

APPUNTI

ANNO XVI N123
APRILE 2012

Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano



Redazione

Bologna, dicembre 2011

Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo freudiano

Redazione

Direttore responsabile della pubblicazione:

Carlo De Panfilis

Segretario di redazione:

Giuliana Zani

Redattori:

Raffaele Calabria, Marco Bani

**Il contenuto degli articoli pubblicati in Appunti
è responsabilità degli autori.**

Pubblicazione edita dalla

Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo freudiano

Registrazione del Tribunale di Torino n. 4699 dell'8 luglio '94

La Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del campo freudiano (SLP)
con la École de la Cause Freudienne (ECF),
la Escuela de la Orientacion Lacaniana (EOL),
la Escuela Lacaniana de psicoanálisis (ELP),
la Escuela Brasileira de psicoanálisis (EBP),
la Escuela del Campo freudiano de Caracas (ECFC),
sono membri istituzionali della Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP).

SLP:

www.scuolalacaniana.it

www.bibliotecalacaniana.it

www.istitutofreudiano.it

www.lapsicoanalisi.it

AMP:

www.wapol.org

Editoriale

Carlo De Panfilis.....5

Contributi originali**SUL TRENTENNALE DI JACQUES LACAN****Conversazione clinica di Milano****A che cosa punta l'interpretazione, oggi?**

di Leonardo Gorostitza.....9

Gli insegnamenti degli AE nel trentennale di Jacques Lacan**Posizione femminile tra sembante e reale**

di Paola Bolgiani.....16

Un nome, un programma

di Sergio Carett.....20

Omaggio a Lacan-Lacan Ancora**Sul trentennale**

di Paola Francesconi.....26

Circostanze intellettuali e attualità di Ancora

di Alessandro Russo.....29

Ancora oltre

di Valerio Romitelli.....34

L'amuro e il femminile

di Maurizio Mazzotti.....37

Uno sguardo sulla clinica**CLINICA DEL SUPER-IO****Interruzioni**

di Amelia Barbui.....40

Studi sul tema del Congresso Annuale della SLP:**MOLTEPLICITÀ DELLE IDENTIFICAZIONI E UNICITÀ DEL GODIMENTO****Verso il Convegno di Bologna. Nota sulla logica della posizione femminile nel sem XX**

di Carmelo Licitra Rosa.....43

LA PSICOANALISI NELLA CITTÀ**Padova**

contributo a cura della Segreteria SLP di Padova.....47

La SLP nella vita culturale padovana

di Erminia Macola.....48

IL LAVORO DEI CARTELLI**Cartelli-Criticità**

di Carlo Viganò.....50

Decisione e accadimento, un margine per il soggetto. Riflessioni dal lavoro di cartello tra Freud e Lacan

di Giovanna Di Giovanni51

Editoriale

Carlo De Panfilis

Questo numero di Appunti è il primo del 2012. Temporalmente si colloca dopo le iniziative che la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi ha organizzato in commemorazione del trentennale di Jacques Lacan e prima del Congresso dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, che precede a sua volta il Congresso annuale della SLP che si terrà il 9 giugno.

Tutti i contributi qui raccolti sono espressione della tensione e ricchezza culturale che sta attraversando la nostra Scuola.

Nella prima parte di questo numero della Rivista pubblichiamo testi che sono stati presentati in occasione delle iniziative sul Trentennale.

Il primo è di Leonardo Gorostiza, presidente dell'AMP, che in questo intervento di apertura della Conversazione Clinica di Milano, svoltasi il 4 febbraio sul tema "*A che cosa punta l'interpretazione, oggi?*", sviluppa i concetti centrali che si sono articolati sull'interpretazione nei distinti momenti dell'insegnamento di Lacan. L'obiettivo è indagare quale sia la posta in gioco dell'interpretazione nella clinica del XXI secolo e verificare se la pratica odierna trovi la sua ispirazione nell'ultimo insegnamento di Lacan, se gli orientamenti interpretativi che si deducono dai momenti anteriori dell'insegnamento di Lacan si annullino oppure se, piuttosto, non possano essere recuperati e riformulati a partire dall'orientamento del suo ultimo insegnamento.

Segue la pubblicazione dei testi di due insegnamenti degli AE, presentati in occasione di una importante iniziativa della SLP dal titolo "*Gli insegnamenti degli AE nel trentennale di Jacques Lacan*". I lavori si sono svolti a Roma il 3 Dicembre 2011. Il presidente SLP Paola Francesconi, nel suo intervento di apertura, ha posto l'accento sul fatto che gli AE sono la dimostrazione di come la teoria nell'orientamento lacaniano includa il rapporto con l'inconscio. Ogni testimonianza è un insegnamento: insegnare, per un AE, vuol dire passare da interprete del proprio inconscio (testimonianza di *Passe*) a interprete della Scuola. Gli AE insegnano analizzando la Scuola, facendosi alla lettera Analisti della Scuola. Interpretando con il proprio stile i punti vivi, contingenti, dell'esistenza della Scuola e con il proprio dire ciò che costituisce l'attualità, il suo "qui ed ora ed oggi". I testi dei due insegnamenti che pubblichiamo sono l'espressione della ricchezza di tale pratica: "*Posizione femminile tra sembante e reale*", di Paola Bolgiani; "*Un nome, un programma*", di Sergio Caretto.

La prima parte si conclude con la pubblicazione dei testi presentati in occasione di una iniziativa organizzata il 9 novembre 2011 dalla Segreteria della SLP di Bologna.

Gli interventi sono quattro:

il presidente SLP Paola Francesconi, nel suo preciso e articolato contributo dal titolo "*Sul trentennale*", delinea i tratti salienti dell'evoluzione del pensiero di Lacan sulla Verità e sul Soggetto. Sulla Verità, che passa da indice del desiderio inconscio tout court a limite tra simbolico e reale, introducendo, così, la questione del non tutto. Sul Soggetto, la cui stoffa è il significante, che Lacan articolerà come "*parlessere*", un essere parlante che trova nel corpo ciò che fonda il suo essere di godimento. L'Autrice,

oltre a delineare sviluppi del pensiero di Lacan ne affronta le implicazioni nella direzione della cura e nella posizione dello psicoanalista.

Alessandro Russo, professore di Sociologia dell'Università di Bologna analizza in "*Circostanze intellettuali e attualità di Ancora*" le circostanze intellettuali e le configurazioni filosofiche nelle quali Lacan realizzò il seminario *Encore*. L'avanzamento teorico di Lacan, che culmina nel seminario XX, è un ritorno a Freud articolato su come pensare l'Eros, un Eros che "non fa Uno". L'autore ne traccia gli sviluppi: Lacan "l'antifilosofo", che ha fatto partecipare la filosofia contemporanea della sua ricerca anticipandone linee di pensiero.

Valerio Romitelli, professore di Storia delle dottrine politiche, Università di Bologna, nel suo testo "*Ancora oltre*", partendo dall'insegnamento di Louis Althusser e Alain Badiou tratta degli elementi che gli sono serviti per la sua ricerca. In particolare il metodo con il quale prima Freud e poi Lacan hanno operato: scegliere un frammento di reale da indagare il più approfonditamente possibile, sperimentandone ogni implicazione. Ne risulta, per l'Autore, che la psicoanalisi non fa che estendere ulteriormente la linea del metodo scientifico sperimentale moderno, il galileismo. Romitelli, trattando il tema dei rapporti intersoggettivi sviluppata da Lacan in *Encore*, lo analizza alla luce delle problematiche attuali inerenti a ciò che lui indica come "agli abusi della informazione".

