desiderio non dice il suo nome è perché il soggetto non lo ha fatto sorgere; l'azione efficace dell'analisi, quindi, è quella che porta il soggetto a riconoscere e a nominare il suo desiderio, non come qualcosa di già dato, ma come qualcosa che viene creato e portato alla presenza nel mondo proprio dal soggetto, l'unico a poter far sorgere una nuova presenza scavando nella propria assenza.

3.3 Edipo e Amleto: la colpa e/o il senso di colpa.

Freud, com'è chiarito in *Introduzione alla psicoanalisi*, ci ha fornito il complesso di Edipo per descrivere la famiglia umana e le sue variazioni sociali³². Già da piccolo, infatti, il bambino sviluppa un'affettuosità particolare per la madre, che considera come propria, ritenendo il padre un rivale perché si oppone a questo possesso esclusivo. Allo stesso modo, la bambina vede nella madre colei che disturba il suo rapporto con il padre:

Apprendiamo dall'osservazione quanto sia precoce l'età cui risalgono questi atteggiamenti. Li designiamo col nome di "*complesso edipico*", perché la leggenda di Edipo realizza con un'attenuazione minima i due desideri estremi risultanti dalla situazione del figlio: uccidere il padre e prendere in moglie la madre³³.

Freud, però, non sostiene di certo che il complesso edipico esaurisca la relazione tra genitori e figli, la quale è senza dubbio molto più varia e complessa. Tuttavia, si tratta di un fattore che, secondo lui, appare regolarmente e che ha grande rilevanza nella vita psichica infantile, infatti è maggiore il pericolo di sottovalutarne le conseguenze anziché quello di sopravvalutarle. Inoltre, la scoperta del complesso edipico ha suscitato

³² Sebbene la psicoanalisi sia stata criticata per averne fatto un dogma, una sorta di simbolo universale, come nel caso de *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari (1972). Il testo ha posto un interrogativo secondo cui la produzione desiderante non si può ridurre né a una struttura né alle persone, chiedendo, nello specifico, se esiste adeguazione tra le produzioni dell'inconscio (chiamate macchine desideranti) e l'invariante della struttura edipica. Ciò che è stato messo in questione, quindi, è una supposta edipizzazione forzata da parte della psicoanalisi: «Ma chi ci dice che il sogno, la tragedia, il mito siano adeguati alle formazioni dell'inconscio, anche tenuto conto del lavoro di trasformazione?» (p. 57). Riteniamo che la psicoanalisi, che potremmo definire con Lacan "una scienza al bordo della scienza", debba tener conto di tutte le possibili critiche, vecchie e nuove, per non cadere nell'errore di distogliere lo sguardo dal Reale dell'inconscio.

³³ Freud, 1915-1917, p. 375.

violente opposizioni nei confronti della psicoanalisi ed è stato ripudiato, come fosse un tabù, da molte correnti psicologiche, che l'hanno distorto con le loro interpretazioni. Secondo Freud, invece, è necessario familiarizzare con qualcosa che era stato già riconosciuto dalla stessa tragedia greca e da tutta l'arte drammatica.

Il complesso di Edipo, in particolare, ha rivelato che anche il bambino ha una vita sessuale e una specie di pubertà psicologica, molto prematura rispetto a quella fisiologica. Le pulsioni indirizzate al genitore di sesso opposto gettano le basi del complesso, mentre la loro frustrazione ne forma il nodo, dice Lacan. La frustrazione è anche accompagnata da una repressione educativa, che ha lo scopo di impedire la realizzazione di queste pulsioni. Con questo processo, il genitore dello stesso sesso appare al bambino, contemporaneamente, come l'agente dell'interdizione sessuale e come l'esempio della sua possibile trasgressione.

La tensione generata dal complesso di Edipo si risolve con la rimozione della tendenza sessuale, che sarà latente fino alla pubertà, e con la sublimazione dell'immagine genitoriale, che costituirà un ideale rappresentativo. L'istanza che rimuove si chiama Super-io e Ideale dell'Io quella che sublima; entrambe rappresentano la fine della crisi edipica. Gli avvenimenti che minano la situazione edipica e la sua evoluzione tenderanno a ripetersi negli effetti del Super-io, i traumi che, invece, ne intaccano la sua costituzione, si rifletteranno nell'Ideale dell'io. Quanto più forte sarà stato il complesso edipico, quanto più rapidamente si sarà compiuta la sua rimozione, tanto più severo sarà diventato il Super-io nell'esercitare il suo dominio sull'Io, sotto forma di 'coscienza morale' o di inconscio 'senso di colpa'.

Freud, procedendo nelle sue ricerche, ha trovato sostegno nei dati sociologici per cui la proibizione dell'incesto con la madre ha un carattere universale, testimoniato dall'immensa varietà di culture primitive che hanno formulato espressamente questo tabù. Qualunque sia il livello di coscienza morale degli individui, tale proibizione è sempre stata soggetta a forte riprovazione, per questo motivo il tabù della madre è la Legge primordiale dell'umanità. È così che Freud ha compiuto un salto teorico dalla famiglia coniugale dei suoi pazienti a ipotetici gruppi familiari primitivi, concepiti come orde dominate dal maschio che poteva impadronirsi di tutte le femmine nubili. Freud ha, inoltre, immaginato la drammatica uccisione di questo padre mitico da parte dei figli, evento da cui, insieme al tabù dell'incesto, sarebbe derivata tutta la tradizione morale e culturale dell'Occidente.

La tragedia di Sofocle, a un primo impatto, risulta un'opera che, mostrando le forze divine istigatrici dei misfatti narrati e l'impotenza degli impulsi morali dell'uomo, che non vi si sono opposti, sembrerebbe annullare la possibilità della responsabilità del soggetto, poiché si potrebbe quasi credere che i responsabili siano gli dèi e il fato. Tuttavia, secondo Freud, la morale non costituisce il punto di forza dell'opera, perché lo spettatore reagisce principalmente al contenuto segreto, piuttosto che al suo senso morale. Reagisce cioè come se avesse riconosciuto in sé il complesso di Edipo, smascherando la volontà divina come travestimento del proprio inconscio. Secondo Freud, colui che ascolta la tragedia di Sofocle è come se sentisse la voce del poeta, che lo ammonisce in questo modo:

Invano ti dibatti contro la tua responsabilità e invochi quello che hai fatto contro queste intenzioni delittuose. Sei colpevole lo stesso, perché non hai potuto annientarle; inconsciamente esse esistono ancora in te³⁴.

In queste parole è contenuta una grande verità psicologica: anche se gli uomini rimuovono nell'inconscio i loro impulsi, compresi quelli malvagi, e vorrebbero considerarsi totalmente irresponsabili, qualcosa li costringe ad avvertire la responsabilità come un senso di colpa dal motivo sconosciuto. Sebbene responsabilità e colpa non siano la stessa cosa, occorre analizzare questa linea di pensiero che tende a sovrapporli; ecco che possiamo individuare nel complesso edipico anche una delle principali fonti del senso di colpa che affligge i soggetti nevrotici³⁵. Il soggetto melanconico, per esempio, si tormenta con spietati autorimproveri che, in realtà, sarebbero destinati all'oggetto sessuale perduto e ormai divenuto privo di valore. Anche se egli ha ritirato la sua libido da questo oggetto, quest'ultimo, a causa di un processo di identificazione narcisistica, è stato proiettato sul proprio Io che, di conseguenza, sarà trattato come l'oggetto abbandonato e subirà le aggressioni a esso destinate³⁶. Il senso di colpa può essere considerato uno dei motivi per cui gli individui si attaccano così tenacemente alle loro nevrosi.

La psicoanalisi ha subito infinite volte il rimprovero di non essersi curata di ciò che nell'uomo vi è di più alto, di morale, di superiore alla sua stessa persona sebbene, in

³⁴ *Ivi*, p. 489.

³⁵ Freud già in *Totem e tabù* (1913c) aveva supposto che il genere umano, all'inizio della sua storia, avesse derivato il senso di colpa (che sarà la radice della religione e della morale) dal complesso edipico.

³⁶ Nella melanconia viene alla luce in modo molto marcato l'ambivalenza emotiva del soggetto, che rivolge verso la stessa persona sentimenti affettuosi e ostili. Su questo tema si veda Colonnello, 2004.

realtà, si tratti di un rimprovero completamente ingiustificato sia dal punto di vista storico che da quello metodologico. Tuttavia, l'indagine psicoanalitica non si è mai presentata come un sistema filosofico, inteso nel senso di un edificio dottrinale completo e perfezionato in ogni sua parte, ma ha dovuto costruire passo dopo passo la difficile via che conduce alla comprensione della complessità psichica, anche relativamente alle istanze morali dell'individuo. Freud, per esempio, riguardo l'interpretazione dei sogni come appagamento dei desideri, si è chiesto se questi fossero anche impulsi immorali e se ci si dovesse assumere o meno la responsabilità per il contenuto dei propri sogni³⁷. Premesso che la censura onirica possa giungere ad annientare del tutto il contenuto immorale di un sogno, sostituendolo con un secondo contenuto che ha valore di espiazione, è comunque ovvio, e Freud lo dice chiaramente nel 1925 in *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*:

che certamente bisogna considerarsi responsabili per i cattivi impulsi che si manifestano nei nostri sogni: che altro atteggiamento dovremmo mai assumere di fronte ad essi? Se il contenuto del sogno, rettamente inteso, non è un'ispirazione di menti estranee, il sogno è senz'altro una parte del mio essere. Se voglio classificare in buoni e cattivi, secondo un criterio di valutazione sociale, gli impulsi presenti in me, allora dovrò assumermi la responsabilità degli uni e degli altri; e se, per difendermi, dico che quanto c'è in me di ignoto, di inconscio e di rimosso, non appartiene al mio "Io", allora non mi trovo più sul terreno della psicoanalisi, evidentemente non ne ho accettato le conseguenze³⁸.

Allora si potrà apprendere, soprattutto a causa della confusione nei sentimenti e i disturbi nell'azione, che gli elementi rinnegati non solo fanno parte di noi, sono in noi, ma a volte agiscono anche fuori di noi. In senso metapsicologico, tutto ciò che è rimosso appartiene a un Es al quale l'Io si è sovrapposto, ma entrambi costituiscono, per Freud, un'unità biologica che sarebbe vano provare a separare. Se anche si volesse cedere alla presunzione etica per cui dal punto di vista morale si potrebbero trascurare gli elementi malvagi presenti nell'Es, e quindi non occorrerebbe che l'Io se ne assumesse la responsabilità, l'esperienza mostrerebbe che in un modo o nell'altro siamo costretti ad assumercela. La deformazione onirica, i sogni d'angoscia e di punizione confermano in modo inequivocabile la natura morale dell'umanità, come l'interpretazione dei sogni testimonia l'esistenza della sua natura malvagia.

³⁷ A riguardo la letteratura americana ci fornisce una raccolta di racconti dal titolo significativo: *Nei sogni cominciano le responsabilità* (cfr. D. Schwartz, 1937). Il titolo, però, viene a sua volta da una raccolta del poeta W. B. Yeats, *Responsibilities and Other Poems*, del 1914.

³⁸ Freud, 1925a, p. 159.

La psicoanalisi, prosegue Freud, ci ha fatto conoscere una condizione patologica come la nevrosi ossessiva in cui, ad esempio, l'Io si sente colpevole per ogni sorta di impulso malvagio di cui non sa nulla e in cui non si può riconoscere. Questa condizione è presente nella coscienza morale di ogni individuo:

La nostra "coscienza morale" è stranamente tanto più vulnerabile quanto più noi siamo persone morali: sarebbe come dire che quanto più una persona è "delicata", quanto più è suscettibile alle infezioni e ai traumi, tanto più è sana. Ciò dipende certamente dal fatto che la coscienza è essa stessa una formazione reattiva contro il male di cui si avverte la presenza nell'Es: quanto più fortemente è stato represso il male, tanto più la coscienza diventa vigile e attiva³⁹.

Secondo Freud, quindi, «chi, non contento di tutto ciò, non rinuncia all'idea di essere una creatura "migliore" di quella che è, provi pure a vedere se nella vita riuscirà a ottenere qualcosa che va al di là dell'ipocrisia o dell'inibizione»⁴⁰. Il compito di stabilire la responsabilità di un individuo è assai arduo, qualora non si vogliano trarre conseguenze che non contraddicano la sensibilità umana, tuttavia la contraddizione è l'orizzonte entro cui gli individui si trovano a dover pensare e agire, per cui sarebbe impossibile, e alquanto insensato, non tenerla in considerazione come proprio luogo di riflessione e di azione.

Tornando al mito di Edipo, la psicoanalisi ha colto in esso una legge generale dell'accadere psichico. Il fatto che il protagonista si sia macchiato di una colpa senza saperlo né volerlo è stato inteso come l'espressione della natura inconscia delle sue tendenze criminali, che potrebbero essere quelle di un qualunque soggetto nevrotico. Inoltre, anche una tragedia quale l'*Amleto* di Shakespeare è stata presa in considerazione sia da Freud che da Lacan. Amleto, infatti, fallisce miseramente di fronte al complesso edipico e dinanzi al compito di vendicare la morte del padre (ucciso dallo zio, che prende in sposa la madre), è paralizzato da un oscuro senso di colpa, che gli impedisce di portare a termine la sua vendetta. *Amleto*, per Freud, è proprio la versione moderna della tragedia di Sofocle, un soggetto nevrotico che ha rimosso il complesso edipico, incapace di agire, seppur non in ogni suo atto ma soltanto quando deve uccidere Claudio, colui che ha realizzato i suoi desideri infantili rivolti verso la madre Gertrude. Il ribrezzo che dovrebbe spingerlo alla vendetta è sostituito da scrupoli di coscienza, che gli rinfacciano di non essere di certo migliore del peccatore che

³⁹ Ivi, p. 160.

⁴⁰ *Ibidem*.

dovrebbe punire. Freud, quindi, non ha considerato l'*Amleto* isolatamente, ma sempre in relazione all'*Edipo re*. Il dramma, però, non indica quali siano stati i motivi e le cause di questo impedimento nell'agire, inoltre esiste una profonda differenza fra le due tragedie: mentre Edipo commette un crimine nella totale inconsapevolezza, nell'*Amleto* il crimine edipico è noto a colui che ne è la vittima (il padre), che vuole portarlo a conoscenza del soggetto (il figlio). La questione riguarda piuttosto i rapporti di Amleto con il suo atto, da cui dipende tutta la sua posizione soggettiva.

Contrariamente a Edipo, che ha pagato per il crimine che non sapeva di aver commesso, Amleto si imbatte nel posto del padre morto, per l'esattezza nel posto del peccato per cui l'Altro non ha pagato una pena⁴¹. Il dramma di Amleto, perciò, è che non può né pagare sostituendosi al padre né lasciare il debito insoluto.

Essere all'altezza di quella che Bataille ha chiamato, in *Il colpevole / L'Alleluia*, "la morale più difficile"⁴² comporta di mantenere pensiero e agire nella pressione insostenibile della vita, proprio perché nella morale si dovrebbe sostenere e gestire l'angoscia su cui sorgono la rimozione e i meccanismi di difesa nevrotici. La paralisi, la negatività, la colpevolezza stessa sono movimenti doppi di messa in questione di sé e di messa in atto. L'uomo, secondo Bataille, è questo doppio movimento che può procedere soltanto dall'assenza di risposte, solo la sua messa in questione può sviluppare la sua messa in atto. Ma cosa comporta conoscere le tenebre di una colpa? Amleto non dubita un solo istante della validità del compito che dovrebbe eseguire, eppure, per qualche ragione che non conosce, lo sente come ripugnante. È, dunque, il compito, in questo caso, e non il soggetto, a essere posto come essenzialmente conflittuale. Accanto a qualcosa che si presenta in primo piano come indubitabile, esiste una difficoltà più profonda e non padroneggiata dal soggetto. Il conflitto, la colpa, ha una fonte di cui il soggetto non è consapevole.

Se l'*Amleto* ha una portata di primo piano, secondo Lacan, è perché il valore della sua struttura è equivalente a quello dell'*Edipo*. Lacan, infatti, sostiene con determinazione che le creazioni poetiche generano, più che riflettere, le creazioni psicologiche. Se un'opera ci commuove non è a causa degli sforzi rappresentativi dell'autore, ma perché ci offre un posto vuoto in cui far abitare ciò che è celato in noi, la

⁴¹ Lo spettro del padre ha detto ad Amleto di essere stato sorpreso dalla morte "nel fior fiore dei suoi peccati".

⁴² Cfr. Bataille, 1944, p. 7.

nostra ignoranza, in ultima istanza la presentificazione dell'inconscio. Questa possibilità viene offerta in modo eminente sia dall'*Edipo* che dall'*Amleto*.

3.4 La concezione ontologica della colpa

Il problema che si pone è il seguente: perché Amleto non agisce? Perché il suo desiderio sembra essere sospeso? La tradizione analitica risponde dicendo che la sua paralisi poggia sulla rimozione del desiderio edipico per la madre. L'eroe non può compiere l'azione che gli viene ordinata, cioè vendicarsi dell'attuale possessore dell'oggetto materno, perché egli stesso ha già commesso proprio quel crimine, quella colpa, che si tratta di punire, e di cui si ritroverebbe, in un certo senso, a esserne complice. Amleto non può colpire il colpevole esterno senza risvegliare in sé l'antico desiderio infantile per la madre avvertito come colpevole.

Secondo Buber, il discorso sulla colpa è stato spesso affidato ai teologi, mentre le discipline terapeutiche si sarebbero occupate tendenzialmente dei 'sensi di colpa', delle formazioni psichiche, dunque, e non di quegli eventi che ne stanno a fondamento. Nell'ambito della conoscenza occorrerebbe, invece, affrontare la colpa come qualcosa che riguarda non solo la psiche ma l'intero essere di un individuo. Tuttavia, come lo stesso Freud ha chiarito, la teoria psicoanalitica ha respinto la possibilità di un rapporto reale dell'individuo con un Assoluto, dato da diverse dottrine che siano religiose o metafisiche. La colpa deve essere, piuttosto, ricondotta alla trasgressione di tabù primordiali, di istanze parentali e sociali. La prima rinuncia pulsionale dell'uomo, infatti, viene imposta da forze esterne e crea quella moralità che si esprime nella coscienza individuale, la quale esige ulteriori rinunce pulsionali. In Freud, quindi, la struttura della psiche culmina nella funzione censoria del Super-io, che rappresenta le istanze autoritarie provenienti dalla famiglia e dalla società.

Ma Buber ci fa notare che nella visione psicoanalitica non vi è alcun posto per una concezione ontologica della colpa⁴³:

⁴³ Buber tenne questa conferenza, *Colpa e sensi di colpa*, alla Washington School of Psychiatry nell'aprile del 1957, prendendo spunto dal modo in cui era stata trattata la questione nella Conferenza Internazionale di Psicoterapia medica di Londra nel 1948. In quella occasione i teologi si erano occupati della questione della colpa e i colleghi psicoterapeuti solo del senso di colpa. La sua lezione si inserisce in una fase di revisione della psicoanalisi nel secondo dopoguerra, periodo in cui si era prodotto un suo irrigidimento rispetto alla propria tecnica e una presa di distanza dai movimenti umanistici ed esistenzialistici (cfr. G. Francesetti, 2008, pp. 77; 79). Sulla questione della colpa si veda Colonnello, 1995.

Lo psicologo, che vede ciò che qui vi è da vedere, deve essere afferrato dal sospetto che non vi è colpa perché vi è un tabù a cui si rifiuta obbedienza, ma che anzi tabù e tabuizzazione sono stati resi possibili solo perché i capi delle prime comunità hanno conosciuto e venerato un fatto originario dell'essere umano in quanto tale: il fatto che l'essere umano può diventare colpevole e lo sa⁴⁴.

La domanda da porsi, perciò, è se la psicoanalisi sia preparata, e anche legittimata, a misurarsi oltre che con i sensi di colpa degli individui, consci o inconsci che siano, fondati o infondati che siano, anche con la *colpa ontologica*. Secondo Buber, quando qualcuno viola un qualche ordine del mondo umano, i cui fondamenti appartengono all'esistenza umana comune a sé e agli altri, allora stiamo parlando di una 'colpa ontologica'. Dunque la psicoanalisi può essere in grado, ad esempio, di confrontarsi con il concetto ontologico dell'esser-colpevole, così come ne ha parlato Heidegger in *Essere e tempo*?⁴⁵

L'idea di colpa, secondo Heidegger, dovrebbe essere sottratta al dominio del dovere e della legge, ma anche a quello del prendersi cura calcolante⁴⁶, poiché, in questi casi, essa viene associata alla mancanza di qualcosa che, invece, dovrebbe essere; mentre mancare significa 'non essere presente', perciò il concetto dell'esser-colpevole porta con sé il carattere di un *non*. Inoltre l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza estrinseca all'Esserci, ma la colpevolezza diviene possibile solo *sul fondamento di un esser-colpevole originario*. L'Esserci, quindi, è colpevole se è valida la determinazione esistenziale della colpa come esser-fondamento di una nullità, ma non nel senso di una privazione o di una qualunque qualità oscura che occorre rimuovere:

Questo esser-colpevole essenziale è cooriginariamente la condizione esistenziale della possibilità del bene e del male "morale", cioè della moralità in generale e della possibilità delle sue modificazioni effettive. L'esser-colpevole originario non

⁴⁴ Buber, 1958, pp. 9-10.

⁴⁵ «Chi è che parla? Come siamo colpevoli? Che cosa significa colpa? L'idea di colpa non può certo essere escogitata arbitrariamente e poi appiccicata all'Esserci. [...] Ogni ricerca ontologica concernente fenomeni come la colpa, la coscienza, la morte deve prender le mosse da ciò che di essi "dice" l'interpretazione quotidiana dell'Esserci. [...] La comprensione quotidiana assume l'"esser colpevole" innanzi tutto nel senso di "esser debitore", "avere un conto aperto con qualcuno". [...] Esser colpevole ha anche il significato di "è colpa mia se", cioè di esser causa, esser autore di qualcosa o anche "esser occasione" di qualcosa. [...] A tal fine l'idea di "colpevole" deve essere *formalizzata* quanto occorre perché *cada fuori* dal fenomeno ordinario della colpa e dai suoi riferimenti al con-essere con gli altri prendendo cura» (Heidegger, 1977, pp. 335 e sgg.).

⁴⁶ Anche Carl Schmitt si è dedicato al concetto di colpa, criticandone la riduzione a una categoria psicologica, che si identifica con l'intenzione e la negligenza. Allo stesso tempo non si può cercare una definizione della colpa che sia prettamente giuridica, altrimenti non vi sarebbe alcuna colpa senza una pena che la precede. Schmitt, inoltre, separa la colpa dal nesso causale che lega l'atto alle sue conseguenze. La responsabilità per le azioni viene ricondotta a una "cattiva volontà", poiché Schmitt si richiama apertamente al cattolicesimo (cfr. Agamben, 2017, pp. 22-24 e Schmitt, 1910).

può essere determinato in base alla moralità perché questa già lo presuppone come tale. Ma esiste qualche esperienza che possa attestare questo esser-colpevole originario dell'Esserci? Non si è forse trascurata l'obiezione che c'è "colpa solo "dove" c'è consapevolezza della colpa? O l'esser-colpevole originario non si annuncerà proprio in questo assopimento della colpa?⁴⁷

L'esser-colpevole, secondo Heidegger, è più originario di qualunque sapere che possa concernerlo. È soltanto perché l'Esserci è colpevole nel fondo del suo essere che diviene possibile la coscienza, se è vero che, nello spaesamento in cui si trova gettato, essa fa comprendere all'Esserci di essere colpevole, lo risveglia e lo chiama innanzi a se stesso per ridestarsi al suo poter-essere più proprio e, quindi, alla libertà di scegliere se stesso. Heidegger non assume un concetto di colpa derivato, cioè una colpevolezza che risulta da un'azione o da un'omissione, ma si attiene al senso ontologico dell'esser-colpevole: l'Esserci è autenticamente quel colpevole che essendo è.

Seguendo il ragionamento di Buber, se nel campo di osservazione della psicoanalisi entrasse il fenomeno della colpa ontologica, non sarebbe più possibile, per analisti e analizzanti, presumere di assolvere a un compito di responsabilità tramite la mera eliminazione dei 'sensi di colpa', perché la responsabilità non può essere affrontata solo mediante categorie quali la rimozione e la presa di coscienza. Inoltre, l'apparizione così marcata dei sensi di colpa nelle nevrosi rappresenta un paradosso, secondo Lacan, proprio perché il soggetto considera i suoi stessi pensieri come qualcosa di estraneo a sé, sentendosi principalmente la vittima piuttosto che il responsabile. Tuttavia, Buber pensa che si potrebbe obiettare che una colpa ontologica sia un'eccezione, un caso limite, una pretesa eccessiva. Ciò che, però, egli chiama colpa ontologica «è solo una intensificazione di ciò che in qualche misura si trova ovunque bruci un senso di colpa autentico; e il senso di colpa autentico è molto spesso mescolato con quello problematico, con quello "nevrotico", con quello "infondato"»⁴⁸.

Lacan, da parte sua, crede che l'oscurità dell'incidenza del Super-io sul soggetto provenga dall'assenza di una distinzione fondamentale tra la colpevolezza e il rapporto con la Legge. Ci ricorda, inoltre, che la dialettica del rapporto del peccato con la Legge è stata articolata da san Paolo, figura fondatrice del Cristianesimo, nell'*Epistola ai Romani* (7,7), secondo cui è la Legge a fare il peccato, a fare quello che Lacan, nel settimo seminario, ha sostituito con la Cosa [*das Ding*]. Quindi:

⁴⁷ Heidegger, 1977, pp. 341-342.

⁴⁸ Buber, 1958, p. 10.

La legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto: non la bramerai. Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me ogni sorta di bramosie grazie al comandamento; infatti senza la Legge la Cosa è morta⁴⁹.

Seguendo queste parole sarebbe soltanto la Legge a far acquisire al peccato un carattere iperbolico, poiché il rapporto dialettico tra desiderio e Legge fa sì che il desiderio divampi in esso e si trasformi in desiderio di morte. Ma l'etica della psicoanalisi, quindi, ci lascerebbe sospesi a questa dialettica?

Lacan crede che si debba esplorare un orizzonte che va al di là di un rapporto di interdizione, altrimenti ci si fermerebbe a una elaborazione troppo ingenua della questione. Non c'è alcun bisogno di un riferimento qualunque né a Dio né alla sua Legge, sembra perfino, come dice nel secondo seminario, che si possa formulare l'espressione "se Dio non esiste, allora più niente è permesso"⁵⁰. Anche l'esperienza dell'analisi, perciò, ha mostrato che l'immersione dell'uomo nella colpevolezza sia una delle faccende più strane che ci siano.

Come articolare, quindi, la comparsa del senso di colpa nella vita di un soggetto nevrotico e un possibile rapporto della responsabilità con un senso ontologico dell'esser-colpevole? Ritornando ai primi passi dell'analisi, da cui abbiamo preso le mosse, mentre Freud ha fatto apparire il senso di colpa a proposito del complesso di Edipo, Lacan su quale linea ha situato la colpevolezza?

La colpevolezza è una domanda sentita come proibita, poiché di solito è ricondotta all'interdizione, mentre per Lacan sembrerebbe che le due cose (domanda e interdizione) procedano insieme. Ma in cosa consiste la colpevolezza nevrotica? Essa somiglia a una domanda sentita come proibita perché uccide il desiderio, inscrivendosi proprio nel rapporto del desiderio con la domanda, come chiarisce Lacan nel suo quinto seminario del 1957-58, *Le formazioni dell'inconscio*: «Ecco cos'è la colpevolezza. È là dove appare l'interdizione, ma questa volta non in quanto formulata – ma in quanto la domanda proibita colpisce il desiderio, lo fa sparire, lo uccide»⁵¹.

Lacan si riferisce al Super-io materno arcaico, quello cui sono legati gli effetti del Super-io primordiale, che costituisce l'Altro inteso come supporto delle prime domande emergenti del soggetto. Il primo rapporto con l'Altro, non solo come oggetto reale ma

⁴⁹ Lacan, 1959-1960, p. 98.

⁵⁰ Lacan, 1954-1955, p. 148. Lacan parafrasa Dostoevskij (1880) che, ne *I fratelli Karamazov*, affermava piuttosto "se Dio non esiste, tutto è permesso".

⁵¹ Lacan, 1957-1958a, p. 510.

anche come simbolico, è minacciato, infatti, dalla perdita, non semplicemente dalla privazione delle cure materne. Perciò, non si tratta di una domanda che si produce solamente a livello del rapporto immaginario con l'Altro, non è una relazione duale, ma punta al suo essere simbolizzato. Infatti, ci dice Lacan, «il soggetto, poiché è un soggetto parlante, e unicamente per questa ragione, non può colpire l'Altro senza colpire se stesso, e così la domanda di morte è la morte della domanda»⁵². Questa posizione determinata da un desiderio di morte verso se stessi non può che mirare a un oggetto amato e perduto, ma mai realmente esistito.

L'esperienza testimonia, infatti, che proprio in relazione a noi stessi proviamo i sentimenti più singolari e più contraddittori. L'orizzonte della colpevolezza verso l'Altro, che secondo il Cristianesimo dovremmo amare come noi stessi, apre, quindi, la dimensione del *come te stesso*; come quel te stesso che ognuno di noi è a livello della parola. Ecco che, alla fine, ciò che deve segnare l'assunzione autentica del soggetto della propria parola e della propria colpa, è che il soggetto riconosca dov'è situato anche nella colpevolezza. Sono, infatti, fondamentali i momenti dell'esistenza in cui un essere umano scopre e riscopre, in modi ogni volta diversi, il proprio essere, quelli in cui si decide a diventare ciò che è. È qui che si raggiunge il punto in cui si articola il compito che ci è stato consegnato da Freud, il suo *wo Es war, soll Ich werden*⁵³.

Possiamo dire, perciò, che la psicoanalisi, se vuole differenziarsi dalle psicoterapie, non può eliminare la cura dell'*essenziale* nell'essere umano, non può ridurre la colpa alla sola trasgressione di un potente tabù, ma dovrebbe riconoscere innanzitutto che la colpa "è". Questo perché, come sostiene Buber, l'insieme dell'ordine che un essere umano avverte come violato o violabile trascende l'insieme di tutti i possibili tabù familiari e sociali. Quindi se la coscienza del soggetto è in relazione alla trasgressione della Legge, il soggetto dell'inconscio potrà essere in relazione a una colpa più originaria e ontologica, che ha a che fare col suo proprio essere. In altre parole, la colpa non sta nella trasgressione ma nella consapevolezza di poter diventare in ogni momento colpevole. Perciò, dal nostro punto di vista, un soggetto potrà esercitare la responsabilità nei confronti del proprio inconscio se diventerà consapevole della propria colpevolezza ontologica che, in ultima istanza, vuol dire essere colpevole originariamente di ciò che

⁵² *Ivi*, p. 512.

⁵³ "Dove era l'Es, deve subentrare l'Io" (Freud, 1915-1917, p. 190). Ci occuperemo successivamente di chiarire questa formula freudiana attraverso l'interpretazione di Lacan.

egli è. Come poter diventare, infatti, soggetti responsabili con un volto che non è il proprio?⁵⁴

La psicoanalisi, quindi, non intende perseguire lo scopo di liberare l'analizzante dal sintomo del senso di colpa, in vista del raggiungimento del benessere psichico, un risultato puramente eudemonistico; essa si limita a indicare da dove proviene il senso di colpa inconscio. Tuttavia, sarebbe una prospettiva interessante quella di un individuo in analisi che affrontasse l'elaborazione del senso di colpa nel rapporto tra il sintomo e il problema ontologico della colpa. Ma sebbene l'analisi possa consentire al soggetto di condursi da sé in un punto in cui scorgere una propria via autentica, da cui decidere 'autonomamente' se percorrerla oppure no, l'aver preso coscienza della propria colpevolezza non sarà ugualmente sufficiente al soggetto per poter risanare questa frattura; né tantomeno, per l'analisi, i sintomi sono solo degli ostacoli da superare e da lasciarsi al più presto alle spalle. Come per la filosofia, anche per la psicoanalisi potremmo dire che i problemi sono luoghi da *abitare* e non da smascherare, entrambe infatti assumono i problemi nella forma della *domanda*. Ciò non vuol dire tralasciare la ricerca di possibili soluzioni, ma considerare tale ricerca come uno, non l'unico, dei momenti di un processo molto più complesso che, come abbiamo già visto, non si conclude con la fine dell'analisi, ma apre il problema verso nuove forme, nuovi modi di interrogarlo e di affrontarlo.

Alla luce di queste riflessioni, ritornando al dramma dell'*Amleto* e alle considerazioni di Lacan, l'azione che il protagonista non riesce a compiere, cioè quella di uccidere *giustamente* colui che è considerato un colpevole, è un atto che incontra l'ostacolo del desiderio. Amleto, pur non dubitando che questo assassinio coincida con la Legge, riuscirà ad eseguire l'azione soltanto nel momento in cui verrà colpito a morte, nel breve tempo che gli resta. Amleto, secondo Lacan, ha una posizione nettamente distinta da quella di Edipo, che aveva agito ancor prima di pensare al suo atto e inconsapevolmente, poiché lui invece ne ha cognizione. Questa risposta, non

⁵⁴ Così Jaspers (1932, p. 724-725) descrive la colpa esistenziale: «Ogni azione ha nel mondo delle conseguenze insospettite, di fronte alle quali, chi agisce si spaventa perché non può non ritenersi responsabile anche di quelle conseguenze a cui, peraltro, non aveva pensato. [...] abbracciando attivamente la vita, tolgo qualcosa agli altri, nei momenti di difficoltà tollero l'impurità dell'anima [...]. Se mi spavento davanti alle conseguenze di questo mio agire, posso pensare di evitare la colpa non entrando nel mondo e quindi non facendo nulla [...]. Ma anche *non agire* è un agire nella forma dell'omissione [...]. Nella mia situazione sono responsabile di ciò che accade per non essere intervenuto, e se non faccio ciò che posso fare, mi rendo colpevole delle conseguenze che derivano dalla mia astensione. Pertanto, sia l'azione sia la non-azione implicano delle conseguenze, per cui in ogni caso io sono inevitabilmente colpevole».

necessariamente esprimibile in termini psicologici, risulta dunque fatale. La verità di Amleto è ciò che ha saputo dal padre, cioè l'irrimediabile assenza di un al di là che conceda riscatto o redenzione alla colpa, una verità, quindi, senza speranza.

Mentre nell'*Edipo* la colpa si produce al livello della generazione dell'eroe, nell'*Amleto* è stata prodotta al livello della generazione precedente. Nel primo caso, l'eroe non sa quello che fa ed è, in qualche modo, guidato dal fato, nel secondo, la colpa viene compiuta in maniera deliberata e a tradimento, sorprendendo la vittima. Il dramma di Amleto, quindi, non parte dall'interrogativo 'dove sta la colpa?', 'chi è il colpevole?', bensì dalla denuncia di una colpa a partire da una rivelazione. Mentre Edipo attende e invoca una sanzione dal luogo dell'Altro della Legge e assolve al suo debito, nel messaggio del padre, che apre il dramma dell'*Amleto*, vediamo che egli è entrato nel regno degli inferi da colpevole, con un debito che non ha potuto pagare perché inespiable, e sta proprio qui il senso più terribile della sua rivelazione al figlio: Amleto non potrà mai più cancellare la sua colpa, ma dovrà portarla con sé per l'eternità⁵⁵.

3.5 L'illusione narcisistica dell'Ideale dell'Io

Freud ha definito lo stadio del narcisismo come quello in cui l'individuo si comporta come se fosse innamorato di se stesso. In questo stadio, le pulsioni dell'Io e i desideri libidici⁵⁶ non sono separabili, nello specifico le pulsioni sessuali si compongono in unità e investono come oggetto l'Io. Secondo Freud, l'individuo non rinuncerà mai interamente, nella sua esistenza, alla sua organizzazione narcisistica, ma la serberà anche dopo aver trovato oggetti esterni per la sua libido. Il narcisismo, inoltre, è posto in rapporto a una sopravvalutazione nei confronti dei propri desideri e delle proprie prestazioni psichiche, che si può tradurre nel credere all'onnipotenza del pensiero, come se questo risultasse, in un certo senso, sessualizzato. Il soggetto, dunque, crede, a un qualche livello, nella possibilità di dominare il mondo e nella refrattarietà a quelle esperienze che fanno capire all'uomo qual è, invece, la sua reale posizione

⁵⁵ Occorre, però, precisare che Lacan dice che Amleto è un 'personaggio', non un soggetto reale, quindi sarebbe assurdo fargli una diagnosi.

⁵⁶ L'esperienza psicoanalitica ha portato alla luce certe fasi nel primissimo sviluppo di questi desideri libidici, che risalgono all'età infantile. Freud le indica come "organizzazioni pregenitali" della libido. Nelle sue considerazioni sulla sessualità infantile rivendica che la pulsione non è rivolta a un oggetto estraneo ma è chiaramente autoerotica. Fra l'autoerotismo infantile e l'amore oggettuale è possibile individuare una fase intermedia costituita da una oggettualizzazione della libido che ha per obiettivo il soggetto stesso (cfr. Freud, 1905a).

nell'esistenza. Nei nevrotici, infatti, permane costitutivamente una parte considerevole di questo atteggiamento primitivo, che ostacola fortemente il processo dell'analisi⁵⁷.

Per Freud, quindi, la differenziazione della libido in una libido propria dell'Io e in una libido veicolata verso altri oggetti è un corollario inevitabile della sua iniziale ipotesi di distinzione tra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali. Questo sta a significare che l'individuo conduce una doppia vita in cui è contemporaneamente fine a se stesso e anello di una catena di cui viene ad essere uno strumento, indipendentemente dalla sua volontà. La differenziazione tra i due tipi di pulsione non farebbe che riflettere questo duplice ruolo dell'essere umano.

Esiste un narcisismo infantile primario desumibile dall'atteggiamento dei genitori particolarmente teneri verso i loro figli, che riproducono il narcisismo al quale hanno loro stessi rinunciato da tempo. Al bambino viene attribuita ogni sorta di perfezione e si dimentica ogni sua manchevolezza, sospendendo in suo favore tutte le restrizioni richieste dal vivere civile. Egli deve davvero diventare il centro del creato, quel centro rispetto al quale le leggi della natura e quelle della società dovrebbero essere abrogate in suo favore. I moti pulsionali libidici, invece, quando si trovano in conflitto con le rappresentazioni della civiltà e dell'etica del soggetto, incorrono in una rimozione che procede dall'Io. La condizione di questa rimozione, come spiega Freud nel 1914 in *Introduzione al narcisismo*, è costituita dalla costruzione di un *ideale* rispetto al quale l'individuo misura il proprio Io:

A questo Io ideale si rivolge ora quell'amore di sé di cui l'Io reale ha goduto nell'infanzia. Il narcisismo appare ora spostato su questo nuovo Io ideale che si trova in possesso, come l'Io di quando si era bambini, di tutte le più preziose qualità. L'uomo si è dimostrato ancora una volta, come sempre nell'ambito della libido, incapace di rinunciare a un soddisfacimento di cui ha goduto nel passato. Non vuole essere privato della perfezione narcisistica della sua infanzia e se – importunato dagli ammonimenti altrui e dal destarsi del suo stesso giudizio critico – non è riuscito a serbare questa perfezione negli anni dello sviluppo, si sforza di riconquistarla nella nuova forma di un ideale dell'Io⁵⁸.

Freud, quindi, sta dicendo che l'individuo proietta avanti a sé un ideale che sostituisce il narcisismo perduto dell'infanzia, un'epoca in cui egli stesso *era* questo ideale. L'idealizzazione è un processo che ha a che fare con l'elevazione psichica di un

⁵⁷ Fromm (1965), priva il concetto di narcisismo del suo significato clinico e lo estende a tutte le forme di vanità e di autocompiacimento riscontrabili negli individui e a tutte le forme di fanatismo constatabili nei gruppi umani. Usa il termine come sinonimo di "individualismo asociale", che minaccia l'amore disinteressato per l'umanità, auspicato, invece, con il socialismo (cfr. Lasch, 1979, p. 44).

⁵⁸ Freud, 1914a, p. 464.

oggetto (incluso l'Io), ma non deve essere confusa con la sublimazione delle pulsioni. Infatti, chi ha costituito un alto Ideale dell'Io non necessariamente è riuscito a sublimare le proprie pulsioni libidiche. L'idealizzazione accresce le esigenze dell'Io e favorisce la rimozione, la sublimazione, al contrario, determina la capacità di soddisfare queste esigenze senza dar luogo alla rimozione. La coscienza morale sarebbe quell'istanza psichica incaricata di vigilare sull'Ideale dell'Io⁵⁹.