Maurizio Mazzotti, nel suo intervento "*L'amuro e il femminile*", pone al centro della sua analisi una riflessione che interroga il tema dell'amore come ostacolo alle esigenze del Super-Io contemporaneo e alle necessità del discorso capitalistico. Riflessione centrata sugli imperativi di funzionamento imperterriti di alienazione del soggetto alle necessità di efficacia e di efficienza. Mazzotti, partendo dal seminario *Encore*, sviluppa la tesi: "l'amore, cosa femminile: cioè è godimento femminile, un godimento del tutto particolare in quanto contraddice se stesso perchè ha in sé l'istanza dell'Altro". E' godimento che contraddice il suo amuro, chiuso all'Altro. L'amore in rapporto con l'alterità irriducibile dell'Altro. L'Autore pone la domanda se sia forse l'amore, nella sua contingenza, a poter introdurre quei limiti che il padre non è più in grado di posizionare per tutti.

Nella seconda parte della Rivista presentiamo le rubriche monotematiche.

Nella rubrica "Studi sul tema del Congresso annuale della SLP", Carmelo Licitra Rosa presenta "*Verso il Convegno di Bologna. Nota sulla logica della posizione femminile nel Seminario XX*". La posizione dell'una per una, approfondendo il collegamento fra il *non tutto nel significante* e l'una per una. Lacan dice che la donna è "non tutta". La donna è non tutta presa dal regno del significante e dal godimento fallico. Ogni donna, una per una, testimonia che c'è una dissimetria fondamentale tra i sessi, dissimetria che è potenziale fecondo nel mondo umano e incurabile: ciò che Lacan riassume nell'aforisma "non c'è rapporto sessuale"

La rubrica "Uno sguardo sulla Clinica" è dedicata alla Clinica del Super-Io. Pubblichiamo un contributo di Amelia Barbui, "*Interruzioni*", con il quale apriamo questo nuovo tema della rubrica. Tema centrale per le sue espressioni del nuovo ordine simbolico (possiamo dire, evocando il tema del Congresso della AMP). Nel suo testo l'Autrice, presentando i punti cardine di un caso clinico, estrae ciò che concerne, nel caso, il non senso del sintomo e la rivendicazione del riconoscimento della singolarità del desiderio.

Nella rubrica "Psicoanalisi nella città" la segreteria di Padova ci presenta, grazie a un testo di Erminia Macola, l'interessante evoluzione che ha avuto la presenza della SLP a Padova che, con i suoi membri, contribuisce all'espressione delle forme culturali della città.

La rivista si chiude con una nuova rubrica: apriamo, in questa nuova edizione di Appunti, il tema del lavoro dei Cartelli. Una rubrica che affettivamente ed effettivamente la redazione dedica a Carlo Viganò.

Pubblichiamo un suo breve, preciso, puntuale contributo sui Cartelli dove ne delinea le criticità in cinque punti. Segue un testo ricco ed articolato di Giovanna di Giovanni, "*Decisione e accadimento, un margine per il soggetto. Riflessioni dal lavoro di cartello tra Freud e Lacan*". La questione centrale che l'Autrice pone nel suo testo è in che modo il processo inventato da Freud, la libera associazione, possa riguardare il reale del sintomo. Su questo tema Lacan elabora la teoria, con letture nel tempo differenti. Centrale resta, in tutto il cammino, la questione del soggetto e della sua responsabilità, su cui si fonda la differenza fra soggetto della scienza e soggetto della psicoanalisi. Il soggetto della scienza, in quanto determinato, effetto prevedibile di una causa, non può coincidere con il soggetto quale si pone in psicoanalisi, anzi vi è fra essi un'antinomia. Se una decisione, infatti, può essere rivisitata, alla luce di ciò che il mutare del fantasma ha mostrato, il soggetto si pone come responsabile, almeno in parte.

Dove si situa quindi la libertà del soggetto, a cui sfuggono perfino i parametri di una decisione che tuttavia non può rinnegare come sua? Giovanna Di Giovanni analizza gli sviluppi di tale domanda nel pensiero di Freud e di Lacan.

Buona lettura

Contributi originali

SUL TRENTENNALE DI JACQUES LACAN

Conversazione clinica di Milano

A che cosa punta l'interpretazione, oggi?

Leonardo Gorostiza

Il titolo proposto per questa *Conversazione Clinica*, se da un lato introduce una domanda, allo stesso tempo porta con sé implicitamente un'affermazione. L'affermazione è che l'interpretazione *punta* a qualcosa, e la questione sarà – nel nostro lavoro di questo pomeriggio e attraverso i tre casi clinici che discuteremo – quella di indagare *a che cosa* essa punta, in ogni caso e in ognuno dei suoi passaggi.

In questo modo, l'“oggi” che chiude il titolo circoscrive il nostro lavoro nel quadro di una temporalità precisa, che può essere almeno in due maniere che, lontano dall'escludersi, si articolano.

In primo luogo, cercheremo d'indagare su quale sia la posta in gioco dell'interpretazione nella clinica dei nostri giorni, la clinica del ventunesimo secolo.

In secondo luogo, al contempo, cercheremo di verificare se la pratica dei nostri giorni, come ha anticipato Jacques-Alain Miller, questa pratica che ancora stiamo inventando, trovi effettivamente la propria ispirazione nell'ultimo insegnamento di Lacan.

Inoltre credo che i casi sui quali converseremo ci permetteranno anche di chiederci se gli orientamenti interpretativi che si deducono da momenti anteriori dell'insegnamento di Lacan si annullino, oppure se piuttosto non possano essere recuperati e riformulati a partire dall'orientamento del suo ultimo insegnamento.

Così facendo, per dare un quadro generale a queste domande, tratterò prima di tutto un panorama attorno alla posta in gioco dell'interpretazione nei distinti momenti dell'insegnamento di Lacan. Sarà un po' come un *memorandum* con il quale cercherò d'introdurre anche alcune sfumature. Tale panorama, anche a rischio di una certa semplificazione, può essere scandito in questo modo.

A che cosa punta l'interpretazione nell'insegnamento di Lacan?

Primo, punta alla risonanza semantica”.

Secondo, punta alla “risonanza a-semantica”.

Terzo, punta alla “via della perplessità”.

Quarto, punta a una “localizzazione” (*repérage*).