Il soggetto nevrotico, a causa dei suoi smodati investimenti oggettuali, è come se fosse impoverito nel suo Io, tanto da perseguire l'espedito di realizzarne l'ideale. Il nevrotico, perciò, cerca un oggetto che possieda le prerogative che mancano al suo Io, prediligendo la ricerca dell'amore nella propria vita, piuttosto che un percorso di cura psicoanalitica, oppure dirigendo sulla figura dell'analista le sue aspettative in merito. In queste scelte particolari, salta agli occhi che l'oggetto viene amato a causa della perfezione che era riservata all'Io e che adesso attraversa una via indiretta. Tuttavia non si può non annoverare, tra le funzioni che spettano all'Ideale dell'Io, anche l'esercizio dell'esame di realtà. Quando qualcosa nell'Io coincide con l'Ideale dell'Io, il soggetto percepisce una sensazione di trionfo, mentre invece senso di colpa e senso di inferiorità possono essere intesi come tensione tra l'Io e il suo ideale.

In base alla sua analisi dell'Io, per Freud è evidente che quando l'Io e l'Ideale dell'Io confluiscono insieme, il soggetto vive uno stato d'animo di contentezza e di assenza di turbamenti e autocritica. Al contrario, l'infelicità di alcuni soggetti (ad esempio i melanconici) è l'espressione di un dissidio tra queste due istanze, tra le quali l'Ideale dell'Io condanna l'Io sotto forma di autodenigrazione generando, frequentemente, delle vere e proprie paralisi della parola piena⁶⁰, cioè di quella che, secondo Lacan, è la parola che fa 'atto'.

Certamente il metodo analitico è singolare e non esclude alcune contraddizioni; infatti, pur tendendo a raggiungere la parola che fa atto, passa da una via esattamente opposta, ovvero, tramite la regola fondamentale del dire tutto quello che passa per la testa, dà al soggetto la possibilità iniziale di sentirsi libero da qualsiasi vincolo con una propria responsabilità nei confronti dei propri atti, per facilitare il ritorno a una via più etica in un momento successivo.

⁵⁹ Non dimentichiamo che, per Freud, l'Ideale dell'Io non possiede soltanto un aspetto individuale ma anche un aspetto sociale. Può costituire l'ideale che accomuna una famiglia, un ceto o un'intera nazione, rivelando importanti prospettive per la comprensione della psicologia delle masse.

⁶⁰ Cfr. Lacan, 1956a.

Poiché l'orizzonte fondamentale del narcisismo secondario è la relazione con l'Altro, l'Ideale dell'Io può confondersi con l'Altro a seconda delle fasi della vita del soggetto. L'identificazione del narcisismo secondario, perciò, è quella con l'Altro, che nei casi normali consente all'individuo di situare il suo rapporto immaginario e libidico con il mondo e di strutturare il suo essere in base al suo posto nella società. Tuttavia, prima che l'Io possa raggiungere questa strutturazione della realtà, dovrà attraversare un'alienazione fondamentale costituita dalla sua immagine riflessa, cioè quello che Lacan indica come l'*Ur-Ich*⁶¹, la forma originaria dell'Ideale dell'Io e del rapporto con l'Altro.

L'immagine perfetta, che è stata attribuita all'Ideale dell'Io, potrebbe impedire al soggetto di affrontare un concreto processo di individuazione, poiché per realizzare il proprio desiderio dovrà necessariamente, e catastroficamente, venire meno a questa immagine. Contemporaneamente, non potrà neppure abbandonarla poiché, se ciò accadesse, il soggetto ridurrebbe la propria realtà a quella di un oggetto rifiutato. La tensione tra il venir meno dell'immagine ideale (creata da sé o dagli altri) e il non poterla abbandonare genera frequenti paralisi che, ai fini di un possibile discorso etico, causano proprio una denegazione delle proprie responsabilità, poiché l'idealizzazione non fa che negare l'esistenza stessa del soggetto nella sua singolarità più propria. Il fatto che un individuo sia stato e si sia messo in una posizione ideale, infatti, lo espone a una posizione di alienazione immaginaria⁶², che può anche condurlo all'autoannullamento.

L'ideale nella vita del soggetto non è altro che un'illusione di identificazione con un difetto strutturale di fondo: è come se il soggetto fosse alienato e vivesse fuori di sé, prigioniero dell'immagine del suo Io o del suo ideale. In questo modo Lacan ha dimostrato che l'Io (*moi*) non coincide con il soggetto (*je*) e che il soggetto si trova, nel corso della sua vita, a rincorrere una perfezione narcisistica, che costituisce lo scarto tra se stesso e l'immagine perfetta, che veniva restituita dallo specchio durante l'infanzia. Il soggetto, quindi, è prigioniero della sua stessa immagine, ma soprattutto di una ricerca

⁶¹ Cfr. Lacan, 1953-1954.

⁶² L'alienazione immaginaria è costitutiva dell'Io, in quanto agglomerato delle molteplici identificazioni che si avvicendano lungo l'intera vita del soggetto. La genesi della prima identificazione del soggetto coincide con la sua alienazione. Il momento e il luogo di questa genesi è stato individuato da Lacan con *lo stadio dello specchio*, un periodo che va dai sei ai diciotto mesi del bambino, che scopre la sua immagine riflessa allo specchio, la quale anticipa la sua organizzazione psichica e non può far sì che il bambino si riconosca coincidente come soggetto dell'immagine. L'immagine dello specchio lo oggettivizza, poiché pur essendo la sua è anche quella di un altro (cfr. Giorgetti Fumel, 2002, pp. 167-168).

smodata verso una coincidenza impossibile con questa immagine di sé che lo ha originariamente ingannato:

Il soggetto, cioè, si è una volta visto e pensato perfetto e brama continuamente di essere tale. Questa immagine del soggetto, preso nella sua integrità, lo induce a credere di poter consistere in una compiutezza unificante. [...] Al soggetto non resta che vivere, nella propria esistenza, l'impossibilità di raggiungere quella perfezione in cui ha creduto di contraddistinguersi inizialmente⁶³.

La paralisi nevrotica del soggetto, il suo immobilismo e l'incapacità di agire nascono proprio a causa di questa frattura tra l'illusione di un'immagine totalizzante originaria e la divisione reale a cui è continuamente ricondotto nella sua esistenza. Il soggetto si sente paralizzato perché la sua convinzione di poter correggere questo insuccesso iniziale, tramite l'ideale che ha costituito, è segnata da una tragica impossibilità. Potremmo dire, perciò, che l'ideale si erge sull'orma dell'oggetto perduto.

Tuttavia, l'inconsapevolezza delle cause che portano alla paralisi determina anche i diversi processi di identificazione con cui il soggetto ristabilisce la sua posizione di presunzione narcisistica. Di questo processo, il soggetto è contemporaneamente prigioniero volontario e inconsapevole:

Come il sogno preserva il sonno di un soggetto dal suo ridestarsi, questa è la sua funzione fisiologica, così l'illusione ideale difende, salva una persona dalla realtà quando per lei risulta difficile il viverla nella sua evidente crudezza. Ma come il sogno anche l'ideale ha un'altra funzione, infatti, se il sogno è prima di tutto l'appagamento (il tentativo di appagamento) di un desiderio (inconscio), l'illusione permette al soggetto di appagare fantasticamente le proprie fantasie, fargli cioè credere di sapere chi è⁶⁴.

L'illusione, quindi, assolve a uno dei bisogni più comuni degli esseri umani: il bisogno di credere⁶⁵, nello specifico credere di essere ciò che *non si è*. Si può desiderare di essere bravi in una determinata arte, consapevoli di non esserlo ma con degli obiettivi realistici da realizzare, oppure si può essere illusi di essere i migliori in questa arte e totalmente inconsapevoli di non esserlo. L'ideale può funzionare da modello propositivo per la realizzazione del soggetto solo se assume la funzione di *guida* e mai

⁶³ *Ivi*, pp. 168-169.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 169-170.

⁶⁵ Potremmo, altrimenti, chiederci: «Dunque che cosa io creda è in mio potere? Oppure, che cosa io creda incrollabilmente? Credo che là c'è una sedia. Non posso sbagliarmi? Ma posso credere di sbagliare? Sì, posso mai, in generale, prendere in considerazione una cosa del genere? – E non *potrei* anche attenermi saldamente alla mia credenza, qualunque cosa io venga a sapere più tardi?! Ma, ora, è *fondata* la mia credenza?» (Wittgenstein, 1969, p. 31).

quella di certezza. Per poter esistere come desiderio, e non come illusione, l'ideale non deve poter mai essere raggiunto. Infatti, come ci insegna Freud, non bisognerebbe indulgere nell'autoinganno di credere che con tali illusioni si possa percorrere il cammino di un retto pensare, senza però dimenticare che i bisogni umani sono e saranno sempre una parte fondamentale della realtà. L'aspetto etico, e non paralizzante, dell'ideale, quindi, è il limite proveniente dalla realtà, così mentre l'illusione fugge dalla realtà, la responsabilità del soggetto incontra l'insoddisfazione e la limitatezza. La posizione inconscia che il soggetto incarna rispetto al proprio ideale avrà, quindi, diverse conseguenze.

Nel caso in cui il soggetto crederà di aver raggiunto la totale compiutezza del suo Ideale dell'Io, si assoggetterà al perseguimento di una perfezione illusoria, frustrante e paralizzante. Anche Nietzsche, nel 1887, ne parlava in *Genealogia della morale* a proposito degli *ideali ascetici*, in cui si troverebbe il fondamento del volere umano, il suo *horror vacui*, quel volere che preferisce volere il nulla piuttosto che non volere. L'asceta tratta la vita come se fosse un cammino sbagliato, dominato da un *ressentiment* dice Nietzsche, di una volontà di potenza che vorrebbe dominare la vita stessa, mentre si illude di trovare compiacimento nel dolore, nell'insuccesso, nell'autorinuncia di sé. L'ambizione dell'asceta è quella di rappresentare la perfezione della giustizia, dell'amore, della saggezza, della bontà che solo lui e quelli come lui possiedono. Ma per poter diventare "salvatore e pastore dei sofferenti"⁶⁶, deve essere lui stesso un sofferente, per poter essere medico deve lui stesso avvelenare la sua ferita. Ogni sofferente, infatti, come ogni nevrotico, cerca istintivamente una causa del proprio dolore, più esattamente un *responsabile*, un qualunque essere umano, che non sia se stesso, su cui scaricare le proprie pene, poiché questo è il massimo tentativo di sollievo da un tormento intollerabile: «Qualcuno deve essere responsabile del fatto che mi sento male. [...] I sofferenti sono tutti spaventosamente solleciti e ingegnosi nel trovar pretesti per dolorose passioni»⁶⁷.

La più grande malattia degli uomini, sempre secondo Nietzsche, è nata dalla battaglia contro le loro malattie, i cui rimedi consolatori hanno generato dei risultati peggiori

⁶⁶ «Il prete asceta è il desiderio, fatto carne, di un essere-in-altro-modo, di un essere-in-altro-luogo, e invero il grado supremo di questo desiderio, il suo caratteristico ardore e la sua passione: ma appunto la *potenza* del suo desiderare è il ceppo che lo inchioda qui; appunto in tal modo egli diventa lo strumento costretto a lavorare per creare condizioni più favorevoli per essere-qui ed essere-uomo – appunto con questa *potenza* tiene ancorato all'esistenza l'intero gregge di ogni genere di falliti, di malcontenti, di malriusciti, di sciagurati, di sofferenti di sé» (Nietzsche, 1968a, pp. 114-115).

⁶⁷ *Ivi*, p. 122.

rispetto a ciò che dovevano eliminare. Se poi ci si ammalava entro un certo grado, bisognava rivolgersi a quelli che lui chiama i “medici dell’anima” e noi, invece, analisti⁶⁸.

L’illusione dell’ideale, in definitiva, entra proprio in gioco quando il soggetto nevrotico prova ad annullare la sensazione di frustrazione, di mancanza, di senso di colpa, di orrore nei confronti del proprio Reale. Se da una parte l’autoinganno riesce a salvare il soggetto da questi turbamenti, e funge da compensazione, dall’altra lo maschera da se stesso e di conseguenza dalle proprie responsabilità. Le cose cambiano nel momento in cui l’illusione cessa di esercitare la propria influenza o se il soggetto diventa consapevole delle proprie dinamiche psichiche. Ma fino a quando lo scenario dominante sarà quello immaginario, la verità di una situazione, soprattutto se dolorosa, sarà occultata.

L’illusione, però, non è la stessa cosa di un errore, ma si avvicina di più, secondo Freud, alle idee deliranti, poiché deriva dai desideri umani. La differenza consiste nel fatto che l’errore si trova in evidente contraddizione con la realtà, l’illusione, invece, non necessariamente è falsa o irrealizzabile. Diciamo, quindi, che una credenza è un’illusione se è motivata dall’appagamento di un desiderio, a prescindere dal suo rapporto con la realtà.

Tuttavia, la consapevolezza riguardo le proprie illusioni non si potrà mai acquisire totalmente, perché non si tratta di uno stato bensì di un processo, perciò il compito di un soggetto che vuole dirsi responsabile assume tratti particolarmente complessi e difficili da realizzare. Sarà responsabile quel soggetto capace di modularsi in modo differente a seconda del caso specifico in cui viene a trovarsi. Credere di essere responsabili a priori, dunque, è un’ennesima illusione, in questo caso moralistica, per evitare l’impatto con le difficoltà dell’esistenza e sostenere il proprio narcisismo. La ricerca di equilibrio nella propria vita, infatti, può rivelare una verità particolarmente scomoda: condurre un’esistenza da soggetti responsabili verso se stessi e verso gli altri richiede spesso dei compromessi intollerabili, soprattutto dal punto di vista narcisistico. Ecco che una prima forma di compromesso da dover attuare è quella con il proprio Ideale dell’Io, rimodulandolo dalla posizione della ‘certezza di essere’ a quella della ‘possibilità di conoscersi, ma mai fino in fondo’.

⁶⁸ Ancora Nietzsche (1970, pp. 42-43): «dov’è colui che prenda finalmente sul serio gli antidoti di queste sofferenze e che metta alla gogna l’inaudita ciarlataneria con cui l’umanità fino ad oggi è stata solita trattare, sotto i più bei nomi, le sue malattie dell’anima?».

Tuttavia, in una società dove tutto si basa sulle illusioni e le apparenze, il *Credo quia absurdum* di Tertulliano perde significato se non c'è nulla che possa liberare l'immaginario dalle illusioni che dominano la realtà quotidiana, e anche la pseudoconsapevolezza di sé diventa talmente opprimente da far perdere agli individui la speranza in una qualunque forma reale di liberazione. Il nuovo Narciso può essere proprio colui che è prigioniero di questa pseudoconsapevolezza di sé e anche l'analisi, in tali circostanze, potrebbe trasformarsi in una sorta di nuovo culto cui affidarsi per rinunciare a una più faticosa libertà di scelta. Il rischio è sempre quello di chiedere troppo alla vita e troppo poco a se stessi.

3.6 La funzione 'segreta' del tradimento

Il disagio della civiltà, scritto da Freud nel 1929⁶⁹, osserva, tra i caratteri distintivi di una società, il modo in cui sono regolate quelle relazioni sociali umane che riguardano l'essere umano come 'prossimo'. Una delle cosiddette pretese ideali di una società civilizzata, nota in tutto il mondo e forse, sempre secondo Freud, ancora più antica del Cristianesimo tramite cui l'abbiamo conosciuta, è quella che dice "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Freud si propone di assumere un atteggiamento, in un certo senso, ingenuo nei confronti di questa dichiarazione, chiedendosi perché dovremmo seguirla, ma soprattutto in che modo ne saremmo capaci, dato che l'amore e la fiducia richiedono impegno e sacrificio e non avremmo il diritto di gettarli via sconsideratamente.

Quando amiamo qualcuno è come se il nostro amore dovesse essere riposto in coloro che lo meritano, perché ci somigliano in alcuni aspetti fondamentali del vivere oppure perché siamo capaci di dividerne il dolore, invece per quale motivo dovremmo amare un estraneo, che non ha acquisito nessun significato nella nostra vita emotiva? E se anche ci riuscissimo, il nostro amore sarebbe considerato come un'ingiustizia dai nostri cari che desiderano un qualche segno di predilezione nei loro confronti? Sarebbe un tradimento mettere un estraneo sullo stesso piano di chi fa parte del nostro universo familiare o amicale? Inoltre, se si trattasse di un amore universale verso qualunque abitante di questa Terra, si chiede Freud, all'estraneo toccherà una piccola porzione d'amore, o forse, molto peggio, ostilità e persino odio se non esitasse a procurarci dei danni? Come può un tale precetto essere pronunciato così solennemente se il suo

⁶⁹ Freud, 1929a.

adempimento non è realizzabile razionalmente parlando? L'impossibilità fattuale di realizzare un precetto ne costituisce il suo tradimento intrinseco?

L'uomo, ammonisce Freud, non è una creatura mansueta e bisognosa solo d'amore, che si difende soltanto quando viene attaccata, ma possiede anche una buona dose di aggressività alla quale, spesso, è estraneo anche il rispetto per la propria specie. La scoperta delle nostre tendenze aggressive, che supponiamo esser presenti anche negli altri, è un fattore che turba i rapporti col prossimo, tanto quanto la diffidenza e il timore che l'amore o la fiducia che riponiamo negli altri vengano inesorabilmente traditi. Parlare di tradimento, perciò, non è poi così banale, a maggior ragione farlo nell'ottica della vita di un soggetto nevrotico, ma anche in un orizzonte sociale più ampio.

Cominciamo col dire che il concetto di tradimento è particolarmente ambiguo: ad esempio, se immaginiamo una disputa ideologica, ciò che per un'ideologia è considerato un tradimento, per un'altra potrà essere addirittura un atto eroico; un concetto, infatti, non può dirsi intrinsecamente vero o falso. Se si trattasse di un atto, invece, sarebbe possibile inferirne la verità o la falsità? Inoltre, l'atto del tradimento è separato oppure no da colui che l'ha compiuto? In altre parole, è possibile riconoscere un atto come un tradimento senza riconoscere l'agente come un traditore?

Colmare il divario tra atto e agente non è sempre così facile, soprattutto quando ci riferiamo all'orizzonte dell'inconscio, basta solo considerare i desideri contraddittori che gli esseri umani provano fin dalla prima infanzia a partire dal complesso di Edipo. Questo complesso di emozioni ambivalenti, inoltre, non si risolve allo stesso modo nei diversi individui, così che le varie sfaccettature con cui si esprime la nevrosi sono dovute proprio all'incapacità di colmare un'ambivalenza originaria. Ci chiediamo: esiste una connessione tra l'ambivalenza inconscia e il tradimento?⁷⁰ A nostro parere sì. Infatti:

il tradimento presuppone rapporti umani incondizionati e fedeltà integerrime, perché è questo il genere di rapporti che esso mette a repentaglio. Ma noi possiamo essere ambivalenti anche nei rapporti con le persone a cui ci dichiariamo fedeli senza riserve – per esempio, la nostra famiglia. Dichiarazioni a parte, l'ambivalenza può trasformare il tradimento in un atteggiamento psicologicamente ambiguo. Il riconoscimento di una fondamentale ambivalenza erode la nostra idea di tradimento. Non c'è niente, nel nostro atteggiamento verso l'altro, che sia privo di ambivalenza, e ciò priva la nozione di tradimento della semplicità necessaria⁷¹.

⁷⁰ Sul tema del tradimento cfr. Margalit, 2017.

⁷¹ *Ivi*, p. 33.

Sta di fatto che i moventi umani che spingono al tradimento sono contrastanti e non ne esiste mai uno univoco, così come accade che ci si possa dedicare a fedeltà completamente diverse, che possono essere in contrasto l'una con l'altra, ed esigere una fedeltà totale per ognuna di queste posizioni. La conseguenza di una mancanza di univocità sarebbe la difficoltà di discernere un movente idealistico da uno disdicevole e, quindi, una sorta di intrinseca ambiguità morale. Infatti, ciò a cui spesso anela un soggetto nevrotico non è solo il desiderio di fusione con un Altro che non potrà mai deluderlo, ma qualcosa che oltrepassa questo rapporto per tornare a quello con se stesso. In altre parole, si vorrebbe essere protetti dalla propria tendenza al tradimento, dalla propria ambivalenza inconscia, per ripristinare una sorta di giardino dell'Eden nella fiducia originaria tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e il Tutto, come scrive Hillman in *Puer Aeternus*, «vogliamo la sicurezza del logos, dove la parola è Verità e non può essere fatta vacillare»⁷².

La nostalgia di questa fiducia originaria è tipica di un soggetto nevrotico, che conserva una sorta di identificazione col Tutto, un desiderio di fusione come meta fondamentale della propria libido, sia all'interno degli investimenti oggettuali che nella valutazione di sé⁷³. Il soggetto teme fortemente la cacciata dall'Eden perché lì non solo conosce tutto, ma è anche visto e conosciuto totalmente, come se l'attenzione di Dio si concentrasse completamente su di lui:

Questa perfetta conoscenza, questa sensazione di essere totalmente compresi, confermati, riconosciuti, benedetti per quello che siamo, fatti scoprire a noi stessi e noti a Dio, da Dio e in Dio, si riproduce in tutte le situazioni di fiducia originale, e allora pensiamo: soltanto il mio migliore amico, soltanto mia moglie, soltanto il mio analista mi capisce davvero, fino in fondo⁷⁴.

Il fatto che tutto questo non accada e che l'Altro, persino l'analista, possa equivocare o non riconoscere l'essenza del soggetto è vissuto come un atroce tradimento. La verità fondamentale su cui occorre soffermarsi, perciò, è che non può darsi alcuna fiducia senza la possibilità del tradimento: l'una contiene l'altro e viceversa. La cacciata

⁷² Hillman, 1967, p. 17.

⁷³ Lou von Salomé, nel saggio del 1921 *Il narcisismo come doppio orientamento*, spiega che il narcisismo oltre ad essere costituito da una prima scelta oggettuale del soggetto che ricade su se stesso, come aveva rivelato Freud, possiede un altro lato secondo cui Narciso non scorge nello specchio dell'acqua soltanto se stesso, ma anche se stesso in quanto è anche 'tutto' il resto. Nel suo volto si legge un doppio avvenimento, quello dell'estasi e della melanconia, l'affermazione di sé e lo stato in cui viene sottratto a se stesso e rimandato alla propria coscienza. Ciò non significa altro che la sua autoaffermazione è anche una continua opera di distruzione del Sé.

⁷⁴ Hillman, 1967, p. 18.

dall'Eden, come ci ricorda Hillman, con la necessità del tradimento, costituisce la *conditio sine qua non* per l'ingresso nel mondo reale, il mondo della coscienza e della responsabilità umane. L'iniziazione a una nuova consapevolezza della realtà, e alla responsabilità che ne deriva, passa necessariamente attraverso la rottura di una promessa, di un patto, della sicurezza del *logos*⁷⁵.

Anche in analisi, come in tutte le situazioni di fiducia forte, si possono determinare delle particolari circostanze che richiedono un'azione quasi brutale, un tradimento subito dall'analizzante, che può essere deluso proprio in un momento in cui aveva particolarmente bisogno della figura dell'analista nella sembianza del soggetto-supposto-sapere. La paura del tradimento può rafforzare la resistenza verso l'analisi, nel momento in cui si trasforma in quella brama di trasparenza assoluta nei (e dei) rapporti umani, accompagnata dal desiderio di avere una costante prova infallibile, oggettiva della possibilità di separare nettamente il vero dal falso. Tuttavia, come sostiene Derrida in *Il gusto del segreto*⁷⁶, se non si mantiene un diritto al 'segreto' si entra in uno spazio totalitario che non lascia posto all'Altro, che fa perdere la differenziazione, che non apre all'avvenire e cancella ogni singolarità. Perciò bisogna che:

nella libertà, nell'io [*moi*], cosciente o inconscio, il rapporto a sé, il sempre-mio dell'esistenza, il proprio della proprietà [...], bisogna che vi sia qui non soltanto una divisione ma una radicale non-identità a sé affinché il segreto sia possibile. [...] Il segreto che, prima che io lo condivida con questo o quello o con nessuno, mi divide [*partage*] radicalmente, al punto che ciò che dipende solo da me, la mia libertà e la mia responsabilità, la mia capacità di segreto, mi viene non so da dove, da un altro, da un altro me o da un non-me, da un non-sé, mi "piomba (casca) addosso" secondo la formula dell'auto-eteronomia⁷⁷.

Per Derrida, quindi, «il segreto di tutti i segreti – non è altro che – l'alterità irriducibile *dell'altro in me*, prima ancora che fuori di me; di più: l'insorgenza di una singolarità solo là dove il segreto l'ha attraversata»⁷⁸.

Come si pone, dunque, il tradimento in relazione al segreto? Dobbiamo considerarlo necessariamente nel suo significato più comune, ovvero come la rottura di un patto che svela anziché custodire, oppure esiste la possibilità per cui tradire possa rivelarsi qualcosa di affine a un dono inconsapevole? Un tradimento potrebbe condurre l'Altro

⁷⁵ Il tradimento di Gesù Cristo (perpetrato, seppure con modalità diverse, da Giuda, dagli apostoli e da Pietro per ben tre volte) mostra come il tradimento sia anche al cuore del mistero cristiano, soprattutto se si pensa all'infrangersi del patto di fiducia originaria con Dio riportato dal salmo 22. È nel momento in cui Dio lo abbandona che Cristo patisce la tragedia dell'umanità.

⁷⁶ Derrida-Ferraris, 1997.

⁷⁷ Derrida, 1991, citato in Michaud, 2006, pp. 29-30.

⁷⁸ Resta, 2016, p. 25.

verso l'esperienza più decisiva di tutta la sua esistenza, quella solitudine di un Io diviso e spaesato di fronte alla rottura di un sogno di fedeltà assoluta e incondizionata che, però, apre lo spazio aporetico in cui solo può esistere un discorso sulla responsabilità. Nel caso della responsabilità paradossale di un soggetto nei confronti del proprio inconscio, essa si orienta solo sulla base di un non-sapere irriducibile che funge da limite, o più propriamente da segreto: il segreto dell'alterità⁷⁹.

Tuttavia, come ci insegnano Lacan e Derrida, ciò che deve rimanere segreto non per questo risulta anche completamente illeggibile. Si tratta del segreto del soggetto, del suo dire, la cui rivelazione è il movente ultimo di ciò che cerchiamo nell'esperienza analitica. Dovremmo forse cogliere una differenza tra il segreto inteso come ciò che separa (se cernere) e il segreto inteso come ciò che il soggetto sa rappresentare di sé anche quando non può o non vuole ammetterlo. Il segreto dell'inconscio, che è stato incorporato dal soggetto e poi rimosso, non sarà mai distrutto, ma parlerà una lingua propria, la lingua del soggetto, la cui storia non cancella mai ciò che è nascosto, ma mantiene sempre dentro di sé il segreto del suo segreto.

L'esercizio della responsabilità, perciò, non sembra lasciare altra scelta che quella piuttosto scomoda del paradosso e dell'eresia di cui parla Derrida in *Donare la morte*: «niente responsabilità senza rottura dissidente e inventiva con la tradizione, l'autorità, l'ortodossia, la regola o la dottrina»⁸⁰. Niente responsabilità, quindi, senza il tradimento di un sapere ufficialmente e pubblicamente dichiarato, senza la resistenza del segreto di una singolarità insostituibile.

Potremmo dire, a questo punto, che l'individualismo dell'attuale civiltà tecnico-scientifica disconosce la singolarità del soggetto per concentrarsi sul ruolo anziché sulla persona, sulla maschera sociale dietro cui rimane nascosto il segreto della persona singolare. Il ruolo sociale non fa che dissimulare l'autenticità del soggetto in nome di una rivelazione o di una verità che, in realtà, sono ulteriori dissimulazioni inautentiche, perché pretendono di mostrare, esporre, esibire e svelare 'tutto', anche l'autentico e legittimo mistero di ogni essere umano. Si tratta di una visione dell'essere, come insegna Heidegger, che si è lasciato determinare come una forza calcolabile e

⁷⁹ «La responsabilità incondizionata nei confronti dell'altro, nella sua *assoluta* singolarità, costringe a trasgredire l'etica in generale; la responsabilità per il generale, per tutti gli altri, si rivela una non responsabilità, dal momento che non riguarda più la singolarità dell'unico. Questo il paradosso dell'etica e l'indecidibilità al fondo di ogni decisione possibile. Il suo impossibile. [...] *Il segreto della responsabilità consisterebbe allora nel suo ospitare in sé una irriducibile irresponsabilità*» (ivi, pp. 30-31).

⁸⁰ Derrida, 1999, p. 65.

quantificabile e di conseguenza anche sfruttabile e manipolabile; mentre il mistero autentico dovrebbe restare ciò che è nella sua verità, cioè velato e dissimulato, proprio come l'inconscio che parla mascherandosi con tutti gli escamotage possibili durante una seduta di psicoanalisi.

Sappiamo bene quanta resistenza si opponga al lavoro dell'analisi, prima di tutto una interna rispetto alla traccia inconscia che ci sfugge, e poi anche un'altra esterna, culturale e politica. Quanto alla traccia, Derrida la definisce come qualcosa che non è mai 'pienamente presente' rinviando sempre allo spettro di un'altra traccia. Neanche il resto di questa traccia può essere pienamente presente, poiché non si tratta di un ente ma di ciò che si pensa prima o oltre l'essere, che è inaccessibile alla percezione intuitiva e rinvia al radicalmente Altro. L'inconscio esula, come la traccia, da qualunque cattura o nomenclatura, ecco perché dobbiamo parlare di 'effetti di resto' così come di 'effetti di inconscio'. Questi saranno presenti in modi molto diversi a seconda degli individui, dei contesti in cui si trovano e delle interpretazioni che a essi si riferiscono. Potrà verificarsi la ripetizione degli effetti inconsci ma mai sarà presente la sostanza di un inconscio identico a sé poiché, come spiega Derrida, tramite l'alterità dell'inconscio abbiamo a che fare con un passato che non è mai stato presente, per cui il centro logico si sposterà dalla presenza alla ripetizione. Quindi, se l'evento singolare dell'inconscio arriva sempre attraverso la ripetizione degli effetti inconsci, anche una minima differenza potrà aprirsi all'inedito. Possiamo considerare questa *deviazione* come un *tradimento* di ciò che pensiamo debba essere un Io sempre uguale a se stesso, il tradimento come verità del soggetto inconscio⁸¹.

Il tradimento risulta, perciò, un atto costitutivo della libertà di un soggetto e, probabilmente, non esiste tradimento più alto, e allo stesso tempo necessario, della rinuncia alla madre vissuta come 'protesi onnipotente di sé'. Questo tradimento rappresenta la presenza dell'Altro come oggetto separato dal nostro Io, che ci consentirà di affermare la nostra esistenza distinta e differente⁸². Secondo Lacan, infatti, il desiderio della madre non è qualcosa che si possa sopportare così facilmente, perché la madre è come un grosso coccodrillo nella cui bocca ci troviamo senza poter prevedere se all'improvviso possa anche decidere di chiudere le fauci⁸³.

⁸¹ Cfr. Derrida, 2001, pp. 36-37.

⁸² Si veda Thanopoulos, 2014.

⁸³ Cfr. Lacan 1969-1970, pp. 136-137.

La madre è sicuramente il primo elemento della realtà che viene simbolizzato dal bambino, il primo rapporto che gli consente di entrare in contatto con l'ambiente in cui vive e la prima relazione da cui dipendere. La madre è quell'essere primordiale ed essenziale, che può esserci o non esserci, di cui non si desiderano soltanto le cure ma il suo stesso desiderio: quello del bambino è, perciò, desiderio del desiderio materno. Ebbene, Lacan sostiene che il bambino sia un *assoggetto* che dipende dalla legge della madre, di cui desidera soddisfarne il desiderio, incarnando e identificandosi con l'oggetto che possa soddisfarla. È nella misura in cui si 'tradisce' la posizione dell'assoggetto, e questo non è detto che si verifichi in età infantile, che comincia a venir meno quell'identificazione primitiva che farà emergere l'Io del soggetto al posto della madre in quanto Altro, mentre l'Io della madre diventerà l'Altro del soggetto.

Quello che vuole dirci Lacan, e che vogliamo sostenere anche noi, è che quando il soggetto tradisce il desiderio di fusione con la madre diventa 'un'altra cosa', un segreto diverso, per cui come ci ricorda Derrida, «sono segreto, io sono al segreto come all'altro. Una singolarità è per definizione votata al segreto»⁸⁴. Per essere un soggetto segreto e distinto dall'Altro è necessario, perciò, separarsi, dividersi, così come la parola si separa dal corpo quando è stata pronunciata, nascere vuol dire separarsi dal primo habitat originario, il corpo materno, per cui l'intera esistenza non sarà altro che un ciclo di passaggi attraverso perdite e separazioni.

3.7 Il fondamento etico del lutto

Lo stato affettivo del lutto costituisce la reazione alla perdita di una persona amata o di un'astrazione o un ideale che ne hanno preso il posto. Generalmente non lo si considera uno stato patologico, poiché si confida nella capacità del soggetto di superare la perdita entro un certo periodo di tempo⁸⁵. Ma poiché l'esame di realtà, che ha dimostrato la perdita dell'oggetto amato, esige che la libido venga ritirata da ogni cosa connessa a tale oggetto, contro tale richiesta si pone una forte avversione degli esseri umani, che

⁸⁴ Derrida, 2001, p. 49.

⁸⁵ La stessa situazione può produrre in alcuni individui una disposizione patologica che si chiama *melanconia*, caratterizzata «da un profondo e doloroso scoramento, da un venir meno dell'interesse per il mondo esterno, dalla perdita della capacità di amare, dall'inibizione di fronte a qualsiasi attività e da un avvillimento del sé che si esprime in autorimproveri e autoingiurie e culmina nell'attesa delirante di una punizione» (Freud, 1915b, p. 103). La perdita che si verifica nella melanconia, a differenza di quella del lutto, è una perdita inconsapevole, sottratta alla coscienza. L'ombra dell'oggetto perduto, nel melanconico, ricade sull'Io che, a sua volta, si sente giudicato come se fosse esso stesso l'oggetto abbandonato. L'esito di tutto ciò è che la scelta oggettiva si attui su basi narcisistiche.

difficilmente abbandonano una posizione libidica. Nonostante l'adesione alla realtà dovrebbe prendere il sopravvento, tale compito non può essere realizzato immediatamente e talvolta l'avversione può sfociare in un vero e proprio estraniamento dalla realtà tale da prolungare psichicamente l'esistenza dell'oggetto perduto. Il lutto, però, non può dipendere esclusivamente da un legame soltanto patologico, sebbene l'amore per l'Altro possa essere costituito anche da qualcosa di questa natura. Di conseguenza, se il lutto non costituisce di per sé un meccanismo essenzialmente patologico, sicuramente ne rappresenta il *superamento*.

L'elaborazione del lutto non ha a che fare semplicemente con la dimenticanza, che implicherebbe quindi l'oblio del dolore, capacità che, come ci ricorda Nietzsche in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*⁸⁶, è propria dell'animale, il quale vive in modo 'non storico'. A differenza dell'animale, l'umano non può in alcun modo evitare di essere legato al passato, ma necessita ugualmente di una 'forza plastica' per poter agire nel tempo presente e vivere felicemente. Si tratta, quindi, di *attraversare* il dolore senza denegarlo, di dare alla persona che abbiamo perso uno statuto di esistenza diverso rispetto al passato, che possa costituire un evento *etico*, «vale a dire affermando che la vita che è terminata non ha cessato di essere vita, nonostante la morte»⁸⁷. Questo non può essere di certo un compito semplice, considerando l'angoscia che la morte genera nell'essere umano, dal momento che nessuno di noi sa cosa sia la propria morte e che l'angoscia risiede proprio in questo assoluto non-sapere: «l'assoluto non sapere della morte corrisponde infatti all'assoluto non sapere della vita»⁸⁸. Infatti, se subordinassimo la responsabilità all'oggettività del sapere, di fatto non faremmo che annullarla, poiché accontentarsi di seguire o sviluppare un sapere in modo tecnico ci condurrebbe verso la messa in opera di un dispositivo cognitivo, mentre il discorso etico, come abbiamo visto, è sempre in rapporto all'*aporia*⁸⁹.

⁸⁶ Secondo Nietzsche (1972, pp. 8-9): «Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri. [...] Per ogni agire ci vuole oblio [...]. Per determinare questo grado e poi per mezzo suo il limite in cui il passato deve essere dimenticato, se non vuole diventare l'affossatore del presente, si dovrebbe sapere con esattezza quanto sia grande la *forza plastica* di un uomo, di un popolo o di una civiltà, voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate».

⁸⁷ Perrella, 2015a, p. 483.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Secondo Derrida, l'aporia non è una paralisi momentanea di fronte a un vicolo cieco, è piuttosto l'indecidibile entro cui soltanto può esser presa una decisione, sebbene anche questa non possa mettere fine a una presunta fase aporetica, proprio perché il decidere non è costituito da fasi (cfr. Derrida, 2001, p. 40).

La teoria freudiana ci ha insegnato a formulare il lutto in termini di *relazione oggettuale* in cui l'oggetto in questione assume la sua portata in un certo rapporto di identificazione del soggetto. Quella che Freud designa come *incorporazione* viene riesaminata da Lacan insieme al lavoro del lutto, sottolineando che l'oggetto incorporato dal soggetto si trova ad avere un'esistenza tanto più assoluta quanto più essa non corrisponda a *niente*. In altri termini, per Lacan, che ne parla nel sesto seminario, «il lutto, che è una perdita vera, intollerabile per l'essere umano, provoca per lui un buco nel reale. [...] La dimensione veramente intollerabile offerta all'esperienza umana non è l'esperienza della propria morte, che nessuno ha, bensì quella della morte di un altro»⁹⁰ che sia per il soggetto un altro essenziale. La morte di un altro che amiamo, infatti, ci sospende davanti a un interrogativo che potrebbe rimanere per sempre senza risposta. Una simile perdita costituisce una *Verwerfung*, ossia un buco nel Reale in cui si proietta il significante mancante. Si tratta di quel significante essenziale la cui assenza rende l'Altro impotente nel darci le risposte che tanto cerchiamo e desideriamo, quello che Lacan definisce “il fallo sotto il velo”⁹¹.

Questo significante gioca un doppio movimento: da una parte, trova il suo posto in questo buco nel Reale, dall'altra, non può trovarlo, perché non riesce ad articolarsi al livello dell'Altro. Di conseguenza, al suo posto si concentreranno tutte le immagini che rientrano nei fenomeni del lutto⁹². Poiché nulla può essere in grado di colmare il buco nel Reale, se non la totalità del significante, il lavoro del lutto si presenta come una sorta di riparazione del disordine, che si è venuto a creare a causa dell'insufficienza degli elementi significanti nel fronteggiare questa perdita nell'esistenza. Anche intorno al minimo lutto, perciò, c'è una messa in gioco dell'intero sistema significante.

Ci chiediamo, seguendo le riflessioni di Derrida in *Donare la morte*⁹³, se la cura dell'essere-per-la-morte descritta da Heidegger, il risveglio che veglia su di essa, la coscienza che la guarda in faccia siano altri nomi che indicano il concetto di libertà. Considerare la morte come qualcosa di insuperabile a cui non si può sfuggire, poiché essa è la possibilità più autentica dell'Esserci, pur non essendo mai sperimentabile come propria, implica, per Heidegger, la necessità di assumerla tramite l'*anticipazione*. Anticipare la morte, però, non significa tenere presente che dovremo morire, piuttosto

⁹⁰ Lacan, 1958-1959, p. 371.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Da questo punto di vista, secondo Lacan, il lutto è affine alla psicosi. Quando la perdita è talmente radicale da non poter essere tamponata da nessuna soddisfazione, il soggetto risponde a questa mancanza tramite la propria tessitura immaginaria.

⁹³ Cfr. Derrida, 1999.

vuol dire assumere tutte le altre possibilità dell'esistenza come proprie. Derrida chiama *apprensione della morte* quel modo di *darsi la morte* che riguarda la preoccupazione, l'inquietudine, il prendersi cura dell'anima, che consentirebbero di dare significato alla morte in un altro modo, dandosi ogni volta un approccio diverso:

È sempre un modo di veder arrivare ciò che non si vede arrivare, e di darsi ciò che senza dubbio non ci si può mai dare puramente e semplicemente. Ogni volta l'io anticipa la propria morte dandole o conferendole un altro valore, dandosi, *ri-appropriandosi* in verità di ciò di cui non può semplicemente appropriarsi⁹⁴.

Come possiamo notare dalle parole di Derrida, se descrivessimo l'esperienza della morte soltanto in termini oggettuali e di investimento libidico, che non trova immediatamente un altro impiego, non daremmo una spiegazione sufficiente del lutto⁹⁵. È necessario, invece, dare significato alla morte perché essa svela il pericolo a cui l'essere umano è continuamente esposto nella sua esistenza, ovvero l'infondatezza alla quale è costitutivamente sospesa. Il lutto, quindi, espone l'umano, e in particolare il nevrotico, a una vera e propria impossibilità di movimento nella sua vita, dovuta all'angoscia generata dall'incapacità di colmare la propria mancanza costitutiva. L'attraversamento e l'elaborazione del lutto, invece, condurrebbero il soggetto a non cercare più ostinatamente di colmare una mancanza irreversibile.

I meccanismi di elaborazione del lutto descritti da Freud e da Lacan procedono verso la stessa direzione: per il primo si tratta di un controinvestimento con l'oggetto perduto, che consentirà il disinvestimento dalle rappresentazioni a esso relative mentre, per il secondo, di far rimanere la memoria dell'oggetto perduto nel sistema Simbolico, per poter colmare, quindi, una mancanza simbolica, poiché colmare quella reale non è affatto possibile. In entrambi i casi si tratta di modi di far 'vivere il morto', cioè di tradurre l'amore per la persona perduta in accettazione della sua scomparsa, sebbene non si debba dimenticare che esiste anche un modo patologico di affrontare il lutto, costituito da una identificazione del soggetto con l'oggetto perduto che, in realtà, è una rimozione. Un'effettiva elaborazione del lutto, invece, dovrebbe consistere nell'assunzione da parte del soggetto degli aspetti vitali della persona che ha perso, ma

⁹⁴ *Ivi*, p. 77.

⁹⁵ Lo stesso Freud ha riconosciuto, anni dopo *Lutto e melanconia* (1915b), che la libido non può trasformarsi in angoscia solo per il fatto di non essere stata *scaricata*. L'angoscia, invece, deve essere concepita come l'effetto di un rovesciamento della pulsione, che tende a espandere i confini del soggetto inglobando tutti gli oggetti del suo desiderio, diventando la percezione indubitabile della limitatezza dell'essere umano e della sua esistenza (cfr. Perrella, 2015a, pp. 484-485).

senza che si verifichi alcuna identificazione, si tratta di morire con lei per far rivivere in sé il suo compito, la sua verità⁹⁶.

La morte è sempre avvertita come l'irruzione violenta e incontrollata di una volontà sconosciuta al soggetto, quindi come fare per poterla riparare? L'elaborazione del lutto dovrà far comprendere al soggetto che la morte non è solo la fine della vita, ma anche un suo fondamento essenziale. Ciò che la distingue dalla 'cessazione' della vita è proprio il senso che il soggetto dà al morire. Tuttavia, un soggetto del tutto 'non patologico' non può esistere, così come i momenti patologici non possono essere del tutto eliminabili dalle sue esperienze, poiché sono determinati dalle relazioni tra il soggetto e i suoi oggetti di desiderio e, prima ancora, dalle limitazioni che, secondo Lacan, il linguaggio introduce nel rapporto tra il soggetto e il Reale⁹⁷.

Ne deduciamo che l'affermazione della vita non può procedere senza il pensiero della morte, senza un'attenzione responsabile a quella fine che il soggetto osserva materialmente, per la prima volta, nell'Altro e non in se stesso, sebbene si possa morire, appunto, anche attraverso gli effetti del lutto. Il lavoro del lutto, perciò, ha un fondamento etico nel senso della 'riconciliazione', della 'restaurazione' e, allo stesso tempo, della 'insostituibilità'. Secondo Derrida, infatti:

Il senso della responsabilità si annuncia sempre come una modalità del "darsi la morte". Dato che non posso morire *per* un altro (al suo posto) nel momento stesso in cui muoio *per* lui (sacrificandomi per lui o sotto i suoi occhi), la mia morte è questa insostituibilità che devo assumermi se voglio accedere a ciò che mi è assolutamente proprio. Mia prima e ultima responsabilità, mia prima e ultima volontà, la responsabilità della responsabilità mi rapporta a ciò che nessuno può fare al mio posto⁹⁸.

In altre parole, prosegue Derrida, «io non posso prendere la morte all'altro, e questi, a sua volta, non può prendere la mia: a ciascuno tocca prendere la sua morte *su di sé*»⁹⁹. Ognuno, assumendosi la propria morte, si assume l'unica cosa al mondo che non si possa dare né prendere, e questo costituisce la nostra libertà e, contemporaneamente, la nostra responsabilità. Ma cosa resterebbe di tale unicità e insostituibilità nel tentativo di dire la morte pubblicamente?

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 486-487. Perrella riassume questo processo con la formula "mangiare il morto".

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 490; 493.

⁹⁸ Derrida, 1999, p. 81.

⁹⁹ *Ibidem*.

Anche Lacan riconosce che la vita non può essere vissuta, e neppure pensata, se non a partire da un limite in cui la vita è già al di là di sé. Ma si tratta di un limite pubblico o privato? Senza riprendere nei dettagli la sua lettura dell'*Antigone* all'interno del settimo seminario, soffermiamoci solo sul fatto che la protagonista di questa tragedia sofoclea non possa piangere pubblicamente la morte del fratello Polinice, poiché il lutto è esplicitamente vietato da un editto e chiunque ne metta in dubbio l'autorità è considerato un criminale. Antigone, quindi, è colei per cui il lutto pubblico e manifesto è un crimine e per quanto cerchi di aggirare la norma che lo sancisce, non è così certo che un atto pubblico possa essere il luogo 'umano' per la risoluzione del suo lutto, sebbene si sappia che il rito funebre costituisca l'assunzione pubblica della morte o, perlomeno, rappresenti il momento iniziale della sua elaborazione.

Nonostante per Antigone la morte di un fratello designi, senza dubbio, una perdita unica e irriproducibile, la sua tragedia ci ricorda anche che bisogna fare molta attenzione a non trasformare la legittima rivendicazione di un diritto nella *hybris*, quell'eccesso, spesso presente nei soggetti melanconici¹⁰⁰, che urta violentemente con il legittimo dolore per una perdita indicibile. Infatti, se le proteste che sorgono contro la legge pubblica si rivelano dei tentativi conflittuali strettamente connessi con i propri ripudi personali, come sarà possibile garantire l'esistenza di un luogo etico in cui preservare l'unicità dell'umano e quella necessaria mediazione tra la sfera pubblica e quella privata?¹⁰¹ Come far sì che l'elaborazione del lutto consenta al soggetto di includersi nella morte dell'Altro, per poter realizzare la sua singolare responsabilità nei confronti della propria e altrui mortalità, senza che questa si trasformi né in rivendicazione né in obbligo al sacrificio? La responsabilità, come sottolinea Derrida, esige due movimenti contraddittori: rispondere sempre singolarmente di se stessi (di ciò

¹⁰⁰ La psicogenesi della melanconia è strettamente connessa con le delusioni subite dal soggetto durante la prima infanzia e, in seguito, nella sua vita amorosa. In questi soggetti ogni delusione acquisisce il valore di ripetizione della delusione originaria, che aveva ferito così brutalmente il loro desiderio di amore narcisistico. Tutta la rabbia e le rivendicazioni che si ripresentano a ogni nuova circostanza riguardano, in realtà, la persona che un tempo era la più amata dal bambino (cfr. Abraham, 1924, pp. 107-108).

¹⁰¹ Cfr. Butler (2000, pp. 108-110): «In effetti, come possiamo afferrare questo dilemma del linguaggio che sorge quando l'«umano» assume un duplice senso, quello normativo fondato sull'esclusione radicale e quello che emerge nella sfera dell'escluso, del non negato, del non morto forse in preda a una morte lenta, questo sì, senza dubbio morente per un mancato riconoscimento, anzi, morente per la prematura limitazione delle norme attraverso le quali può essergli consentito il riconoscimento dell'umano come tale, riconoscimento senza il quale l'umano non può configurarsi ma deve rimanere sul versante più lontano dell'essere, come ciò che non si qualifica veramente per ciò che è e potrebbe essere? Non è forse questa la malinconia della sfera pubblica?».

che si dice, si fa, si dà), ma anche cancellare l'origine di tutto ciò, poiché, in quanto responsabile, l'essere umano è anche sempre 'originariamente colpevole'.

Quindi crediamo che dal punto di vista filosofico e psicoanalitico, ma non solo, sia necessario riuscire a distinguere tra la difesa di un diritto legittimo e la sete di vendetta, che potrebbe celarsi sotto le mentite spoglie di un desiderio di giustizia. Il confronto dell'umano con la morte e con il nulla, lo studio del processo del lutto, nei suoi risvolti pubblici e privati, consentono, perciò, di fornire osservazioni illuminanti in merito a tale questione. Antigone, infatti, sotto la forma della "tentazione etica", come direbbe Kierkegaard¹⁰², nella sua esigenza di manifestazione pubblica della verità, potrebbe rivelarsi un esempio di desiderio di responsabilità assoluta e straordinaria che, però, non avrebbe a che vedere con il Reale, l'impossibile del soggetto. Concludiamo con le parole di Derrida a riguardo:

L'etica può dunque essere destinata a irresponsabilizzare. Bisogna talvolta rifiutarne la tentazione, ovvero l'inclinazione o la facilità, in nome di una responsabilità che non ha conti da fare – o da rendere all'uomo, all'umano, alla famiglia, alla società, ai propri simili, ai nostri. Una tale responsabilità mantiene il suo segreto: non può né deve presentarsi¹⁰³.

3.8 Sulla compresenza tra maschile e femminile

La questione della sessualità, per la psicoanalisi, è sempre stata intrinsecamente problematica, per cui il sessuale costituisce un fattore di 'disorientamento radicale', che mette in discussione tutte le rappresentazioni dell'umano¹⁰⁴. È proprio l'analisi del sessuale, inclusa di quella che 'socialmente' viene indicata come 'differenza sessuale', che prepara, quindi, il terreno per una teoria del soggetto, perlomeno per come è stata sviluppata da Lacan sulla scia di Freud.

Quest'ultimo nel 1898, in *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*¹⁰⁵, sostiene che le cause più significative di un qualsiasi caso di nevrosi siano da attribuire a fattori che traggono origine dalla vita sessuale del soggetto, sebbene, nel corso delle analisi ai suoi pazienti, Freud si sia spesso scontrato con un certo fallimento terapeutico, poiché la rivelazione dei significati sessuali, che si nascondevano dietro i sintomi, non risolveva né eliminava i loro problemi. Questo vuol dire che il significato sessuale non funge da

¹⁰² Cfr. Kierkegaard, 1843.

¹⁰³ Derrida, 1999, p. 96.

¹⁰⁴ Su questo tema cfr. Zupančič, 2017.

¹⁰⁵ Freud, 1898a.

‘rivelazione ultima’ e lo stesso Freud nel 1910, in *Psicoanalisi “selvaggia”*¹⁰⁶, preferisce parlare di *psicosessualità* proprio per sottolineare maggiormente l’importanza fondamentale del fattore psichico¹⁰⁷.

Al 1905 risalgono i *Tre saggi sulla teoria sessuale* di Freud, in cui, all’interno del terzo saggio, si parla anche di *differenziazione*, e non di differenza, del maschio e della femmina. Secondo Freud, i concetti di maschile e femminile, che per l’opinione comune sembrano non avere alcuna ambiguità, per la scienza si adoperano a seconda di tre direzioni: ora nel senso di ‘attività’ e ‘passività’, ora nel senso biologico e infine in quello sociologico¹⁰⁸. Il terzo significato deriva dall’osservazione degli individui realmente esistenti e Freud afferma che:

Tale osservazione dimostra che nell'uomo non si riscontra una virilità o una femminilità pura né in senso psicologico né in senso biologico. Ogni persona singola piuttosto rivela un miscuglio del suo carattere sessuale biologico con tratti biologici dell'altro sesso e una combinazione di attività e passività, sia in quanto questi tratti del carattere psichico dipendono dai caratteri biologici, sia anche nella misura in cui ne sono indipendenti¹⁰⁹.

La questione fondamentale sottolineata da Freud è, dunque, quella della *differenziazione*, non della *differenza* comunemente pensata nei termini di ‘separazione’ da qualcosa che era originariamente una unità fusionale, un mondo unico, un Uno. La tradizionale divisione tra mondo maschile e mondo femminile, infatti, è stata per molto tempo il paradigma di una differenza sessuale pensata come disaccordo, problema di appartenenza a mondi diversi che, tuttavia, dovrebbero costituire con la loro unione, e con il rispetto delle loro parti, un ordine cosmico superiore in cui ognuno sa assolutamente da che parte deve stare per non causare delle fratture all’unità di questo mondo¹¹⁰.

¹⁰⁶ Freud, 1910a.

¹⁰⁷ «La sessualità riguarda lo stesso esser-ci dell’inconscio, nella sua incertezza ontologica. [...] La sessualità umana è il punto in cui l’impossibilità (il negativo ontologico) che riguarda il rapporto sessuale emerge in quanto tale, “si iscrive” nella realtà come sua parte. Si iscrive nella forma singolare scoperta da Freud come quella dell’inconscio» (Cfr. Zupančič, 2017, pp. 23; 28).

¹⁰⁸ Freud afferma che “se si sapesse dare” un contenuto determinato ai concetti di maschile e femminile, si potrebbe sostenere che la libido è di natura maschile, poiché la pulsione è sempre attiva, anche quando si è posta una meta passiva. Questo vale sia nel caso in cui si presenti nell’uomo che nella donna, a prescindere dagli oggetti cui si rivolgono.

¹⁰⁹ Freud, 1905a, p. 525. Si tratta di una nota aggiunta nel 1914.

¹¹⁰ Cfr. Zupančič (2017, pp. 57-58). La differenza sessuale, secondo Zupančič, non parte da due identità specifiche ma da una “impossibilità ontologica” già implicata nella sessualità, un “negativo ontologicamente determinante” che viene a perdersi quando si sostituisce la differenza sessuale con le differenze di genere.

Tuttavia la differenza sessuale è stata vista anche con sospetto, per poi essere sostituita da una molteplicità di teorie che non colgono i nodi essenziali, come se la realtà fosse stata ‘desessualizzata’ a favore di norme sociali, che producono meccanicamente essenze maschili e femminili. Come ci spiega Freud, infatti, le teorie popolari si sono sempre rivolte al mito poetico della divisione dell’uomo in due metà – uomo e donna – che aspirano a ricongiungersi nell’amore, tuttavia, per la psicoanalisi sia freudiana che lacaniana, non esiste nessun determinismo che governi una ipotetica corrispondenza tra il sesso biologico e l’identità maschile o femminile percepita dal soggetto. Inoltre, l’acquisizione di una identificazione è un processo lungo che comporta diverse variabili, poiché non si nasce uomo o donna ma lo si diventa.

Freud, infatti, già nel 1905 affermava che i bambini sono “perversi polimorfi” a causa dell’*indeterminazione* della loro vita sessuale, rispetto alla quale non possono e non devono scegliere fino alla pubertà, scelta che non è mai dettata dal solo pregiudizio di qualcuno, in particolare quello dei genitori, ma dal modo in cui il soggetto, nel corso dell’infanzia, regolerà le proprie relazioni con i propri oggetti di desiderio e con gli altri. Freud, nel 1932, ma lo teorizzava da prima, precisa anche che la bisessualità è una caratteristica *originaria e comune* a entrambi i sessi:

C’è qui un invito a familiarizzarvi con l’idea che la proporzione in cui il maschile e il femminile s’intrecciano nell’individuo è soggetta a oscillazioni assai rilevanti. Non potrete fare a meno di [...] trarre la conclusione che ciò che costituisce la mascolinità o la femminilità sia un carattere sconosciuto, che l’anatomia non è in grado di cogliere. Può forse farlo la psicologia? Siamo avvezzi a impiegare “maschile” e “femminile” anche come qualità psichiche, e abbiamo parimenti trasferito nella vita psichica la nozione di bisessualità. Di una persona, sia essa maschio o femmina, diciamo che in una certa situazione si comporta in modo maschile, in quell’altra in modo femminile. Ma vi renderete conto ben presto che ciò significa semplicemente arrendersi all’anatomia e alla convenzione¹¹¹.

Con Freud e Lacan, quindi, i concetti di maschile e femminile non obbediscono al regime della necessità, ma hanno a che fare con la singolarità, e se proprio dovessimo parlare di determinismo, ci dice Miller, allora dovremmo parlare di ‘determinismo dell’unico’¹¹².

¹¹¹ Freud, 1932a, p. 221.

¹¹² Cfr. Miller-Di Ciaccia, 2018.

Anche secondo Lacan, dunque, il punto focale su cui concentrarsi non è solo il ‘rapporto’¹¹³ sessuale, e lo scatenarsi di una nevrosi in relazione ad esso, ma l’analisi di quelli che, convenzionalmente, sono stati indicati come i due soli termini di questo rapporto, inteso come rapporto logico, ovvero il ‘maschio’ e la ‘femmina’. Infatti, Lacan precisa che, nonostante sembri ovvio che ci siano solo due sessi, dovremmo innanzitutto chiederci se potrebbero essercene tre o addirittura di più, così come è assolutamente necessario analizzare la dimensione *qualitativa* di questi termini. Per Lacan, infatti, essere maschio o femmina non ha a che fare con una questione di identificazione, bensì di *posizione*: esiste una *posizione maschile* e una *posizione femminile*, che non dipendono dall’anatomia, ma dagli atti¹¹⁴ compiuti dai soggetti, i quali possono essere compiuti *indifferentemente* da individui di entrambi i sessi e anche dallo stesso individuo in situazioni differenti¹¹⁵.

Detto questo, quando si pone la questione dell’ammissibilità qualitativa di termini come ‘mascolinità’ e ‘femminilità’, ci si può rendere conto che i fondamenti da cui comunemente facciamo derivare questi ‘schemi’ non sono poi così evidenti come

¹¹³ A questo proposito, Lacan dice nel suo sedicesimo seminario che “non c’è rapporto sessuale”, seppure questo non voglia dire che non si compiano atti sessuali; il non-rapporto, infatti, non è un’assenza di rapporto nel senso dell’irrealtà, ma è esso stesso il Reale di cui non può esserci simbolizzazione.

¹¹⁴ «Le proprietà attuali, invece, sono continue, perché procedono sempre per gradi [...]. Quando si agisce, si opera sempre in un continuum, che comporterebbe una quantità infinita di numerazioni, se volessimo considerare gli atti con l’aritmetica. È per questo, in effetti, che il paradosso di Zenone, nonostante tutti i progressi della fisica e della logica, continua a porre un problema epistemologico concreto a ogni scienza. Certo, quando parliamo o calcoliamo, noi non possiamo evitare di porre dei limiti ben individuabili, nel continuum del reale e dell’atto, e questi limiti proprio per questo rischiano sempre di risultare arbitrari e quindi erronei. Fra il bianco e il nero c’è senza dubbio una differenza ontologica, che ci consente di definire, per esempio, il primo come il colore più chiaro e il secondo come quello più scuro, ma fra il bianco assoluto e il nero assoluto c’è una scala infinita di grigi» (cfr. Perrella, 2016a, pp. 72-73).

¹¹⁵ Occorre precisare che la prospettiva della psicoanalisi distingue il ‘sesso’ dal ‘genere’, sebbene Freud non parlasse di genere ma di identificazione, per l’esigenza, come chiarisce Perrella, di: «non inchiodare i desideri sessuali di qualcuno su delle generalità che non riguardano mai gli individui, ma soltanto i generi. Se, in effetti, i concetti di genere e di sesso vengono sovrapposti, si è naturalmente indotti a pensare che questa o quella regola morale derivi da una presunta natura del desiderio in generale, e così non si commettono solo degli errori logici molto grossolani, come quelli di scambiare la connotazione con la denotazione, ma ci si rende anche colpevoli di condannare come trasgressione ogni variante del desiderio individuale rispetto a uno schema concettuale erroneo, ma divenuto legale» (cfr. Perrella, 2016a, pp. 27-28). Per la psicoanalisi, dunque, il genere è quello che riguarda l’anatomia degli individui, mentre l’appartenenza a un sesso comporta la maturazione di una capacità di desiderare e di godere, senza la quale la differenza dei sessi rimane un’astratta distinzione, che altro non è che la distinzione dei generi. Se invece pensiamo alla prospettiva degli studi sul genere, e il termine *gender* fa il suo ingresso agli inizi degli anni Settanta, l’identità di genere è il risultato di una costruzione sociale e culturale. Nel 1990, l’uscita di *Gender Trouble* di Judith Butler segna una svolta radicale, come spiega Resta (2017), poiché la prospettiva si sposta verso la critica delle categorie identitarie e delle costruzioni ontologiche dell’identità. Butler decostruisce la relazione binaria tra maschio e femmina, maschile e femminile, che è il prodotto di una legge ritenuta immutabile, la Legge dell’*eterosessualità obbligatoria*, la quale realizzerebbe una perfetta corrispondenza tra sesso biologico, identità di genere e orientamento sessuale. Per cui, secondo Butler, ognuno è piuttosto *sui generis*, cioè interpreta in modo singolare e unico il proprio genere.

sembra. Convenzionalmente, infatti, la sessualità è stata associata alla finalità biologico-riproduttiva della copulazione sessuale tra due organismi di sesso opposto, sebbene in questo modo si sia fatta coincidere una funzione, di cui ci sfugge l'essenziale, con una posizione rappresentata da un campo bi-vettoriale, cioè formato da due poli opposti, mentre la logica freudiana ha introdotto un unico termine, la 'castrazione', che corrisponde, invece, a una sorta di *meno* essenziale per cui «sia per l'uomo che per la donna tutta la normatività si organizza attorno alla registrazione di una mancanza»¹¹⁶, per cui dalla posizione dell'individuo rispetto a questa mancanza deriva la conseguenza che Lacan esplicita nel ventitreesimo seminario: «non c'è responsabilità se non sessuale»¹¹⁷ e la responsabilità ha sempre a che fare con la capacità di scegliere.

Infatti, quando si assume inconsapevolmente una certa posizione libidica o sessuale, mentre in analisi si dovrebbe giungere a una scelta consapevole, ci si assume anche una certa responsabilità, se così non fosse si inchioderebbero i soggetti a delle determinazioni ontologiche, ignorando e negando qualunque possibile forma di libertà di agire. Tornando al discorso sul maschile e femminile:

dal fatto che si scelga un oggetto maschile non si deduce sempre e necessariamente che chi lo sceglie sia in una posizione femminile, come dal fatto che si scelga un oggetto femminile non si deduce sempre e necessariamente che chi lo sceglie sia in una posizione maschile. Non necessariamente la scelta omosessuale, per esempio, comporta, in un individuo di genere maschile, che egli sia prevalentemente in una posizione sessuale femminile, come non sempre la stessa scelta, in una donna, significa che essa sia prevalentemente in una posizione sessuale maschile. Questo può accadere, ma anche non accadere, anzi [...] può accadere alcune volte ma non altre, per lo stesso individuo, esattamente come accade anche quando si prediligono degli oggetti sessuali di genere diverso dal proprio: non si diventa uomo perché si desidera una donna, ma si desidera una donna perché si crede di essere un uomo (e viceversa)¹¹⁸.

Dunque, se un atto maschile sarà sicuramente diverso da un atto femminile, fra l'uno e l'altro esiste, tuttavia, un'infinita serie di stadi intermedi, così come esistono degli atti che non sono determinabili esclusivamente come maschili né esclusivamente come femminili. Inoltre, se consideriamo il maschile e il femminile come delle 'posizioni', dunque come delle proprietà che si riferiscono agli atti, e quindi non ontologiche, esse non si possono assolutamente schematizzare, poiché non esistono gli atti in generale ma solo gli atti singolari, altrimenti sarebbero delle abitudini di comportamento, e le

¹¹⁶ Lacan, 1968-1969, p. 220.

¹¹⁷ Lacan, 1975-1976, p. 60.

¹¹⁸ Perrella, 2016a, pp. 44-45.

posizioni sessuali dipendono solo da atti singolari, che non possono essere tradotti in schemi sempre uguali per tutti gli individui. Insomma il maschile e il femminile sono delle posizioni molto fluide, che non possono essere contrapposte rigidamente¹¹⁹.

La prospettiva psicoanalitica, infatti, consente di situare il rapporto del soggetto con il sessuale su una scena diversa da quella dell'anatomia e della costruzione sociale. Infatti, per la psicoanalisi, non si ha a che fare con un soggetto della ragione o della conoscenza, un soggetto universale razionale e senza genere o sesso, bensì con un essere sessuato preso nel desiderio dell'Altro, cioè un essere che esiste sessualmente per un Altro che, a sua volta, esiste sessualmente per un Altro. Per la psicoanalisi, quindi, una donna o un uomo 'normali' non esistono, ma la singolarità riguarda la differenza primordiale dell'essere, così Lacan, nel suo ventesimo seminario del 1972-1973, spiega che il femminile e il maschile sono dei significanti che caratterizzano il rapporto di ogni soggetto con il proprio desiderio di cui si è sempre responsabili:

L'uomo, una donna, ho detto la volta scorsa, non sono altro che significanti. È da qui, dal dire in quanto incarnazione distinta dal sesso, che acquisiscono la loro funzione. [...] nessun significante si produce come eterno. [...] Sarebbe stato meglio presentare il significante avvalendosi della categoria del contingente¹²⁰.

Potremmo dire, quindi, che l'uomo non è altro che colui che 'fa significare'. Mettere l'accento sul significato piuttosto che sul significante, secondo Lacan, vuol dire, invece, poter trovare un centro ovunque lo si porti, evitare le insurrezioni, i turbamenti, mentre la vera rivoluzione copernicana non starebbe nel sostituire un punto dominante con un altro (una sfera, il sole, al posto di un'altra sfera, la terra), poiché è assodato il moto delle sfere, bensì nel sostituire al *girare* un *cadere*¹²¹. Il punto nodale, per Lacan, è il *non girare allo stesso modo*, mettere in discussione la funzione del Centro, dell'Eterno, del Tutto. Questo mondo così concepito, dove relativamente al discorso sul sessuale il centro sarebbe una presunta legge dell'eterosessualità, resta una presa immaginaria. Seguire il filo del discorso analitico tende, invece, a inflettere, incurvare, a considerare ogni soggetto nella particolarità della propria curvatura. La posta in gioco è di nuovo la seguente: il soggetto è responsabile della sua curvatura sessuale?

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 73-74.

¹²⁰ Lacan, 1972-1973, pp. 37; 39.

¹²¹ Il riferimento di Lacan va a Keplero, per il quale i pianeti si muovono seguendo orbite ellittiche e non circolari, mettendo in forse la funzione del centro. Ciò verso cui tutto cade è, infatti, un punto dell'ellisse che si chiama fuoco e nel punto ad esso simmetrico non si trova niente, il che sarebbe una correzione dell'immagine del centro. Il cadere, secondo Lacan, assume un peso sovversivo proprio perché sfocia in questo niente (cfr. *ivi*, p. 41).

Innanzitutto, porre l'ordine significante come punto di partenza della costituzione del soggetto vuol dire che ciò che viene prodotto non è mai qualcosa di neutrale ma sempre diviso, conflittuale, incompleto, non-tutto dice Lacan. La sessualità, essendo a sua volta presa nell'ordine significante, esiste solo come contraddizione e confusione, ma non perché non esista una regola significante chiara che la determini, semmai perché il sessuale emerge come tentativo del soggetto di avere a che fare con la propria mancanza¹²². Seguendo Lacan nel suo diciannovesimo seminario, potremmo dire che esiste una responsabilità del soggetto nei confronti della propria sessualità nel tentativo di «aggiustare quello che supplisce a ciò che – lui ha chiamato – l'impossibilità di scrivere che cosa ne è del rapporto sessuale»¹²³.

In altre parole, esiste un tentativo del soggetto di creare una logica, una risposta razionale nel luogo dell'impossibilità di tale logica. Questo è il modo con cui Lacan intende le sue formule della sessuazione, ovvero delle formule che pongono il problema della sessualità come un problema di logica significante¹²⁴.

Per la psicoanalisi, quindi, appartenere a un insieme, che sia quello maschile o quello femminile, non equivale a conoscere il desiderio individuale del soggetto, per il quale maschile e femminile sono soltanto degli orizzonti che determinano un'appartenenza sociale. Per Lacan, infatti, la posizione sessuale individuale non segue le regole della logica binaria, così come la presenza o meno del significante fallico determina soltanto l'appartenenza a un genere, ma non dice nulla riguardo il desiderio né tantomeno riguardo l'atto del soggetto. Proprio l'atto sessuale, sia sul versante maschile che su quello femminile, non può dipendere da una legge predeterminata e neppure da una norma convenzionale, poiché esso dipende esclusivamente dal desiderio, perciò:

se la distinzione dei generi è sempre chiara, perché procede solo dalle generalizzazioni della legge e della grammatica, gli atti, invece, non sempre ne dipendono: tanto sul versante della clinica (come per esempio nell'isteria) quanto in quello dell'etica. Proprio per questo, se il genere di appartenenza di chiunque è sempre chiaro, invece il suo comportamento sessuale – come Lacan ha detto chiaramente, anche se non ne ha tratto le ultime conseguenze – dipende sempre e solo da una scelta. Ed una scelta non è tale se non è libera (qualunque cosa

¹²² Cfr. Zupančič, 2017, p. 67.

¹²³ Lacan, 1971-1972, p. 138.

¹²⁴ Cfr. Perrella, 2016a: «Lacan ha precisato con due note formule la posizione maschile come quella che predica l'universalità della funzione fallica (“per ogni x , Φ di x ”), mentre quella femminile deriva dalla negazione della formula (“non per ogni x , Φ di x ”). Il fallo, vale a dire l'1, ha una funzione universale proprio perché non è affatto una parte del corpo, ma appunto un significante, e tutti i significanti (eccetto alcuni shifters e i nomi propri) significano un concetto generale, ed un universale altro non è che una generalità senza eccezioni».

s'intenda quando si usa questo aggettivo sdruciolevole). Perciò, sempre secondo Lacan, non c'è responsabilità che non sia sessuale¹²⁵.

Insomma, se la psicoanalisi si occupa di individui singolari e mai di generalità, non si è 'uomo' o 'donna' perché esistono delle essenze pure e generali del maschile e del femminile, ma sono gli atti a decidere di queste essenze, così come tramite l'atto non si fa che rispondere della propria posizione, sia che si tratti di quella sessuale che di qualunque altra.

¹²⁵ *Ibidem.*

Capitolo IV

Responsabilità e psicosi

4.1 La questione della psicosi

È noto che Freud ha sostenuto l'impossibilità di praticare la psicoanalisi con i soggetti cosiddetti 'psicotici' per via di una supposta inattuabilità del transfert con tali pazienti. Tuttavia, nonostante egli distinguesse la nevrosi dalla psicosi¹, la prima caratterizzata dal mantenimento di un Io integro e la seconda dalla sua scissione, ha comunque sostenuto che ogni persona cosiddetta 'normale' lo è solo mediamente. Infatti, il suo Io può avvicinarsi a quello psicotico per una componente o per un'altra, così che la lontananza e la vicinanza da questi estremi costituirebbero quella che ha definito 'alterazione dell'Io'. Inoltre, nella seconda serie di lezioni dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, Freud paragona l'Io psicotico a una materia dura e contemporaneamente fragile, che così viene descritta:

Se gettiamo per terra un cristallo, questo si frantuma, ma non in modo arbitrario; si spacca secondo le sue linee di sfaldatura in pezzi i cui contorni, benché invisibili, erano tuttavia determinati in precedenza dalla struttura del cristallo. Strutture simili, piene di strappi e fenditure, sono anche i malati di mente. Un po' del reverenziale timore che gli antichi popoli dimostravano per i pazzi dobbiamo concederglielo anche noi. Si sono staccati dalla realtà esterna ma, appunto per questo, sanno moltissimo della realtà interna, psichica, e possono rivelarci parecchie cose che altrimenti ci sarebbero inaccessibili².

¹ Cfr. Siracusano-Ribolsi, 2014: «Se il termine “nevrosi” viene introdotto nel 1769 da William Cullen, il termine “psicosi” è stato coniato successivamente da Ernst von Feuchtersleben, scrittore e sottosegretario all'istruzione austriaco (Vienna, 1806 -1849), con il significato generale di “malattia mentale” o “follia”, ovvero una condizione caratterizzata da perdita di contatto con la realtà, disturbi delle percezioni, del pensiero e del linguaggio, dell'affettività e delle funzioni cognitive. È interessante notare come il termine nevrosi sia più antico di quello di psicosi. Risulta difficile definire questi due concetti senza tenere conto l'uno dell'altro: entrambi si definiscono per contrapposizione, attraverso una relazione di contrasto [...]. Negli ultimi anni, infine, la ricerca psicoanalitica si è interessata sempre più ad una categoria di pazienti che non rientrano nei parametri rigidi delle nevrosi o delle psicosi, secondo quanto stabilito da Freud in poi. Nella letteratura questi pazienti prendono la denominazione di casi “limite”, designazione che li situa in uno “spazio-tra”, ossia, tra la psicosi e la nevrosi. Sono i pazienti *borderline*, o personalità *borderline* (*borderline personality*), così chiamati soprattutto dagli autori inglesi e americani o i “*cas-limites*” degli autori francesi. André Green (1990), nel proporre il concetto di limite, osserva che “...il limite dell'insania non è una linea, bensì un vasto territorio senza alcuna netta divisione che permetta di separare la sanità dall'insania”».

² Freud, 1932a, pp. 171-172.

La rottura del cristallo, perciò, non è mai arbitraria ma seguirebbe delle leggi di frammentazione specifica e questo, a nostro avviso, può stare alla base di una possibilità di analisi costruttiva. Freud, inoltre, si è anche occupato di un celebre caso di psicosi, sebbene indirettamente, cioè tramite un libro, le *Memorie di un malato di nervi* di Daniel Paul Schreber (1903)³, da cui ha ricavato un suo famoso lavoro relativo alla paranoia⁴. Per cui, nonostante avesse creduto impossibile curare la paranoia con la psicoanalisi, ha ritenuto ugualmente fondamentale, dal punto di vista scientifico, poter comprendere l'essenza della malattia. Infine, in alcuni casi che ha considerato come nevrosi (ad esempio l'Uomo dei lupi) si possono riscontrare dei tratti psicotici, così come si deve anche sottolineare che Freud non ha mai posto in contraddizione la psichiatria, cui generalmente riferiamo la cura delle psicosi, e la psicoanalisi, anzi le ha considerate entrambe un complemento reciproco, nella convinzione che una psichiatria scientificamente approfondita non possa essere possibile senza un'adeguata conoscenza dei processi inconsci della vita psichica.

Tuttavia, i quadri clinici non sono astrazioni concettuali né tantomeno entità naturali esistenti di per sé, ma sono sempre posti in relazione al contesto storico in cui vengono formulati⁵. Secondo Lacan, infatti, in merito al problema della psicosi, l'apporto di Freud, e delle successive teorie, è finito in una ricaduta troppo semplicistica e assolutamente non critica, da cui non si è ricavato altro che la promozione della nozione di 'perdita della realtà' e il conseguente atteggiamento di quegli psicoanalisti che si rimettono alle responsabilità dell'Io nei riguardi della suddetta realtà, cosa che lascerebbe, invece, il problema della psicosi totalmente intaccato⁶.

Ricordiamo che Lacan si riferisce a due articoli di Freud intitolati *Nevrosi e psicosi*⁷ e *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*⁸, in cui vengono enucleate le prime informazioni sui diversi rapporti del soggetto nevrotico e di quello psicotico con la realtà. Quando parliamo di nevrosi, quindi, stiamo parlando di un conflitto con la realtà, una fuga o un evitamento causati da un trauma. La realtà sacrificata nella nevrosi è una

³ Fu Presidente della corte d'appello di Dresda nel 1893 e internato nella clinica psichiatrica di P.E. Flechsig.

⁴ Freud, 1910b. Freud, ci dice Lacan, traccia uno spartiacque tra la paranoia e tutto quello che vorrebbe venisse chiamato 'parafrenia', che corrisponde al campo delle schizofrenie. Per Freud, quindi, il campo della psicosi si divide in due (cfr. Lacan, 1955-1956, p. 6).

⁵ Per una ricostruzione della funzione storica e culturale della follia si rimanda al celebre testo di Foucault, 1961.

⁶ Ricordiamo che Lacan rifiuta il concetto di borderline.

⁷ Freud, 1923a.

⁸ Freud, 1924a.

parte della realtà psichica del soggetto, perciò non si tratta della realtà esterna, ma di una realtà inconscia, che continua a farsi sentire con un senso che anche Freud chiama 'simbolico'. Per quanto riguarda la psicosi, invece, è con la realtà esterna che si è verificata una rottura, uno strappo, un'apertura beante, dice, invece, Lacan⁹. Questo buco nella realtà sarà colmato dal fantasma psicotico del soggetto, perché, come abbiamo già asserito, il Simbolico riappare nel Reale. La netta distinzione fra nevrosi e psicosi, però, si attenua per il fatto che anche nella nevrosi non mancano i tentativi di sostituire la realtà indesiderata con una più consona ai propri desideri. La possibilità di farlo è data dalla fantasia del soggetto, una sorta di territorio protetto da cui la nevrosi trae il materiale per costituire nuove forme di desiderio, seppur sempre legate all'Io. Non c'è dubbio che il mondo della fantasia svolga lo stesso ruolo anche per la psicosi, che da esso trae il materiale per la *costruzione* di una nuova realtà che, però, vuole prendere il posto di quella esterna, a differenza della fantasia nevrotica, che è pari al gioco infantile e si appoggia a una parte della realtà conferendogli un significato particolare.

Come non vedere, quindi, che deve essere una responsabilità decisiva e necessaria della psicoanalisi non fermarsi al solo mondo dei soggetti nevrotici, ma guardare direttamente, e provare a rispondere, a una questione che da sempre suscita nell'umano una sensazione di profondo orrore e sgomento, ovvero la questione posta dall'esistenza del *folle*, parola utilizzata da Lacan nel suo terzo seminario:

Le psicosi sono, se volete – non c'è ragione di negarsi il lusso di impiegare questa parola – , ciò che corrisponde a quelle che si sono sempre chiamate, e che continuano legittimamente a chiamarsi, le *folle*¹⁰.

A questo punto, perciò, sorge una domanda fondamentale: che cos'è la follia? “I beni più grandi, dice Socrate nel *Fedro*, ci vengono dalla follia”¹¹, un paradosso sorprendente per un ateniese del IV secolo a. C. , visto che, perfino ad Atene, i malati di mente erano considerati, e quindi evitati, come persone colpite da maledizione divina e con cui era estremamente pericoloso entrare in contatto. Allo stesso tempo, però, Platone nel *Timeo*

⁹ Per una ricognizione sul tema della psicosi in Lacan si rimanda a Bonifati, 2000. Si rimanda, inoltre, a Soler, 2002, che esplora le vie aperte dall'insegnamento lacaniano nell'approccio a soggetti psicotici, che Lacan ha definito “martiri” del linguaggio. Si veda anche Milazzo, 2017, che ha definito la riflessione lacaniana una “follisofia”.

¹⁰ Lacan, 1955-1956, p. 6. Lacan riprende il lavoro del suo terzo seminario anche nell'articolo *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* (Lacan, 1958c).

¹¹ Platone (244A).

considera la malattia fra le condizioni che favoriscono il manifestarsi di poteri sovranaturali, per cui è particolarmente difficile tracciare una linea che divida nettamente la *folia* da quello che Socrate definiva “furore profetico”¹².

Per Lacan il mito dell’unità della personalità, della perfetta sintesi, delle funzioni ‘superiori’ e ‘inferiori’ mostra il crollo, la lacerazione e il misconoscimento dell’esperienza più autentica della follia. In questa prospettiva, il fatto che Lacan dica che l’inconscio sia strutturato come un linguaggio non implica, tuttavia, che il linguaggio sia ‘riconosciuto’ dal soggetto. La prova è che anche per Freud si tratta di tradurre una sorta di lingua straniera, poiché, riguardo al suo linguaggio, il soggetto si trova nella stessa posizione di un analista: «ammesso che qualcuno possa parlare in una lingua che ignora totalmente, diremo che il soggetto psicotico ignora la lingua che parla»¹³.

Lacan, dal canto suo, trova che questa metafora non sia soddisfacente e che la questione decisiva non sia tanto quella di sapere perché l’inconscio, seppur articolato in forma linguistica, resti escluso per il soggetto, ma perché l’inconscio *appaia* nel Reale del soggetto. Da questo punto di vista, può succedere che un soggetto rifiuti l’accesso al suo mondo simbolico, anche rispetto a qualcosa che ha effettivamente sperimentato, come la minaccia di castrazione. Il seguito del suo sviluppo, infatti, mostrerà che il soggetto non vuole più saperne nulla, “nel senso del rimosso” direbbe Freud. Ma il rimosso, come abbiamo già visto per le nevrosi, è sempre lì e si esprime articolandosi nei sintomi, poiché ciò che cade sotto la rimozione fa ritorno a posteriori.

Se, però, la storia di ogni individuo è per sua stessa definizione simbolica, l’origine del rimosso nevrotico *non* è situata allo stesso livello di quella psicotica. Lacan ne spiega la distinzione in questi termini:

Aristotele faceva notare che non bisogna dire che l’uomo pensa, ma che pensa con la sua anima. Parimenti io dico che il soggetto *si* parla *con* il suo io. Solo che, nel soggetto normale, il parlarsi con il proprio io non è mai pienamente esplicitabile; il suo rapporto con l’io è fondamentalmente ambiguo, ogni assunzione dell’io è revocabile. Nel soggetto psicotico invece, certi fenomeni elementari, e specialmente l’allucinazione che ne è la forma più caratteristica, ci mostrano il soggetto completamente identificato con il suo io con il quale parla, oppure l’io totalmente assunto in modo strumentale¹⁴.

¹² Su questo tema si veda Dodds, 1951.

¹³ Lacan, 1955-1956, p. 15.

¹⁴ *Ivi*, pp. 17-18.