La risonanza semantica

Come è risaputo, ciò che abitualmente chiamiamo la prima parte dell'insegnamento di Lacan mette in evidenza la tentazione che sempre si presenta all'analista: quella di abbandonare i fondamenti della parola. Per dirlo rapidamente: c'è sempre una scissione nella parola tra *ciò che si dice* e *ciò che si vuol dire*. Se ciò che si dice sono le parole che usa il parlante, ciò che lui vuol dire sarà *ciò che non dice*. E' quello che chiamiamo un' “intenzione di significazione”. In questo modo dipenderà da colui che ascolta, dal suo “potere discrezionale”, non solo “ciò che il parlante vuole dirgli attraverso il discorso che gli dirige”, ma anche ciò che tale discorso gli insegna sulla condizione del parlante stesso ¹

¹ J. Lacan, “Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi”, *Scritti 1*, Einaudi, Torino 1974

Sottolineiamo che ciò che questa prospettiva implica è che oltre alla scissione tra il *dire* ed il *voler dire*, ciò che si gioca nella funzione della parola è che ciò che il parlante vuol dire è deciso non da chi parla, ma da chi lo ascolta. Ed è a questo luogo, che è il luogo dell'Altro, che l'analista sarà portato dal miracolo del transfert.

Così, queste considerazioni si ripercuotono inesorabilmente sulle prime considerazioni attorno all'interpretazione in Lacan. Quali sono queste considerazioni?

Anzitutto, se l'analista è situato dall'associazione libera del paziente nel luogo dell'Altro, ciò incrementa la sua responsabilità ogni volta che prende la parola. Cosa per la quale possiamo dedurre un rischio: se l'analista centra i suoi interventi nello *spiegare, tradurre, informare* o *decodificare*² - e se fa questo in base ad un senso di cui disporrebbe - riduce il potere della parola ai limiti del senso letterale di "ciò che si dice"³.

Sarebbe la stessa cosa di aggiungere un S_2 , che inevitabilmente raddoppierebbe la sua identificazione all'Altro. Si tratta del rischio, sempre presente, dello slittamento verso la suggestione.

Al contrario, ciò che Lacan propone in questo momento è una radicalizzazione del *per via di levare* con cui Freud caratterizzò l'operazione analitica⁴ nel differenziarla dal *per via di porre* della suggestione⁵.

E Lacan come formula ciò in questo momento? In un modo molto bello che ci indica quanto uno psicoanalista potrebbe rivolgersi alla poesia come fonte d'ispirazione⁶.

"Non si può dubitare del fatto - dice - che l'analista possa giocare con il potere del simbolo *evocandolo* in modo calcolato nelle *risonanze semantiche* delle sue espressioni.

Questa sarebbe la via di un ritorno all'uso degli effetti simbolici, in una tecnica rinnovata dell'interpretazione.

Potremmo per questo fare riferimento a ciò che la tradizione hindù insegna del *dhvani*, nel fatto che *distingue in esso tale proprietà della parola di fare intendere ciò che non dice*⁷.

Si tratta, allora, di esercitarci nel potere della parola di "fare intendere ciò che non dice". Ciò sarebbe la condizione per introdurre un effetto di *risonanza*.

Questo termine è cruciale perché sarà mantenuto da Lacan lungo tutto il suo insegnamento - lo menziona nel Seminario XXIII⁸ -, ma insieme a un movimento di torsione che progressivamente porrà sempre più l'accento in ciò che mai potrà essere interpretato.

Dunque, come contrappunto ai modi d'intervento analitico che abbiamo posto prima in questione: quali sarebbero quelli in accordo con questa concezione?

Lo stile *oracolare*, il potere di *evocazione* proprio della parola, ma anche la *sorpresa* e l'*istantaneità* dell'acutezza, dell'"uscita" del *Witz* - che riduce al niente l'intero ordine del linguaggio⁹ -, costituiscono alcune indicazioni di ciò che nell'*attività creatrice* della parola può servire a fare intendere ciò che la parola non dice.

Come si può percepire, tale "far intendere ciò che la parola non dice" non è per nulla esplicitare un senso, aggiungere un S_2 . Al contrario è puntare verso un senso che non è se non suggerito. Molteplici

² Lo intendo qui come "dare il significato" a ciò che si presenta come un significante enigmatico per l'analizzante.

³ Un altro modo per dirlo: riduce il suo intervento all'asse immaginario, al "muro del linguaggio" e nel dargli consistenza ottura l'asse simbolico da dove qualcosa della verità può giungere a dis-ocultarsi.

⁴ Potremmo anche dire "per via di disidentificazione".

⁵ S. Freud, in "Psicoterapia" (1905), *Opere*, Vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pag. 432.

⁶ Diciamo che in questo momento Lacan parla esplicitamente di una "poetica freudiana".

⁷ J. Lacan, "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi", Op. cit., pag. 288

⁸ Nel 1975, dice che "... le pulsioni sono l'eco, nel corpo, del fatto che c'è un dire; (e) ... affinché *risuoni* (...) è necessario che il corpo sia, lì, sensibile". Seminario XXIII, *Le sinthome*, prima lezione del 18 novembre 1975, i corsivi sono miei.

⁹ Così lo descrive Lacan in "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi", op. cit., pag. 263.

caratterizzazioni dell'interpretazione come ciò che opera "a lato" o in modo "indiretto" possono trovare in questa semplice formula il proprio fondamento.

Che cosa allora l'interpretazione punta a far risuonare in questo momento? Precisamente questo, un senso alluso (*sugerido*). Detto in altro modo, punta a far risuonare ciò che non si dice, ma limitando il suo spettro di risonanza al senso. Infatti, come voi sapete, in questo momento dell'insegnamento di Lacan il privilegio dato al simbolico sembra opacizzare i rapporti della parola con il corpo, cioè con la pulsione.

Così, la domanda che allora si pone a Lacan è la seguente: se la pulsione, per il suo mutismo, non può prendere la parola, qual è allora la risonanza che, attraverso la parola - visto che non c'è intervento analitico fuori dalla parola -, è capace di accogliere ciò che della pulsione fa da limite al senso?

Passiamo così alla seconda scansione.

La risonanza a-semantic

In questo viraggio, che è solidale al dare un luogo preponderante alla freudiana rimozione primaria, occupa un luogo centrale il suo famoso scritto "La direzione della cura". Perché è precisamente lì che affermerà che c'è un' "...incompatibilità del desiderio con la parola" ¹⁰.

Intendo che, sebbene in questo momento l'accento venga posto sul desiderio e non sulla pulsione, sottolineare questa incompatibilità ha tutto il suo valore giacché si tratta della stessa logica in gioco: come raggiungere con la parola ciò che è incompatibile con essa. In questo senso, l'invocazione che in questo scritto lui fa per riguadagnare la *virtù allusiva* dell'interpretazione analitica¹¹ sembra segnalare che è attraverso la via metonimica (allusiva) che la parola potrebbe indicare, puntare all'oggetto in quanto causa di desiderio; oggetto che - più avanti - sarà anche l'oggetto intorno a cui la pulsione realizza il proprio circuito.

Ricapitolando e per dire la cosa più semplicemente: se la concezione tradizionale dell'interpretazione punta a dare il significato rimosso di un significante che si rivela enigmatico per l'analizzante, il passaggio che potremmo chiamare "il paradosso dell'interpretazione lacaniana" conduce a qualcosa di diverso. A che cosa? A situare l'interpretazione come qualcosa che non punta a un significato o a un senso *sugerido*, ma piuttosto a un altro significante, a un significante enigmatico, e per tanto isolato, a partire dal quale l'analizzante dovrà fare lui stesso il lavoro di decifrazione

Come spiegare la logica che vi è in gioco? Con il fatto che secondo Freud c'è un *Urverdrangt*, un rimosso originario che *mai* potrà arrivare a essere detto, e la cui conseguenza immediata è che tutto ciò che l'analizzante dice deve essere concepito come qualcosa che gira attorno a ciò che non può essere detto. E' ciò che Lacan chiamò *il nodo dell'ininterpretabile* ¹². E' per questo che alcuni anni fa, per il Congresso di Comandatura, proposi di prendere in considerazione *il principio dell'ininterpretabile* come un principio della nostra pratica. Il che suppone che infine c'è qualcosa che mai potrà essere interpretato, cioè tradotto in un senso o in un sapere, e che potrà essere solo parzialmente nominato, indicato o localizzato.

Quanto anticipato, cioè che l'interpretazione deve puntare a ottenere un significante ultimo che non faccia catena, è quanto Lacan sviluppa nel *Seminario XI* e implica uno spostamento importante del privilegio che all'inizio accordava al senso, nonostante fosse sotto la forma di un senso suggerito.

Lì, a partire dalle due operazioni logiche di causazione del soggetto (alienazione e separazione) Lacan formalizzerà come le relazioni del soggetto con l'Altro implicano sempre un punto di discordanza, di

¹⁰ J. Lacan, "La direzione della cura", *Scritti II*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 630.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. Lacan, "La equivocación del sujeto supuesto al saber", in *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Bs.As., 1987, pag. 34.

non-integrazione. In questo modo, la pulsione si mostra refrattaria al campo del senso che proviene dall'Altro.

Così, mentre dall'operazione di alienazione, che è quella che installa la dimensione del senso nel campo dell'Altro, resterà sempre un nucleo senza-senso (l' S_1 solo separato dalla catena)¹³, nell'operazione di separazione il soggetto risponderà allo iato che c'è nella catena che si dispiega nell'Altro con l'oggetto a – il quale non è che l'oggetto della pulsione, l'oggetto intorno al quale la pulsione fa il suo percorso. E entrambi, l' S_1 (significante *non sensical*) e l'oggetto a (oggetto insensato), resteranno situati in una posizione di omologia rispetto al campo dell'Altro, come ciò che lo lacera¹⁴.

Così la risonanza di cui si tratta a partire dal *Seminario XI* non è una risonanza di senso **sugerido**, una *risonanza semantica*, ma una *risonanza a-semantica*. In questo modo "L'obiettivo dell'interpretazione – dice Lacan – non è tanto il senso, quanto la riduzione dei significanti al proprio senza-senso per trovare così i fattori determinanti di tutta la condotta del soggetto"¹⁵.

Vediamo così opporsi il "senso" – che come segnalai rimane dal lato del campo dell'Altro – e la soddisfazione pulsionale in gioco nel sintomo, che rimane nel luogo di questa relazione con l' S_1 solo e l'oggetto a , entrambi separati dal campo dell'Altro.

Ma bisogna fare una precisazione in più: che l'effetto dell'interpretazione punti a isolare nel soggetto "...un osso, un *Kern*, per dirla come Freud, di *non-sense*, non implica che l'interpretazione stessa sia un senza-senso..."¹⁶.

Ci troviamo qui in uno dei punti più delicati della concezione di Lacan: il colmo del senso, il momento in cui il senso ha più senso, è il momento in cui è un senza-senso. E questo perché, nello stare separato dalla catena, questo significante insensato vale come un elemento del reale. E se vale come un elemento del reale, si capisce perché il modello dell'interpretazione si tratterà di cercarlo a partire da allora non solo nel campo dell'oracolo, ma nel "fuori-discorso" della psicosi¹⁷. Questo perché i suoi fenomeni sono quelli che mostrano con maggiore nitidezza che cosa accade quando il significante passa nel reale.

Non mi fermerò su ciò che Lacan sviluppa sull'interpretazione come *citazione* o come *enigma*¹⁸, né sui tre tipi di equivoci interpretativi (omofonico, logico o grammaticale). Però ciò che voglio sottolineare è che in diversi modi, già sotto la forma del "semidire" o degli equivoci, ciò che Lacan cerca è di caratterizzare diversamente un tipo d'intervento che punta al taglio nella catena significativa, o, il che è equivalente, a ottenere l'isolamento di un significante. Cioè punta a che S_1 e S_2 non facciano catena.

Questo ci permette di passare allora a:

La via della perplessità

Abbiamo terminato col dire che il "fuori-discorso" della psicosi è una fonte d'ispirazione per l'interpretazione analitica. Perché? Perché precisamente la psicosi ci mostra a cielo aperto la relazione costitutiva del soggetto con il significante, quando esso è un elemento del reale, la relazione traumatica originale che il *parlessere* ha con *lalingua*.

E' da qui che Lacan ha detto che "la psicosi è la normalità", alla luce di quanto mostra la relazione traumatica con il significante quando esso non fa catena e veicola il buco dell'assenza di rapporto.

¹³ Si tratta dei significanti senza senso inclusi nel sintomo che condizionano la sua soddisfazione. Cf. J.Lacan, "Posizione dell'inconscio".

¹⁴ Se ne potrebbe fare un grafico.

¹⁵ J.Lacan, *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 1979, pag. 207.

¹⁶ *Ibid.* pag. 245.

¹⁷ J.Lacan, "El atolondradicho", en *Escansión 1*, Paidós, Buenos Aires., 1984, pág. 83.

¹⁸ J.Lacan, *Seminario XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2001, pag. 37.

Da questa prospettiva, i fenomeni della psicosi che servono come fonte per l'interpretazione analitica sono quelli classicamente caratterizzati come i fenomeni iniziali della psicosi, i fenomeni elementari che segnalano il momento in cui qualcosa nel mondo comincia a fare segno al soggetto, come se questo fosse diretto a lui sommergendolo così nella perplessità¹⁹.

Ma vi sono anche altri fenomeni vicini a questi e chiamati "intuitivi". Sono quelli da cui già si produsse - per una proprietà inerente al significante - una specie d'interpretazione che si può formulare così: "Non so che cosa questo voglia dire, ma ho la certezza che qualcosa vuol dire". Punto di confluenza tra il senza-senso e il senso; enigma massimo rispetto al contenuto - "non so che cosa vuol dire" - ma allo stesso tempo il massimo del senso, il colmo del senso: "ho la certezza che qualcosa vuol dire"²⁰.

Si manifestano così due effetti dell' S_1 quando questo non fa catena, che possono ordinarsi in una sequenza logica. Primo: suscitare la perplessità; secondo, richiamare il senso. In questo secondo tempo, in un primo momento, il senso sta per addivenire, è lo statuto stesso dell'enigma e il soggetto rimane indeterminato. In seguito, potrà arrivare tale senso (un S_2) che chiuderà l'indeterminazione: "questo vuol dire che ...". Nel caso della psicosi sarà un senso delirante, nella nevrosi sarà il senso generato dal "delirio" edipico.

Una volta ubicata questa struttura, sorgono due vettori essenziali di ogni interpretazione, e ciò che si decide a seconda che si segua una via o l'altra.

Un vettore è quello che considera che l'analista apporta un significante e che l'analizzante gli aggiungerà il senso, che il significante servirà come punto di richiamo per il senso, e che tale senso sarà, normalmente, di ordine sessuale. Ma c'è un altro vettore che punta in direzione inversa, cioè a non propagare ma piuttosto a spegnere la sete di senso sessuale²¹.