Nel momento in cui l'allucinazione verbale appare nel Reale del soggetto, cioè accompagnata da un 'senso di realtà', che costituisce la sua caratteristica fondamentale, accade che il soggetto parli *letteralmente* con il suo Io, come se un 'terzo', un suo doppio, parlasse e commentasse le sue attività. Questa relazione, concepita come *duale*, si fonda, per Lacan, sul misconoscimento del soggetto dell'autonomia dell'ordine simbolico, che comporta, di conseguenza, una confusione tra il piano immaginario e quello reale. Tuttavia, non si può dire che la relazione simbolica sia completamente eliminata, dato che si continua a ricorrere alla parola, ma ciò che il soggetto psicotico domanda di farsi riconoscere sul piano simbolico subisce continue interferenze e viene sostituito da un riconoscimento dell'immaginario, cioè del fantasma. Resta il fatto che il punto di vista lacaniano ritiene che, «per essere folle, occorre una qualche predisposizione, se non una certa condizione»¹⁵.

Secondo Salomon Resnik¹⁶ in *L'esperienza psicotica*, non può esserci simbolizzazione senza capacità di 'metaforizzare' la realtà e *psicosi* è un modo per parlare delle alterazioni dei tratti della maschera dell'inconscio che è 'corpo', cioè presenza di un mondo proprio sradicato e smarrito, per cui nel soggetto psicotico il *logos* perde la sua funzione articolante, con la conseguenza di non poter integrare il disordine. Il delirio, come tentativo di 'autoguarigione', direbbe Freud, è proprio un tentativo di orientare questo molteplice smarrito, che somiglia, riprendendo lo *Zarathustra* di Nietzsche, a un "gregge senza pastore"¹⁷. Lo psicotico, in altre parole, cerca un nuovo ordine nel delirio, tentando di risolvere la tragedia della sua esistenza 'patologicamente':

L'io psicotico "delira" il mondo, cioè lo pensa e lo organizza secondo regole e leggi che corrispondono a un vero e proprio "sistema di pensiero", a un modo particolare di vedere, concepire e trasferire il suo principio di realtà¹⁸.

Perciò un'analisi adeguata del pensiero delirante dovrebbe tentare di ricercare le radici inconscie del discorso patologico, ovviamente nel senso singolare che è proprio di ogni soggetto. Anche le psicosi, infatti, hanno una logica che richiede un'indagine specifica di quei frammenti di realtà che sono stati seppelliti, rimossi o camuffati nel mondo dello psicotico.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. Resnik, 1986.

¹⁷ Nietzsche, 1968b, p. 33.

¹⁸ Resnik, 1986, p. 19.

Una cosa è certa, l'esperienza psicotica ci mette di fronte a una necessaria riflessione sulla posizione dell'umana follia nel mondo e sul nostro modo di confrontarci con una realtà da cui non possiamo, e non dobbiamo, prendere le distanze con indifferenza, come se non ci riguardasse. Confrontarsi con l'esperienza psicotica, dunque, come ci suggerisce Resnik, dovrebbe voler dire assumerla come *esperienza ontologica fondamentale*, perché «il dolore dell'esistenza non può comunque essere eliminato dalla vita. Né il piacere di vivere è incompatibile con l'esperienza ontologica della sofferenza in quanto "pathos primordiale"»¹⁹. Senza dubbio, però, per realizzare un tale proposito, bisogna sbarazzarsi dell'illusione di qualcosa che sarebbe pienamente 'comprensibile', poiché, nonostante si possano riconoscere anche nel delirio (Lacan preferisce chiamarlo 'dire psicotico') una logica e una significazione, il mondo di un soggetto psicotico, come quello di qualunque altro individuo, sarà sempre sfuggente, inafferrabile, interrogativo, in ultima istanza *segreto*. Per la psicoanalisi, infatti, la parola dell'enigma è l'anima della situazione.

Rispetto a questa presa di posizione, secondo Lacan, una certa clinica psicoanalitica e quella psichiatrica si sono fuorviate per aver misconosciuto, al cuore dell'esperienza patologica, la dimensione dialettica, cioè dinamica, dell'umano, nel senso che, concentrandosi illusoriamente sulla presunta integrità che dovrebbero avere le facoltà psichiche di un soggetto, quindi sulla sua 'trasparenza', si è negato tutto ciò che è frattura, turbamento, così come si è negata anche la responsabilità dell'analista, che sta proprio nel dover ascoltare discorsi di valore certamente dubbio, non solo per lui, ma soprattutto per il soggetto che glieli comunica.

Quello che non si dovrebbe assolutamente dimenticare, quindi, è che il comportamento umano è dato dal perenne dinamismo delle azioni, dei desideri e dei valori, che cambiano a ogni istante fino a tramutarsi in valori completamente opposti in funzione delle svolte compiute dal soggetto nella sua esistenza. Persino le significazioni più perseveranti, e il desiderio stesso, possono essere rimessi in questione *continuamente* nella perenne possibilità di un'inversione di segno della posizione psichica di un individuo. È stupefacente, per Lacan, come ci si dimentichi di questa dimensione proprio nel momento in cui si ha a che fare con i propri simili e le ragioni di tale dimenticanza si trovano nel tentativo dell'osservatore di oggettivare l'Altro, un tentativo non solo irragionevole, ma anche impossibile da attuare.

¹⁹ *Ivi*, p. 25.

Dunque, cosa ne è di quella cattiva inclinazione per cui certi analisti sostengono che occorre parlare al paziente con il *suo* linguaggio? Lacan non manca di rispondere senza mezzi termini:

Senza dubbio coloro che fanno simili discorsi devono essere perdonati come tutti coloro che non sanno quello che dicono. [...] senonché si rivela solo la propria condiscendenza, e a quale distanza si mantenga l'oggetto di cui si tratta, cioè il paziente. Dato che è là, be', parliamo il suo linguaggio, quello dei semplici e degli idioti. Segnare questa distanza, fare del linguaggio un puro e semplice strumento, un modo per farsi comprendere da coloro che non comprendono nulla è eludere completamente ciò di cui si tratta: la realtà della parola²⁰.

Allora la trappola in cui non bisogna cadere è quella di identificare il significato delle parole con gli oggetti, le cose a cui rimandano. Il significato, per Lacan, è infatti la 'significazione' che ne rinvia sempre a un'altra, per cui il linguaggio non potrà mai risolversi in un indice diretto su un punto preciso della realtà.

Il delirio psicotico, però, si distingue per il fatto che la significazione di queste parole non si esaurisce nel rinvio a un'altra, poiché si tratta di una significazione che non rinvia a nulla se non a se stessa e che, quindi, resta irriducibile: «prima di essere riducibile a un'altra significazione, essa significa in se stessa qualcosa di ineffabile, è una significazione che rinvia anzitutto alla significazione come tale»²¹. Dall'altra parte c'è anche l'aspetto della significazione che non rinvia più a nulla, come una formula che si ripete insistentemente in modo stereotipato, un ritornello insomma. Queste due forme – dice Lacan – «la più piena e la più vuota, arrestano la significazione, come una specie di piombo nella rete, nella rete del discorso del soggetto»²². Ecco perché non si dovrebbe dire che occorre parlare al soggetto psicotico 'col suo linguaggio' ma 'in rapporto al suo discorso', proprio perché è la relazione del discorso psicotico con l'ordinamento di quello comune che ci consente di distinguere un delirio.

4.2 La causalità psichica

La psichiatria che fa capo a Kraepelin²³, intesa come quella scienza che ha reso la follia l'oggetto di un sapere scientifico, nel momento in cui è emersa nel panorama medico si

²⁰ Lacan, 1955-1956, pp. 39-40.

²¹ *Ivi*, p. 38.

²² *Ivi*, p. 39.

²³ Emil Kraepelin (1856-1926) è considerato il progenitore più diretto della psichiatria contemporanea, colui che ne ha elaborato il quadro concettuale, la struttura nosologica e le linee guida fondamentali (cfr. Costa, 2017, p. 16).

è autorizzata nel decidere, a nostro avviso impropriamente, cosa sia la follia, e quale sia, dunque, la demarcazione tra chi è sano e chi è folle²⁴. In questa determinazione clinica è inclusa una decisione importante per cui:

la follia non sta nelle strutture della relazione, nel modo di abitare il mondo e nella maniera in cui le possibilità dell'esistenza si articolano, facendo sì che si produca un arresto del movimento dell'esistenza: *la follia sta, invece, nel "cervello malato"*. Ad essere malate non sono le relazioni; malato non è il modo di essere nel mondo. Malato è unicamente il cervello²⁵.

Tuttavia, non è così scontato determinare, all'interno di questo quadro epistemologico, una causa specifica della follia dal punto di vista anatomico. Bisognerebbe, dunque, correlare eventi psichici ed elementi fisici, per cogliere quale precisa struttura cerebrale sia stata danneggiata e sia, perciò, 'responsabile' del disturbo mentale. Gli esiti di questo sistema di riferimento presuppongono una concezione prettamente deterministica della follia, secondo cui «la vita mentale sia governata in maniera deterministica da processi naturali, per cui, dati certi presupposti fisici, le conseguenze saranno inevitabili»²⁶. Quindi Kraepelin, nell'ottica di una scienza medica, ha assunto un'impostazione teleologica, proprio perché considera necessario predire ciò che accadrà, senza che si dia alcuna rilevanza al modo in cui il soggetto vive la propria malattia e la propria esistenza²⁷.

A differenza della prospettiva organicista, la psicoanalisi di Freud offre una rete concettuale molto diversa, che ruota attorno a una ipotesi ontologica fondamentale: l'esistenza è connessa al desiderio e ogni incrinarsi della prima si riconduce a un conflitto nella sfera del secondo. Pertanto, secondo Freud, anche il delirio psicotico sarebbe originato dal ritorno nel sintomo del desiderio rimosso, quindi ci troviamo sul piano del 'senso', e non da un malfunzionamento del cervello, che riguarda invece il piano organico.

²⁴ Sul tema della personalità, normale e patologica, rimandiamo a Bergeret, 1974.

²⁵ Costa, 2017, p. 17.

²⁶ *Ivi*, p. 22.

²⁷ «L'impostazione di Kraepelin non aveva potuto trovare un'effettiva fondazione anatomo-clinica ed era rimasta allo stato di mera ipotesi in quanto i mezzi diagnostici e le tecniche di investigazione del cervello e delle strutture dell'ereditarietà avevano all'epoca limiti ben definiti. Tuttavia, negli ultimi 40 anni la sua impostazione ha ricevuto nuovo impulso [...] sono divenute possibili ricerche più mirate 1) sul ruolo dei geni nella determinazione del comportamento, 2) sulle lesioni anatomiche che possono stare alla base della follia e delle sue varie forme, 3) sulle alterazioni chimiche, e dunque a livello dei neurotrasmettitori, e 4) sui fattori che possono impedire una maturazione normale del cervello nelle sue prime fasi di formazione e sugli effetti che questo può avere in seguito» (*ivi*, p. 25).

In occasione delle giornate psichiatriche di Bonneval (1946), in cui lo psichiatra Henry Ey aveva messo all'ordine del giorno il tema della *Psicogenesi*, anche Lacan si pronunciò con una sua relazione in merito alla causalità psichica, formulando il problema in modo decisamente radicale. Innanzitutto, ricordiamo che secondo Ey (il cui pensiero ruota attorno al concetto di 'organo-dinamismo'), è necessario ricercare le condizioni chimiche e anatomiche del processo cerebrale che causa la malattia mentale e anche quelle lesioni che indeboliscono lo svolgersi delle funzioni psichiche. Lacan, invece, si dedicò alla critica dell'organo-dinamismo²⁸ e fin dal suo studio sulla psicosi paranoica, costituita dal caso Aimée, non la collegò a un 'deficit' organico, ma allo sviluppo della personalità, prendendo in esame l'origine 'psicogenica' (e non 'psicogenetica') del disturbo psicotico, ovvero la storia affettiva dei malati, il rapporto tra la patologia e la loro situazione familiare a partire dall'infanzia e le loro reazioni all'ambito sociale²⁹.

Secondo Lacan, quindi, la concezione della psicopatologia di Ey era radicalmente mancante e distante dalla questione della 'verità' che, invece, condiziona nella sua essenza il fenomeno della follia. Inoltre, i fatti psicopatologici non dovrebbero procedere da un dualismo assoluto fra organico e psichico, come se si trattasse del dualismo cartesiano fra estensione e pensiero³⁰, poiché, per Lacan, ciò che è davvero essenziale prima di far parlare i fatti, è riconoscere le *condizioni di senso* che ce li mostrano come tali. Ad esempio, riguardo l'ipotesi del delirio inteso come 'credenza delirante', afferma nel *Discorso sulla causalità psichica*:

Esso è, noi diciamo, misconoscimento, con l'essenziale antinomia contenuta da questo termine. Misconoscere infatti suppone un riconoscimento, com'è manifestato dal misconoscimento sistematico, in cui si deve ammettere che ciò che è negato sia in qualche modo riconosciuto³¹.

Questo vuol dire che il folle si crede 'altro da quel che è', sebbene, dice sempre Lacan, «conviene anche osservare che se un uomo che si crede un re è pazzo, un re che

²⁸ La critica lacaniana alla concezione organicista dello psichismo è una critica al cosiddetto 'sogno del fabbricante di automi'.

²⁹ Cfr. Di Ciaccia, Recalcati, 2000.

³⁰ Anche oggi parlare di rapporti tra neuroni e pensiero, sebbene le moderne metodologie neuroscientifiche cerchino di mostrare che le indagini sul cervello, e sulle sue funzioni, consentano di fare dei passi avanti nella comprensione dei disturbi psichiatrici, potrebbe rivelarsi l'ennesimo inceppo logico, oltre che un modello di comodo, soprattutto dal punto di vista etico.

³¹ Lacan, 1947a, p. 159.

si crede un re non lo è meno»³². Inoltre, a proposito del meccanismo di misconoscimento, prosegue con un interrogativo interessante:

mi sembra chiaro che nei sentimenti di influenza e di automatismo il soggetto non riconosce le proprie produzioni come sue. Il che è ciò per cui siamo tutti d'accordo che un folle è un folle. Ma ciò che è degno di nota non è piuttosto il fatto che egli ne ha conoscenza? E la questione non è forse di sapere che cosa in ciò conosce di sé senza riconoscersi?³³

Lacan, infatti, pensa che i fenomeni deliranti (allucinazioni, interpretazioni, intuizioni), nonostante la componente di estraneità con cui sono vissuti da un soggetto, lo riguardano personalmente: «lo sdoppiano, gli rispondono, gli fanno eco, leggono in lui, dato che li identifica, li interroga, li provoca e li decifra. [...] cioè la follia è tutta vissuta nel registro del senso»³⁴. Questo perché la portata metafisica lacaniana non separa il fenomeno della follia dal problema della 'significazione', cioè dal problema del linguaggio, che è attraversato, da parte a parte, da quello della verità che esso ha per l'uomo. Quindi, secondo Lacan, la parola *non* è semplicemente un *segno*, ma costituisce una *nodo* di significazione e la psicoanalisi è proprio l'ambito che si occupa di tutto ciò che fa nodo nel discorso.

Procedendo su questa via, Lacan intendeva studiare le significazioni della follia ponendo l'accento sulla loro singolarità, in cui è necessario saper intendere:

la risonanza in una parola per individuare il delirio, quella trasfigurazione del termine dell'ineffabile intenzione, quella fissazione dell'idea nel semantema [...] quegli ibridi del vocabolario, quel cancro verbale del neologismo, quell'impiantamento della sintassi, quella duplicità dell'enunciazione, ma anche quella coerenza che equivale ad una logica, quella caratteristica che, dall'unità di uno stile alle stereotipie, segna ogni forma di delirio, tutto questo è ciò con cui l'alienato, con la parola o la penna, si comunica a noi³⁵.

L'obiettivo di Lacan è quello di portarci al cuore della 'dialettica dell'essere' perché, dalla sua prospettiva, è proprio in questo punto fondamentale che si situa il misconoscimento della follia, che conduce il folle a voler «imporre la legge del suo cuore a ciò che gli appare come il disordine del mondo»³⁶, cioè ad impegnare il suo essere, e dunque la sua verità, in alcune identificazioni considerate 'insensate' dalla

³² *Ivi*, pp. 164-165.

³³ *Ivi*, p. 159.

³⁴ *Ivi*, pp. 159-160.

³⁵ *Ivi*, p. 162.

³⁶ *Ivi*, p. 165.

logica comune. Tuttavia, l'insensatezza non rappresenta un'incapacità del soggetto di adattarsi alla vita, piuttosto il folle non può riconoscere il suo essere in ciò che percepisce come disordine del mondo, e quella che Lacan ha definito come "legge del suo cuore" non è altro che l'immagine virtuale e rovesciata di questo essere sdoppiato con cui tenta di porre rimedio a tale caos.

Il rischio della follia, quindi, è strettamente collegato all'attrazione che esercitano sugli uomini le *identificazioni* su cui essi riversano la loro verità. La causalità psicotica, per la prospettiva lacaniana, non si situerebbe, perciò, nella fragilità dell'organismo perché «la follia è la virtualità permanente di una faglia aperta nella sua essenza»³⁷. Lacan, in definitiva, associa la causalità della follia a una *insondabile decisione dell'essere*³⁸ in cui esiste sia la possibilità della libertà da questa gabbia oscura, sia quella del suo misconoscimento.

Come abbiamo già detto, la storia di un soggetto si sviluppa attorno a una serie di *identificazioni ideali* e l'Io costituisce esattamente il sistema centrale di queste formazioni, ma non come vorrebbe una certa concezione scientifica, che lo associa alla sintesi delle funzioni di relazione dell'organismo. Infatti per Lacan, in questo secondo caso, si tratterebbe di un nesso che unisce l'illusione organicista e una certa metapsicologia realista ben lontana da una psicoanalisi 'concreta'.

La funzione dell'*imago*, in primis, che ha a che fare con la somiglianza e col riconoscimento, ha come primo effetto una certa alienazione del soggetto, poiché è nell'Altro che il soggetto si identifica e si mette alla prova. L'*imago*, dunque, è quell'oggetto psichico che ha la funzione di realizzare l'identificazione dell'individuo con un suo simile e che, allo stesso tempo, può costituire anche una vera e propria minaccia.

Ad ogni modo, la struttura fondamentale della follia, secondo Lacan, si trova in quella discordanza primordiale fra l'Io e l'essere del soggetto, per cui ogni tentativo di colmarla, attraverso una illusoria coincidenza fra la realtà e l'ideale, non fa che confermare che la principale follia è «quella [...] per cui l'uomo si crede un uomo»³⁹. In ciò, quindi:

appare l'illusione fondamentale di cui l'uomo è servo, ben più che di tutte le "passioni del corpo" in senso cartesiano, e cioè quella passione di essere un uomo

³⁷ Ivi, p. 170.

³⁸ Su questo tema rimandiamo a Faschi (a cura di), 2020.

³⁹ Lacan, 1947a, p. 181.

che è la passione dell'anima per eccellenza, il *narcisismo*, che impone la propria struttura a tutti i suoi desideri, anche ai più elevati. All'incontro del corpo con la mente, l'anima appare come ciò che è per la tradizione, cioè il limite della monade. Quando l'uomo, cercando il vuoto del pensiero, avanza nel chiarore senz'ombra dello spazio immaginario astenendosi anche dall'attendere ciò che ne sorgerà, uno specchio senza bagliori gli mostra una superficie in cui non si riflette nulla⁴⁰.

Tuttavia, se ci spostiamo dal contesto in cui viveva Lacan al dibattito attuale fra neuroscienze e psicoanalisi, noteremo un forte squilibrio in cui sembra che il sapere delle prime provi a decostruire quello della seconda che, prima o poi, dovrebbe dichiararsi 'inutile', almeno per quanto riguarda il campo delle malattie mentali, sebbene «l'entrata in scena del termine mentale meriti una pausa di riflessione. Quasi un silenzio mistico. È un termine così equivoco che gli si deve la solennità che si deve al mistero»⁴¹.

Perciò, dal nostro punto di vista, è soprattutto necessario riflettere sul ruolo e sulla responsabilità della psicoanalisi in un contesto scientifico che ancora considera la malattia mentale esclusivamente riconducibile a meri fattori fisiologici e chimici, naturalmente senza voler escludere una certa eziologia neurochimica dei disturbi psichiatrici; si tratta perlopiù di porre l'accento sul senso etico con cui si dovrebbe pensare al paziente psicotico. Tentare di colmare il divario che separa le due prospettive metodologiche, quindi, dovrebbe essere non solo un problema filosofico su cui riflettere, ma soprattutto *un interesse clinico pratico e urgente* dal punto di vista comunitario.

La causalità scientifica⁴² vorrebbe che la psiche fosse un 'prodotto' del cervello e che questo fosse, di conseguenza, più 'reale' della prima, per cui qualunque sintomo psicologico sarebbe causato da un evento verificatosi a livello cerebrale. Tuttavia, se partiamo dal presupposto che alcune cose possono essere percepite solo soggettivamente e che ogni soggetto ha una realtà psichica propria, è davvero possibile

⁴⁰ *Ivi*, p. 181-182.

⁴¹ Procaccio, 2019, p. 33.

⁴² La neuropsicologia, per esempio, è un tentativo di ridurre in termini causali classici anche la psicopatologia. Tuttavia, non tutti i neuropsicologi sono così riduzionisti; tra questi ricordiamo Antonio Damasio. Il punto di partenza dei suoi studi consiste nel fatto che il cervello non possa essere studiato senza tenere conto dell'organismo a cui appartiene e dei suoi rapporti con l'ambiente esterno. Per Damasio, Cartesio ha commesso l'errore di non considerare l'apparato della razionalità connesso a quello della regolazione biologica. Dal suo punto di vista, la coscienza è connessa alla totalità dell'organismo e al modo con cui esso entra in relazione con gli oggetti che possono modificarlo. Per Damasio, le emozioni svolgono un ruolo essenziale e la coscienza stessa ha inizio come sentimento: «Io credo che le conclusioni sul valore della elaborazione *non* cosciente siano corrette, ma la nostra idea di quello che accade sotto la fredda superficie della coscienza si arricchisce molto quando consideriamo, fra i processi non coscienti, anche l'emozione e il sentimento» (cfr. Damasio, 2010).

renderla accessibile ai metodi della descrizione oggettiva utilizzati da un certo riduzionismo scientifico per descrivere i processi fisici? E se la risposta fosse no, sarebbe ancora possibile dedurre la causalità psichica da questi metodi? Riteniamo che non si possa cogliere il punto nodale della questione senza indagare le esperienze soggettive dei pazienti e soprattutto senza interagire con loro personalmente, cioè senza ascoltare innanzitutto il loro ‘discorso’.

Così come un neurologo si accinge a esaminare le disfunzioni del cervello dei suoi pazienti, il compito dell’analista è quello di oltrepassare le loro resistenze per provare a seguire delle possibili tracce causali dell’inconscio, senza pretendere di ottenere dei risultati assolutamente certi e indubitabili, proprio perché la psicoanalisi non vuole assolutamente rimuovere una parte essenziale della nostra esistenza: ciò che è impossibile da vedere, udire, toccare, quantificare, percepire con gli organi sensoriali e che tuttavia esiste ed è reale⁴³.

Si potrebbe dire, a questo punto, che lo spazio neuro-cerebrale di un individuo si presta a dover essere sottoposto alle interrogazioni della ‘metafisica’, nel senso dell’andare ‘oltre’ la fisica appunto, perché anche se il vivente appartiene al mondo dei neuroni non può non trascenderlo continuamente; il sistema nervoso, infatti, è la porta di un più vasto mistero logico, psicoanalitico e filosofico.

Perciò, la questione principale che interessa il nostro discorso è quella di riuscire a spiegare cosa sia un ‘atto psichico’ e come fare (se è possibile) a individuarne la responsabilità anche nei casi più paradossali. L’operazione psichica più comune, e a cui siamo stati maggiormente abituati anche da un certo *modus operandi* scientifico, consiste nel risalire da un evento a quello che lo precede, ipotizzando che tra questi vi sia una connessione di natura causale: “dato x si è verificato y” oppure “se non si fosse dato x non si sarebbe dato y”⁴⁴, per arrivare alla seguente tesi generale: «un’imputazione di responsabilità avviene tramite un’imputazione di connessione causale»⁴⁵. Nel caso in cui l’evento fosse costituito dall’azione di un soggetto, l’attribuirsi della responsabilità sarebbe associato all’intenzione dell’atto, inteso come frutto di una catena di cause, anche cerebrali, che parte dal soggetto agente. L’intenzione presupporrebbe, inoltre, la possibilità di prevedere le conseguenze del proprio comportamento.

⁴³ «Ridurre una funzione mentale ai processi fisiologici correlati è come ridurre una poesia alle lettere dell’alfabeto: è possibile in linea di principio, ma nel processo l’oggetto stesso dello studio svanisce» (Solms, 2018, p. 48).

⁴⁴ Il secondo di questi enunciati si definisce “controfattuale” perché consente di ipotizzare cosa si sarebbe verificato se un dato evento non fosse accaduto.

⁴⁵ De Caro, Lavazza, Sartori, 2013, p. 41.

Ma cosa accadrebbe al concetto di responsabilità se un soggetto subisse un danno cerebrale in grado di alterare funzioni cognitive, personalità, comportamenti e commettesse un atto *irresponsabile*? E cosa dire riguardo agli atti compiuti da soggetti affetti da disturbi psichiatrici? I traumi cerebrali ipotizzati come cause di tali disturbi legittimerebbero l'esclusione della responsabilità del soggetto dai suoi atti? Proseguiamo la nostra riflessione a partire da questi interrogativi, ricordando che, come intima Lacan, avere intenzione di penetrare l'essenza della follia ha in sé della follia e, infatti, non è assolutamente questa la direzione del nostro lavoro.

4.3 Nel Nome del Padre

Come abbiamo detto in precedenza, esiste un'asimmetria fondamentale tra nevrosi e psicosi, poiché la prima opera attraverso dei sintomi in un campo di realtà determinato e la seconda deforma completamente i confini di questo campo, uno dei cui vertici è stato definito da Lacan "Nome-del-Padre", rispetto al quale ci ha parlato della sua 'forclusione'⁴⁶, nulla che, però, abbia a che fare con la rimozione, rimandando piuttosto a quella che indichiamo come 'significazione paterna'. Secondo Lacan, affinché l'essere umano possa stabilire una relazione non conflittuale e incestuosa con la madre all'interno del complesso di Edipo, bisogna che intervenga una sorta di modello, una Legge, un ordine simbolico, cioè è necessario l'intervento del padre, ma non di quello 'naturale' bensì della funzione "Nome-del-padre".

Che cos'è quindi *concretamente* la forclusione del Nome-del-Padre? Per un soggetto psicotico la paternità costituisce un concetto talmente alto che nessuno può essere in grado di svolgere questa funzione. Secondo Lacan, infatti, accade frequentemente che i padri degli psicotici legiferino a vuoto, cioè la loro parola non ha alcun valore per la madre del soggetto e questo determina l'impossibilità di compiere la necessaria separazione tra madre e bambino⁴⁷. Per lo psicotico, quindi, la paternità rimane un

⁴⁶ «Il termine che usiamo è un ricalco di quello francese *forclusion* (è il chiuder fuori; in senso giuridico è la preclusione di un diritto, ma "preclusione" ci pare, in italiano, fuorviante, perché chiamare la forclusione in questo modo significa già escludere che essa sia modificabile). *Forclusion* è d'altra parte la traduzione proposta da Lacan del tedesco *Verwerfung*: il termine che ricorre in Freud per indicare un processo di esclusione dal simbolico più radicale della rimozione (*Verwerfung* è letteralmente il gettar fuori; Lacan aveva tradotto questo termine, in un primo momento, con *rejet*)» (Perrella, 2015b, p. 51).

⁴⁷ A proposito del Nome-del-padre: «La parola, scritta con trattini vagamente heideggeriani, viene coniata giocando sull'omofonia francese tra *nom* (nome) e *non* (no, negazione) del padre per evidenziare il ruolo legislativo e proibitivo che la figura paterna assume nell'Edipo. Lacan rilegge il senso complessivo della proibizione paterna precisando che non si tratta *solo* del comando "*non giacerai con*

concetto astratto, esclusivamente linguistico, proprio perché il padre non è riuscito a garantire la sua legge con degli atti pratici:

Ciò che manca allo psicotico, insomma, non è né il significante né il significato del Nome del Padre, è invece l'esperienza di che cosa significa effettivamente essere non *il* Padre, ma *un* padre. La carenza, in altri termini, è del registro del senso, non di quello della significazione. Egli si fa della paternità un concetto assoluto, perché nulla è venuto a vivificarlo nella sua esperienza: né il dono gratuito e immotivato, che è una garanzia dell'amore, né quella silenziosa familiarità con la morte che è sempre implicita, che lo si sappia o no, nella paternità. In altri termini, per lo psicotico divenire padre non significa, come dovrebbe essere, avere coscienza della propria finitezza e, ciò nonostante, saper dare; significa invece operare in un'impostura assoluta⁴⁸.

Potremmo dire, in altre parole, che una significazione non può assumere un senso per il soggetto se non c'è anche un'esperienza concreta che la renda viva, ovvero un significante si può svuotare non della propria significazione, ma di quella capacità indispensabile ad evocare delle esperienze concrete. Se nella psicosi la significazione paterna si svuota di questa capacità, allora anche le altre significazioni si svuoteranno a loro volta e rimarranno soltanto le parole, nelle loro molteplici combinazioni casuali che, però, non saranno in grado di rimandare a un atto, cioè a una decisione libera e non necessaria⁴⁹.

Da questa riflessione possiamo dedurre che ogni soggetto incapace di compiere degli atti sarà anche un soggetto incapace di assumersi delle responsabilità e nonostante la parola 'responsabilità' non si possa dire una parola guida all'interno dei seminari di Lacan, rimane sicuramente strettamente connessa al concetto di 'paternità', al di là di quello che esso costituisca nel caso specifico di una psicosi. Vi si trova, per esempio, un importante riferimento nel secondo seminario a proposito del sogno di un analizzante, che riguarda il rapporto tra il sentirsi un neonato e il sentirsi un soggetto irresponsabile, proprio perché solo un neonato può dirsi totalmente irresponsabile.

In questo caso l'analizzante sognava un neonato steso sul dorso, come fosse una piccola tartaruga rovesciata, nel suo primitivo stadio di impotenza. Un secondo sogno servì a chiarire l'identificazione dell'analizzante con il neonato, perché aveva sognato di

tua madre" rivolto alla prole. Tale ingiunzione deve essere articolata con un'altra interdizione, destinata alla madre, riassumibile nel comando: "*non riassorbirai il tuo prodotto*"» (Palombi, 2019, p. 131).

⁴⁸ Perrella, 2015b, p. 52.

⁴⁹ «Fra gli eventi e gli atti, in effetti, c'è questa differenza: che gli eventi sono sempre al di qua del bene e del male, mentre gli atti sono sempre passibili d'essere giudicati. Gli atti, in effetti, dipendono da una libera decisione. E se non c'è libertà non c'è neppure giudizio, proprio perché non c'è atto» (Perrella, 2020a, p. 72).

fare il bagno in un mare con delle caratteristiche speciali che, attraverso le libere associazioni, riportavano al divano dell'analista e alla madre: sulla superficie del mare vi erano scritte delle cifre, che si riferivano in modo assolutamente manifesto alla data di nascita e all'età del soggetto. Ma qual è lo sfondo di questo sogno? Seguiamo attentamente il chiarimento di Lacan:

Il soggetto è estremamente preoccupato di un bambino che sta per nascere, di cui si sente responsabile e a proposito del quale fantastica, sembra, di una paternità immaginaria. Questa situazione vitale si presenta in un modo così ambiguo che in verità non può non venire in mente che per fantasticare così il soggetto deve avere profondi motivi, poiché la realtà lascia la cosa poco chiara. Poiché, in effetti, in una sorta di ansietà sub-delirante sulle proprie responsabilità di genitore, il soggetto riproduce una questione per lui essenziale – è sì o no, lui stesso, un figlio legittimo? [...] Se il soggetto tira fuori questo sogno, è nella misura in cui l'analista gli ha già formulato – *E di te che si tratta in questa storia*. E, soggiacente al sogno – *Non sono io, dopo tutto, suo figlio, di lei analista?*⁵⁰

Quello che Lacan vuole mettere in rilievo analizzando questo sogno non è, però, la dipendenza affettiva del bambino nei confronti di adulti che costituiscono per lui delle figure genitoriali, piuttosto si sofferma sulla questione del 'riconoscimento simbolico', a cui è collegato l'interrogativo esistenziale fondamentale di ogni soggetto:

Se il soggetto si pone la questione di ciò che è come figlio, non è in quanto più o meno dipendente, ma in quanto riconosciuto o no, con il diritto o meno di portare il nome di figlio di Tizio o Caio. È nella misura in cui le relazioni in cui è preso sono esse stesse portate al grado del simbolismo, che il soggetto s'interroga su se stesso. Il problema si pone dunque per lui alla seconda potenza, sul piano dell'assunzione simbolica del proprio destino, nel registro della propria autobiografia⁵¹.

Lacan ci ricorda che tanti bambini fantasticano di avere una famiglia diversa da quella di origine e che si tratta di una fase tipica per lo sviluppo infantile, che non bisogna trascurare neppure fuori dall'esperienza analitica. Perciò, la questione fondamentale del soggetto non è in relazione a ciò che è derivato dallo svezzamento, dall'abbandono o dalla mancanza di amore, ma riguarda principalmente il 'misconoscimento' della sua storia, ciò che la sua storia costituisce per lui, poiché in materia di inconscio è fondamentale il rapporto del soggetto con il Simbolico. Il presupposto filosofico dell'esperienza psicotica, infatti, è l'apparizione nel Reale del soggetto di qualcosa che non è mai stato simbolizzato, perciò chiedersi 'chi è' colui che

⁵⁰ Lacan, 1954-1955, p. 50.

⁵¹ *Ivi*, pp. 50-51.

si è assunto la responsabilità della nostra esistenza è una domanda legittima ma, allo stesso tempo, un notevole problema etico.

Tuttavia, se è legittimo chiedersi da dove veniamo e perché siamo al mondo, darsi una risposta certa e sicura potrebbe essere un atto di profonda *hybris*. Inoltre, se considerassimo la nostra esistenza totalmente determinata dal desiderio di qualcuno, tralasciando che l'unica vera eredità e l'unico vero senso è quello che si riconquista ogni giorno con i propri atti, non potrebbe esistere alcuna libertà e di conseguenza non sarebbe neppure necessario praticare la psicoanalisi⁵², poiché, come scrive Thomas Bernhard in *La cantina*, «non siamo stati noi a chiamarci in vita, tutt'a un tratto siamo esistiti e già in quell'istante ci hanno resi responsabili»⁵³.

Ogni individuo, nella propria esistenza, probabilmente non fa che cercare una via, una propria strada maestra; significante che, secondo Lacan, merita particolarmente di essere preso in considerazione, così che potremmo, in un certo senso, paragonarla a un percorso di analisi. Lacan descrive la strada maestra come qualcosa che si riconosce subito nel momento in cui usciamo da un sentiero, da un parcheggio o da una strada comunale, qualcosa che non si estende da un punto a un altro, come se ci fosse una direzione già tracciata, ma una dimensione dello spazio dove non si è solo di passaggio ma ci si può fermare, si incrociano vicoli ciechi e, soprattutto, la si può percorrere anche nel senso opposto⁵⁴. Questo movimento di andata e ritorno è estremamente essenziale per riconoscere che la strada maestra è considerata da Lacan un luogo/significante che polarizza le significazioni:

La strada maestra è così un esempio particolarmente palese di ciò che vi dico quando parlo della funzione del significante in quanto polarizza, aggancia, raggruppa in fasci le significazioni. C'è una vera e propria antinomia tra la funzione del significante e l'induzione che essa esercita sui raggruppamenti delle significazioni. Il significante è polarizzante. È il significante a creare il campo delle significazioni⁵⁵.

⁵² Cfr. Perrella, 2019.

⁵³ Bernhard, 1976, p. 232.

⁵⁴ In proposito, un'immagine suggestiva tratta da Bernhard, 1976: «[...] la Reichenhaller Strasse non era mai stata, come ora intuitivo, la mia strada, come essa non era mai stata la mia direzione, la mia strada e la mia direzione erano la Rudolf-Biebl-Strasse, io percorrevo la *mia* strada quando percorrevo la Rudolf-Biebl-Strasse [...]. Tutto quello che c'era nell'altra direzione non era mai stato mio [...], mentre camminare per la Rudolf-Biebl-Strasse era camminare *verso me stesso* [...]. In un momento del genere per salvarci la vita dobbiamo essere per forza contro tutto oppure non esserci più, e io ho avuto la forza di essere contro tutto [...]» (*ivi*, pp. 131-133).

⁵⁵ Lacan, 1955-1956, p. 330.

Ma cosa accade quando non si ha una strada maestra e occorre sommare tra loro dei brevi percorsi? Cosa accade se il significante della funzione *essere padre*, che rappresenterebbe la strada maestra, è stato forcluso? Esattamente come quegli utenti della strada, che in assenza di una strada maestra devono attraversare delle vie secondarie, laddove il significante non funziona, spiega Lacan:

c'è qualcosa che si mette a parlare per suo conto sul bordo della strada maestra. Laddove non c'è strada, compaiono delle parole scritte su dei cartelli. È forse questa la funzione delle allucinazioni uditive verbali: sono i cartelli sul bordo della stradina percorsa dalle nostre allucinazioni⁵⁶.

Questi significanti che si mettono a parlare 'da soli' in un continuo mormorio di frasi e commenti, non sono altro che l'infinità di quelle stradine secondarie, di quei piccoli percorsi che deviano da quello principale, sebbene sia ancora una fortuna che essi indichino una qualche direzione.

Ebbene, il soggetto psicotico è come se si trovasse situato di traverso, di sbieco, rispetto al significante e quando gli viene chiesto di accordarsi ad esso, deve fare uno sforzo considerevole, che spesso si traduce in comportamenti o parole particolarmente 'balzane', dice Lacan. Quando lo psicotico incontra il significante in quanto tale, senza che vi sia una relazione con un significato ad esso legato, si verifica, quindi, uno scivolamento indefinito e catastrofico di tutta la significazione. In sostanza, viene a mancare quel legame fondamentale che Lacan ha descritto con il modello del *punto di capitone*⁵⁷, senza il quale tutto diventa 'segno' in una significazione che rimanda solo a 'se stessa'. La figura paterna non è altro che il paradigma del punto di capitone.

Quello che risalta ai nostri occhi, dunque, è che nella manifestazione della psicosi è impossibile misconoscere la pregnanza del significante come tale, l'approccio ad esso e, contemporaneamente, la sua impossibilità, poiché tra le parole bisognerebbe che, nel soggetto, ce ne fosse una che fondi la parola in quanto atto. Secondo Lacan, il processo che si verifica nella psicosi è, dunque, il seguente:

dispiegamento separato e messa in gioco di tutto l'apparato significante –
dissociazione, frammentazione, mobilitazione del significante in quanto parola,

⁵⁶ *Ivi*, p. 332.

⁵⁷ «È un particolare punto di trapunta che viene realizzato dal tappezziere con un grosso ago per tenere insieme i due lati dei classici cuscini imbottiti. Il punto di capitone viene realizzato inserendo sul tessuto, teso e piatto, dei bottoni tenuti da un filo che attraversa tutta l'imbottitura. Si producono, così, delle depressioni che creano un disegno regolare sulla superficie del cuscino così lavorato» (cfr. Palombi, 2019, p. 134).

parola giaculatoria, insignificante, o troppo significante, carica di insignificanza, decomposizione del discorso interiore che contraddistingue tutta la struttura della psicosi. Dopo l'incontro, la collisione con il significante inassimilabile, si tratta di ricostituirlo, poiché questo padre non può essere un padre puro e semplice, un padre alla buona, l'anello di cui sopra, quel padre che è il padre per tutti⁵⁸.

In sostanza, la mancanza di qualcosa che fonda la significazione è ciò che, invece, dovrebbe conferire autorità alla Legge, ovvero quello che stiamo chiamando il Nome-del-Padre, vale a dire il padre simbolico. Questo termine indica proprio il significante che dà supporto alla Legge, il simbolo del padre in quanto promulgatore della Legge; ma proprio perché nella catena dei significanti può esserci un significante o una lettera che manca (secondo Lacan lo spazio dell'inconscio è come se fosse uno spazio tipografico), bisogna capire l'importanza fondamentale della mancanza di questo particolare significante che articola la Legge dell'Edipo o Legge della proibizione della madre.