Questo è il modo in cui intendo ciò che Miller chiamò *la via della perplessità*²². Una via che consiste nel trattenere l' S_2 , nel non aggiungerlo al fine di setacciare l' S_1 . Al contrario, questa via - che è il rovescio dell'interpretazione ermeneutica tradizionale - suppone il puntare sempre a tagliare il legame tra questo S_1 insensato e l' S_2 che è chiamato a produrre senso sessuale. Implica cercare di "ricondurre il soggetto ai significanti propriamente elementari sui quali, nella sua nevrosi, ha delirato"²³.

Non è la stessa cosa dunque - sebbene sia attraverso una semplice punteggiatura - propiziare la propagazione di senso nel favorire l'ineludibile *amplificazione* significante²⁴ -, e puntare - come contrappunto all'operazione precedente - mediante l'operazione di *riduzione* a isolare i significanti irriducibili dinanzi ai quali il soggetto rimase perplesso²⁵.

Così, a differenza della punteggiatura²⁶, il *taglio* - che rende possibile la separazione tra S_1 e S_2 - è l'intervento privilegiato per fare della seduta analitica un'*unità a-semantica*, cioè ciò che può permettere al soggetto di accedere all'*opacità del suo godimento e all'insensato di tali S_1 primordiali*, e ottenere ciò che Lacan chiamò "il nodo dell'ininterpretabile"²⁷. Cioè, un nodo di godimento²⁸ fatto di S_1 a-semantico e di oggetto *a* insensato.

¹⁹ Mi riferisco a ciò che i classici della psichiatria chiamano "significazione personale" (*Eigenbeziehung*).

²⁰ E' ciò che Lacan chiama, in "Una questione preliminare a ogni trattamento possibile della psicosi": "significazione di significazione".

²¹ J.A. Miller, "Acerca de las interpretaciones", in *Escansión 1*, Paidós, Bs.As., 1984, pág. 170.

²² Cf. "La interpretación al revés", en *Entonces: "Sssh..."*, Minilibros Eolia Barcelona - Bs.As., 1996, pag. 13.

²³ *Ibíd.*, pag. 11.

²⁴ J.A. Miller, *El hueso de un análisis*, Tres haches, Bs.As., 1998.

²⁵ Aggiungo che nella letteratura psichiatrica classica la perplessità è associata all'arresto del pensiero e al *vuoto di pensiero*. È uno dei fenomeni sottili dell'automatismo mentale descritto da de Clérambault. La finezza clinica permette di localizzare ciò che, dopo Lacan, traduciamo come il confronto con l'assenza di un significante, di un S_2 .

²⁶ In questo senso, Miller avverte che "la punteggiatura appartiene al sistema della significazione, è sempre *semantica*, effettua sempre un punto di capitone." (*Ibídem*, nota 23, pág. 12).

²⁷ *Ibídem*, nota 12.

Come credo si possa percepire, la problematica dell'interpretazione si articola qui con la questione della durata delle sedute, e in questo modo il taglio anticipato della catena significante serve per impedire che S_1 chiami S_2 e si chiuda in circolo inducendo senso²⁹.

Arriviamo così alla quarta e ultima scansione:

Localizzazione (repérage)

Nel suo ultimo insegnamento, Lacan spostò la nozione dell'ininterpretabile. Già non si dovrà situarla in rapporto all'oggetto a in quanto esso, nell'essere ridotto alla condizione di semblante – semblante privilegiato, ma pur sempre semblante – passò a costituire ciò che del godimento può essere trasposto in senso, e così delucidato. Mentre, a differenza di questa dimensione trasparente del godimento, il godimento opaco del *sinthome* è ciò che ora si manifesta refrattario all'interpretazione e pertanto come "l'ininterpretabile del godimento che esclude il senso"³⁰.

Come concepire allora – nel caso si possa continuare a chiamarla così – un'interpretazione che punti a questo godimento opaco che esclude il senso?

Jacques-Alain Miller affrontò recentemente questo punto dicendo che il sintomo ha due facce: una faccia che proviene dall'interpretazione, che è decifrabile perché si crede in lui – si crede che voglia dire qualcosa -, e un'altra faccia che proviene da qualcosa di molto differente e che lui chiama, in assenza di un termine migliore – così dice – "la constatazione"³¹.

La constatazione, potremmo dire, che ripete l'Uno del godimento non decifrabile. Questa prospettiva si articola con la sua indicazione secondo cui l'interpretazione analitica non raggiunge nulla se non nella misura in cui, differenziandosi dall'ascolto, è una lettura³². Una lettura che permette di introdurre la buona distanza tra la parola e il senso, a partire dalla scrittura come fuori senso.

Così l'interpretazione come "saper leggere" punta a ridurre il sintomo alla sua formula iniziale, cioè punta alla fissità del godimento, a quello choc originale che è stato per ciascun soggetto il suo evento di corpo³³.

Allora, in congruenza con questo orientamento c'è in Lacan una pista che ci permette di calibrare la trasformazione che si opera nell'interpretazione analitica, quando essa non si dedica più anzitutto ad interpretare il desiderio ma a cercare di setacciare il godimento³⁴ e gli S_1 che marcano nel soggetto la contingenza dell'incontro traumatico con *lalingua* e con il non-rapporto sessuale.

Mi riferisco alla definizione che lui stesso dà della psicoanalisi nel *Seminario XXIV, L'insù....* Il riferimento preciso si trova nella sessione del 16 novembre 1976. Lì, nel contesto di una caratterizzazione del tratto unario, si domanda a che cosa s'identifica qualcuno alla fine dell'analisi, e scartando l'identificazione all'analista e l'identificazione al proprio inconscio dice: "allora, in che cosa consiste questa localizzazione (*repérage*) che è l'analisi? Per caso ciò sarebbe, ciò non sarebbe identificarsi – identificarsi prendendo da esso le sue garanzie, una specie di distanza -, identificarsi al proprio sintomo (*symptôme*)?"

²⁸ J.A. Miller, *Vie de Lacan*, Cours de l'Orientalion lacanienne, 9/06/2010.

²⁹ Nella stessa linea di pensiero, Graciela Brodsky qualche tempo fa segnalava che le sedute dovrebbero essere sufficientemente corte per impedire che, nell'associazione libera, la catena significante torni a girare ancora attorno allo stesso per ottenere l'aggancio con il senso, con l' S_2 . Cf. "La regla fundamental", *Ornicar? digital*, nr. 233, marzo 2003.

³⁰ *Ibidem*, nota 30.

³¹ J.A. Miller, *L'Être et l'Un*, Cours de l'Orientalion lacanienne, lezione del 6/04/2011.

³² *Ibidem*, lezione del 23/03/2011.

³³ J.A. Miller, "Leer un síntoma", introduzione al tema del prossimo Congresso della NLS a Tel Aviv 2013 (Londra, 3 aprile 2011).

³⁴ J.A. Miller, *L'Être et l'Un*, Curso de la Orientación lacaniana (2010-2011), lezione dell'11/05/2011, inedito.