Poiché lo psicotico è quel soggetto che deve supplire a questa mancanza, Lacan precisa che se si è verificato un buco nella catena dei significanti è perché, almeno una volta, è stato evocato il Nome-del-Padre, infatti è proprio questo il punto di oscillazione in cui il soggetto precipita nella psicosi. In altri termini, il Nome-del-Padre bisogna averlo ma bisogna anche sapersene servire ed è nella dimensione metaforica che si potrà realizzare la sua invocazione: «la metafora paterna, dunque, concerne la funzione del padre»⁵⁹, scrive Lacan nel quinto seminario. Ciò che non dev'essere confuso, però, è il padre 'normativo' con il padre 'normale', poiché è dalla posizione del primo, all'interno della famiglia, che dipende l'Edipo. Bisogna, quindi, sapere cos'è il padre nel complesso di Edipo e a quale livello si situa la posizione del Nome-del-Padre:

Ebbene, il padre non vi è come un oggetto reale, anche se dovrà intervenire come oggetto reale per dar corpo alla castrazione. Ora, se non è un oggetto reale, che cos'è? Il padre non è neanche unicamente un oggetto ideale [...] – il padre è una metafora. [...] una metafora è un significante che viene al posto di un altro significante. [...] Dico con precisione – il padre è un significante sostituito a un altro significante. [...] La funzione del padre nel complesso di Edipo è quella di essere un significante sostituito al primo significante introdotto nella simbolizzazione, il significante materno. [...] Ciò che è essenziale è che la madre fondi il padre come mediatore di ciò che è al di là della sua propria legge e del suo capriccio, vale a dire, puramente e semplicemente, della legge come tale. Si tratta dunque del padre in quanto Nome-del-Padre, strettamente legato all'enunciazione della legge, come indica e sostiene tutto lo sviluppo della dottrina freudiana. Ed è

⁵⁸ Lacan, 1955-1956, pp. 363-364.

⁵⁹ Lacan, 1957-1958a, p. 162.

in quanto tale che è accettato o non è accettato dal bambino come colui che priva o che non priva la madre dell'oggetto del suo desiderio⁶⁰.

La metafora paterna condurrà all'istituzione di quel significante che rappresenta la Legge all'interno della catena significante e che si svilupperà successivamente all'Edipo. È evidente che Lacan, quindi, abbia provato ad andare oltre la figura del padre primordiale di Freud, che precede l'apparizione della Legge e della cultura e che ha indicato come *Totem*, attraverso la 'funzione del nome proprio', che rappresenta un prendere alla lettera la funzione del Padre, così come quella dell'Essere Supremo. Tuttavia, in questo contesto non ci soffermeremo sulla forma plurale dei Nomi-del-Padre⁶¹, limitandoci a considerare se la psicoanalisi possa avere una propria responsabilità nel provare ad agire sulla forclusione così come si agisce su una rimozione.

La domanda essenziale, a questo punto, è se è possibile per uno psicotico formulare un concetto diverso della paternità rispetto a quella dell'abisso, del vuoto, del precipitare; se, in un certo senso, è possibile una compensazione o supplenza della forclusione attraverso un percorso di analisi. Infatti, se un soggetto psicotico dimostrasse di poter agire e di dire 'io sono, io voglio', si potrebbe 'ragionevolmente' pensare di poter almeno modificare le condizioni di partenza della forclusione. Tuttavia, poiché la sola significazione non è di certo capace di far compiere al soggetto un atto libero⁶², affrontare una psicosi con gli strumenti della psicoanalisi, allora, vorrebbe dire compiere una separazione dal principio di causalità, che vede la paternità come causa efficiente del volere e degli atti di un soggetto, anche di quello psicotico⁶³.

4.4 L'inquietudine di volere

Per stabilire se un'azione possa essere imputata a un soggetto, generalmente si prova a verificare se questi ne avesse padronanza, cioè controllo psicologico, nel momento in cui l'ha compiuta. Le azioni, infatti, vengono solitamente distinte in 'volontarie' e 'involontarie' ma, sia dal punto di vista filosofico che da quello psicoanalitico, chiarire cosa sia la volontà è decisamente complesso.

⁶⁰ *Ivi*, p. 176; 193.

⁶¹ Si veda, in proposito, Lacan 2005a.

⁶² Ci occuperemo del tema della libertà nell'ultimo capitolo.

⁶³ Cfr. Perrella, 2015b, pp. 66; 70.

Il pensiero kantiano ha rappresentato una svolta decisiva per quanto riguarda l'interpretazione della volontà e di ciò che, in questi termini, distingue l'essere umano dagli altri esseri viventi. Infatti l'uomo, secondo Kant, appartiene a due mondi: da una parte il mondo della natura, che lo assoggetta alle leggi causali, e dall'altro il suo essere razionale, che gli consente di divenire un soggetto di volontà libera, seguendo la ragione al posto degli impulsi e, dunque, un soggetto che può *autonomamente* dare la legge a se stesso. Per Kant, quindi, esiste un nesso profondo che lega il Sé dell'individuo, la volontà e la libertà, poiché essere liberi non consiste soltanto nel non essere determinati da cause esterne, ma nella possibilità di poter agire diversamente da quelle che sono le nostre strutture naturali, altrimenti non si potrebbe considerare nessun individuo come un agente responsabile delle proprie azioni⁶⁴:

Un'azione è libera se sgorga dall'io, mentre non lo è se deriva da cause, perché se un'azione è determinata da cause, allora non deriva da *un soggetto*. Questo riferimento al soggetto dell'azione, in quanto condizione di possibilità della volontà, è il lascito irrinunciabile dell'insegnamento di Kant. Il punto della questione è, però, *come* intendere l'autonomia del soggetto, la partecipazione del Sé all'azione⁶⁵.

Kant considera la volontà come la facoltà di determinarsi da sé, oltrepassando il piano dell'esperienza e della causalità naturale, cioè come qualcosa che non si può esperire ma che dobbiamo presupporre. Perciò, dovremmo immaginare un soggetto sollecitato da desideri, passioni, accadimenti esterni nonostante i quali è in grado di avvertire la sua parte razionale, che gli comanda di agire conformemente al dovere, dunque alla ragione. È proprio per la capacità di scegliere autonomamente, secondo ragione, che i soggetti vengono solitamente giudicati responsabili dei propri atti, quindi a condizione che la loro sia una volontà libera, autonoma e aderente a una ragione che comporti l'autodeterminazione psicologica.

Tuttavia, in questo nostro percorso, ci chiediamo se il concetto di responsabilità sia necessariamente connesso a un'idea di volontà intesa come controllo *totale* dei propri stati mentali o se ci sia uno spazio alternativo a questa visione comune, alla luce del fatto che l'inconscio freudiano ha dimesso il soggetto dall'ideale di padronanza, conducendolo verso un *decentramento dell'Io* che *non è* nemmeno *padrone in casa propria*. Che ne sarà, allora, della responsabilità in assenza della padronanza del

⁶⁴ Cfr. Costa, 2011, pp. 33-34.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 36-37.

soggetto sui propri impulsi e sulle proprie azioni? L'inconscio diventerà l'alibi di un soggetto ridotto ad essere una marionetta dei suoi stessi capricci o si dovrebbe ipotizzare, come fa ad esempio Lévinas⁶⁶, una responsabilità abissale che precede qualunque idea di inizio, libertà e presenza di spirito?

Ciò che è certo è che la psicoanalisi non considera l'inconscio come un *Deus ex machina*, che possa sollevarci dal peso delle nostre azioni, nonostante il rischio sempre possibile di autorizzarlo come qualcosa che ha determinato passivamente tutto il nostro essere e le nostre scelte. Questo tratto deterministico, naturalmente, non può essere escluso in termini assoluti, sarebbe teoricamente scorretto oltre che ingenuo, infatti lo stesso Lacan lo teorizza nel suo undicesimo seminario come un primo tempo della causazione soggettiva, ovvero quello dell'*alienazione*. In questa prima fase, la priorità viene posta sul significante e la posizione del soggetto dipende dalla funzione causativa dell'Altro, per cui il soggetto *non* è una realtà psichica autodeterminata, infatti uno degli insegnamenti della psicoanalisi è proprio quello di non farci fidare ciecamente delle idee di autonomia e libertà considerate come 'presupposte'. Inoltre, dopo il primo momento dell'*alienazione* si verificherebbe anche un secondo tempo, ovvero quello della *separazione*, in cui il soggetto, lungi dall'aspirare a un'illusoria unità totalizzante, si differenzia dall'Altro e realizza il proprio essere in quanto *differenza*⁶⁷. Insomma, la libertà, secondo Lacan, non è originaria, ma può essere conquistata in una *dinamica relazionale* tra significanti, individui e strutture, com'è testimoniato dal celebre enigma dei prigionieri, e dei tre tempi che lo caratterizzano, di cui Lacan si è occupato nel 1945, nel suo articolo *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma*⁶⁸. L'unico modo che un prigioniero ha per liberarsi, rispettando le norme imposte dal direttore della prigione, che costituiscono, dunque, le strutture in cui un soggetto si trova ad agire, è quello di dimostrare logicamente il colore del proprio disco,

⁶⁶ Cfr. Levinas, 1974.

⁶⁷ L'idea di un secondo tempo potrebbe rimandare al modello di un'etica *a posteriori*. Infatti, «l'unico a priori dell'etica a posteriori è la responsabilità. In questo senso è un'etica senza perdono. Sei responsabile, sempre e comunque, di tutto ciò che consegue al tuo atto, anche se non lo prevedi prima. Non è certo un'etica per filistei, questa. È l'etica di chi vuole fortemente superare il binarismo rigido del giusto o sbagliato, del vero o falso, della verità come adeguamento alla cosa e della bontà come conformazione alla volontà del demagogo di turno» (Sciacchitano, 1998, p. 13).

⁶⁸ Cfr. Lacan, 1945a. Il direttore di una prigione riunisce tre detenuti e applica sulle schiene di ognuno un disco scelto da un insieme formato da tre elementi bianchi e due neri. Poi chiede a ciascuno di dedurre in senso logico il colore del proprio, senza poterlo guardare, neppure indirettamente, né chiederlo ai compagni; è possibile soltanto osservare i loro dischi e i loro comportamenti. Chi per primo riuscirà a dimostrare logicamente il colore del proprio disco potrà essere liberato. I dischi distribuiti dal direttore sono tre dischi bianchi (cfr. Palombi, 2019, p. 92). Nell'ultimo capitolo approfondiremo il tema della temporalità dell'inconscio a partire da questo articolo.

osservando i dischi e i comportamenti degli altri due prigionieri. Questa dinamica si verifica all'interno di una temporalità formata da tre tempi, che Lacan indica come "momenti dell'evidenza": *l'istante dello sguardo, il tempo per comprendere e il momento di concludere*. La cosa interessante da sottolineare, però, è che ciascuno di questi momenti si riassume nel passaggio a quello seguente, così come l'asserzione del soggetto che dimostra il sofisma, e che quindi conquista la sua libertà per primo, deriva da una relazione di reciprocità con gli altri, i quali, a loro volta, potranno liberarsi successivamente ma sempre in base al comportamento di colui che si è liberato per primo. I tre soggetti, dunque, partono da una situazione di simultaneità dove sono tutti e tre prigionieri, ma anche di indeterminatezza, di alienazione, all'interno di un preciso sistema di norme, in cui devono formulare un giudizio assertivo sul significante costituito dai dischi, bianchi o neri, che portano sulla schiena, sulla base della relazione con gli altri e di una temporalità sia individuale che collettiva, per poter giungere così alla separazione e alla libertà. Perciò, il processo di soggettivazione, secondo Lacan, si definisce sempre in una dinamica relazionale con l'Altro nella funzione del tempo logico.

Tuttavia, l'idea di una volontà inconscia nel senso dell' 'irrazionale' è stata ed è spesso utilizzata in modo ambiguo per legittimare l'inazione, l'incapacità di scegliere e l'irresponsabilità, come se il soggetto si trovasse sempre costretto dentro il primo tempo dell'alienazione, cioè chiuso in un destino impossibile da controllare e da cui dipenderà per tutta la sua esistenza. La teoria dell'*irrazionale* può servire, quindi, come giustificazione e alibi: «non sono io, ma il mio inconscio che è responsabile dei miei atti»⁶⁹.

Riprendendo in esame la formula lacaniana della *forclusione* del significante Nome-del-Padre, abbiamo già osservato che questa *non* comporta l'esclusione totale di possibilità sostitutive, altrimenti in una psicosi non si verificherebbe il delirio che, come sosteneva anche Freud, costituisce un tentativo soggettivo di compensazione. Questo significa, in primo luogo, che in un soggetto che forclude un significante non si verifica la scomparsa totale di quel significante, dunque un soggetto psicotico potrebbe esserlo solo 'parzialmente', poiché alla forclusione del Nome-del-Padre si accompagnano delle compensazioni e, in secondo luogo, che la capacità di significazione del soggetto, anche rispetto a queste compensazioni, è sempre radicata nella sua capacità di costruire a

⁶⁹ Resnik, 1979, p. 269.

partire da essa delle nuove rappresentazioni. Tale capacità, per un soggetto psicotico, può essere limitata *quasi* totalmente, ma *non* può essere considerata come un'incapacità *totale* di rapportarsi al linguaggio. La forclusione del Nome-del-Padre, quindi, non consiste nella scomparsa assoluta di questo significante, ma nella difficoltà del soggetto di attribuirgli un senso compiuto. Per essere più chiari: un soggetto che forclude un significante risponde a una carenza del proprio sistema simbolico, in cui i significanti hanno costituito delle significazioni che sono rimaste insensate, perché nessun 'altro soggetto' le ha vivificate⁷⁰.

Date queste riflessioni, l'ulteriore e decisiva domanda che poniamo è se si possa parlare di *responsabilità di una scelta patologica*, di un volere inquieto di cui non si ha totale coscienza, ma che potrebbe essere il tentativo del soggetto di indirizzarsi verso il desiderio di evitare un problema, che teme di non poter risolvere, poiché secondo Resnik:

Tutto ciò pone il problema della responsabilità dell'atto irragionevole anche nella malattia mentale: non esiste mai un delirio "assoluto", né una psicosi totale; esiste sempre una parte della personalità che è preservata sebbene vulnerabile, ma pur debolmente responsabile dei propri atti. La malattia mentale può essere utilizzata come "mito esplicativo": "È l'inconscio, la forza smisurata della follia, che mi fa agire". Se non è Zeus, è la follia, o l'altro o la società. In ogni caso, però, la coscienza non assume sempre la propria responsabilità⁷¹.

Comunemente la capacità di scelta e di autonomia è stata pensata come un aspetto decisivo per poter essere considerati dei soggetti responsabili, così come un'azione compiuta in preda a impulsi, o elementi psicologici che l'agente non è in grado di evitare, non è ritenuta un'azione autodeterminata. Ma è davvero possibile essere sempre certi che le azioni siano compiute avendo il controllo dei propri stati mentali, visto che, in senso assoluto, non lo abbiamo mai nemmeno sui nostri muscoli? La nostra ipotesi è che la categoria della responsabilità non dovrebbe essere accostata solamente a concetti quali l'autodeterminazione e la volontà autonoma, poiché, come abbiamo già detto, l'ideale di una totale padronanza sul proprio Io è irrealistico e imporrebbe un modello di agente e di etica regolato esclusivamente da norme, anziché da ciò attorno a cui ruota davvero la psicoanalisi, ovvero la forza del desiderio.

Allora, in relazione al discorso sulla psicosi, diventa urgente porre una premessa e un conseguente interrogativo. La prima è che la nostra ipotesi non intende ipostatizzare la

⁷⁰ Cfr. Perrella, 2015b, p. 58.

⁷¹ Resnik, 1979, p. 269.

psicosi come un dato di fatto naturale, sia perché concordiamo con la linea teorica proposta da Lacan sia perché crediamo sia decisamente discriminatorio nei confronti dei soggetti psicotici, da sempre considerati come ‘deficitari’ di una qualche capacità; il secondo è chiedersi quali potrebbero essere i criteri di responsabilità da adottare, date le caratteristiche psichiche distintive di ogni soggetto, nei confronti di quegli individui definiti giuridicamente ‘incapaci di intendere e di volere’. Perciò, la critica al principio del controllo assoluto sulla propria volontà ci porta a mettere in risalto il contrasto della nostra ipotesi sulla responsabilità con le leggi deterministiche, le quali non possono esaurire la visione scientifica della psiche umana, per avvicinarci, invece, a una concezione più ricca, complessa e non idealizzata di una razionalità pratica, il cui scopo non è di certo quello di ‘colpevolizzare’ né tantomeno di estremizzare la responsabilità in una disposizione virtuosa, che oltrepassa ciò su cui è possibile avere volontariamente controllo. Piuttosto si tratta di rendere giustizia al carattere *dinamico e singolare* della soggettività e dell’agire umano nel rispetto delle differenze. Quindi, la questione della responsabilità nei soggetti psicotici, seppur complessa e sicuramente priva di risposte certe e definitive, rappresenta un problema fondamentale per riformulare una concezione del soggetto etico, non più identificabile con quello dotato di una razionalità perfetta e di una volontà pura non intaccata da alcuna inquietudine, senza però dimenticare che l’ambito della responsabilità non può essere esteso a dismisura.

La condizione psicotica, in sostanza, più che essere assimilata a una malattia, rappresenta una *soluzione patologica* che tenta di costruire o ricostruire la realtà, a partire dai frammenti di un’esperienza che per il soggetto è stata tragica; si tratta, quindi, di capire se questa trasformazione della realtà circostante sia, in un qualche senso, intenzionale oppure no. Ad esempio, secondo Resnik, alcuni pazienti psicotici ‘segretamente’ dissociano la loro parte psicotica, socializzandola, da quella non psicotica, controllandola, giungendo così a una sorta di equilibrio psicotico, che consente un certo grado di aderenza alla realtà. In questi casi, potremmo dire che la dissociazione non è del tutto ‘categorica’ e che si verifica una certa confusione di intenzionalità, nel senso fenomenologico del termine. Tuttavia, sempre secondo Resnik, dovremmo distinguere alcune modalità psicotiche di dissociazione come la ‘disintegrazione’ rispetto alla ‘frammentazione’. Nel primo caso si tratta di una regressione, che si verifica ‘prima del tempo’, cioè a un livello dell’Io da considerare come primitivo e non ancora un ‘Io penso’, nel secondo caso, invece, si verifica la rottura di un mondo già integrato ma che vive uno stato di crisi:

Nella regressione psicotica l'Io primitivo cerca aiuto per poter progredire e raggiungere lo spazio di vita del tempo perduto, restituendosi così alla vita. Dopo la crisi, dopo il passaggio, il salto sull'abisso o la caduta, c'è la possibilità [...] per una presa di coscienza lucida e vissuta: affiora cioè un mondo da riparare, un mondo da restituire di fronte al soggetto disposto a riprendere la strada, a mettersi nuovamente in cammino⁷².

Quando si verificano queste rotture è come se restassero dei frammenti, che il soggetto proietta nel mondo esterno per adattarlo, in una sorta di colonizzazione, al proprio Io, nell'aspetto prettamente espansivo del delirio di riferimento, che costituisce un modo *sui generis* di percepire la realtà del mondo:

Il delirio si costituisce pertanto come un'ideologia, come un modo di illusione, un punto di vista personale o trans-personale, una "verità" soggettiva che si oppone a quella "oggettiva" dell'intorno: un principio di vita che si oppone a un altro principio. Delirare significa anche immaginare, creare, "produrre" patologicamente⁷³.

L'esperienza psicotica, dunque, lungi dall'essere riduttivamente deficitaria, si materializza come un tentativo di *dare forma e realtà* a un desiderio immaginario del soggetto. In questo oscillare tra integrazione e disintegrazione, rottura e riparazione, si pone, infatti, la possibilità di restituire senso e coerenza all'esistenza. Parlare di responsabilità a proposito della volontà di un soggetto psicotico, dal nostro punto di vista, vuol dire proprio credere nell'opportunità di una situazione in cui un mondo interno smembrato possa provare a mettere insieme quei frammenti deliranti non in vista di una ricomposizione armonica, piuttosto di una *riarticolazione* diversa delle parti, in funzione di una *nuova globalità dell'essere*. L'*inventio* dell'inconscio, in fondo, ci ha permesso di porre nuove basi per elaborare il rapporto tra ciò che, comunemente, è stato distinto in razionale e irrazionale, così come quello tra essere e mondo. Inoltre ogni disturbo della coscienza, secondo Resnik, si radica nella realtà inconscia del soggetto la cui consapevolezza è una questione di 'grado'.

Anche Schopenhauer ci ha ricordato con quanta difficoltà l'essere umano riesca a pensare alle cose che feriscono il proprio interesse e, quindi, a sottoporle a una valida analisi dell'intelletto e, al contrario, con quanta facilità se ne distolga apertamente o

⁷² Resnik, 1986, pp. 92-93.

⁷³ *Ivi*, p. 99. Resnik, inoltre, cita un poeta cileno, Vicente Huidobro, che riprende il discorso platonico del delirio poetico: «anche il poeta esce dal solco, si perde, ma per ritornare ricco di nuove metafore, di nuove suggestioni estetiche. Tra metafora e idea delirante si dispiega uno spazio complesso[...]. Si può anche essere "folle" e poeta insieme: la cultura e il grado di creatività o povertà si rendono manifesti attraverso le forme e la materia del discorso delirante, attraverso il suo stile retorico».

inconsciamente, a differenza di quelle piacevoli, che quasi si impongono prepotentemente e tornano a insinuarsi nella mente anche se erano state scacciate. Così è scritto ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*:

In questa riluttanza della volontà a far giungere ciò che le è contrario nella luce dell'intelletto, sta il punto in cui la pazzia può irrompere nello spirito. [...] se pertanto all'intelletto vengono sottratti del tutto certi fatti o circostanze, non potendone la volontà sopportare la vista; se poi, per la necessaria connessione, la lacuna in tal modo prodottasi viene colmata a piacimento – ecco che la pazzia è già in atto. [...] Tuttavia la follia così sorta diviene ora il Lete di insopportabili dolori: essa era l'ultimo rimedio della natura angosciata, ossia della volontà angosciata⁷⁴.

Di conseguenza l'origine della follia avrebbe luogo tramite un'operazione con cui si 'scaccia' qualcosa dalla mente *mettendovi* qualcos'altro. Il folle, secondo Schopenhauer, non riuscirebbe a ricordare il passato in modo coerente e uniforme, così come la psicosi, che Freud definisce 'nevrosi narcisistica', imporrebbe al soggetto un unico modello relazionale, ovvero quello oggettuale narcisistico, con cui si oppone, tramite il delirio, alla realtà di un mondo che non gli è speculare. Secondo Resnik, si tratterebbe di una sorta di immaginazione delirante e 'delusiva', per cui in ogni soggetto psicotico, oltre ai diversi modi di mostrare il corpus della follia, la differenza sarebbe anche nell'alternare più o meno illusione, delusione o delirio a seconda dei momenti. La produttività delirante è, perciò, direttamente legata alla creatività, alla cultura, all'intelligenza e allo stile e modo di essere del soggetto, in ultima istanza anche alla sua volontà:

“Voler delirare” significa anche ripetere, riattualizzare e ritualizzare il pensiero magico infantile [...]. Il “potere magico” del delirio si oppone alla realtà quotidiana. Nessuno tuttavia è mai completamente delirante, e l'aspetto non psicotico della personalità (Bion) potrebbe riconciliarsi con la vita e vivere l'“ordinario” come non necessariamente monotono, appiattito, bensì come una nuova avventura, uno scoprire senza fine⁷⁵.

Il delirio, dunque, per quanto patologico possa essere, rappresenta una 'soluzione' del soggetto, un sistema di idee, piuttosto che un pensiero erroneo e non realistico. Tutto ciò che è fuori dalla realtà, infatti, pone il problema della verità dell'irrealtà o della realtà dell'irreale; una realtà, come pensava Minkowski, che segue regole grammaticali altre in cui anche l'errore e la menzogna sono delle verità seppur parziali. La volontà e la responsabilità di un soggetto psicotico, quindi, non hanno a che fare con il senso

⁷⁴ Schopenhauer, 1819, p. 1751.

⁷⁵ Resnik, 1986, p. 103.

convenzionale di ciò che è ‘vero’, ‘falso’ o ‘reale’ in rapporto a un modello scientifico oggettivo, poiché quello che chiamiamo realtà è solo uno dei modi del reale effettivo, ovvero collegato alla possibilità⁷⁶; piuttosto si tratta del presupposto che uno psicotico non sia un soggetto *meno* di chiunque altro.

Poiché nella psicosi non si cancella totalmente la significazione paterna, altrimenti il soggetto non riuscirebbe neppure ad agire, e il delirio stesso è un tentativo di compensazione, una soluzione produttiva e creativa, allora non vengono cancellate totalmente neppure l’eticità e la responsabilità del soggetto. Inoltre, se tutto questo rientra nella categoria della *possibilità*, nessuna forclusione del Nome del Padre elimina, in termini assoluti, la possibilità di agire e di agire anche, sebbene non sempre, eticamente. In linea di principio, per la psicoanalisi, nessuna psicosi può essere considerata totale o assolutamente inguaribile⁷⁷.

4.5 Imputabilità e responsabilità nella psicosi: tra salute e malattia.

L’ambito del diritto⁷⁸ è sempre stato quello a cui si associa il concetto di responsabilità⁷⁹, fondandosi, principalmente, sull’idea secondo cui chi ha infranto una norma merita una sanzione per il reato commesso. Le aspettative normative sono solitamente regolate da un sistema di sanzioni, distinte in esterne e interne, che le rende esecutive. Le sanzioni esterne sono costituite da punizioni e premi applicati da una certa autorità, con lo scopo non solo di colpire una trasgressione passata, ma anche di promuovere, per il futuro, un agire conforme al dovere. Le sanzioni interne, invece,

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 114-115.

⁷⁷ Cfr. Perrella, 2015b, pp. 72-73.

⁷⁸ «Nelle forme più antiche di codificazione giuridica, a differenza di quanto avviene oggi, aveva rilevanza soltanto la *responsabilità materiale*, legata al nesso di causalità fisica. Già il diritto romano si era parzialmente svincolato da questa semplicistica interpretazione della responsabilità degli esseri umani riguardo alle proprie azioni, introducendo l’elemento della *voluntas nocendi*, esplicitamente recepito nel Codice Giustiniano (529 d.C.). [...] L’elemento soggettivo del nostro diritto costituisce attualmente uno dei cardini dell’attribuzione di colpa, sebbene [...] non significhi che, in linea di principio, vengano punite le persone, bensì oggetto di giudizio e sanzione sono gli atti commessi oppure omessi in violazione delle proibizioni o delle prescrizioni dei codici» (De Caro-Lavazza-Sartori, 2013, p. 230).

⁷⁹ «Il concetto di responsabilità è di origine giuridica, e la sua formazione è del resto abbastanza recente (non se ne trova traccia prima del codice napoleonico). Infatti, prima che si formassero delle società o dei gruppi finanziari molto estesi, non c’era motivo di parlare di responsabilità, perché bastava parlare di colpa. Si è iniziato invece a parlare di responsabilità solo a partire dal momento in cui la trasgressione d’una legge non è più dipesa dalla scelta d’un singolo. La responsabilità, perciò, è, per così dire, una colpa desoggettivata. Tuttavia il termine “responsabilità” non viene riferito solo a questo, ma anche al dovere di rispondere a qualcuno di qualcosa che facciamo. Infatti, quando si tratta di responsabilità, ci troviamo immediatamente nel registro della parola. Tuttavia “rispondere” non significa soltanto replicare. Il latino *respondere*, come *spondere*, significa prima di tutto garantire, promettere, impegnarsi a fare qualcosa. Come si vede, dunque, nella responsabilità è in questione la relazione fra la parola e l’atto» (Perrella, 2018a, p. 93).

sono applicate dall'agente stesso sotto forma di autocondanna, in risposta a un'azione commessa nel passato, ma anche rispetto a un ragionamento che, anticipando nel pensiero una possibile violazione e le sue conseguenze, fa sorgere considerazioni che conducono a un comportamento conforme alla norma. Sulla base di un approccio normativo retributista, un agente responsabile si chiederà se gli conviene infrangere un dovere e incorrere in una sanzione, oppure se per il rispetto di un certo dovere gli verrà attribuito un merito o un premio. Invece, se la morale viene considerata una fonte autonoma di normatività, bisognerà riconoscere all'agente la capacità di seguire delle norme proprie⁸⁰.

La responsabilità legata all'autonomia offre una prospettiva più ampia rispetto a quella fornita dall'imputabilità per aver violato un obbligo. Essa, dunque, ha a che fare, in modo più esteso, con la capacità di un soggetto di autorizzare i propri pensieri, azioni e desideri. Ma in che modo avverrebbe questo autorizzarsi da sé? Secondo i razionalisti è la giustificazione della ragione, appunto, che produce ragioni valide a sostegno di una determinata scelta, secondo altre prospettive, invece, l'autorizzazione avviene tramite l'assunzione del proposito di agire in corrispondenza con certi stati mentali cognitivi ed emotivi, dunque si dà un senso attivo della responsabilità.

Tuttavia, ci sono argomenti filosofici differenti, per esempio la posizione di Nietzsche, per cui la responsabilità morale si fonderebbe su falsi presupposti a proposito della struttura e del funzionamento della mente umana, cioè l'ipotesi che essa sia trasparente e autoriflessiva. L'argomento genealogico di Nietzsche, infatti, sostiene che poiché un essere umano non può essere causa di se stesso, allora non può neanche essere effettivamente libero e responsabile delle proprie azioni. Inoltre, i moventi reali e i processi decisionali non sarebbero accessibili alla coscienza, poiché, dal punto di vista psicologico, egli nega l'autodeterminazione del Sé e la capacità di accedere ai recessi della propria mente. L'opacità della coscienza, quindi, sancisce la fine del soggetto razionale della filosofia moderna e mostra l'agente in tutta la sua fragilità metafisica e morale. Dunque, gli stati mentali che precedono le nostre azioni sarebbero degli epifenomeni, senza alcun ruolo causale effettivo, per cui l'agente morale crederebbe, illusoriamente, di sapere ciò che vuole e che fa, attribuendo anche agli altri le stesse illusioni, mentre i moventi reali resterebbero sempre sconosciuti ai soggetti che, invece,

⁸⁰ Cfr. Bagnoli, 2019, pp. 28-31.

sono agiti solamente da impulsi, i quali non si possono comprendere mai fino in fondo⁸¹.

Perciò, se compiere delle scelte libere esula dalle nostre possibilità, poiché si tratta di meccanismi inconsci, come potremmo definirci esseri responsabili? A maggior ragione, come potrebbe farlo un soggetto affetto da disturbi psichiatrici se, come spiega Freud, nella psicosi la relazione tra l'Io e l'Es si sbilancia a favore di quest'ultimo, portando il soggetto a un'alterazione dell'esame di realtà? I traumi cerebrali ipotizzati come cause di tali disturbi legittimerebbero l'esclusione totale della responsabilità di questi soggetti rispetto ai propri atti? Questo accadrebbe anche nel caso di effetti particolarmente gravi e dannosi, tanto da far sfociare l'irresponsabilità nel caso estremo della criminalità?

Ai fini del nostro discorso sulla responsabilità, è interessante notare come, per Lacan, la follia non sia un ostacolo alla libertà, anzi ne rappresenti la più fedele compagna. L'essere dell'uomo, infatti, non può venir compreso senza la follia e la porta con sé come *limite* delle proprie azioni⁸²; come scrisse sul muro della sua sala d'attesa: «Non diventa pazzo chi vuole»⁸³. Lacan, come abbiamo già detto, confina la causalità della follia in un'*insondabile decisione dell'essere*, in cui un soggetto ha la possibilità di comprendere o, allo stesso tempo, disconoscere la propria capacità di scelta.

Inoltre, nel suo secondo seminario, lo psicoanalista accenna alla questione della responsabilità rispetto al compimento di un delitto: uno psichiatra potrebbe sentirsi smarrito se non sottolineasse la responsabilità di un criminale. Tuttavia, non basterebbe né dire che un soggetto ha piena consapevolezza del proprio atto (il ritorno dell'Io come misura di valutazione comune costituisce un miraggio), né tantomeno che presenta dei disturbi dell'emotività che lo possano giustificare. Il discorso risulta, perciò, molto più complesso, perché «deve cadere sotto i rigori della legge»⁸⁴. Ci sarebbe, quindi, qualcosa di fondamentale e simbolico, che insiste al di là di tutto ciò che possiamo cogliere dalle motivazioni del soggetto. La posta in gioco dell'analisi, infatti, è l'esistenza di un soggetto *al di là* del soggetto, il soggetto dell'inconscio, che si realizza sempre *altrove* e la cui verità gli è sempre in parte velata⁸⁵.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 93 e sgg.

⁸² Cfr. Lacan, 1968a, p. 357.

⁸³ Lacan, 1947a, p. 170.

⁸⁴ Lacan, 1954-1955, p. 239.

⁸⁵ In *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia*, Lacan (1951a), esamina proprio la ricerca della verità. In questo caso, si tratta di quella del crimine, nell'ambito giudiziario, e di quella del criminale, nell'ambito antropologico. Lacan, infatti, sentendo, probabilmente, il bisogno di trovare un rimedio al male sociale, concepisce l'analisi proprio come dice in *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista* (1956c), ovvero come una medicina della civiltà. Primitivamente, è stata

Uno dei principali debiti che si devono all'iniziativa freudiana, secondo Lacan, è appunto quello di aver individuato il crimine nelle sue due forme più aberranti: l'*incesto* e il *parricidio*, che hanno generato l'Edipo. È vero che Freud, con *Totem e tabù*, ha dimostrato che l'origine della Legge universale risiede in questi crimini primordiali, ma per Lacan l'essenziale di questo discorso non sta nel metodo utilizzato da Freud, ma nell'aver riconosciuto che è con la *Legge* e con il *Crimine* che ha avuto origine l'uomo:

Si rivelava così una figura moderna dell'uomo, che contrastava stranamente con le profezie dei pensatori di fine secolo, figura derisoria tanto per le illusioni nutrite dai libertari che per le inquietudini ispirate ai moralisti dall'affrancamento dalle credenze religiose e dall'indebolimento dei legami tradizionali. Alla concupiscenza che brilla negli occhi del vecchio Karamazov quando interroga il figlio: "Dio è morto, allora tutto è permesso", quest'uomo, lo stesso che sogna il suicidio nichilista dell'eroe di Dostoevskij, o che si costringe a soffiare nel pallone nietzschiano, risponde con tutti i suoi mali come con tutti i suoi gesti: "Dio è morto, più niente è permesso"⁸⁶.

Dal discorso di Lacan in *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia*, possiamo dedurre che le strutture della società sono simboliche e le tensioni criminali che si generano nelle situazioni familiari possono diventare patogene anche a livello sociale. Il rischio che si corre, se non si fa attenzione alla significazione sociale dell'edipismo, è l'astrazione del *nuovo uomo* dalla realtà sociale e, quindi, la scomparsa delle nozioni di crimine e di responsabilità. Dunque, rivolgersi alla struttura dell'Edipo permetterebbe di ricondurre alcune condotte umane all'ambito Simbolico, che è quello in cui acquisiscono senso. La psicoanalisi dovrebbe cercare un modo di affrontare i crimini che abbia l'effetto di *irrealizzarli* e di *non disumanizzare* i criminali. La molla del transfert, infatti, consentirebbe di accedere al mondo immaginario del criminale, che potrebbe essere per lui la porta aperta sul Reale. Si tratterebbe, seguendo Lacan, di riattribuire al criminale lo statuto di 'uomo', oltrepassando quelle convinzioni secondo cui esistono dei presunti 'istinti criminali', poiché l'aggressività, l'efferatezza,

la società a venire considerata come una struttura che può essere colpita da uno squilibrio per via delle azioni dei suoi membri, tanto che la legge, per sopperire a questo squilibrio e all'irresponsabilità dei soggetti, ha spesso intrapreso procedimenti di esclusione, come quello del *capro espiatorio*, e di rigenerazione della collettività per mezzo di ricorsi esterni. La psicoanalisi, per Lacan, può illuminare i vacillamenti della società rispetto alla nozione di responsabilità in relazione ai crimini e, quindi, al diritto. Infatti, il ricorso alla confessione del soggetto, e la sua reintegrazione nella comunità sociale, trovano nel dialogo analitico una forma privilegiata. Su questo tema cfr. De Rosa-Palombi, 2018.

⁸⁶ Lacan, 1951a, p. 124.

il crimine non costituiscono affatto uno sfogo istintuale, ma il possibile risultato di un'esperienza 'irriducibilmente soggettiva'⁸⁷.

Tornando al nostro discorso sui soggetti psicotici, in precedenza abbiamo mostrato che, dal punto di vista lacaniano, nella psicosi il non accesso all'iscrizione simbolica non costituisce l'assenza totale della significazione forclusa, bensì l'effetto d'una mancanza di esperienza soggettiva o l'effetto di una esperienza soggettiva contraddittoria. Questi processi non si svolgono in astratto nella sfera dei concetti, ma sempre e solo nel campo dell'esperienza quotidiana, in cui la forclusione diventa impossibilità di dar senso a una significazione assumendola in un proprio atto, e questo spiega perché le psicosi, generalmente, si manifestino relativamente tardi nella vita di un soggetto, proprio quando egli è chiamato ad agire in relazione alla significazione forclusa.

Da questo punto di vista, la psicosi può generarsi sia a causa del non riconoscimento da parte della madre del valore della parola e della legge paterna, sia a causa di un libero rifiuto da parte del soggetto della significazione paterna, quando essa si offre solo come vuoto concetto. La psicosi, dunque, si presenta al tempo stesso come soluzione predeterminata dal giudizio della madre, colei che incarna il luogo del linguaggio, e come una scelta propria del soggetto⁸⁸:

non c'è alcun dubbio sul fatto che, fra queste due possibilità, soltanto la seconda può rendere ragione del processo psicotico, perché la prima, da sola, essendo riferita solo ad un processo totalmente meccanico, ridurrebbe il soggetto psicotico ad un non-soggetto, e per questo è clinicamente inutilizzabile, in quanto esclude in partenza la stessa possibilità di considerare proprio ciò che invece bisogna spiegare: il fatto che *qualcuno* sia psicotico. [...] se non si vuole escludere la psicosi dalle coordinate dell'etica (e quindi della clinica), al di fuori delle quali non ci sarà mai alcun modo di fondare la legge nell'esperienza di nessuno. Proprio questo compito di fondazione della legge fa invece dell'analisi delle psicosi, contrariamente a quanto si crede di solito, il campo più essenziale, anche se il più arduo, dell'esperienza analitica⁸⁹.

A tal proposito, anche Bion, nella sua *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*⁹⁰ del 1967, afferma la sua convinzione che non possa esistere un ritirarsi dalla realtà come fatto in sé, ma che esista, piuttosto, una 'fantasia' di ritiro dalla realtà, sentita dal soggetto psicotico come fatto reale, che lo conduce a comportarsi come se il

⁸⁷ Cfr. De Rosa-Palombi, 2018, pp. 97-98.

⁸⁸ Cfr. Perrella, 2015b, pp. 139-140.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Bion, 1967.

suo apparato percettivo fosse scisso in tanti frammenti, proiettati negli oggetti della sua percezione. Anche Bion, quindi, crede che l'Io mantenga sempre un certo rapporto con la realtà e che accanto alla personalità psicotica esista, parallelamente ad essa, una personalità non psicotica messa in ombra al fine di raggiungere una situazione che è una via di mezzo *tra* uno stato di vita e uno di morte.

Si potrebbe dire che questo *tra* sia piuttosto la differenza tra sintonia e asintonia, tra pensiero delirante e pensiero metaforico, un problema, dunque, di 'proporzione' nella coesistenza del mondo proprio col mondo altrui. Secondo Resnik, infatti, un'adeguata indagine fenomenologica dovrebbe consentire di rintracciare la specificità di ogni fase psicotica, per cui sarebbe più opportuno parlare al plurale di 'stati psicotici'. Inoltre, anche la nozione di 'relazione oggettuale parziale' in Melanie Klein⁹¹ ha portato a riflettere sul concetto di 'delirio parziale', nel senso di qualcosa che è effettivamente parziale, ma viene vissuto *come* totale. L'esperienza clinica, infatti, ha sempre dimostrato che molti soggetti attraversano crisi psicotiche anche deliranti ma circoscritte, preservando, così, gran parte della loro personalità⁹².

Dunque, la responsabilità avrebbe a che fare molto di più con questo punto di criticità, cioè col fatto che il soggetto crea, anche in modo delirante, le circostanze che lo mettono in crisi. In questo senso è fondamentale comprendere le circostanze ambientali, familiari, sociali e storiche in cui sorge la psicopatologia, poiché ogni crisi ha il suo spazio e il suo tempo specifici.

Dalla nostra analisi, inoltre, abbiamo constatato che non ci può essere alcuna azione che non possa ricondursi alla struttura del fantasma, la rappresentazione dell'essere più intimo che un soggetto attribuisce a se stesso, per cui non si può escludere che esso agisca anche dietro le azioni perfettamente articolate eticamente. Quindi, poiché ogni soggetto è quello che è in base alla propria determinazione fantasmatica, a nessuno è concesso di non essere in assoluto un soggetto patologico, anche quando si compie la più perfetta azione consapevole. Il desiderio nel fantasma, cioè il desiderio patologico,

⁹¹ Mentre Freud ritiene che il neonato viva in uno stato narcisistico, che non contempla una relazione con l'altro da sé, la Klein ha dimostrato che le relazioni oggettuali, con oggetti interni ed esterni, sono 'ab initio' al centro della vita psichica di un soggetto. Il seno della madre, ad esempio, è un oggetto parziale, il primo e principale oggetto di relazione. Il neonato, pertanto, vive in un mondo di buone e cattive relazioni con oggetti 'parziali' a seconda delle sensazioni corporee che sperimenta in un determinato momento.