L'analisi concepita semplicemente come una localizzazione (*repérage*)? Come intenderlo? Che non si tratta più di regolare l'interpretazione in rapporto a dare altro senso a ciò che si dice, quanto fondamentalmente di un localizzare (*repérer*) ciò per cui il soggetto fallisce e non cessa di fallire. Si tratta allora di dare, con tale localizzazione, un rilievo massimo all'istanza centrale del sintomo come testimone di una relazione contingente con l'impossibile, poiché è ciò che mette le radici in un incontro sempre traumatico con l'assenza di rapporto sessuale e che, da allora, si ripete.

Ora, che le indicazioni di Lacan rispetto a questa "localizzazione" (*repérage*) si situino in riferimento alla fine dell'analisi, non implica che essa non debba essere presente per l'analista fin dal suo inizio. La qual cosa presuppone che l'analista punti a localizzare fin dall'inizio quel significante sintomatico particolare che sarà la condizione di possibilità - arrivato il momento - dell'identificazione al sintomo alla fine, cioè dell'identificazione a tale resto sintomatico che fa la singolarità di ogni *parlêtre*, alla differenza assoluta che sorge al confrontarsi con il proprio impossibile. Quell'impossibile che il discorso del padrone ipermoderno rifiuta.

In tal senso vale anche la pena ricordare che *se repérer* significa "orientarsi" (*s'orienter*). Cioè, che la localizzazione del sintomo, nella misura in cui concerne il godimento singolare e come cessò di non scriversi per un soggetto il non rapporto sessuale, sarà la possibilità affinché lui disponga di una bussola per orientarsi nel XXI secolo; una bussola distinta dagli oggetti che la tecnoscienza impone di consumare. Una bussola fatta dalla nobiltà della singolare e incomparabile mania (*chifladura, dinguerie*) di ciascuno, cioè del proprio *sinthome*. Una bussola dunque che è ciò che potrà sorgere da una pratica dell'interpretazione tributaria di ciò che - secondo Lacan - "è l'unica cosa di cui siamo sicuri che fa buco"³⁵, cioè della nominazione.

Milano, 4 febbraio 2012

(Traduzione di Domenico Cosenza)

³⁵ J.Lacan, Seminario XXII, RSI, Lezione del 15 aprile 1975 (inedito).

Gli insegnamenti degli AE nel trentennale di Jacques Lacan

Posizione femminile tra semblante e reale

Paola Bolgiani

Una seduta dell'ultimo tempo della mia analisi si concluse con una frase dell'analista che suonava pressappoco così: "Resta da chiarire che cosa nella sua vita è venuto al posto del rapporto sessuale che non c'è". La volta successiva mi presentai in seduta dicendo che da quella frase avevo tratto due risposte: i figli e l'amore. Aprivo così senza saperlo due versanti della questione che avrebbero seguito due diverse vie, venendosi ad articolare in maniera inattesa al termine dell'analisi.

Il figlio, il bambino, spogliato dalla sua dimensione fallica, si sarebbe rivelato al suo rovescio semblante fondamentale, legato alle contingenze significanti della mia storia. Poteva entrare così nella serie dei sembianti d'oggetto - sguardo, voce, cibo, feci, fino al posto stesso occupato dall'analista - che, al termine dell'analisi, erano destinati a rivelarsi altrettante modalità per indicare e dire l'indicibile della perdita e il posto da essa ritagliato. Caduta che comporta l'impossibilità, da quel momento, di indicare con un "è quello" il nome dell'oggetto "che ci vorrebbe".

D'altra parte l'amore, le cui vicissitudini, che avevano comportato la necessità dell'oltrepassamento dell'amore edipico al padre per giungere a cogliere quale godimento fantasmatico si celava dietro di esso, al termine dell'analisi si sarebbe rivelato come ciò che si correla alla dimensione di un godimento che si rivela non essere tutto fallico, prossimo dunque all'essere.

Nel Seminario XX *Ancora* Lacan scrive: "Questo godimento dell'essere *pas-toute*, che cioè la rende da qualche parte assente da se stessa, assente in quanto soggetto, lei troverà di che otturarla con quell'*a* che sarà il suo bambino".³⁶

E' questo punto di articolazione, fra semblante e reale, che vorrei provare ad indagare, attraverso l'esperienza della mia analisi e attraverso i testi di Freud e Lacan.

Fino al 1922, nel saggio *L'io e l'Es*, Freud considera che il complesso di Edipo si risolva in modo "del tutto analogo" per il bambino e per la bambina. Sarà solo nell'epoca successiva che egli si interrogherà specificatamente su quelle che designa come le differenze psichiche conseguenti alla differenza anatomica fra i sessi, giungendo in *Sessualità femminile* (1931) a individuare nell'epoca pre-edipica la questione fondamentale da indagare per ciò che attiene la specificità della sessualità femminile, auspicando in quel contesto che saranno le donne analiste a meglio delucidare tale questione.

"La cognizione di un'antica epoca preedipica nella femmina ha provocato in noi una sorpresa simile a quella che, in un altro campo, ha suscitato la scoperta della civiltà minoico-micenea precedente alla civiltà greca", scrive Freud.³⁷

Anche se la posizione di Freud relativamente a quello che sarebbe lo "spiegamento della femminilità"³⁸ o "la normale strutturazione finale della femminilità"³⁹ resta fino alla fine legata all'equazione femminilità uguale maternità, tuttavia l'interrogativo che si apre per lui intorno all'epoca pre-edipica manifesta come egli avesse colto, seppure in modo poco chiaro, come la questione della sessualità femminile non potesse risolversi tutta nella dimensione edipica.

Questa intuizione freudiana è particolarmente sorprendente poiché in fondo egli aveva teorizzato come il bambino rappresentasse per una donna un sostituto fallico, e, nonostante sostenesse che la faccenda poteva chiudersi lì, con questa sostituzione che, dal lato femminile, costituirebbe una sorta di

³⁶ J. Lacan, *Ancora*, p. 35

³⁷ S. Freud, *Sessualità femminile*, Opere, vol. 11, p. 64

³⁸ S. Freud, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica fra i sessi*, Opere vol. 10, p. 214

³⁹ S. Freud, *Sessualità femminile*, vol. 11, p. 67

pareggiamento dei conti, restaurando il parallelismo fra la sessualità maschile e quella femminile, tuttavia fu costretto a introdurre una dimensione che, viceversa, scompagina tale parallelismo.

Ciò che inoltre sorprende nella lettura del testo freudiano, è che insieme alle due soluzioni sul versante fallico che Freud prospetta relativamente allo sviluppo femminile, ovvero “il complesso di mascolinità”, cioè l’affermazione della mascolinità che resta viva, nonostante tutto, a livello inconscio per la donna, e la maternità, in cui il bambino rappresenta il sostituto fallico che ci vorrebbe, ebbene insieme a questi due destini Freud ne evidenzia un terzo alquanto paradossale dal suo punto di vista, su cui non si sofferma ma che nondimeno mette in rilievo, ovvero la possibilità per una donna di scegliere l’abbandono pressoché completo della sessualità.⁴⁰

Se non ci si ferma, come fa Freud, a quello che Lacan rimarca essere il limite freudiano, ovvero la dimensione anatomica come elemento precipuo che fonda la differenza psichica, ebbene questa terza soluzione che Freud mette in rilievo può essere colta nella sua portata cruciale. Occorre introdurre infatti la dimensione del godimento per cogliere che in questo caso ciò che si mette in luce è che si tratta di un soddisfacimento non legato all’organo, al quale è possibile rinunciare, bensì di un soddisfacimento di altro tipo, più misterioso in quanto sembra non coinvolgere la sessualità.