⁹² «Anche nella storia individuale e sociale dell'uomo il periodo di crisi ha sempre comportato un cambiamento profondo, ha segnato quello che si può chiamare un "momento di verità". La mia esperienza con pazienti psicotici e non psicotici mi ha confermato nell'ipotesi che la crisi è sempre, nel bene e nel male, un momento di lucidità» (Resnik, 1986, p. 191).

non fa che esprimere la rivolta del soggetto nei confronti del significante, perciò il vero agente patogeno di cui un soggetto si ammala è il linguaggio, eppure senza la malattia del linguaggio non potrebbe esistere alcun soggetto che possa dirsi tale.

Dunque, se la malattia fisica è un ripiegarsi del corpo su se stesso, anche la malattia mentale potrebbe essere un ripiegarsi della mente su se stessa, per ascoltare in sé una voce lontanissima, che mormora una verità essenziale:

Pur essendo sempre l'indizio di una mancata soggettivazione, la malattia "mentale" è comunque un indizio di salute, e questo è vero anche per i deliri più gravi e generalizzati. Di fatti, quando pensiamo d'essere ammalati, è perché stiamo guarendo. Quelle che chiamiamo le malattie mentali non sono altro che i sintomi di un tentativo di guarigione dalla malattia vera, che è la desoggettivazione nel linguaggio⁹³.

A questo proposito, come in un cerchio che chiude e, contemporaneamente, riapre il nostro discorso, ci soffermiamo brevemente sulla malattia del linguaggio a proposito della figura materna.

4.6 La madre in frammenti

Attraverso il linguaggio si osservano i disturbi della coscienza, del pensiero e dei sentimenti di un soggetto, e i disturbi psicotici del linguaggio, come sosteneva anche Jaspers nella sua *Psicopatologia generale*⁹⁴, non si possono spiegare né con meccanismi neurologici e neppure esclusivamente come espressione di contenuti anomali di processi psichici. Per Lacan, infatti, senza la presenza dei disturbi del linguaggio (ad esempio allucinazioni verbali oppure l'uso di neologismi)⁹⁵ non sarebbe possibile parlare di psicosi; inoltre, occorre chiedersi a chi si rivolge uno psicotico con i suoi enunciati. Questo è il punto essenziale: il vero destinatario dell'enunciato di uno psicotico è se stesso. Lo psicotico non è il soggetto di un enunciato destinato a un Altro, ma il destinatario di un enunciato *proveniente* da un Altro; nella psicosi non si tratta che del linguaggio in quanto tale.

⁹³ Perrella, 2015c, p. 304.

⁹⁴ Jaspers, 1946.

⁹⁵ «Quella che, nella psicosi, è stata chiamata talvolta "l'insalata di parole" veniva spiegata da Freud come il risultato d'una censura che non si cura più di nascondere le proprie tracce. Il testo nevrotico, anche qualora presenti delle falsificazioni, quelle sfasature e quegli anacronismi che sono gli indizi dell'opera della rimozione, ha sempre cura di serbare una certa credibilità, come l'opera dell'interpolatore d'un testo. Ciò invece non accade nell'enunciato psicotico» (Perrella, 2015c, p. 78).

Abbiamo già chiarito che nella genesi di una psicosi, e del disturbo linguistico ad essa connesso, non sono in gioco delle significazioni vuote, cioè costituite da un rapporto astratto fra un significante e un significato, bensì dei riferimenti all'esperienza del soggetto, seppur contraddittori. Winnicott ha fatto notare che la funzione della madre è assolutamente decisiva nell'esperienza di apprendimento della realtà da parte del bambino, e affinché si evitino dei traumi è fondamentale che la madre agisca con la sua presenza nella relazione oggettuale quando è necessario. Tuttavia, occorre che, progressivamente, la madre insegni al bambino a subire anche delle frustrazioni del proprio desiderio e a percepire la differenza tra la realtà e l'illusione di ciò che desidera.

Secondo Lacan, nella relazione primitiva del bambino, da un lato si trova l'oggetto reale del suo soddisfacimento, la madre come tale, che può entrare in funzione soltanto in rapporto alla mancanza; dall'altro c'è l'agente, che è la madre simbolica, nella sua prima costituzione di presenza-assenza, la quale introduce un elemento di totalità all'interno di un universo di oggetti frammentati. L'oggetto materno è chiamato dal bambino quando è assente e rigettato quando è presente, dunque la presenza-assenza si articola nel registro dell'appello e nella condizione di possibilità di un ordine Simbolico.

Perciò, cosa accade se la madre, nella sua funzione di agente simbolico, non risponde più all'appello del bambino? Lacan nel suo quarto seminario dice che *decade* dalla strutturazione simbolica in cui era un oggetto presente-assente e diventa reale, diventa cioè una *potenza*. Dunque, si è verificato un rovesciamento della posizione, per cui è l'oggetto ad essere diventato simbolico e la madre ad essere diventata una potenza reale, che può o meno far dono al bambino di determinati oggetti. Si tratta, quindi, di una potenza 'onnipotente'⁹⁶.

Ma cosa ne è di questa dialettica nel momento in cui la madre non solo non risponde più all'appello del bambino ma, se risponde, lo fa parlando un linguaggio delirante? Secondo Winnicott, una madre 'sana' è generalmente in grado di sopperire ai bisogni individuali del bambino, grazie a quella che definisce come 'preoccupazione materna primaria', così come Freud si riferisce al periodo iniziale del rapporto tra madre e figlio nei termini di una 'reciproca comprensione', che precede la comunicazione verbale. Poiché il bambino non può attribuire senso alle sue prime esperienze, che si inscrivono come sensazioni 'bestiali', ma possono acquisirlo solo quando la madre gliene attribuisce uno, potrà costituire la propria realtà psichica solo nel mondo dell'Altro, di

⁹⁶ Cfr. Lacan, 1956-1957, pp. 61-64.

cui la madre è il primo rappresentante e colei che sa meglio di lui quello che gli succede, sia in termini di bisogni biologici che affettivi. Infatti, se la madre è colei attorno a cui ruotano le dimensioni essenziali della vita, della morte e dell'amore, è assolutamente intollerabile per un figlio l'idea di una madre che parla e pensa in modo delirante, pervertendo l'ordine familiare e, dunque, anche quella risposta che il bambino cerca da lei rispetto a cosa sia il suo essere e la sua esistenza. La ricerca del fondamento e dell'origine della propria esistenza, infatti, è un desiderio insopprimibile per ogni essere umano, poiché costituisce il tentativo di riappropriarsi di se stessi.

Ancora più enigmatico, per un bambino, risulta essere il desiderio della madre, poiché tutto quello che gli accade dipende da ciò che avviene in questo desiderio, nel fantasma e nel progetto della madre. Il bambino, infatti, cerca il posto del suo essere interrogando l'Altro materno su ciò che egli è per lei e spetta sempre alla madre, secondo Winnicott, semplificare il mondo che il bambino si ritroverà inizialmente a conoscere attraverso la lingua materna. Tuttavia, nella psicosi, secondo Lacan, non si può verificare la produzione di nuovi significati metaforici che sostituiscano, per il bambino, il desiderio della madre⁹⁷; quel che accade è piuttosto l'alterazione della lingua materna a causa di una 'invasione' di significanti. Lo psicotico, infatti, è ancorato a dei significanti, che non riesce a mettere in relazione con i significati, per cui più che un soggetto che parla c'è qualcosa che parla in lui. La madre è colei che offre la lingua, cioè i significanti, al bambino, attraverso un doppio binario:

la lingua nella quale il bambino inizia ad articolare la domanda all'Altro, ed attraverso la quale si aspetta la risposta di questo Altro in relazione alla domanda che gli è stata indirizzata. L'inconscio per Lacan è definitivamente il "discorso dell'Altro", nel senso che la madre parla tramite il bambino, prima ancora che egli abbia accesso alla sua stessa parola⁹⁸.

Ferenczi ha parlato dell'importanza dell'incontro della lingua del bambino con quella dell'adulto e ha segnalato gli effetti dell'uso di una lingua inadeguata alla sensibilità infantile. Per Lacan, poiché il discorso dell'Altro precede quello del bambino, il delirio della madre lo avvicinerà a un desiderio impossibile a dirsi, discorso cui seguiranno delle interpretazioni singolari alla domanda fondamentale "cosa sono nel desiderio di mia madre?", che vuol dire anche "chi sono nel mondo simbolico dell'Altro?" Oltre al

⁹⁷ Secondo Lacan, accade soltanto tramite la sostituzione del desiderio della madre da parte della metafora paterna che il bambino possa acquisire lo status di soggetto, seppur diviso, ma con una prima consistenza d'essere.

⁹⁸ Zalcberg, 2010, p. 80.

discorso, anche lo sguardo desiderante della madre precede il bambino, che si trova ad essere segnato dal suo desiderio non solo a livello dei significanti, ma anche riguardo la pulsione scopica, diventando per lei quell'oggetto *a* che le procura un *plus godere*. Lacan, infatti, nel decimo seminario sottolinea che lo sguardo dell'Altro materno è come una luce che affascina e inquieta, che sorprende e fa tremare: «Questo elemento di fascino nella funzione dello sguardo, in cui sembra perdersi, sprofondare, uscire dal mondo ogni sussistenza soggettiva, è in se stesso enigmatico»⁹⁹.

Nel momento in cui la luce dello sguardo materno si spegne o diventa immobile, fisso, catatonico, come spesso si verifica nella psicosi, il bambino subisce una perdita. Occorre, perciò, sottolineare che la prima mancanza che un bambino ha difficoltà ad accettare non è la propria, ma quella dell'Altro materno, da cui dipende e in cui è inscritta la propria esistenza e la propria origine. Anche Freud sosteneva che il bambino ama la madre fallica, quella senza mancanza, una madre che costituisce il luogo della risposta a ogni domanda, della totalità, della pienezza assoluta. Perciò, con un nostro accostamento filosofico, potremmo dire che il confronto non solo con la mancanza dell'Altro, ma con la sua scissione psichica, è un confronto con quello che Heidegger, ne *Il principio di ragione*, ha indicato come *Abgrund*, cioè l'assenza di fondamento dell'esistenza stessa¹⁰⁰. L'onnipresente ricerca di un fondamento pervade, quindi, il rappresentare umano fin dal principio e pretende di sondare il fondo di tutto ciò che ci capita di incontrare, sebbene Heidegger ci abbia spiegato che l'Esserci non può essere fondato, perché è esso stesso che rappresenta la condizione di possibilità del darsi del mondo, e non può essere autofondato, perché non consiste di una presenza da cui tutto deriva, ma esiste concretamente sotto forma di 'progetto'. La conseguenza è che l'Esserci può essere fondamento solo come *Abgrund* cioè 'assenza di fondamento', poiché esso, in quanto 'progetto gettato', è libertà che fonda, ma che non può fondare se stessa¹⁰¹.

Dal nostro punto di vista, dunque, la relazione con una madre delirante potrebbe determinare diverse conseguenze sulla base del riconoscimento, o del mancato riconoscimento, e di una successiva rielaborazione da parte del figlio di questa

⁹⁹ Lacan, 1962-1963, p. 261.

¹⁰⁰ Su questo tema si veda Heidegger, 1955-1956.

¹⁰¹ Secondo Heidegger, l'assenza di fondamento dell'Esserci esprime, quindi, la 'differenza ontologica', ovvero che l'essere, non essendo l'ente, lo trascende e non può che apparire, rispetto a questo, nella forma della negazione. Il fatto che la differenza ontologica appaia nella forma del *non*, della negatività, indica un rapporto peculiare tra essere e nulla; lo stesso espresso nella domanda metafisica fondamentale. Mettere in questione l'essere dell'ente significa porre la questione del nulla, e soltanto ponendo la questione del nulla si pone quella dell'essere.

mancanza abissale. Nel momento in cui viene meno la madre nella sua totalità, rimane l'angoscia dello spaesamento, il disorientamento, il puro non-essere-a-casa, sebbene l'angoscia, secondo Heidegger, costituisca anche la nostra 'trascendenza' e, dunque, la possibilità di oltrepassare la totalità dell'ente per fare esperienza dell'Essere dell'ente. Se l'insorgere della domanda metafisica accade a questo livello così profondo e così originario, allora coinvolge l'uomo nel suo intero essere, dunque il fantasma della madre, che è anche il fantasma dell'origine, è folle se non viene riconosciuto come tale, cioè come ricerca di una totalità, di un riferimento di sé con se stesso, movimento che non si potrà mai interrompere, ma che bisogna comunque evidenziare nel suo essere fantasmatico.

Lacan, infatti, descrive la difficoltà del bambino di posizionarsi rispetto al desiderio della madre che, nel caso di una madre psicotica, si rivela estremamente mortifero, un vero e proprio divoramento, poiché quando il bambino non trova la sua immagine nello sguardo materno, e viene privato di una prima identificazione, nasce un profondo sentimento di estraneità e di minaccia, che traduce una domanda fondamentale: "essere tutto o niente per la propria madre?" Per cui per lo psicotico, secondo Lacan, è sì possibile una relazione d'amore ma si tratta di un amore morto:

Lo psicotico non può cogliere l'Altro se non nella relazione con il significante, egli non si attarda che su un guscio, un involucro, un'ombra, la forma della parola. Là dove la parola è assente si situa l'Eros dello psicotico, è qui che egli trova il supremo amore¹⁰².

Inoltre, ancora prima della nascita del bambino, la madre solitamente lo immagina attribuendogli una prima identificazione. Tuttavia una madre psicotica sarà, probabilmente, incapace di immaginarlo, tanto da viverlo come un oggetto interno al suo corpo. Di conseguenza, la mancanza di immaginazione non aiuterà il bambino a costituire una propria identificazione immaginaria nella fase che Lacan ha definito come "stadio dello specchio"¹⁰³. Poiché i segni dell'esperienza originaria del corpo in frammenti appaiono anche nei processi di dissociazione psicotica, per il bambino sarà angosciante non potersi riconoscere in un'immagine unitaria della madre, perché essa stessa non la possiede.

¹⁰² Lacan, 1955-1956, p. 291.

¹⁰³ Lo stadio dello specchio è un'esperienza fondamentale tramite cui il bambino arriva alla costituzione dell'Io. Il bambino, in origine, prova l'esperienza del corpo in frammenti e necessita di trovarsi in una posizione all'interno del mondo simbolico di fronte a un altro (la madre) affinché costituisca una propria immagine unitaria (cfr. Lacan, 1936-49a).

Sarà la funzione del padre a fornire al bambino i mezzi per non offrirsi come oggetto unico del desiderio della madre, a mettere, quindi, un limite al suo potere. Se, però, verrà a mancare questa mediazione nella relazione tra madre e bambino, quest'ultimo sarà esposto a ogni presa fantasmatica. Nella concezione elaborata da Lacan, infatti, il sintomo del bambino è quello di poter rispondere a quanto c'è di sintomatico nella struttura familiare. Quando il sintomo dominante attiene alla soggettività della madre:

il bambino è interessato direttamente come correlativo di un fantasma. La distanza tra l'identificazione con l'ideale dell'io e la parte assunta dal desiderio della madre, se non ha alcuna mediazione (quella normalmente assicurata dalla funzione del padre) lascia il bambino esposto a tutte le catture fantasmatiche. Egli diventa "l'oggetto" della madre, e non ha altra funzione ormai che di rivelare la verità di questo oggetto. Il bambino *realizza* la presenza di quello che Jacques Lacan designa come l'oggetto *a* nel fantasma. Sostituendosi a quest'oggetto egli satura la forma di mancanza in cui si specifica il desiderio (della madre), qualunque sia la sua struttura particolare: nevrotica, perversa, psicotica¹⁰⁴.

Insomma, il bambino aliena qualunque possibile accesso della madre alla propria verità, offrendole, in modo immediatamente accessibile, quello che le manca, l'oggetto stesso della sua esistenza, subordinando la propria identità soggettiva a una identità nel fantasma. A questo proposito, la bambina teme molto più del bambino di restare sottomessa al godimento dell'Altro materno, poiché si trova ad essere meno protetta dal Simbolico e più esposta al Reale¹⁰⁵.

Tuttavia, come sostiene Derrida ne *Il monolinguisma dell'altro*, la spinta verso l'identità è assolutamente necessaria per qualunque essere umano, a patto che non la si concepisca come la possibilità di appropriarsi in modo definitivo della propria origine, ma sempre solo come processo *infinito* di diverse identificazioni possibili:

Un'identità non è mai data, ricevuta o raggiunta, no, si patisce soltanto il processo interminabile, indefinitamente fantasmatico, dell'identificazione. [...] La vostra lingua materna, ciò che chiamate così, un giorno, vedrete, non vi risponderà nemmeno più¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Lacan, 1986a, pp. 367-368.

¹⁰⁵ Il passaggio della bambina nel complesso di Edipo risulta diverso rispetto a quello del maschio. Se l'identificazione al padre risolve la questione per il bambino, non succede lo stesso per la bambina, che, all'uscita dall'Edipo, ha ancora bisogno di trovare un'altra identificazione femminile. La soluzione trovata da Freud, e dal primo Lacan, si riferisce alla compensazione fallica della donna, nella sua relazione con un uomo o con il figlio. Il secondo Lacan, invece, si rende conto che per spiegare l'Edipo femminile è necessario andare al di là del fallo. Nel caso della bambina, la metafora paterna lascia un doppio resto: una mancata soluzione identificatoria e una mancata separazione dalla madre. La metafora paterna non separa completamente la figlia dalla madre, perché non le offre un significante femminile. La donna, quindi, è al contempo dentro e fuori del Simbolico (cfr. Zalcberg, 2010, pp. 131-132).

¹⁰⁶ Derrida, 1996, pp. 35; 42.

Ma se la lingua materna non risponde più, si sarebbe tentati dall'abbandonarla, compiendo una sorta di matricidio. Tuttavia, gli esseri umani non sono identità fisse, bensì sempre mobili, in viaggio tra una memoria più o meno rimossa e una coscienza più o meno inconsapevole, per cui lo sradicamento originario non dovrebbe essere rimosso, ma abitato dal soggetto. L'Altro materno, infatti, si situa da un non-luogo in cui poter attraversare diverse identità, perciò occorre abitare quella disabitazione costitutiva della separazione primordiale dalla madre, anche quando dà luogo a una estraneità originaria ancora più radicale.

Capitolo V

La responsabilità dell'inconscio

5.1 Inconscio e coscienza: una terra di confine.

Nel 1912 Freud, in uno scritto dal titolo *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*¹, precisa che col termine 'conscia' si intende quella rappresentazione psichica presente nella nostra coscienza e di cui si ha percezione, mentre 'inconscie' sono tutte le rappresentazioni definite latenti. Ci sono, però, determinati pensieri latenti che diventano coscienti non appena acquistano intensità, sono i pensieri 'preconsci', e pensieri latenti che, per quanto intensi siano, non possono penetrare nella coscienza, si tratta dell'inconscio in senso stretto.

Sebbene in questa prima fase Freud considerasse discutibile l'esistenza di una coscienza inconscia², parla comunque di un "vagabondare della coscienza" nel senso che «questa funzione – o qualunque cosa essa sia – oscilla fra due diversi complessi psichici, i quali divengono consci e inconsci alternativamente»³. Dunque, sulla base di questa iniziale distinzione tra pensieri preconsci e inconsci, emerge una concezione non solo descrittiva ma anche dinamica della psiche umana, per cui non è affatto impossibile che un prodotto dell'attività inconscia penetri nella coscienza. La teoria formulata da Freud in questo primo momento è la seguente:

l'inconscio è una fase normale e inevitabile nei processi che costituiscono il fondamento della nostra attività psichica; ogni atto psichico inizia come inconscio, e può o rimaner tale o procedere nel suo sviluppo fino alla coscienza; questo, a seconda ch'esso incontri o meno la resistenza. La distinzione tra attività preconsocia e inconscia non è dunque primaria, ma si instaura soltanto dopo che è entrata in gioco la "difesa"⁴.

Ne segue che tutto ciò che è rimosso è destinato a rimanere inconscio ma il rimosso, secondo Freud, non esaurisce l'intera sfera dell'inconscio, che ha un'estensione molto

¹ Freud, 1912a.

² Per un approfondimento sulle diverse accezioni dell'inconscio, psicologica, filosofica e psicoanalitica, si veda Palombi, 2011.

³ Freud, 1912a, p. 578.

⁴ *Ivi*, p. 579.

più ampia. Il lavoro psicoanalitico, inoltre, ci fa sperimentare che si può conoscere l'inconscio soltanto dopo che si è trasformato in qualcosa di conscio, quindi una traduzione è possibile. Tuttavia non è affatto possibile che tutto quello che accade nella psiche debba essere per forza noto alla coscienza, questa sarebbe davvero una pretesa insostenibile, così come l'equiparazione convenzionale dello psichico con il cosciente è assolutamente inopportuna. Una cosa, però, è certa, secondo Freud, cioè che gli stati latenti hanno numerosissimi punti di contatto con i processi psichici coscienti, come se esistesse una serie interminabile di stati di coscienza sconosciuti a noi stessi e gli uni rispetto agli altri.

Dunque, nella teoria freudiana, 'inconscio' è stato per prima cosa un termine descrittivo, che indica ciò che è temporaneamente latente, poi la concezione dinamica lo ha equiparato al rimosso, dando a ciò che è provvisoriamente latente il nome di preconscious che, dal punto di vista sistematico, ha una collocazione assai prossima a ciò che è cosciente. Inoltre, per Freud, non è possibile separare, facendo coincidere, l'inconscio con il rimosso, da una parte, e l'Io col preconscious e l'inconscio, dall'altra, poiché anche nell'Io si trova un inconscio che si comporta come il rimosso, cioè come una resistenza che procede nel corso dell'analisi.

Nel 1923 Freud pubblica *L'Io e l'Es*, opera ideata nel corso del 1922, con cui conclude tutta una serie di scritti in cui ha elaborato la sua concezione del funzionamento dell'attività psichica⁵. Questo testo ha il carattere di una sintesi, più che di una speculazione, dice Freud, e in esso, pur ribadendo la distinzione psicoanalitica tra ciò che è cosciente e ciò che è inconscio, possiamo notare la soglia di confine su cui si posizionano questi concetti:

“Esser cosciente” è innanzitutto un termine puramente descrittivo, che si richiama alla percezione più immediata e più certa. L'esperienza ci mostra poi che un elemento psichico, ad esempio una rappresentazione, non è in genere cosciente in modo durevole. È tipico invece che questo suo esser cosciente scompaia rapidamente; la rappresentazione che ora è cosciente, un momento dopo non lo è più, anche se, in condizioni facilmente ripristinabili, può ridiventarlo. Nel frattempo tale rappresentazione è stata non sappiamo bene che cosa. Possiamo dire che è stata *latente*, intendendo con ciò che è rimasta in ogni momento *capace di farsi cosciente*. Anche se diciamo che è stata *inconscia* la descrizione è corretta. Questo *inconscio* coincide allora con il *latente* o *capace di farsi cosciente*⁶.

⁵ Freud, 1923a.

⁶ *Ivi*, pp. 476-477.

Freud, a questo punto, polemizza rispetto a una certa filosofia secondo cui non sarebbe possibile adoperare il termine inconscio, perché fino a quando la rappresentazione rimane latente non costituisce niente di effettivamente psichico. La psicoanalisi, invece, è pervenuta al concetto di inconscio per una via completamente diversa⁷, considerandone in modo perfettamente consapevole il carattere di ambiguità. Secondo Freud, l'ambiguità dell'inconscio è inevitabile:

La distinzione tra cosciente e inconscio è in definitiva un problema di percezione, a cui va risposto semplicemente con un sì o con un no; e l'atto della percezione in quanto tale non ci dice nulla sulla ragione per cui qualche cosa viene percepito o non viene percepito. In fin dei conti non possiamo lamentarci se l'elemento dinamico non trova, sul piano fenomenico, che un'espressione ambigua⁸.

Sappiamo come, proseguendo nella pratica analitica, Freud abbia teorizzato la seconda topica in cui l'Io è quell'istanza psichica legata alla coscienza, che esercita la censura onirica, da cui provengono le rimozioni e che manifesta resistenza ad occuparsi di ciò che è rimosso. Poiché un soggetto in analisi non è affatto consapevole di queste sue resistenze, Freud ci insegna che «abbiamo trovato nell'Io stesso qualche cosa che pure è inconscio, che si comporta precisamente alla maniera del rimosso»⁹. Dunque, da questa constatazione si può trarre un insegnamento fondamentale: «se continuassimo a tener fermo il nostro modo abituale di esprimerci, e se ad esempio volessimo far risalire la nevrosi a un conflitto fra il cosciente e l'inconscio, ci imatteremmo in innumerevoli difficoltà e ambiguità»¹⁰.

Le conseguenze di questa scoperta hanno condotto Freud ad affermare che rimane esatto asserire che ogni rimosso è inconscio, ma che l'inconscio non coincide esclusivamente col rimosso, perché anche una porzione dell'Io è, indubitabilmente, inconscia. Freud chiama questo elemento psichico *Es* e afferma che:

L'Io non è nettamente separato dall'Es, ma sconfina verso il basso fino a confluire con esso. Ma anche il rimosso confluisce con l'Es, di cui non è altro che una parte. [...] È facile rendersi conto che l'Io è quella parte dell'Es che ha subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno grazie all'intervento del [sistema] P-C: in certo qual modo è una prosecuzione della differenziazione superficiale¹¹.

⁷ Secondo Freud esistono due tipi di inconscio dal punto di vista descrittivo, mentre dal punto di vista dinamico ce n'è uno soltanto.

⁸ Freud, 1922a, p. 479.

⁹ *Ivi*, p. 480.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 487-488.

Dunque, l'opposizione tra l'Io e l'Es va intesa non in senso radicale, ma *ideale*, infatti il fatto che la resistenza rimanga inconscia non è l'unica situazione di questa natura, in molti casi anche la coscienza morale rimane inconscia e produce, così, i suoi effetti più rilevanti. Non solo le cose più profonde, ma anche quelle che per l'Io sono più elevate, ci dice Freud, sono spesso inconse.

Per comprendere cosa sia davvero l'inconscio, secondo Lacan, bisogna andare al cuore dell'esperienza freudiana, poiché questo concetto non ha nulla a che fare con le forme di inconscio che l'hanno preceduto e che ancora lo circondano, ovvero quelle che designano esclusivamente il non-conscio o il più o meno conscio:

L'inconscio di Freud non è affatto l'inconscio romantico della creazione immaginante. Non è il luogo delle divinità notturne. [...] A tutti questi inconsci sempre più o meno affiliati a una volontà oscura considerata come primordiale, a qualcosa prima della coscienza, Freud oppone la rivelazione che a livello dell'inconscio c'è qualcosa del tutto omologo a quanto avviene a livello del soggetto – qualcosa parla e funziona in modo altrettanto elaborato che a livello del conscio, il quale perde così ciò che sembrava essere il suo privilegio¹².

Freud va a cercare l'inconscio nei sogni, negli atti mancati e nei motti di spirito. È come se proprio lì ci fosse un intoppo, un mancamento, qualcosa che appare come intenzionale ma che ha una strana temporalità, qualcosa che, dunque, si *produce* e si presenta come una *trovata*, dice Lacan. Perciò, la forma essenziale in cui appare l'inconscio non è l'oscurità, piuttosto la *discontinuità* in cui qualcosa si manifesta nei termini di ciò che vacilla. Perciò, Lacan, in *Posizione dell'inconscio*, si è chiesto se questa discontinuità dovrebbe essere posta sullo sfondo di una totalità, di una coscienza somigliante a una unità chiusa, arrivando alla conclusione che essa sia soltanto un miraggio. La dimensione dell'inconscio, invece, rimanda a quella della fessura, della rottura ma, soprattutto, esso «*non è una specie che definisca nella realtà psichica il cerchio di ciò che non ha l'attributo (o la virtù) della coscienza*»¹³. Semmai sono alcuni psicologi e psicoanalisti, secondo Lacan, a non distinguere l'inconscio dall'istintuale, dall'arcaico e dal primordiale. Infatti, l'errore della psicologia è proprio:

L'errore di considerare come unitario il fenomeno stesso della coscienza, di parlare di una stessa coscienza, considerata come potere di sintesi, a proposito della

¹² Lacan, 1964a, p. 25.

¹³ Lacan, 1960a, p. 833.

superficie luminosa di un campo sensoriale, dell'attenzione che lo trasforma, della dialettica del giudizio e della *rêverie* comune¹⁴.

Tutto, per Lacan, dimostra piuttosto che nella realtà psichica la coscienza ha una tessitura eterotopa¹⁵, cioè connessa alle altre istanze psichiche, in modo da invertirne i rapporti. La sola funzione omogenea della coscienza, infatti, consiste nella cattura immaginaria dell'Io tramite il suo riflesso speculare. Allo stesso modo, avere a che fare con l'inconscio non vuol dire avere a che fare con l'istinto, Lacan infatti ci ricorda che, nonostante le traduzioni ufficiali di Freud, egli non ha mai scritto tale parola, che serve solamente a ovviare a una retorica che fa perdere di efficacia al concetto nella sua essenza. La definizione che Lacan propone dell'Es nel suo quarto seminario è la seguente:

Siamo abituati a considerare l'Es come l'istanza che ha il più stretto rapporto con le tendenze, gli istinti, la libido. Ma che cosa è l'Es? [...] L'Es è ciò che nel soggetto ha la possibilità di diventare, tramite il messaggio dell'Altro, io (*je*). È pur sempre la migliore definizione. Se vi è un apporto dell'analisi, è proprio questo: l'Es non è una realtà grezza, né semplicemente quel che è prima, l'Es è già organizzato, articolato, come organizzato e articolato è il significante¹⁶.

Dunque, l'Es non è una proprietà primitiva e confusa, né una serie di pulsioni disorganizzate, come tenderebbe a pensare una parte dell'elaborazione teorica di Freud, bensì un campo articolato come lo è un significante, che contrassegna con le sue contraddizioni tutto ciò che si esercita nel soggetto.

Il punto essenziale è che Freud più avanza con la sua ricerca e più arriva a oltrepassare l'equivalenza "io = coscienza", dovendo confessare che la coscienza è, in definitiva, *insituabile*. Infatti, ciò che l'esperienza analitica mette in risalto sono proprio le illusioni della coscienza¹⁷, mentre la filosofia, specie nella prospettiva moderna,

¹⁴ Ivi, p. 834. Secondo Lacan, il pensiero filosofico che riposa su questo errore è proprio il cogito cartesiano, nel momento in cui si pone come raggiungimento di una certezza di sapere.

¹⁵ Termine coniato da Michel Foucault che, ne *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), contrappone utopie ed eterotopie. Le prime non hanno un luogo reale e servono a consolare, le seconde inquietano perché minano il linguaggio spezzando e aggrovigliando i luoghi comuni (cfr. pp. 7-8).

¹⁶ Lacan, 1956-1957, p. 41. Secondo Miller (2006a, p. 261), questo passaggio è fondamentale, ma farebbe pensare, impropriamente, che l'Es si possa trasformare in Io totalmente, senza alcun resto. Perciò Lacan, anni dopo, si chiederà, in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960b), che cos'è effettivamente l'Io del soggetto, affermando che esso è nel posto del godimento o di quello che rimane del godimento. Questa affermazione è in contrapposizione con il concetto di Io al posto del significante, quindi, in questo caso, si trova un resto.

¹⁷ Siamo abituati ad attribuire alla coscienza ogni nostro sapere, ma che cosa sa la coscienza? Secondo Perrella: «Se proviamo a rispondere a questa domanda, vediamo che coscienza ed inconscio si scambiano

secondo Lacan, sembra partire dal dato incontestabile della coscienza trasparente a se stessa, che si coglie da sé come tale e che, quindi, consente al soggetto di cogliersi a sua volta come in una sorta di riflessione immediata¹⁸. In realtà, afferma Lacan, sappiamo che la coscienza non è la ragione di tutto ma è legata a qualcosa che è del tutto *contingente*.

In questa prospettiva l'Io, che veniva percepito come l'unità della coscienza, non risulta per niente omogeneo, semmai si tratta di una unità alienata, virtuale, come ci insegna lo stadio dello specchio. Secondo Lacan, in definitiva, dovremmo liberare la nostra nozione di coscienza da ogni illusione riguardo a una presa del soggetto da parte di se stesso e occorrerebbe, invece, avvicinarla a qualcosa che appare con grande irregolarità nei fenomeni soggettivi e che continua ad avere una posizione essenziale ma problematica, potremmo dire *paradossale*, per cui «contemporaneamente bisogna che ci sia e che non ci sia»¹⁹. La realtà del soggetto, secondo Lacan, è che è sempre un *altro* per se stesso e sebbene ci sia l'illusione di specchiarsi in una coscienza trasparente a se stessa, in questo riflesso «noi non ci siamo, siamo nella coscienza dell'altro, per cogliere il riflesso»²⁰.

5.2 Il tempo dell'inconscio: ritorno al futuro.

Fino al 1923, cioè fino a quando è prevalsa la prima topica, Freud non si è quasi mai occupato del problema del rapporto tra la coscienza e il tempo e neppure dell'atemporalità dei processi inconsci. Freud, insomma, non ha mai scritto un saggio metapsicologico sul tempo, e neppure sulla coscienza, ma si è avvicinato alla questione, a proposito della dimenticanza delle esperienze passate, in una nota aggiunta nel 1907 al saggio *Psicopatologia della vita quotidiana*²¹:

le parti: la coscienza, il luogo del sapere, diventa subito un luogo d'ignoranza, mentre l'inconscio, il soggettivo reale, diventa una riserva di sapere. A questa conseguenza ci porta l'esplorazione freudiana della funzione C. Percezione-coscienza è solo un organo di senso, alla lettura del quale è offerto un testo. Il soggetto non vi si ritrova se non a condizione d'escludersene. Infatti, che cosa "sa" la coscienza? Una cosa per volta, solo una differenza. [...] Sembrerebbe quindi che la stessa coscienza sia inconscia» (Perrella, 2015c, p. 121).

¹⁸ Lacan pensa che la prospettiva della filosofia moderna conduca a un antropomorfismo delirante di cui siamo vittime: «Qui, non c'è più niente da capire, tutto è spiegato – bisogna che la coscienza appaia, che il mondo, la storia convergano verso quella meraviglia che è l'uomo contemporaneo» (Lacan, 1954-1955, p. 57).

¹⁹ *Ivi*, p. 136.

²⁰ *Ivi*, p. 131.

²¹ Freud, 1901a.

Molto probabilmente non è affatto il caso di parlare, nella dimenticanza, di una funzione diretta del tempo. [...] Se le tracce mnestiche sono rimosse, si può rilevare che esse non subiscono modificazioni durante lunghissimi intervalli di tempo. L'inconscio è soprattutto fuori del tempo²².

Successivamente, nel 1915, torna sulla questione del tempo anche ne *L'inconscio*²³. Mentre prima aveva affermato che l'inconscio è situato “fuori del tempo”, adesso si parla di “processi atemporali”:

I processi del sistema *Inc* sono *atemporal*i, e cioè non sono ordinati temporalmente, non sono alterati dal trascorrere del tempo, non hanno, insomma, alcun rapporto col tempo. Anche la relazione temporale è legata al lavoro del sistema C²⁴.

Dunque, la concezione freudiana della temporalità sovverte quella del senso comune, poiché l'atemporalità dell'inconscio non è l'immagine generica di un altro tempo o di un altro modo del tempo: 'a-temporale' non significa 'anti-temporale'. Piuttosto, il significato di questa atemporalità è molto più radicale, soprattutto riguardo la nozione di *Nachträglichkeit*²⁵, con cui si intende il rapporto tra il 'prima' e il 'dopo' fuori da ogni *consecutio temporum*, poiché il 'prima' non è la causa e la ragione di un 'dopo' inteso come effetto, ma il 'prima' è realmente il 'dopo' e il 'dopo' è realmente il 'prima'²⁶. L'essenziale di questa funzione del *Nachtrag* non ha, però, a che fare con un semplice meccanismo di feed-back con cui, per un soggetto, un evento passato potrebbe acquisire significazioni sempre diverse. La retroazione freudiana, infatti, non è solo un problema di significazione, ma di *reversione temporale*.

Il punto essenziale è che, per l'inconscio, né lo spazio né il tempo sono forme pure dell'intuizione, poiché esso ignora totalmente le dimensioni più fondamentali della soggettività. Tuttavia, la posizione di Freud non vuole mettere in discussione i principi kantiani, ma serve a pensare l'inconscio come l'altra scena del soggetto, come se esso fosse il suo reale. Freud, insomma, sembra volerci dire che l'inconscio, se fosse un soggetto, sarebbe un soggetto *sui generis* che ignora il tempo, non intendendo che l'inconscio si trovi fuori dal tempo nel modo dell'assenza di tempo, ma suggerendo che

²² *Ivi*, p. 293.

²³ Freud, 1915c.

²⁴ *Ivi*, p. 71.

²⁵ «*Nachträglich*, nel dizionario tedesco, può avere valore di aggettivo o di avverbio che rispettivamente significano “successivo”, “posteriore” e “ritardato”. *Nachträglichkeit* è un sostantivo che le ricerche filosofiche o psicoanalitiche hanno tradotto in italiano con “azione differita” e “posteriorità”» (Palombi, 2019, p. 90).

²⁶ Cfr. Campo, 2018, p. 93.

dovremmo intendere il tempo in un modo completamente diverso da quello lineare di cui si è occupata la fisica classica²⁷.

L'interpretazione analitica, infatti, ha a che fare con un processo temporale che non è quello unidirezionale correlato al principio di ragion sufficiente per cui il passato determina il futuro. Freud, ad esempio, ammette che i sogni possano essere profetici, nel senso che passato, presente e futuro sono legati a quello che ha chiamato "il filo del desiderio", che non ha nulla a che fare con la freccia del tempo, cioè con una causalità che agisce in un'unica direzione. Il desiderio non lega il futuro al presente e il presente al passato con una determinazione univoca, piuttosto lega il futuro a un passato che è la retroazione del presente, perché sussiste nella nostra memoria, la quale, però, non è immutabile, piuttosto è "senza garanzia" ed in perenne movimento. Dunque, il tempo soggettivo non può essere affatto identico a quello della fisica, poiché se il passato determina il presente è solo perché è a sua volta determinato e causato esso stesso dal presente. Infatti, senza questa possibilità del soggetto di rideterminare il passato facendone un futuro anteriore, resterebbe inesplicabile la stessa efficacia della psicoanalisi, poiché se il passato fosse realmente immodificabile non servirebbero a nulla gli sforzi per sottrarre un soggetto al suo sintomo²⁸.

Lacan è stato il primo a isolare i termini freudiani *nachträglich e Nachträglichkeit* utilizzando l'espressione francese *après coup*, che letteralmente significa 'a cose fatte'. Ne parla nel primo seminario a proposito del caso clinico dell'Uomo dei lupi²⁹ e del trauma psichico, affermando che:

Il trauma, in quanto ha un'azione rimovente, interviene *après coup, nachträglich*. In quel momento qualcosa si distacca dal soggetto nel mondo simbolico che egli sta integrando. Ormai non sarà più qualcosa del soggetto. Il soggetto non lo parlerà più, non lo integrerà più. Ciononostante esso resterà lì, da qualche parte, parlato, se così si può dire, da qualcosa di cui il soggetto non ha la padronanza. Sarà il primo nucleo di quelli che in seguito si chiameranno i suoi sintomi³⁰.

Il sintomo, dunque, si presenta come una traccia, che resterà incompresa fino a quando l'analisi del soggetto sarà andata abbastanza in profondità per realizzarne il

²⁷ Cfr. Perrella, 2015c, p. 124.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 172-173.

²⁹ Freud ritiene che questo paziente abbia assistito, in età infantile, a un rapporto sessuale dei genitori, che ha interpretato, impropriamente, come un'aggressione del padre nei confronti della madre. Nonostante la violenza non sia mai stata *presente*, questo fraintendimento ha effettivamente influenzato lo sviluppo psichico del paziente. L'evento, inizialmente recepito in forma neutrale, è diventato un trauma in seguito allo sviluppo sessuale del soggetto (cfr. Palombi, 2019, pp. 91-92).

³⁰ Lacan, 1953-1954, p. 227.

senso. Quello che si osserva nel ritorno del rimosso, perciò, è il segnale cancellato di qualcosa che potrà acquisire senso soltanto nel futuro, tramite la sua realizzazione simbolica e l'integrazione nella storia personale dell'analizzante: «Letteralmente – dice Lacan – non sarà mai altro se non una cosa che, a un dato momento di compimento, sarà stata»³¹. Lacan, quindi, ritiene che il *nachträglich*, l'*après coup*, mostri una struttura temporale dell'inconscio di un ordine più elevato, secondo cui il trauma si implica nel sintomo e qualcosa che non era stato comprensibile originariamente lo diventa *retroattivamente*.

Riprendendo quello che Hegel dice a proposito del concetto, cioè che esso è *il tempo della cosa*, nel senso che il concetto è ciò che fa sì che la cosa sia presente pur non essendolo materialmente, secondo Lacan, ci troviamo al cuore della questione dell'inconscio, che si pone fuori del tempo, cosa che, dal suo punto di vista, è vera e non è vera:

Si pone fuori dal tempo esattamente come il concetto, perché è di per sé il tempo, il tempo puro della cosa, e come tale può riprodurre la cosa in una certa modulazione, di cui qualsiasi elemento può essere il supporto materiale. Nell'automatismo di ripetizione non si tratta d'altro³².

Un'analisi, quindi, non è altro che una serie di rivelazioni della 'cosa' del soggetto, di quei punti vissuti, soggettivi, in cui emerge una parola che sorpassa il soggetto stesso. Ciò significa che nel momento in cui si evoca una situazione antica, in cui il soggetto si trovava in presenza di qualcosa di inassimilabile psichicamente, si deve analizzare la parola per stadi, cercando la molteplicità di senso tra le righe e considerando l'elemento tempo come una dimensione costitutiva dell'ordine della parola:

Solo che ciò che si rivela per ultimo, l'ultimo termine, l'ultimo senso, è quella forma temporale [...] che è già di per sé una parola. Il senso ultimo della parola del soggetto davanti all'analista è il suo rapporto esistenziale davanti all'oggetto del suo desiderio³³.

Quindi in analisi non bisogna avere fretta, bisogna saper attendere il tempo necessario perché il soggetto possa realizzare simbolicamente la dimensione rievocata

³¹ *Ivi*, p. 189.

³² *Ivi*, p. 284.

³³ *Ivi*, p. 285.

dal passato, così come il senso di certi automatismi di ripetizione³⁴. Il bisogno di ripetizione, infatti, si manifesta nella forma di un comportamento sorto nel passato e riprodotto nel presente che, però, organizza il discorso nel quale un soggetto nevrotico è chiamato a testimoniare:

È il discorso di mio padre per esempio, in quanto mio padre ha fatto degli errori che sono assolutamente condannato a riprodurre – è quello che si chiama *Super-ego*. Sono condannato a riprodurli perché bisogna che io riprenda il discorso che mi ha lasciato in eredità, non solo perché sono suo figlio, ma perché non si fermi la catena del discorso, e io sono appunto incaricato di trasmetterla nella sua forma aberrante a qualcun altro. Devo porre a qualcun altro il problema di una situazione vitale in cui ci sono tutte le *chances* che inciampi anche lui [...]³⁵.

Tuttavia, l'esperienza dell'analisi dimostra anche che nessuna mancanza del passato è irrimediabile e definitiva e che, invece, è sempre possibile modificarne lo statuto, poiché proprio il passato è come se fosse depositato nella memoria del soggetto in modo *indeterminato*, quindi ancora determinabile *nachträglich*, come ripete Freud³⁶. Il sintomo di un soggetto, infatti, è uno stato nel quale l'azione è resa difficoltosa o impossibile, dunque passare dall'inconscio al conscio vuol dire sbloccare gli ingranaggi dell'azione anche dal punto di vista delle ricadute etiche, perciò:

agire significa sempre rideterminare il passato e predeterminare il futuro. Agendo ora (in t_0), non solo escludo dal futuro tutta una serie di possibilità, determinando t_1 , ma escludo anche dal passato tutta una seconda serie di possibilità causali, che vi erano ancora aperte come sentieri sospesi. La rappresentazione d'una storia passata determinata e non più determinabile ha la sua giustificazione solo entro una teoria unitaria del soggetto e in una concezione classica del tempo (del tempo rettilineo, e non ricurvo). Ma aprire di nuovo le strade del passato, rideterminando un tempo t_1 , il quale a sua volta agirà nuovamente sul tempo presente e sul tempo futuro, è la strada del tempo ritrovato, è la strada poetica del mito, ma è anche la strada dell'azione soggettiva, eticamente fondata³⁷.

³⁴ Lacan spiega questo concetto della compulsione alla ripetizione utilizzando il termine *insistenza*. Si tratta dell'insistenza del soggetto a riprodurre indefinitamente un'esperienza, che si verifica anche all'interno del transfert, di cui se ne scoprono le qualità attraverso la rimemorazione. Spesso è nella misura in cui un compito è rimasto incompiuto che un soggetto vi ritorna insistentemente.

³⁵ Lacan, 1954-1955, p. 105.

³⁶ Recalcati si è soffermato sull'argomento spiegando che: «Lacan riprende qui la lezione fondamentale di Heidegger che destruttura la concezione lineare-cumulativa del tempo, dimostrando che il senso dell'esistenza risiede nella sua apertura al futuro; l'esistenza è un poter-essere, un uscire-fuori, un essere-della-lontananza. Essa non consiste di se stessa ma avviene come temporalizzazione continua delle sue possibilità. È questo tutto il valore che Sartre pone nella celebre tesi esistenzialista per la quale "l'esistenza precede l'essenza": nessun "già stato", nessun passato, nessuna essenza a priori può agire come causa efficiente, perché l'esistenza significa il suo passato solo a partire dal suo futuro» (Recalcati, 2012, p. 93).

³⁷ Perrella, 2015c, p. 178.

A proposito della temporalità dell'inconscio, abbiamo già visto che nel 1945 Lacan dedica a questo tema un articolo, intitolato *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma*³⁸, che si riferisce all'apologo dei prigionieri. Il problema è definito da Lacan come *sofisma* perché si presenta anzitutto come un "errore logico", poiché la soluzione ritenuta 'perfetta' sarebbe possibile in un unico caso particolare, ovvero quello che vedrebbe i tre prigionieri che si osservano, a turno, reciprocamente; fra questi solo uno, cioè quello che avrebbe visto due dischi neri sulla schiena dei due compagni, potrebbe avere la certezza di averne uno bianco, gli altri due, invece, lo seguirebbero in seconda battuta sulla base della sua certezza. Nei casi rimanenti, invece, la soluzione rimarrebbe indeterminata. Lacan ritiene che questa prospettiva faccia prevalere una struttura spaziale del processo logico, non considerando, piuttosto, quella temporale, dovuta alle esitazioni dei prigionieri che determinano "due scansioni temporali" e trasformano le tre combinazioni dei dischi possibili in "tre tempi di possibilità"³⁹:

l'entrata in gioco come significanti dei fenomeni che qui si dibattono, fa prevalere la struttura temporale e non spaziale del processo logico. Ciò che le *mozioni sospese* denunciano, non è ciò che i soggetti vedono, ma ciò che hanno trovato positivamente da *ciò che non vedono*: cioè l'apparire dei dischi neri. Ciò per cui esse sono significanti è costituito non dalla loro direzione, ma dal loro *tempo d'arresto*. Il loro valore cruciale non è quello di una scelta binaria fra due combinazioni giustapposte nell'inerte, sparigliate dall'esclusione visiva della terza, ma quello del movimento di verifica istituito da un processo logico in cui il soggetto ha trasformato le tre possibili combinazioni in *tre tempi di possibilità*⁴⁰.

Lacan, a questo punto, isola all'interno del sofisma tre *momenti dell'evidenza*, "l'istante dello sguardo", "il tempo per comprendere" e "il momento di concludere", in cui sono all'opera altrettante forme del soggetto logico, quello "impersonale", "l'indefinito reciproco" e quello "dell'asserzione su di sé"⁴¹. Se nessuno dei tre prigionieri si muove verso l'uscita, l'istante dello sguardo si consuma rapidamente, in un istante appunto, mentre il tempo per comprendere viene individuato da una durata, una pausa di riflessione che, però, non può essere infinita, poiché attendere eccessivamente vorrebbe dire compromettere la possibilità di liberarsi e farsi precedere da un altro dei due prigionieri. Il tempo per comprendere, quindi, può essere isolato tra

³⁸ Lacan, 1945a. Si rimanda al precedente capitolo.

³⁹ Cfr. Palombi, 2019, pp. 92-93.

⁴⁰ Lacan, 1945a, p. 197.

⁴¹ *Ivi*, p. 198; 201-202.

due esitazioni dopo le quali, per uno dei prigionieri, giunge il momento di concludere dimostrando logicamente il colore del proprio disco⁴²:

La *tensione temporale* culmina qui perché, come già sappiamo, è lo svolgimento della sua distensione che scandirà la prova della sua necessità logica. Qual è il valore logico di quest'asserzione conclusiva?⁴³

È importante sottolineare che la soluzione del problema si sostiene su un effetto di ritardo, che può comprendersi solo retroattivamente, *après coup* appunto. Il giudizio che conclude il sofisma, dunque, può essere realizzato soltanto dal soggetto che ha formato l'asserzione su di sé, un soggetto *personale*, il quale assume su di sé tutti e tre i momenti dell'evidenza, a differenza del soggetto impersonale e del soggetto indefinito reciproco, che si fermano al primo o ai primi due momenti, che sono essenzialmente transitivi:

Il riferimento a questi due soggetti manifesta il valore logico del soggetto dell'asserzione. [...] “Io”, soggetto dell'asserzione conclusiva, cioè della relazione di reciprocità. Questo movimento di genesi logica dell' “io” ad opera di una decantazione del tempo logico che gli è proprio, è abbastanza parallelo alla sua nascita psicologica. [...] Il soggetto, infatti, ha colto il momento di concludere di essere un bianco, sotto l'evidenza *soggettiva* di un tempo di ritardo [...] ma, se non ha colto questo momento, agisce non diversamente sotto l'evidenza *oggettiva* della partenza degli altri [...] con però la certezza di essere un nero⁴⁴.

Sulla base di questo ragionamento, Lacan afferma che il giudizio assertivo si manifesta come un *atto*, nel caso specifico si tratta della partenza dei soggetti. Ciò che costituisce la singolarità di questo atto è il fatto che la tensione temporale di cui è soggettivamente carico attiene a una condizione di “certezza anticipata” del momento di concludere, la quale fa sì che la conclusione si fondi su istanze temporali oggettive e non più su un'asserzione soggettiva. In questa forma logica la verità del sofisma si verifica solo attraverso la sua *presunzione*, dice Lacan, manifestandosi come eccedente l'errore che da essa potrebbe scaturire. Ma a quale sorta di relazione corrisponde una simile forma logica? Secondo Lacan, essa corrisponde a una forma di oggettivazione che viene generata dal movimento temporalizzato di relazione di un Io con gli altri. Dunque, l'asserzione soggettiva anticipante non riguarda soltanto l'atto del singolo

⁴² Cfr. Palombi, 2019, p. 93-94.

⁴³ Lacan, 1945a, p. 201.

⁴⁴ *Ivi*, p. 202.

soggetto ma diventa, per Lacan, la forma fondamentale di una logica collettiva⁴⁵. Il tempo per comprendere, infatti, si rivela una funzione essenziale di una *relazione logica di reciprocità*, così come la verità per tutti dipende dal rigore di ciascuno e «se raggiunta solamente dagli uni, può generare, se non confermare, l'errore negli altri. Inoltre, se in questa corsa alla verità si è soli, se ad accostare il vero non si è tutti, nessuno tuttavia l'attinge se non attraverso gli altri»⁴⁶.

Tuttavia, Lacan specifica che quando parla di 'collettività' si riferisce alle relazioni di un numero definito di individui, contrariamente al concetto di 'generalità', che ne comprende astrattamente un numero indefinito. La logica collettiva dimostra che anche il tempo soggettivo del momento di concludere può oggettivarsi, così come l'asserzione di certezza del sofisma giungere a desoggettivarsi al minimo grado. Se uno dei soggetti del sofisma, infatti, ha preceduto gli altri due e, a un certo punto, si arresta, è perché ha preso a dubitare di avere ben colto il momento di concludere, sebbene potrà coglierlo nuovamente perché ne ha già fatto esperienza soggettiva. Al contrario, se ha lasciato che gli altri lo precedessero, non può dubitare di cogliere il momento di concludere, perché non lo ha colto soggettivamente ma ha lasciato che gli altri fondassero in lui la conclusione. Inoltre, se si verifica da parte di ciascuno dei soggetti una seconda sospensione, cioè se viene messa nuovamente in dubbio la certezza soggettiva del momento di concludere, questa volta essa potrà dipendere solo dall'oggettivazione fatta una volta per tutte del tempo per comprendere, poiché il solo fatto di aver osservato una seconda esitazione negli altri, nell'istante dello sguardo, è sufficiente a far venire meno la propria. A questo punto il tempo soggettivo del momento di concludere si può oggettivare.

Possiamo concludere dicendo che, per la psicoanalisi lacaniana, lo sviluppo temporale di un soggetto non avviene sotto la forma di una rimemorazione o ricostruzione integrale del passato, ma nella realizzazione del proprio futuro anteriore:

Non sono stato questo se non per diventare ciò che posso essere: se tale non fosse la punta permanente dell'assunzione che il soggetto fa dei suoi miraggi, dove si potrebbe cogliere un progresso? [...] Siamo categorici: nell'anamnesi psicoanalitica non si tratta di realtà, ma di verità, giacché è effetto di una parola piena il riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future [...]. Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto di ciò che fu

⁴⁵ Ricordiamo che, nel registro della psicologia collettiva, secondo Freud il collettivo non è altro che il soggetto dell'individuale.

⁴⁶ Lacan, 1945a, p. 206.

perché non è più, e neanche il perfetto di ciò che è stato in ciò che io sono, ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire⁴⁷.

Queste affermazioni di Lacan, tratte da *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, ci conducono adesso a interrogarci sulla libertà e/o sulla determinazione delle scelte e degli atti di un soggetto.

5.3 Determinismo e libertà: il divenire del soggetto.

A proposito di determinismo psichico Freud, nell'ultimo capitolo della sua *Psicopatologia della vita quotidiana*⁴⁸, scrive che «certe insufficienze delle nostre prestazioni psichiche [...] e certe azioni che appaiono non intenzionali, risultano, se si applica loro il metodo dell'indagine psicoanalitica, come ben motivate e determinate da motivi ignoti alla coscienza»⁴⁹. Freud, infatti, ritiene che parte delle nostre prestazioni psichiche siano spiegabili tramite idee finalizzate e che non si debba misconoscere «l'ampiezza della determinazione nella vita psichica»⁵⁰, poiché essa, in questo campo, occupa un ambito molto più vasto di quel che potremmo supporre. Inoltre, per esplicitare questa posizione, utilizza diversi esempi, che riguardano la determinazione di nomi e numeri scelti con apparente libero arbitrio⁵¹.

Proprio nei confronti del libero arbitrio, Freud afferma che si tratta di un sentimento di convinzione molto diffuso che, però, non si manifesta nelle più importanti decisioni della volontà, anzi è proprio in queste circostanze che si ha, piuttosto, il senso della 'necessità psichica', a differenza delle decisioni poco importanti, in cui si afferma che si è agito con volontà libera. Secondo le sue analisi, non occorre negare il diritto di tale sentimento di convinzione ma, introducendo una distinzione tra motivazione cosciente e motivazione inconscia, si può osservare che la prima non può essere estesa a tutte le

⁴⁷ Lacan, 1956a, pp. 244; 249; 293.

⁴⁸ Freud, 1901a.

⁴⁹ *Ivi*, p. 263.

⁵⁰ *Ivi*, p. 264.

⁵¹ In queste pagine Freud racconta, ad esempio, che, mentre stava preparando la pubblicazione del caso clinico di una sua paziente, si trova a dover scegliere un nome femminile da utilizzare per questo lavoro. Il campo per la scelta appare vastissimo, ma Dora è l'unico nome che gli si presenta. Allora si domanda da cosa sia stata 'determinata' questa scelta e la prima cosa che gli viene in mente è che così si chiama la bambinaia di sua sorella. La determinazione, dunque, risale al fatto che aveva visto sul tavolo della sala da pranzo della sorella una lettera indirizzata alla signorina "Rosa W." e aveva chiesto, meravigliato, chi si chiamasse così. Gli era stato detto che la presunta Dora, in verità, si chiamava Rosa e che, al momento di prendere servizio, aveva dovuto rinunciare al proprio nome, perché Rosa è anche il nome della sorella di Freud. Perciò, quando il giorno seguente si ritrova a dover scegliere un nome per una persona che non può conservare il proprio, non gli viene in mente altro che Dora, a causa di un determinato nesso di contenuto.

nostre decisioni, perché «quel che in tal modo è lasciato libero da una parte, riceve la sua motivazione dall'altra parte, dall'inconscio, cosicché la determinazione nella psiche non presenta lacune»⁵². Freud, dunque, afferma di credere alla casualità del mondo esterno, ma non a quella della vita psichica interna e che l'ipotesi dell'esistenza dell'inconscio è necessaria proprio perché i dati della coscienza, sia nei soggetti sani che in quelli malati, sono troppo lacunosi, così che molti atti psichici possono essere spiegati soltanto presupponendone altri, che non sono testimoniati dalla coscienza:

la nostra più personale esperienza quotidiana ci fa costatare l'esistenza tanto di idee improvvise di cui non conosciamo l'origine quanto di risultati intellettuali la cui elaborazione ci è rimasta oscura. Tutti questi atti coscienti restano slegati e incomprensibili se ci ostiniamo a pretendere che ogni atto psichico che compare in noi debba essere sperimentato dalla coscienza; mentre si organizzano in una connessione ostensibile se li interpoliamo con gli atti inconsci di cui abbiamo ammesso l'esistenza⁵³.

Dunque, per Freud, andare al di là dell'esperienza immediata alla ricerca di una determinazione, consente di costruire un procedimento con cui si guadagna in significato e in connessione.

Il soggetto lacaniano, invece, appare come 'assoggettato' al significante, Lacan dice *assoggetto*, che lo determina ma, al tempo stesso, come separato, eccedente, trascendente il significante stesso, che non può mai fissarlo a un unico significato, ovvero non può determinare in modo definitivo il destino del proprio desiderio. L'adozione di questo diverso punto di vista significa che bisogna intendere il soggetto non più ancorato a una logica deterministica e stadiale, bensì come un processo continuo di soggettivazione e di risoggettivazione, sempre animato dalla contingenza e non dalla necessità. La svolta di Lacan, perciò, consiste nel ripensare il soggetto freudiano a partire dalla prospettiva della *possibilità* e non della determinazione ontologica.

Per Lacan, dunque, il problema del soggetto è contenuto in un'aporia: se l'inconscio è il discorso dell'Altro e se il soggetto è assoggettato all'Altro, alle sue determinazioni significanti e al godimento che esse comportano, come può soggettivare l'assoggettamento del proprio desiderio? Come può un soggetto essere determinato e, al tempo stesso, libero di compiere le proprie scelte? Ecco che la psicoanalisi lacaniana sostiene il processo di soggettivazione, che può darsi solo dove c'è disidentificazione,

⁵² *Ivi*, p. 276.

⁵³ Freud, 1915c, p. 50.

che concerne la produzione della differenza tra il soggetto dell'inconscio (*Je*) e l'Io (*Moi*), ovvero il soggetto emerge quando il soggetto dell'inconscio si separa dalla funzione immaginaria dell'Io⁵⁴. Quindi, nella soggettivazione non è tanto fondamentale la separazione del soggetto dall'Altro, quanto quella che Lacan, nel decimo seminario, definisce la 'separtizione', cioè una partizione interna, un taglio, una separazione non *del* soggetto ma *nel* soggetto:

Il destino, vale a dire il rapporto dell'uomo con quella funzione che si chiama desiderio, assume tutta la sua animazione solo nella misura in cui è concepibile lo spezzettamento del proprio corpo, quel taglio che è il luogo dei momenti eletti del suo funzionamento. La *separtizione* fondamentale – non separazione, ma partizione all'interno – ecco che cosa si trova inscritto sin dall'origine, e sin dal livello della pulsione orale, in quella che sarà la strutturazione del desiderio⁵⁵.

Lacan, in seguito, ha sostituito il termine 'soggettivazione' con quello di 'destituzione soggettiva', proprio per indicare il *resto* del soggetto assoggettato al significante, quel luogo dove la catena dei significanti si interrompe e il soggetto *emerge* fuori dagli schemi logici o ideologici con i quali credeva di coincidere. Il soggetto, dunque, non fa che *cancellarsi* nel significante che lo rappresenta, per poi riprodursi altrove, proprio nel luogo della mancanza di significante. In definitiva il soggetto non è altro che questo significante che manca nella catena e allungarla non servirebbe a rendere questo limite meno reale. Tuttavia, se ci accontentassimo di considerare il Reale del soggetto come una mancanza, un buco nel campo dei significanti, come potremmo spiegare l'insistenza di Lacan sul tema dell'etica della psicoanalisi? Cioè come potremmo considerare la psicoanalisi un'esperienza etica se tutto ciò che individua il soggetto fosse da collegare esclusivamente alla significazione, che in realtà è ciò che *non* lo individua, oppure al fantasma, che è ciò che lo individua nella patologia?⁵⁶ Per trovare il 'vero nome' del soggetto occorre, invece, concentrarsi sulla sua dimensione etica, poiché lo scopo dell'analisi è alleggerirlo dal peso del fantasma e del Simbolico.

A questo proposito, risulta esemplare l'interpretazione lacaniana del celebre detto freudiano con cui si chiude la lezione 31 dell' *Introduzione alla psicoanalisi: wo Es*

⁵⁴ Cfr. Recalcati, 2012, pp. 354-359.

⁵⁵ Lacan, 1962-1963, p. 256.

⁵⁶ Cfr. Perrella, 2015c, pp. 159-160.

*war, soll Ich werden*⁵⁷. Lacan nel 1956, in *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, avanza una nuova lettura, diversa dalle interpretazioni canoniche che ne fanno un'affermazione moralistico-disciplinare, poiché non si tratta di far 'subentrare' l'Io là dove era l'Es, considerando l'Io una sorta di istanza di controllo, bensì di ricondurre la falsa padronanza dell'Io alla sua radice immaginaria e narcisistica. Questa frase, secondo Lacan, dovrebbe farci intendere la processualità del divenire Io, un divenire che è assegnato all'Io come un *compito etico*. Perciò, l'analisi è un percorso in cui dove era Es, cioè il soggetto *indeterminato*, deve divenire Io, cioè il soggetto che si riconosce non più nelle sue identificazioni immaginarie o simboliche, ma nel suo divenire inteso come *processo temporale*:

appare qui che nel luogo: *wo*, dove *Es*, soggetto sprovvisto di qualunque *das* o altro articolo oggettivante, *war*, era, è d'un luogo d'essere che si tratta, che in questo luogo: *soll*, è un dovere in senso morale che si annuncia [...], *Ich*, io, là devo, *dois-je* [...], *werden*, divenire, cioè non sopravvenire, e neppure avvenire, ma venire alla luce di questo stesso luogo in quanto è luogo d'essere. [...] "Là dove *c'était*, possiamo dire, là dove *s'était*, *s'era*, vorremmo far sì che *s'intendesse*, è mio dovere ch'io venga ad essere"⁵⁸.

Per Lacan, il soggetto nel suo divenire temporale è il soggetto di un compito, dunque. L'Io, quindi, è assunto nella sua duplicità come soggetto del compito [*soll Ich*] e come oggetto del divenire [*Ich werden*], per cui deve separarsi da se stesso per poter divenire Io là dove era l'Es, ma in base a una propria decisione, che è, in un certo senso, libera, non nel senso della casualità o dell'indeterminazione, bensì motivata da un compito che il soggetto si è già assegnato. Poiché il soggetto è quello che si produce in un luogo d'essere, che si offre come un *essere stato*, l'Io assume il compito etico di *essere come divenire* quello che ritiene essere già stato. Per dirla in termini nietzschiani, un'analisi è un modo per divenire quello che si è, dunque è evidente che la portata etica della massima freudiana si dispieghi nel tempo, fra un *war* dell'essere che non è più e un *soll werden* di un Io in costante divenire⁵⁹.

⁵⁷ "Dove era l'Es, deve subentrare l'Io" è la traduzione italiana proposta da Cesare Musatti, quella francese suona "le moi doit déloger le ça!" ovvero "l'Io deve sloggiare l'Es!". Entrambe le traduzioni insistono sulla funzione governamentale dell'Io (cfr. Recalcati, 2012, p. 9).

⁵⁸ Lacan, 1956b, pp. 407-408.

⁵⁹ Cfr. Perrella, 2015c, pp. 161-162.

Secondo Nietzsche, il costituirsi della soggettività si gioca principalmente sul piano dell'esperienza vissuta, piuttosto che su quello epistemologico. Ecco perché ritiene più adatto l'imperativo pindarico "divieni ciò che sei" (Pindaro, *Le Pitiche*, II, v. 71), rispetto all'imperativo delfico "conosci te stesso". Il movimento di autocostruzione del soggetto assume la forma di un dinamismo interno, che non contempla l'esistenza di una meta predeterminata. Ciascuno è alla ricerca di un proprio ritmo con cui plasmare

Sulla base di queste riflessioni, osserviamo come all'orizzonte della psicoanalisi si sia sempre trovato il problema epistemologico della causalità. Pensiamo, per esempio, come il fatto che, per Freud, si passi dall'inconscio alla coscienza, nella prima topica, e dall'Es all'Io nella seconda, testimoni la sua idea di scommettere sulla determinazione dei fatti psichici, negando la possibilità stessa della loro casualità. Tuttavia, se è vero che la scienza si fonda sul principio di ragione che nega la casualità, per cui *nihil est sine ratione*, è anche vero che la scienza stessa ha dovuto ammettere, con la meccanica quantistica e con il principio d'indeterminazione formulato da Heisenberg nel 1927⁶⁰, una libertà di accadere, del reale e della materia, connessa all'impossibilità da parte di un soggetto di venirne a conoscenza, ma anche un'indeterminazione che riguarda l'oggetto in sé. La posta in gioco del problema, quindi, è provare a chiarire quale sia il concetto di causalità che sta alla base della ragione analitica e se ci possa essere un corrispettivo del principio d'indeterminazione attraverso cui introdurre la possibilità di una qualche 'libertà psichica'⁶¹.

Precedentemente abbiamo constatato che il tempo dell'inconscio è inteso in modo completamente diverso da quello previsto dal principio di causalità della fisica classica. Allo stesso modo, anche il fondare l'efficacia della psicoanalisi sullo svelamento delle cause inconscie dei sintomi è stato messo in questione dal fatto che le suddette sono, frequentemente, dei desideri inconsci, cioè un altro modo di essere del soggetto. Dunque, alla base della psicoanalisi si trova una ragione che non è costituita dal principio di ragione sufficiente, basato su una temporalità causale, altrimenti non potrebbe distinguersi dalla psicologia, ma che si fonda su un tempo inteso come forma qualitativa, *ritmo* di un movimento soggettivo. Il ritmo, infatti, non equivale alla divisione del tempo in tratti della stessa durata, tutti ugualmente presenti, ma costituisce il *prodursi* del tempo, l'*accadere* di un evento.

Allora, se il tempo assoluto causale è soltanto un'astrazione, un'entità statica in cui il soggetto può essere soltanto 'rappresentato' da una significazione, il tempo soggettivo

l'indeterminatezza della propria vita, ma allo stesso tempo "ciò che si è" è il passato di cui siamo fatti, quel passato che, però, abbiamo la possibilità di modificare nel presente. Per "diventare ciò che si è", inoltre, hanno un valore fondamentale anche i passi falsi della vita, mentre conoscere se stessi potrebbe voler dire dimenticare se stessi (cfr. Lupo, 2012, pp. 22-23 e Lupo, 2018, p. 62).

⁶⁰ «Il crollo della causalità ha un'immediata conseguenza epistemologica, in quanto l'indeterminismo, come vera e propria *Weltanschauung*, viene a contrapporsi a ciò che prima era l'unica "metafisica" possibile, il determinismo meccanicistico alla Laplace. Il meccanicismo si era fondato [...] sulla riduzione delle quattro cause aristoteliche a una soltanto, l'unica totalmente esterna, la causa efficiente. [...] Con la teoria dei quanti si è costretti a rivolgersi alla *probabilità* che un evento accada, mettendo da parte la *necessità* [...]» (cfr. Giordano, 2006, p. 33).

⁶¹ Cfr. Perrella, 2015c, pp. 163-164.

non ha nulla a che vedere con questa astrazione, perché in esso il soggetto si produce nel suo Reale:

in quello della *sua* parola e della *sua* azione, insomma in quello della parola e dell'azione che sono di lui, non in quanto egli rientra in una generalità, ed è quindi assoggettato ad una legge o ad una regola che non lo riguardano se non come caso che rientra senza resti in una generalità, ma in quanto egli è ciò attraverso cui si compie *quell'*azione o è pronunciata *quella* parola: che sono realmente sue, e tuttavia non gli appartengono⁶².

A differenza del soggetto rappresentato in un tempo assoluto e determinato, quindi in una generalità, il soggetto del ritmo è un soggetto che *diviene* nel suo essere e nella sua verità, pur restando in relazione a un assoluto Simbolico, lacanianamente costituito dal linguaggio. Questo ritmo soggettivo, in cui il passato non svolge la funzione di causa, sebbene abbia degli effetti perché è ancora presente nella nostra memoria, viene a coincidere con una sorta di *distensione*, come sosteneva Agostino, in cui il tempo è essenzialmente solo quello presente e il passato è reale se non nel suo prodursi attuale, in direzione di un futuro che consiste nella nostra anticipazione e che, dunque, non è altro che un futuro anteriore. Perciò, il soggetto preso in considerazione dalla psicoanalisi non può essere un soggetto immerso nel tempo così come un oggetto è situato nello spazio, piuttosto è il soggetto che *genera* il tempo in quanto è soggetto del proprio atto che accade⁶³.

La posta in gioco della psicoanalisi, dunque, è quella di occuparsi non solo del soggetto della conoscenza, nel rapporto che ha con il linguaggio, ma del soggetto etico, che si radica nel proprio atto, quindi, potremmo dire con Heidegger, nella ripresa dell'essere se stesso autenticamente, cioè nel luogo delle proprie scelte, dove la decisione autentica è quella di un soggetto profondamente solo e smarrito in una situazione limite. Se è vero che il soggetto rimane sempre in parte determinato, è anche vero che l'orizzonte della scelta dona nuovo senso al rapporto che egli ha col mondo circostante, col proprio sé e col mondo degli altri⁶⁴. Con la decisione, secondo

⁶² *Ivi*, p. 217.

⁶³ Secondo Perrella, la concezione kantiana del rapporto fra ragione pura e ragione pratica viene profondamente modificata, poiché è la ragione pura a fondarsi sulla pratica e la conoscenza non è che un modo dell'azione (cfr. *ivi*, pp. 218; 220).

⁶⁴ Di questo tema si è occupata Ruoppo: «[...] Heidegger afferma che la risposta alla domanda sul che-cosa e sul verso-che cosa della decisione “può essere data solo dal decidersi stesso”: “si cadrebbe in una completa incomprensione del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l'*assunzione passiva di possibilità offerte e raccomandate*”. Al contrario “il decidersi è, in primo luogo,

Heidegger, avviene una ripresa radicale dell'Esserci, che si concretizza nel mantenersi libero rispetto alla possibilità di questa ripresa. La decisione, dunque, considerando la riflessione sulla temporalità del soggetto, è sempre *ripresa e ripetizione di se stessi*; dove con questi termini non intendiamo una restaurazione del passato, né una semplice connessione lineare fra passato e presente, ma una replica, in forma compiuta, della possibilità di decidere liberamente, dunque quell'assunzione su di sé, nell'attimo della scelta, di ciò che effettivamente un soggetto è stato. Il fatto che un soggetto assuma su di sé le proprie decisioni, che si attuano sempre in situazioni concrete e finite, significa che la decisione è un modo di essere fedeli al proprio Sé e liberi non in senso assoluto, ma di ripetere *ancora una volta* l'atto della scelta nel suo essere non sintomatico, sebbene questo comporti sempre un necessario sacrificio di sé, ovvero la rinuncia ad una parte del proprio desiderio di libertà senza vincoli⁶⁵.

Tuttavia, non possiamo di certo escludere che dietro ogni atto perfettamente articolato responsabilmente non permanga una qualche determinazione inconscia, per meglio dire fantasmatica. Così come non possiamo escludere che in un atto del tutto sintomatico ci sia un filo conduttore che non è affatto fantasmatico. Ciò significa che la clinica psicoanalitica ha il compito di distinguere cosa è determinato da un errore patologico, e per errore intendiamo una semplificazione nel giudizio da parte del soggetto, e cosa è originato da un'impostazione eticamente fondata sulla possibilità di una qualche libertà di scelta, alla quale può seguire una presa di responsabilità da parte del soggetto agente. Per poter operare questa distinzione, dovremmo provare a concepire un principio etico di responsabilità che non risieda in una legge deterministica, la legge del significante, bensì in un atto soggettivo non esclusivamente fantasmatico⁶⁶.

5.4 La responsabilità al di là della Legge

Le riflessioni sul processo di soggettivazione ci hanno condotto sulla strada del compito etico del soggetto e del suo rapporto con la Legge. Abbiamo constatato che l'essere del soggetto è parzialmente determinato da parte dell'Altro, che Lacan individua nel significante, e che la temporalità del soggetto, il suo divenire, così come il tentativo di

l'aprente progettazione e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive. La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi» (Ruoppo, 2011, p. 183).

⁶⁵ Secondo Girard (1982, p. 182): «ogni *decisione* vera ha, nella cultura, un carattere sacrificale (*decidere*, lo ripeto, significa tagliare la gola alla vittima)».

⁶⁶ Cfr. Perrella, 2015c, p. 295.

farsi rappresentare nel campo dei significanti da qualcosa che non sia un significante, cioè il desiderio nella sua versione fantasmatica o patologica⁶⁷, costituiscono dei tentativi di ‘rivolta’ nei confronti della legge della significazione.

Inoltre, abbiamo osservato precedentemente come, attraverso il fantasma, la separazione tra il soggetto e l’Altro non venga abolita ma, anzi, confermata, fino a costituire ciò che lega il soggetto a una determinazione, che può essere solo quella di un’azione inibita o mancata. Dunque, finché un soggetto insegue un desiderio fantasmatico si troverà a inseguire delle illusioni, che nulla hanno a che fare con l’individuazione del proprio essere autentico. Tuttavia, la soluzione di uscita da questa illusione non può situarsi nella volontà di non illudersi rinunciando al proprio desiderio poiché, per la psicoanalisi, l’illusione è assolutamente necessaria. La Legge, quindi, non dovrebbe limitarsi a incarnare la proscrizione del desiderio patologico, poiché essa stessa è attraversata da una scissione soggettiva.

Poiché la sfida della psicoanalisi lacaniana, dal punto di vista dell’etica, è quella di sottrarre il processo di soggettivazione al determinismo freudiano della coazione a ripetere, occorre prendere in considerazione l’idea di una causalità sottratta al determinismo, che possa integrare la sovversione del soggetto nella sua singolarità e responsabilità insostituibili:

La causa, per noi [...] si distingue da quel che c’è di determinante in una catena, in altri termini dalla *legge*. Per darne un esempio, pensate a quanto viene figurato nella legge dell’azione e della reazione. Sono, per così dire, un pezzo solo. Non c’è l’una senza l’altra. Un corpo si fracassa al suolo – la sua massa non è la causa di quel che riceve in ritorno dalla sua forza viva, ma la sua massa è integrata alla forza che gli ritorna per dissolverne la coerenza grazie a un effetto di ritorno. Qui non c’è faglia, se non alla fine. Al contrario, ogni volta che parliamo di causa, c’è sempre qualcosa di anticoncettuale, di indefinito. Le fasi della luna sono la causa delle maree [...]. In breve, c’è causa solo di ciò che zoppica⁶⁸.

⁶⁷ Ricordiamo che la struttura del fantasma è quella che sta alla base del sintomo nevrotico e che alla base del fantasma deve sussistere un errore necessario, che coincide con la significazione, cioè con il libero, sebbene ciecamente determinato, gioco dei significanti su cui si fonda la sostituzione di un significante rimosso con un altro. La patologia, dunque, esprime la determinazione del soggetto da parte del fantasma, cioè della rappresentazione che il soggetto stesso fa della propria soddisfazione, la quale, essendo soltanto rappresentata, è una soddisfazione infinitamente rimandata e, dunque, condannata all’insoddisfazione (cfr. *ivi*, p. 299).

⁶⁸ Lacan, 1964a, p. 23. Recalcati chiarisce bene questo discorso: «Nella parte iniziale del *Seminario XI* l’opposizione tra la legge e la causa si raddoppia in quella tra *automaton* e *tyche*. La logica di questa opposizione è il frutto della lettura lacaniana del libro V della *Fisica* aristotelica. In esso Aristotele distingue due specie eterogenee di causalità. La prima causalità è quella dell’*automaton*; si tratta di una causalità che si istituisce per intero sul concetto di necessità e che pone il soggetto come pura passività di fronte a un evento sul quale non ha alcuna responsabilità. [...] La seconda specie di causalità viene descritta da Aristotele come una vera e propria deviazione dall’applicazione necessaria della legge. [...] La *tyche* indica l’incontro come dimensione aleatoria della contingenza, come deviazione dalla

Secondo Lacan, infatti, l'inconscio si situa proprio in un punto in cui, tra la causa e ciò che essa colpisce, c'è qualcosa che *zoppica*, perché è vero che l'inconscio ci mostra il modo in cui la nevrosi si raccorda al Reale del soggetto, ma questo Reale non è determinato in termini assoluti, piuttosto è situato in una faglia. L'incontro del soggetto con il Reale va al di là della ripetizione, degli automatismi, dell'insistenza dei sintomi, come la chiama Lacan, anche perché la ripetizione stessa è qualcosa di velato e ciò che si ripete è sempre qualcosa che si produce *come per caso*⁶⁹.

Se esiste un pensiero della libertà, per la psicoanalisi, dunque, si dovrebbe fondare sulla possibilità del soggetto di compiere delle scelte e «la libertà è la scelta della libertà. Non esiste l'essere libero "in potenza": liberi lo si è solo in atto»⁷⁰.

Una delle esperienze fondamentali dell'uomo consiste nella consapevolezza di non essersi fatto da sé, di scontrarsi continuamente con ciò che è Altro da sé, trascendente in modo irriducibile, che non dipende da lui e che, persino, gli resiste. L'alterità, dunque, perderebbe la propria essenza se non fosse accompagnata anche da un'esperienza di trascendenza. D'altronde non si può negare che l'uomo stesso trascende se stesso ed è di per sé simbolo di trascendenza:

La natura, il passato, il dovere, l'inconscio, per stretti che siano i loro rapporti di interazione o di reciproca interiorità con l'uomo, ne sono così nettamente indipendenti che la loro relazione con lui merita piuttosto il nome di alterità. Non si riducono all'esperienza che l'uomo ne ha, né si risolvono o dissolvono in attività umana, ma sollecitano fermamente riconoscimento e si offrono soltanto a un'esperienza di trascendenza. Sono realtà che si impongono all'uomo, suscitando in lui un senso di rispetto o di sgomento o di angoscia, e invitandolo con ciò stesso a quella modestia e umiltà con cui ci si inchina di fronte a qualcosa di superiore, di più grande o di distante. [...] Bisogna dunque riconoscere che per natura sua l'uomo è trascendente se stesso: egli non solo non è tutto, ma nemmeno si può dire che coincida con se stesso. Egli è rapporto ontologico, nel senso che il suo essere consiste appunto, totalmente e senza residuo, nell'essere rapporto con l'essere; ciò che significa che il suo essere stesso è dislocato e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale, che lo fa essere sempre oltre se stesso [...]⁷¹.

combinatoria anonima e uniforme dell'*automaton*; un incontro che non può essere assimilato nelle reti simboliche dell'*automaton* e che Lacan associa alla potenza del trauma. [...] Per questo Lacan propone di tradurre il termine aristotelico *tyche* come "incontro con il reale"» (Recalcati, 2012, pp. 419-420).

⁶⁹ *Ivi*, p. 53.

⁷⁰ Sul tema della libertà si veda Pareyson, 1995. Così prosegue (p. 32): «La libertà è una fessura nella compattezza della realtà, è una breccia, una crepa, una spaccatura nella continuità dell'universo. L'inizio assoluto è il nulla della libertà ed ecco perché è sorpresa, prodigio, suscita stupore; ecco perché questo nulla ha qualcosa di vertiginoso, è un abisso che suscita angoscia, sgomento. La libertà è in questo senso un mistero, che ha un aspetto esaltante e un aspetto opprimente, perché ha in se stessa la sua fondamentale ambiguità».

⁷¹ *Ivi*, p. 90; 96.

L'*autotrascendenza* dell'uomo trova la sua massima espressione proprio nella libertà di cercare la propria vocazione, se non altro per riuscire a scegliere di essere autenticamente se stesso, quindi per poter compiere una vera scelta esistenziale, cioè la scelta di sé e di una singolare forma di vita⁷², a discapito della ripetizione, che non dovrebbe essere l'ultima e irreversibile parola della psicoanalisi. La scommessa di Lacan, infatti, è proprio quella di chiedersi come sia possibile, per un soggetto, assumere singolarmente la propria ripetizione, come sia possibile, dal nostro punto di vista, rovesciare la legge della necessità nella responsabilità di una forma inedita di contingenza.