Ma anche nel tentativo di teorizzare l’entrata, lo svolgimento e l’uscita dal complesso edipico e le loro diverse vicissitudini per il maschietto e per la bambina, Freud pone l’accento, dal lato femminile, sul fatto che la masturbazione infantile è analoga a quella che si osserva nei maschi, incentrandosi sul clitoride, laddove la vagina, dice Freud, resta sconosciuta. In questo senso l’interdizione alla masturbazione come godimento dell’organo toccherebbe in maniera analoga il maschio come la femmina. Sappiamo che alcuni autori – o meglio, autrici – in particolare Karen Horney – contesteranno con prove di osservazione questa affermazione di Freud.

Negli *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile*, Lacan scrive: “L’opposizione piuttosto triviale fra godimento clitorideo e soddisfazione vaginale ha trovato nella teoria un rinforzo, al punto che detta teoria ha insediato in essa l’inquietudine dei soggetti e l’ha messa a tema, quando non l’ha portata alla rivendicazione, - senza che tuttavia si possa dire che il loro antagonismo sia stato maggiormente elucidato. Questo perché la natura dell’orgasmo vaginale mantiene inviolate le sue tenebre. [...] Le rappresentanti del sesso, quali che sia il volume della loro voce presso gli psicoanalisti, non sembrano aver fatto del loro meglio per togliere questo sigillo”.⁴¹

D’altra parte non sembra qui che Freud sia particolarmente interessato al fatto se veramente la vagina sia sconosciuta, se cioè la realtà fattuale corrisponda alla sua ipotesi. Sia come sia, in ogni caso egli presentifica in questo modo piuttosto approssimativo, la dimensione di un godimento che non si esaurisce nella dimensione clitoridea, fallica, localizzata sull’organo.

Come già sottolineato, Freud non va oltre la dimensione edipica in relazione al destino della sessualità femminile.

La bambina, con l’invidia del pene conseguente alla scoperta della propria castrazione, entra in quello che lui chiama il complesso di mascolinità, costretta a fare i conti con l’insufficienza del proprio organo in relazione al pene maschile. Vale la pena sottolineare come tale dinamica non possa mettersi in atto che nella prospettiva in cui ciò di cui si parla non è già più l’organo, bensì un’immagine del corpo che entra in una dialettica simbolica, testimoniata dall’introduzione dell’opposizione + - (grande/piccolo; presente/assente dice Freud).

Egli inoltre sottolinea come la bambina attribuisca alla madre la colpa di non averla dotata dell’attributo fallico, di cui essa stessa è priva. E’ a partire da ciò, secondo Freud, che si produrrebbe per la bambina il viraggio dalla madre – primo oggetto d’amore – al padre, presso cui andrebbe a cercare ciò che non le è arrivato dal lato materno.

Se la dialettica di cui si tratta è, come accennato, simbolica, allora questa ipotesi freudiana può essere letta come l’impossibilità per la bambina, a differenza del maschietto, di trovare un significante a cui identificarsi per quanto attiene al suo essere femminile. Da questo punto di vista dal lato materno non le arriva nulla.

Se dunque per Freud la donna non uscirebbe mai di fatto dal complesso di mascolinità, dato che la migliore risoluzione a suo modo di vedere sarebbe quella della maternità, in una logica quindi tutta interna all’Edipo, è tuttavia interessante soffermarsi ancora sul fatto che, nelle sue ultime opere

⁴⁰ Ibidem, p.67

⁴¹ J. Lacan, Scritti II, p. 724

consacrate alla sessualità femminile, egli apra la questione dell'epoca preedipica come ciò che occorre indagare per fare luce sulla sessualità femminile.

In *Sessualità femminile* giunge a scrivere: "Pare necessario ritrattare la validità generale della tesi che il complesso edipico sia il nucleo della nevrosi".⁴² Ecco dunque che Freud stesso sembra cogliere che la sessualità femminile non può essere pienamente intesa solo in relazione al registro edipico, ipotizzando peraltro che la sua difficoltà nell'indagare questa ulteriore dimensione sia legata alla sua posizione nel transfert: "Ma forse questa impressione mi deriva dal fatto che le donne che avevo in analisi potevano mantenere fermo proprio quell'attaccamento al padre nel quale si erano rifugiate uscendo dal periodo precedente di cui mi stavo occupando".⁴³ Freud ci dice dunque che, occupando nel transfert la posizione di sostituto paterno, ciò che si presenta nelle analisi non potrà andare al di là della dimensione edipica. In fondo era ciò di cui si era a posteriori accorto nel caso di Dora a partire dal suo fallimento. E' su questo punto che, considerando di non poter svolgere altra funzione a partire dal fatto di essere uomo, cede il passo alle donne analiste rispetto alle quali ritiene che il transfert possa svilupparsi diversamente.

Freud adombra dunque il fatto che non sia per mezzo della logica edipica che si può cogliere quale sia la specificità della sessualità femminile, ma situando la questione nella "fase preedipica" introduce una dimensione temporale cronologicamente precedente e apre la strada a una lettura evolutiva e consequenziale degli accadimenti, che sarà portata avanti da molte delle analiste rispetto alle quali egli riponeva la fiducia di uno sviluppo ulteriore della ricerca.

Infatti, l'Edipo è ciò che funziona da punto organizzatore, da punto di capitone, come si constata nelle psicosi laddove questo punto di capitone non si è istituito. Non si tratta quindi di andare a cercare nel pre-edipico una pre-istoria originaria, in quanto è a partire dall'Edipo che qualcosa potrà organizzarsi e ordinarsi storicamente.

Nella mia analisi ciò che ho potuto *après-coup* costruire come scena fondamentale, è una scena edipica, che ha funzionato come punto di capitone e come base per la costruzione del fantasma. Non tutto però, poteva essere drenato in questa costruzione, che ha potuto traghettarmi attraverso la nevrosi infantile e che ha mostrato il suo fallimento di fronte all'incontro con il sessuale.

Ci vorrà Lacan che introdurrà una temporalità diversa, una temporalità logica e non cronologica, affinché qualcosa dell'intuizione freudiana, che adombra il fatto che non tutto è sussumibile nella dimensione edipica, possa prendere valore. In *Appunti direttivi per un congresso sulla sessualità femminile* Lacan sottolinea infatti il limite intrinseco alle questioni poste sul piano dello sviluppo e l'esigenza "che le si subordini ad una sincronia fondamentale".⁴⁴

A partire da una diversa dimensione temporale, in cui non si tratta tanto di una successione cronologica ma di una logica, Lacan può sostenere, in *Ancora*, che la realtà è affrontata con apparati di godimento, che di apparato non c'è che il linguaggio, ma che ciò non vuole dire che il godimento sia anteriore alla realtà.⁴⁵ La stessa dimensione della contingenza, per come ripresa da Lacan, mette in campo una diversa temporalità.