La funzione del Reale come *incontro* ha condotto Lacan a ripensare non solo lo statuto del soggetto, ma anche quello del concetto di ripetizione, che non è più pura ripetizione significativa, ma incontro con qualcosa di totalmente escluso dall'ordine significativo. In questa dimensione dell'incontro col Reale, il soggetto sarà sempre implicato come *soggetto responsabile* di ciò che tende a ripetere, proprio perché aderisce alla ripetizione con tutto il suo essere. Infatti Lacan, in *La scienza e la verità*, afferma che «della nostra posizione di soggetto siamo sempre responsabili»⁷³. Perciò è evidente che:

da questo punto di vista, è la nozione stessa di responsabilità che si dilata infinitamente implicando un soggetto privo di padronanza, la cui volontà si denuda come senza potere. È questo il paradosso che Lacan solleva: sebbene il soggetto non possa governare volontaristicamente il carattere contingente e traumatico dell'incontro e la sua tendenza a ripetersi, resta nonostante ciò “sempre responsabile” della sua posizione di soggetto⁷⁴.

In questo modo, Lacan propone un'etica della contingenza e dell'incontro, per la quale anche se tutto non è libero in termini assoluti, tutto non è neppure già scritto e il soggetto è sempre esposto al compito di *riscrivere* la propria esistenza. Il paradosso a cui ci sottopone Lacan, quindi, è che il primo dovere che la Legge del significante

⁷² Scrive Sartre (1943, pp. 628-631) a proposito di libertà e responsabilità: «[...] l'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere. Prendiamo la parola “responsabilità” nel suo senso banale di “coscienza (di) essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto”. In questo senso, la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che *c'è* un mondo; e poiché è pure colui che *si fa essere*, qualunque sia la situazione in cui si trova [...]». Secondo Sartre, il fatto di realizzare una presenza nel mondo fa di noi degli esseri condannati a essere integralmente responsabili di noi stessi; ogni persona è una scelta assoluta di sé all'interno di una specifica situazione temporale. Sul tema della responsabilità non dimentichiamo di rimandare anche al celebre testo di Jonas, 1979.

⁷³ Lacan, 1966a, p. 863.

⁷⁴ Recalcati, 2012, p. 421.

impone al soggetto, per poter divenire tale, è proprio la trasgressione della Legge, la quale, tuttavia, non può realizzarsi se non grazie alla legge stessa, tramite l'atto che la traduce da Legge della significazione a Legge del senso, della verità del desiderio e, in ultima istanza, della libertà e della responsabilità. Dunque, la responsabilità, come pensa Derrida, è come se tradisse la legge dell'etica in generale, pur continuando a riconoscere ciò che essa rappresenta, in nome di un dovere ancora più assoluto perché singolare. Ciò non vuol dire che questa sia un'operazione realizzabile da tutti, anzi solo pochi riusciranno a ottenere il vero nome di soggetti responsabili. Proprio per questo, si tratta di un *compito impossibile*, sebbene non in senso negativo, ovvero un impossibile al di là del possibile⁷⁵, che implica una responsabilità che ospita sempre in sé anche una *irriducibile irresponsabilità*.

Dunque è sullo sfondo di questa ardua possibilità che si inserisce l'etica della psicoanalisi come etica, innanzitutto, della caducità, della divisione e della finitezza soggettiva, ma anche della riaffermazione di sé, tramite l'accettazione della perdita, della mancanza e della vulnerabilità costitutive dell'uomo. Tuttavia, perché avvenga questa riaffermazione del soggetto, c'è una Legge che la psicoanalisi avrebbe il compito di sovvertire ed è, infatti, la Legge del 'proprio', di quella pulsione di appropriazione e padronanza di sé senza la quale nessuna identità o ipseità potrebbe prendere forma, ma che occorre riconoscere nel suo essere fantasmatico come l'origine di un "io posso", che è l'Io sovrano, il quale, ignorando il nesso inscindibile tra appropriazione ed espropriazione, pretenderebbe di realizzare un'assoluta padronanza di sé così come dell'Altro, la quale, oltre ad essere in ultima istanza sempre impossibile, non fa che alimentare le pulsioni più violente, incontrollate e crudeli in cui la vita si mette al servizio della morte⁷⁶.

⁷⁵ Come spiega Resta «L'im-possibile al di là del possibile implica un'*incondizionalità* che non è dell'ordine della sovranità, "un incondizionato senza sovranità e senza crudeltà", la cui Legge è anarchica, senza principio, principe o principato, ponendosi al di là del potere, in questo al di là dell'al di là (del principio di piacere). L'affermazione di questo impossibile non negativo "si dà a partire da numerose figure dell'incondizionato impossibile [...]: l'ospitalità, il dono, il perdono – e innanzitutto l'imprevedibilità, il 'forse', l' 'e se' dell'evento, la venuta e la venuta dell'altro in generale, il suo arrivo. La loro possibilità si annuncia sempre come l'esperienza di un im-possibile non negativo"» (Resta, 2016, pp. 158-159).

⁷⁶ «È in questo momento che si affaccia quello che Derrida ha chiamato il "principio-fantasma arcaico della sovranità". La pulsione di potere e di appropriazione, di sé come dell'altro, sono infatti all'origine di un *fantasma*, quello dell'io sovrano, a partire dall'*auto*-posizione di sé, che pretende di realizzare un'*assoluta* economia di sé. Si tratta, però, appunto, di un "fantasma", per quanto estremamente potente, nella misura in cui ignora il nesso inscindibile di appropriazione ed espropriazione, ignora, cioè, che la Legge del proprio, cui è sottoposto il vivente, consiste, in realtà, in un movimento irriducibile di espropriazione cui non si può sfuggire» (ivi, p. 150).

In ogni analisi, dunque, dovrebbe giungere un momento in cui il soggetto si troverà di fronte alla scelta di rinunciare a qualcosa che per lui è essenziale; una rinuncia, una resa, che non produca solo una desoggettivazione, ma una *diversa soggettivazione* al di là del fantasma⁷⁷ e di una certa rappresentazione narcisistica di sé, al di là di quella legge della forza e della potenza che accompagna la pulsione di potere. In ogni analisi, infatti, il soggetto è turbato da qualcosa che, come insegna Lacan, si iscrive nei suoi rapporti di potere, ma è precisamente qualcosa che li fa perdere.

Questo turbamento, questa impotenza, segna il tentativo di separazione del soggetto dal fantasma, che per lui incarnava l'Altro del suo desiderio, il discorso dell'Altro, cioè il proprio inconscio, compiendo una sorta di assassinio nei confronti di una parte di sé, sebbene:

nessun nevrotico sarà mai in grado di compiere questo atto che è e resta un assassinio, finché non avrà l'assoluta certezza che accettare di compierlo sia anche l'unico modo di tentare di ridare una rischiosa possibilità di esistenza anche all'altro. [...] Certo, c'è qui la certezza solo d'un tentativo. Nulla può garantire, infatti, che l'altro riuscirà a sopravvivere (eticamente, s'intende) alla separazione, così come Abramo non può avere la certezza che Isacco gli sarà restituito realmente⁷⁸.

Ma di cosa si tratta effettivamente quando diciamo che si può far morire una parte di sé? Non stiamo parlando, ancora una volta, di un potere attivo o di un atto della volontà, ma di quell'apertura del soggetto alla vulnerabilità⁷⁹, al non poter essere un Io padrone di sé, all'impotenza che, secondo Derrida, costituisce la sola possibilità dell'impossibile. L'impossibile non è inteso, come abbiamo già detto, nella forma di una negazione, bensì come un *altro possibile*, un *altrimenti possibile*, il quale si riferisce a un *non-potere* tutt'altro che impotente. Per Derrida, infatti, si tratta di un lasciarsi attraversare, un esporsi, che comporta un totale disarmo nei confronti della nostra stessa alterità, un saper lasciare che è anche un abbandonarsi, una forza debole che, però, si trasforma nella più grande forza di rinunciare al proprio fantasma⁸⁰.

Un soggetto che ha attraversato l'analisi, dunque, ha la possibilità di compiere un passaggio dal desiderio fantasmatico e patologico al desiderio etico; movimento che consiste nel fatto di riuscire a dire *sì* a quella parte dell'Altro che l'ha determinato, a quelle significazioni nelle quali adesso potrà riconoscersi con consapevolezza, senza

⁷⁷ Cfr. Perrella, 2015c.

⁷⁸ *Ivi*, p. 376.

⁷⁹ Sul tema della "nonviolenza" e sul ripensamento della vulnerabilità rimandiamo a Butler, 2020.

⁸⁰ Su questi temi affrontati da Derrida, si veda il capitolo di Resta, 2016, *L'impossibile, il non potere*.

opporre resistenza, ma riconciliandosi con esse; d'altronde, lo stesso Lacan dice che l'analisi deve produrre un'identificazione al proprio sintomo. L'analisi, infatti, non si propone il fine di una normalizzazione del soggetto, il suo divenire un altro da sé, l'altro socialmente accettato e riconosciuto dalla morale generale ma, tramite questo percorso, il soggetto saprà dire di *si* al proprio accadere di soggetto là dove era l'Es; l'analisi è un modo per divenire quel che si è, per restare fedeli alla propria parola e al proprio desiderio, sebbene la fedeltà a sé comporti sempre anche una certa separazione da sé⁸¹.

Tuttavia, se un'analisi è riuscita a smontare l'illusione dell'alleanza immaginaria del soggetto con il proprio fantasma, ciò non vuol dire che sarà una conseguenza automatica l'assunzione del soggetto rispetto alle proprie scelte, questo perché è di gran lunga più semplice compiere un atto di cui si è inconsapevoli rispetto a un atto di cui si comprendono a fondo le conseguenze. Ammettere che le proprie illusioni immaginarie siano strutturalmente impossibili, inoltre, comporta una sorta di morte del soggetto, il quale non potrà più utilizzare l'idea dei desideri inconsci come alibi, al contrario «non si può non vedere che, per concludere un'analisi, occorre, se così si può dire, assumersi la responsabilità anche del proprio inconscio e dei “suoi” desideri»⁸².

Ma l'assunzione di responsabilità nei confronti di qualcosa che si è voluto senza saperlo comporta oltre a una profonda solitudine anche una profonda estraneità del soggetto rispetto a se stesso, con la conseguenza di una vera e propria elaborazione del lutto per la morte dell'immagine ideale che egli aveva creduto di essere per sé e per l'Altro. Alla fine di un'analisi, dunque, il soggetto dovrà affrontare il lutto essenziale della propria morte, solo che a farlo non sarà più il soggetto patologico determinato dal fantasma, ma il soggetto etico dell'agire. Lacan, infatti, ha precisato, nel suo quindicesimo seminario su *L'atto psicoanalitico*⁸³, che il compimento di un atto da parte del soggetto implica l'assunzione di una posizione etica, che comporta sempre l'assunzione di un rischio, tramite cui egli dice di *si* alla propria storia, al proprio passato e al proprio sintomo. Tuttavia, il soggetto dell'atto non è stato creato alla fine dell'analisi, ma era *da sempre* presente fin dal principio, fin dall'iniziale domanda d'analisi poiché, sebbene egli non lo sapesse, la domanda d'analisi non può essere motivata solo dal desiderio patologico, ma sempre anche da un desiderio etico⁸⁴.

⁸¹ Cfr. Perrella, 2015c, p. 379-380.

⁸² Perrella, 2015a, p. 144-145.

⁸³ Lacan, 1967-1968, inedito.

⁸⁴ Cfr. Perrella, 2015a, pp. 147-150.

Bibliografia

Opere di Lacan

Scritti

- (1936-49a), *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, in "Revue Française de Psychanalyse", 1949, 4 (trad. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Lacan, 1966).
- (1938a), *La famille*, in *Encyclopédie française*, Larousse, Paris, 8, e in Lacan (2001) (trad. it. *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005, e in Lacan, 2001).
- (1945a), *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme*, in "Cahiers d'Art", 1940-1945, e in Lacan (1966) (trad. it. *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma*, in Lacan, 1966).
- (1947a), *Proposes sur la causalité psychique*, in "Évolution Psychiatrique", I, e in Lacan (1966) (trad. it. *Discorso sulla causalità psichica*, in Lacan, 1966).
- (1951a), *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*, in "Revue Française de Psychanalyse", 4, I, e in Lacan (1966) (trad. it. *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia*, in Lacan, 1966).
- (1955a), *Variante de la cure-type*, in "Encyclopédie Médico-Chirurgicale", 3, e in Lacan (1966) (trad. it. *Varianti della cura-tipo*, in Lacan, 1966).
- (1956a), *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in "La Psychanalyse", I, e in Lacan (1966) (trad. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Lacan, 1966).
- (1956b), *La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse*, in "Évolution Psychiatrique", I, e in Lacan (1966) (trad. it. *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in Lacan, 1966).
- (1956c), *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956*, in "Études Philosophiques", 4, e in Lacan (1966) (trad. it. *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956*, in Lacan, 1966).
- (1957a), *Le séminaire sur "La lettre volée"*, in "La Psychanalyse", 2, e in Lacan (1966) (trad. it. *Il seminario su La lettera rubata*, in Lacan, 1966).

- (1957b), *La psychanalyse et son enseignement*, in “Bulletin de la Société Française de Philosophie”, 2 (trad. it. *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in Lacan, 1966).
- (1958a), *L’istance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis de Freud*, in “La Psychanalyse”, 3, e in Lacan (1966) (trad. it. *L’istanza della lettera nell’inconscio o la ragione dopo Freud*, in Lacan, 1966).
- (1958b), *La psychanalyse vraie et la fausse*, conferenza pronunciata a Barcellona e pubblicata in “L’Ane”, 1992, 51, e in Lacan (2001) (trad. it. *La psicoanalisi vera, e la falsa*, in Lacan, 2001).
- (1958c), *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in “La Psychanalyse”, 4, e in Lacan (1966) (trad. it. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in Lacan, 1966).
- (1960a), *Position de l’inconscient*, intervento tenuto al VI^e Colloque di Bonneval, in J. Laplace, S. Leclair, *L’inconscient*, Desclée de Brouwer, Paris 1966 (trad. it. *Posizione dell’inconscio*, in Lacan, 1966).
- (1960b), *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien*, comunicazione tenuta al Colloque philosophique international di Royaumont (trad. it. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell’inconscio freudiano*, in Lacan, 1966).
- (1961a), *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, in “La Psychanalyse”, 6, e in Lacan (1966) (trad. it. *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in Lacan, 1966).
- (1963a), *Kant avec Sade*, in “Critique”, 191 (trad. it. *Kant con Sade*, in Lacan, 1966).
- (1966), *Écrits*, Seuil, Paris (*Scritti*, ed. it. a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974; rist. 2002).
- (1966a), *La science et la vérité*, in “Cahiers pour l’Analyse”, I (trad. it. *La scienza e la verità*, in Lacan, 1966).
- (1967-1968a), *Rapport sur le Séminaire de 1967-1968*, in Lacan (2001) (trad. it. *Resoconto del seminario del 1967-1968*, in Lacan, 2001).
- (1968a), *Allocution sur les psychoses de l’enfant*, in “Recherches”, 2 (n. speciale), e in Lacan (2001) (trad. it. *Allocuzione sulle psicosi infantili*, in Lacan, 2001).
- (1968b), *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’École*, in “Scilicet”, I, e in Lacan (2001) (trad. it. *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in Lacan, 2001).

- (1970a), *Allocution sur l'enseignement*, in "Scilicet", 2-3, e in Lacan (2001) (trad. it. *Allocuzione sull'insegnamento*, in Lacan, 2001).
- (1976a), *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, in Scilicet, n. 6-7.
- (1986a), *Note sur l'enfant*, in "Ornicar?", 37, e in Lacan (2001) (trad. it. *Nota sul bambino*, in Lacan, 2001).
- (2001), *Autres écrites*, Seuil, Paris (trad. it. *Altri Scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013).
- (2005a), *Des Noms-du-Père*, Seuil, Paris (trad. it. *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006).
- (2005b), *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Il trionfo della religione preceduto da Discorso ai cattolici*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006).

Seminari

- (1953-1954), *Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris 1975 (trad. it. *Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2014).
- (1954-1955), *Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1977 (*Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006).
- (1955-1956), *Livre III. Les psychoses*, Seuil, Paris 1981 (trad. it. *Libro III. Le psicosi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010).
- (1956-1957), *Livre IV. La relation d'objet*, Seuil, Paris 1994 (trad. it. *Libro IV. La relazione oggettuale*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007).
- (1957-1958a), *Livre V. Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris 1998 (trad. it. *Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004).
- (1958-1959), *Livre VI. Le désir et son interprétation*, Seuil, Paris 2013 (trad. it. *Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016).
- (1959-1960), *Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986 (trad. it. *Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008).
- (1960-1961), *Livre VIII. Le transfert*, Seuil, Paris 1991 (trad. it. *Libro VIII. Il transfert*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008).
- (1962-1963), *Livre X. L'angoisse*, Seuil, Paris 2004 (trad. it. *Libro X. L'angoscia*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2007).

- (1964a), *Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973 (trad. it. *Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2003).
- (1967-1968b), *Livre XV, L'acte psychanalytique*, inedito.
- (1968-1969), *Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris 2006 (trad. it. *Libro XVI. Da un Altro all'altro*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2019).
- (1969-1970), *Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991 (trad. it. *Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001).
- (1971-1972), *Livre XIX. ...Ou pire*, Seuil, Paris 2011.
- (1972-1973), *Livre XX. Encore*, Seuil, Paris 1975 (trad. it. *Libro XX. Ancora*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011).
- (1975-1976), *Livre XXIII. Le sinthome*, in "Ornicar?", 6-II, e Seuil, Paris 2005 (trad. it. *Libro XXIII. Il sinthomo*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006).

Riferimenti bibliografici

- Abraham, K. (1924), *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido auf Grund der Psychoanalyse seelischer Störungen*, IPV, Leipzig (trad. it. *Tentativo di una storia evolutiva della libido sulla base della psicoanalisi dei disturbi psichici*, in *Opere*, a cura di J. Cremerius, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1975).
- Agamben, G. (2017), *Karman, Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Arendt, H. (1970), *Civil Disobedience*, in "The New Yorker", September 12 (trad. it. *Disobbedienza civile*, a cura di V. Abaterusso, Chiarelettere, Milano 2019).
- Audouard, X. (1987), *Il silenzio: un «plus-parola»*, in *Il silenzio in psicoanalisi*, ed. it. a cura di J.-D. Nasio, Edizioni Magi, Roma 2005.
- Badiou, A. (2013), *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3 (1994-1995)*, texte établi par V. Pineau, Fayard, Paris (trad. it. *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, a cura di L. F. Clemente, Orthotes, Napoli 2016).
- Bagnoli, C. (2019), *Teoria della responsabilità*, il Mulino, Bologna.
- Basaglia, F. (1964a), *L'utopia della realtà*, ed. it. a cura di F. Ongaro Basaglia, Fabbri Editori, Milano 2015.
- Bataille, G. (1944), *Le coupable*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il colpevole / L'Alleluia*, a cura di A. Biancofiore, Edizioni Dedalo, Bari 1989).

- Bataille, G. (1947), *L'alléluiah, catéchisme de Dianus*, K. éditeur, Paris (trad. it. *Il colpevole / L'Alleluia*, a cura di A. Biancofiore, Edizioni Dedalo, Bari 1989).
- Bergeret, J. (1974), *La personnalité normale et pathologique. Les structures mentales, le caractère, les symptômes*, Dunod, Paris (trad. it. *La personalità normale e patologica. Le strutture mentali, il carattere, i sintomi*, a cura di F. Del Corno, Cortina, Milano 2002).
- Bernhard, T. (1976), *Der Keller. Eine Entziehung* (trad. it. *La cantina*, in *Autobiografia*, a cura di E. Bernardi, Adelphi, Milano 2011).
- Bion, W.R. (1967), *Second Thoughts (Select Papers of Psychoanalysis)*, Heinemann, Londra (trad. it. *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, a cura di S. Bordi, Armando Editore, Roma 2009).
- Bonazzi, M. (2009), *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, ETS, Pisa.
- Bonifati, L.S. (2000), *La psicosi in Jacques Lacan. Da Aimée a Joyce*, Franco Angeli, Milano.
- Borch-Jacobsen, M. (1991), *Lacan: The Absolute Master*, Stanford University Press, Stanford (CA) (trad. it. *Lacan, il maestro assoluto*, Einaudi, Torino 1999).
- Buber, M. (1958), *Schuld und Schuldgefühle*, Lambert Schneider, Heidelberg (trad. it. *Colpa e sensi di colpa*, a cura di L. Bertolino, Apogeo, Milano 2008).
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London (trad. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, a cura di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari, 2017).
- Id. (2000), *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York (trad. it. *La rivendicazione di Antigone, La parentela tra la vita e la morte*, a cura di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino 2003).
- Id. (2020), *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*, Verso Books, New York-London (trad. it. *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, a cura di F. Zappino, nottetempo, Milano).
- Campo, A. (2018), *Tardività, Freud dopo Lacan*, Mimesis, Milano.
- Colonnello, P. (1995), *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Loffredo, Napoli.
- Id. (2004), *Melanconia*, Guida, Napoli.
- Cosenza, D. (2003), *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma.

- Costa, V. (2011), *Distanti da sé, Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano.
- Id. (2017), *Teorie della follia e del disturbo psichico*, ELS LA SCUOLA, Brescia.
- Damasio, A. (2010), *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*, Pantheon/Random House, New York (trad. it. *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, a cura di I. C. Blum, Adelphi, Milano 2012).
- De Caro, M. – Lavazza, A. – Sartori, G. (2013), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice Edizioni, Torino.
- De Rosa, D. – Palombi, F. (2018), *Dei delitti e dei soggetti. Sull'apporto della psicoanalisi lacaniana alla criminologia*, in *Dimensione simbolica. Attualità e prospettive di ricerca*, a cura di V. Rapone, Mimesis, Milano.
- Deleuze, G. – Guattari, F. (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002).
- Derrida, J. (1972a), *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris (trad. it. *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997).
- Id. (1972b), *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano.
- Id. (1975), *Le facteur de la vérité*, in *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris (trad. it. *Il fattore della verità*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 2010).
- Id. (1980), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris (trad. it. *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano 2017).
- Id. (1991), *L'autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*, Minuit, Paris (trad. it. *L'altro capo*, in *Oggi l'Europa. L'altro capo, seguito da La democrazia aggiornata*, a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano).
- Id. (1996), *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris (trad. it. *Il monolinguisimo dell'altro*, a cura di G. Berto, Cortina, Milano 2004).
- Id. (1999), *Donner le mort* (1990), Galilée, Paris (trad. it. *Donare la morte*, intr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2008).
- Id. (2000), *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Galilée, Paris (trad. it. *Stati d'animo della psicanalisi, L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, a cura di C. Furlanetto, Edizioni ETS, Pisa 2013).

- Id. (2001), «*Autruï est secret parce qu'il est autre*», in *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris (trad. it. *Al di là delle apparenze, L'altro è segreto perché è altro*, a cura di S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2010).
- Id. (2017), *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm (1975-76)*, éd. établie par A.G. Düttmann, Galilée, Paris (trad. it. *Teoria e Prassi. Corso dell'Ecole Normale Supérieure rue d'Ulm, Parigi, 1975-76*, a cura di G. Dalmasso e S. Facioni, Jaca Book, Milano 2018).
- Derrida, J. – Ferraris, M. (1997), «*Il gusto del segreto*», Laterza, Roma-Bari (trad. fr. *Le goût du secret. Entretien 1993-1995*, Hermann, Paris 2018).
- Di Ciaccia, A. (2013a), *La psicoanalisi nel XXI secolo*, in *In difesa della psicoanalisi*, Einaudi, Torino.
- Di Ciaccia, A. – Recalcati, M. (2000), *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano.
- Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, a cura di V. Vacca De Bosis, BUR, Milano 2018).
- Dostoevskij, F. (1880), *Brat'ja Karamazovy*, in “*Russkij vestnik*”, Mosca (trad. it. *I fratelli Karamazov*, a cura di P. Maiani e L. Satta Boschian, BUR, Milano 2003). V
- Faschi, V. (2017), *Una quasi-insondabile decisione dell'essere. Psicosi e scelta del soggetto*, in “*European Journal of psychoanalysis*”, <http://www.journal-psychoanalysis.eu/>.
- Id. (a cura di) (2020), *L'insondabile decisione dell'essere. Filosofia e psicoanalisi dinanzi alla causalità della follia*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Fliess, R. (1949), *Silence and verbalization. A supplement to the theory of the “analytic rule”*, in “*International Journal of Psychoanalysis*”, XXX, pp. 21-30 (trad. it. *Silenzio e verbalizzazione: un supplemento alla teoria della «regola analitica»*, in *Il silenzio in psicoanalisi* (1987), a cura di J.-D. Nasio, Edizioni Magi, Roma 2005).
- Foucault, M. (1961), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris (trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, BUR, Milano 2011).
- Id. (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, a cura di E. Panaitescu, BUR, Milano 2016).
- Francesetti, G. (2008), *La sofferenza della Zwischenheit*, in M. Buber (1957), *Colpa e sensi di colpa*, ed. it. a cura di L. Bertolino, Apogeo, Milano 2008.
- Freud, S. (1967-80), *OSF: Opere di Sigmund Freud*, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino, edizione paperback 1989.

- Freud, S. (1898a), *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in *OSF*, 2.
- Id. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in *OSF*, 3.
- Id. (1901a), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *OSF*, 4.
- Id. (1905a), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *OSF*, 4.
- Id. (1910a), *Psicoanalisi "selvaggia"*, in *OSF*, 6.
- Id. (1910b), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (Dementia Paranoides) descritto autobiograficamente, Caso clinico del Presidente Schreber*, in *OSF*, 6.
- Id. (1912a), *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, in *OSF*, 6.
- Id. (1913a), *L'interesse per la psicoanalisi*, in *OSF*, 7.
- Id. (1913b), *La disposizione alla nevrosi ossessiva. Contributo al problema della scelta della nevrosi*, in *OSF*, 7.
- Id. (1913c), *Totem e tabù*, in *OSF*, 7.
- Id. (1914a), *Introduzione al narcisismo*, in *OSF*, 7.
- Id. (1915a), *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica*, in *OSF*, 8.
- Id. (1915b), *Lutto e melanconia*, in *OSF*, 8.
- Id. (1915c), *Metapsicologia*, in *OSF*, 8.
- Id. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in *OSF*, 8.
- Id. (1921a), *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *OSF*, 9.
- Id. (1922a), *L'Io e l'Es*, in *OSF*, 9.
- Id. (1923a), *Nevrosi e psicosi*, in *OSF*, 9.
- Id. (1924a), *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in *OSF*, 10.
- Id. (1925a), *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, in *OSF*, 10.
- Id. (1926a), *Il problema dell'analisi condotta dai non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, in *OSF*, 10.
- Id. (1929a), *Il disagio della civiltà*, in *OSF*, 10.
- Id. (1932a), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *OSF*, 11.
- Id. (1937a), *Analisi terminabile e interminabile*, in *OSF*, 11.
- Id. (1937b), *Costruzioni nell'analisi*, in *OSF*, 11.
- Giordano, G. (2006), *Da Einstein a Morin, Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Giorgetti Fumel, M (2002), *Prigioniero volontario, La responsabilità soggettiva nella sofferenza*, Armando Editore, Roma.

- Girard, R. (1982), *Le bouc émissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris (trad. it. *Il capro espiatorio*, a cura di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987).
- Goldberg, J. (1985), *La culpabilité, axiome de la psychanalyse*, PUF, Paris.
- Hegel, G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg-Würzburg (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973).
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Sein und Zeit, Essere e tempo*, di P. Chiodi, ed. it. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2010).
- Id. (1985), *Unterwegs zur Sprache* (1959), hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 12, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 2011).
- Id. (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923), hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, di G. Auletta, ed. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998).
- Id. (1997), *Der Satz vom Grund* (1955-1956), hrsg. von P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991).
- Id. (2000), *Bauen Wonen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze* (1954), hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976).
- Hillman, J. (1964), "Betrayal", Lecture 13, Guild of Pastoral Psychology, London (trad. it. *Puer Aeternus*, a cura di A. Bottini, Adelphi, Milano 1999).
- Id. (1967), "Senex and Puer. An Aspect of the Historical and Psychological Present", in *Puer Papers*, Spring Publications, Dallas (trad. it. *Puer Aeternus*, a cura di A. Bottini, Adelphi, Milano 1999).
- Jaspers, K. (1932), *Philosophie*, Springer, Berlin (trad. it. *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978).
- Id. (1946), *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin (trad. it. *Psicopatologia generale*, a cura di R. Priori, Il pensiero scientifico, Roma 1964).
- Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main (trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009).

- Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin 1902 sgg. (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2018).
- Id. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin 1902 sgg. (trad. it. *Critica della ragione pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2012).
- Kierkegaard, S. (1843), *Enten-Eller*, Eremita, Copenhagen (trad. it. *Aut-Aut, Estetica ed etica nella formazione della personalità*, a cura di K.M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 1993).
- Kristeva, J. (2000), *Le génie féminin, Tome 2: Melanie Klein*, Fayard, Paris (trad. it. *Melanie Klein, La madre, la follia*, a cura di Monica Guerra, Donzelli Editore, Roma 2006).
- Laplanche, J.- Pontalis, J.-B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *Enciclopedia della psicanalisi*, a cura di G. Fuà, Laterza, Bari 1968).
- Lasch, C. (1979), *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Co., New York (trad. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, a cura di M. Bocconcelli, Bompiani, Milano 1992).
- Le Bon, G. (1895), *Psychologie des foules*, Alcan, Paris (trad. it. *Psicologia delle folle*, a cura di L. Morpurgo, Edizioni TEA, Milano 2004).
- Le Poulichet, S. (1987), *L'effrazione del silenzio*, in *Il silenzio in psicoanalisi*, ed. it. a cura di J.-D. Nasio, Edizioni Magi, Roma 2005.
- Leguil, C. (2015), *L'être et le genre, Homme/Femme après Lacan*, PUF, Paris 2018.
- Levinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 2006).
- Li Vigni, F. (2016), *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli.
- Lupo, L. (2012), *Filosofia della Serendipity*, Guida, Napoli.
- Id. (2018), *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, Mimesis, Milano.
- Mannoni, O. (1972), *La funzione dell'immaginario: letteratura e psicoanalisi*, tr. it. di P. Musarra e L.M. Cesaretti, Laterza, Roma-Bari.

- Margalit, A. (2017), *On Betrayal*, Harvard University Press, United States (trad. it. *Sul tradimento*, a cura di B. Del Mercato e D. Ferrari, Einaudi, Torino).
- Michelstaedter, C. (1913), *La persuasione e la retorica*, ed. it. a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982.
- Milazzo, F. (2015), *Un brodo di linguaggio. Lacan e la questione della significazione*, in “Psychiatry on line Italia”, <http://www.psychiatryonline.it/node/5761>.
- Id. (2017), *Senso e godimento. La follisofia di Jacques Lacan*, Galaad Edizioni, Rende (CS).
- Miller, J.-A. e AA. VV. (2002a), *Qui sont vos psychanalystes?*, Seuil, Paris (trad. it. *Chi sono i vostri psicoanalisti?*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2003).
- Id. (2006a), *Introduzione alla clinica lacaniana*, a cura di A. Di Ciaccia e D. Luciani, Astrolabio, Roma 2012.
- Id. (2018), *L'un-tout-seul. L'orientation lacanienne, 2010-2011*, Éditions de la Martinière, Paris (trad. it. *L'uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma).
- Monetti, S. (2008), *Jacques Lacan e la filosofia*, Mimesis, Milano.
- Moroncini, B. (2005), *Sull'amore, Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2010.
- Id. (2014), *Lacan politico*, Cronopio, Napoli.
- Nietzsche, F. (1968a), *Zur Genealogie der Moral (1887)*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Ab. 6, Bd. 2, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York (trad. it. *Genealogia della morale, uno scritto polemico*, di F. Masini, ed. dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2010).
- Nietzsche, F. (1968b), *Also Sprach Zarathustra (1883/1885)*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Ab. 6, Bd. 1, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York (trad. it. *Così parlò Zarathustra, Un libro per tutti e per nessuno*, dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2010).
- Id. (1969), *Ecce homo (1908)*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Ab. 6, Bd. 3, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York (trad. it. *Ecce Homo, Come si diventa ciò che si è*, di R. Calasso, ed. dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2010).
- Id. (1970), *Morgenröte (1881)*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Ab. 5, Bd. 1, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York (trad. it.

- Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, di F. Masini, ed. dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2013).
- Id. (1972), *II Unzeitgemasse Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Ab. 3, Bd. 1, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-III (1872-1874)*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York (trad. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, di S. Giametta, ed. dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2009).
- Palombi, F. (2008), *Un intermedio surreale. L'aporia di Antigone tra Judith Butler e Jacques Lacan*, in *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, a cura di M. Pasquino e S. Plastina, Mimesis, Milano.
- Id. (2011), *Accezioni dell'inconscio: osservazioni filosofiche tra psicologia e psicoanalisi*, in "Gruppi".
- Id. (2014), *"Estimità" ovvero mente e corpo secondo Jacques Lacan*, in *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*, a cura di P. Colonnello, Mimesis, Milano.
- Id. (2019), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.
- Pareyson, L. (1995), *Ontologia della libertà, Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino.
- Perrella, E. (2012a), *Il disagio dell'inciviltà. Psicanalisi, politica, economia*. Screenpress Edizioni, Trapani.
- Id. (2014a), *Dialogo sui tre principi della scienza. Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia*, IPOC, Milano.
- Id. (2014b), *Dietro il divano. Lettera-manuale per giovani analisti (se ce ne sono ancora)*, IPOC, Milano.
- Id. (2015a), *La formazione degli analisti e il compito della psicoanalisi*, Aracne, Roma.
- Id. (2015b), *Il mito di Crono. Principi di clinica psicanalitica*, Aracne, Roma.
- Id. (2015c), *Il tempo etico*, Aracne, Roma.
- Id. (2016a), *Il sesso non è il genere. La psicanalisi e la liberalizzazione del diritto di famiglia*, IPOC, Milano.
- Id. (2018a), *Psicanalisi e diritto, La formazione degli analisti e la regolamentazione giuridica delle psicoterapie*, ETS, Pisa.
- Id. (2019), *La responsabilità dell'inconscio. Etica, diritto, psicanalisi* in "Comunità psicanalitica", n. 2.
- Id. (2020a), *La psicanalisi oltre la pandemia, Atto analitico, atto politico, atto sovrano*, Poiesis, Alberobello (Bari).

- Id. (2020b), *Sette miliardi di ebrei, Considerazioni etico-politiche sull'ebraismo e l'antisemitismo*, NeP edizioni, Roma.
- Platone, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Id. *Timeo*, ed. it. a cura di F. Fronterotta, Bur, Milano 2003.
- Plon, M. (2020), *Ordine e sovversione nel Movimento Psicanalitico*, trad. it. di S. Ferrara, Edizioni ETS, Pisa.
- Procaccio, W. (2019), *Il neurone bugiardo, Perché psicoanalisi e neuroscienze non hanno quasi nulla da dirsi*, Cronopio, Napoli.
- Recalcati, M. (2012), *Jacques Lacan, Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano.
- Id. (2016a), *Jacques Lacan, La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Cortina, Milano.
- Id. (2017a), *Contro il sacrificio, Al di là del fantasma sacrificale*, Cortina, Milano.
- Reik, T. (1948), *In the Beginning is Silence*, in *Listening with the Third Ear*, New York, Farrar Straus & Giroux (*In principio è il silenzio*, in *Il silenzio in psicoanalisi* (1987), trad. it. a cura di J.-D. Nasio, Edizioni Magi, Roma 2005).
- Resnik, S. (1979), *Inconscio* in *Enciclopedia*, Vol. VII, Einaudi, Torino.
- Id. (1986), *L'Expérience psychotique*, Césura Lyon (trad. it. *L'esperienza psicotica*, Programma di Psicologia Psichiatria Psicoterapia, Bollati Boringhieri, Torino 2002).
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile, Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.
- Id. (2017), *Sui generis*, in *Identità di genere e differenza sessuale, Percorsi di studio*, a cura di M. Gensabella Furnari, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris (trad. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, a cura di E. Renzi, il Saggiatore, Milano 2002).
- Ricoeur, P. (1977), *La Sémantique de l'Action*, CNRS Éditions, Paris (trad. it. *La semantica dell'azione*, a cura di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 2017).
- Id. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris (trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005).
- Rifflet-Lemaire, A. (1970), *Jacques Lacan*, Charles Dessart, Bruxelles (trad. it. *Introduzione a Jacques Lacan*, a cura di R. Eynard, Astrolabio, Roma 1972).
- Rota, G.-C. (1986), *Indiscrete Thoughts*, Birkhäuser, Boston (trad. it. *Pensieri discreti*, a cura di F. Palombi, Garzanti, Milano 1993).

- Roudinesco, È. (1993), *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris (trad. it. *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 1995).
- Ruoppo, A. P. (2011), *L'attimo della decisione, Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, il melangolo, Genova.
- Safouan, M. (2010), "L'analyste ne s'autorise que de lui-même". *Sens de ce principe et ses repercussions institutionnelles*, in "Figures de la psychanalyse", n. 20, Éditions érès, pp. 11-18.
- Sartre, J.-P. (1943), *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris (trad. it. *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, a cura di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2008).
- Schmitt, C. (1910), *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter'sche Buchhandlung, Breslau.
- Schopenhauer, A. (1819), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig (trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2019).
- Schreber, D.P. (1903), *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage, Mutze*, Leipzig (trad. it. *Memorie di un malato di nervi*, a cura di F. Scardanelli e S. De Waal, Adelphi, Milano 2007).
- Schwartz, D. (1937), *In Dreams Begins Responsibilities*, New Directions, New York (trad. it. *Nei sogni cominciano le responsabilità*, a cura di A. Veraldi, Neri Pozza, Vicenza 2013).
- Sciacchitano, A. (1998), *L'etica all'epoca dell'inconscio*, in "Scibbolet", n. 5, pp. 130-147.
- Siracusano, A.-Ribolsi, M. (2014), *Psicosi (La)* in "SpiPedia" a cura di A. Migliozi, <https://www.spiweb.it/spipedia/psicosi-la/>.
- Sofocle (1982), *Antigone – Edipo re – Edipo a Colono*, trad. it. a cura di F. Ferrari, BUR, Milano.
- Sokolowski, R. (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Introduzione alla fenomenologia*, a cura di P. Premoli De Marchi, Edizioni Università Della Santa Croce, Roma 2002).
- Soler, C. (2002), *L'incoscient à ciel ouvert de la psychose*, PUM, Toulouse (trad. it. *L'inconscio a cielo aperto della psicosi*, a cura di P. Gilli e M.T. Maiocchi, Franco Angeli, Milano 2014).

- Solms, M. (2018), *La coscienza dell'Es. Psicoanalisi e neuroscienze*, a cura di A. Clarici, Cortina, Milano.
- Stimilli, E., *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.
- Tarizzo, D. (2003), *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari.
- Thanopoulos, S. (2014), *Il tradimento e il lutto*, in “Psychiatry on line Italia”, <http://www.psychiatryonline.it/node/4930>.
- Touchon Fingermann, D. (2019), *La (dé)formation du psychanalyste*, Editions Nouvelles du Champ lacanien, Paris.
- Vegetti Finzi, S. (1986), *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895-1990*, Mondadori, Milano 2017.
- Vergani, M. (2015), *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Cortina, Milano.
- Vizzardelli, S. (2014), *Io mi lascio cadere. Estetica e psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata.
- Von Salomé, L. (1921), *Narzissmus als Doppelrichtung*, in “Imago”, VII, (trad. it. *Il narcisismo come doppio orientamento*, in *La materia erotica. Scritti di psicoanalisi*, a cura di J. Prasse e C. Morena, Mimesis, Milano 2018).
- Winnicott, D. (1986), *Home is where we start from*, Penguin Books, London (trad. it. *Dal luogo delle origini*, a cura di R. De Benedetti Gaddini, Cortina, Milano, 1990).
- Winnicott, D. (1987), *Babies and Their Mothers*, Free Association Books, London (trad. it. *I bambini e le loro madri*, a cura di M. L. Mascagni e R. Gaddini, Cortina, Milano).
- Wittgenstein, L. (1969), *Über Gewißheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999).
- Zalcborg, M. (2010), *Qu'est-ce qu'une fille attend de sa mère?*, Éditions Odile Jacob, Paris (trad. it. *Cosa pretende una figlia dalla propria madre? La relazione tra madre e figlia da Freud a Lacan*, a cura di C. Costa, Mimesis, Milano 2014).
- Zolty, L. (1987), *Lo psicoanalista in ascolto del silenzio*, in *Il silenzio in psicoanalisi*, ed. it. a cura di J.-D. Nasio, Edizioni Magi, Roma 2005.
- Zupančič, A. (2000), *Ethics of the Real. Kant and Lacan*, Verso Books, London (trad. it. *Etica del Reale. Kant, Lacan*, a cura di L. F. Clemente, Orthotes, Napoli 2012).
- Id. (2017), *What is Sex?*, The MIT Press, United States (trad. it. *Che cosa è il sesso?*, a cura di P. Bianchi, Ponte Alle Grazie, Milano 2018).