Nell'ultima parte del suo insegnamento, Lacan riprende diversamente la questione del fallo per come Freud l'aveva posta e per come egli stesso ne aveva trattato specificatamente nel testo *La significazione del fallo*. Freud ne ha messo in luce la dimensione simbolica e significante: a partire da un supporto immaginario, un'appendice di carne, si sviluppa la dialettica simbolica presenza - assenza, avere - non avere. Preso nella dimensione simbolica il fallo, come illustrato, si presta all'operazione della sostituzione significante. Il fallo è per Lacan nel testo del 1958 il significante del desiderio dell'Altro, per questo egli mette in rilievo che è a partire da esso che si istituisce la dialettica, diversamente per il maschio e per la femmina, fra l'essere e l'avere il fallo, nella divisione prodotta dalla distanza fra la domanda (che è domanda d'amore) e il desiderio.

In *Ancora* Lacan mette piuttosto in rilievo il fallo come sembiante che vela l'oggetto *a*. Nella mia analisi il bambino, sembiante fondamentale che aveva rappresentato per eccellenza ciò che, a partire dalle contingenze della mia storia, poteva rispondere del desiderio dell'Altro, tranne - per così dire - fare sempre cilecca, rivelava in uno degli ultimi sogni del tempo conclusivo dell'analisi non essere altro che

⁴² Sessualità femminile, p. 64

⁴³ Ibid.

⁴⁴ J. Lacan, *Appunti direttivi per un congresso sulla sessualità femminile*; Scritti, p. 726

⁴⁵ J. Lacan, *Ancora*, p. 55

la “buona forma” – o la “bella figura” - sotto la quale qualcosa di orribile doveva rivelarsi, e che quel semblante era destinato a ricoprire. Nel suo essere perduto, sempre altrove da dove avrebbe potuto prodursi come risposta al desiderio, mostrava la sua equivalenza con l’oggetto. Il suo rivelarsi nient’altro che il semblante in rapporto al quale si era manifestata per la bambina la castrazione materna e attraverso cui il desiderio della madre aveva preso, attraverso la funzione paterna, un senso, coincideva con la caduta dell’oggetto.

E’ così che mi pare si possa leggere il passo di *Ancora* in cui Lacan scrive: “Il fallo – tal quale l’analisi lo affronta, come il punto chiave, il punto estremo di ciò che si enuncia come causa del desiderio – l’esperienza analitica cessa di non scriverlo. E’ in questo *cessa di non scriversi* che risiede il vertice di ciò che ho chiamato contingenza.

“L’esperienza analitica incontra qui il proprio termine, poiché tutto quello che essa può produrre, secondo il mio gramma, è S1”.⁴⁶

Dal lato maschile della sessuazione, in cui secondo Lacan una donna si iscrive non tutta, il soggetto in quanto barrato, dunque castrato, dunque mancante, non ha altro partner che l’oggetto a. E’ la formula del fantasma. “Non gli è dato, scrive Lacan, di raggiungere il proprio partner sessuale, che è l’Altro, se non attraverso questo intermediario, che è la causa del suo desiderio”.⁴⁷

E’ un legame paradossale, quello che Lacan delinea nel formulare così la relazione del soggetto al proprio partner sessuale, all’Altro. Jacques-Alain Miller ne dà una lettura straordinaria nel testo *La teoria del partner*, pubblicato su *La Psicoanalisi* n. 34. Laddove, a livello del desiderio, l’articolazione all’Altro si dà a partire dal fatto che il desiderio è il desiderio dell’Altro, qui Miller centra piuttosto il discorso intorno al godimento. La pulsione, per come Lacan la formalizza nel *Seminario XI*, si realizza come godimento autoerotico, ma che tuttavia deve percorrere un circuito e tornare sul bordo del corpo per compiersi. Essa deve passare per l’Altro e fare il giro dell’oggetto, deve andare a cercare nell’Altro l’oggetto, che è indifferente – questo lo aveva messo in rilievo Freud – per soddisfarsi, dal momento che quell’oggetto, quello che la completerebbe, è perduto. Se da un lato questo non cambia la dimensione fondamentale autoerotica della pulsione, tuttavia introduce la necessità dell’Altro come campo in cui il soggetto, o quello che sarà il soggetto al termine del circuito, deve andare a cercare l’oggetto, oggetto che è nel campo dell’Altro e la cui forma è contingente: da un lato è quello che prende un posto privilegiato per via di concatenazioni significanti, da un altro lato è quello che permette al corpo di godere di se stesso sul piano orale, anale, dello sguardo o della voce.

Non tutto dell’analisi, però, si conclude con la caduta dell’oggetto e il suo rivelarsi semblante di quel vuoto intorno a cui la pulsione fa il giro per soddisfarsi in maniera autoerotica. Non tutto del legame con l’Altro si esaurisce nel rapporto all’oggetto e al vuoto da esso scavato.

In questo senso, se dal lato fallico qualcosa del godimento si circoscrive e si delimita, dal lato femminile si tratta piuttosto di un godimento in rapporto a qualche cosa di illimitato. L’amore può porsi su questo versante.

La posizione isterica tramite l’amore al padre fa consistere l’Altro, salvo metterne costantemente alla prova la consistenza con la sfida e la menzogna. Si mantiene così in un rapporto di illusione o di delusione che situa nella metonimia infinita del desiderio l’Altro come completo.

L’amore alla fine dell’analisi pone piuttosto in primo piano la dimensione del tutto singolare di un godimento non senza l’Altro, che necessita dell’Altro, spogliato della sua consistenza, ma che tuttavia occorre far ex-sistere per presentificare quell’altrove in cui, solo, il soggetto può ritrovarsi. In *Ancora* Lacan scrive: “Questo godimento che si prova e di cui non si sa nulla, non è forse quel che ci mette sulla via dell’ex-sistenza? E perché non interpretare una faccia dell’Altro, la faccia Dio, come quella che è sostenuta dal godimento femminile?”.⁴⁸

⁴⁶ J. Lacan, *Ancora*, p. 93

⁴⁷ *Ibidem*, p. 78

⁴⁸ J. Lacan, *Ancora*, p. 76

Un nome, un programma

Sergio Caretto

Un nome, un programma! Era stata questa la risposta di mio padre quando, ridendo, mi ero rivolto a lui dicendogli di aver scoperto che il padre del mio compagno Beppe Funesto, aveva niente meno che un'impresa di Pompe funebri. Ero piccolino e mai più mi sarei aspettato, quaranta anni dopo, di ritrovare nel mio cognome la cifra che l'analisi mi aveva impudentemente rivelato essere l'ombelico del mio discorso. Il cognome paterno Ca-retto condensava e annodava sulla via dell'equivoco significante, la traccia di un godimento singolare e la figura ideale atta a dissimularla e a tenerla in latenza. Nome dunque quale luogo privilegiato, in cui familiare e perturbante si annodano in una scrittura che fa sintomo per il soggetto e che può, come dicevano gli antichi, lasciare intravedere il destino a cui si era votato: nomen omen. Ne L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud, Lacan scrive: " dunque tra il significante del nome proprio di un uomo e quello che lo abolisce metaforicamente, che si produce la scintilla poetica, qui tanto più efficace nel realizzare la significazione della paternità in quanto riproduce l'evento mitico in cui Freud ha ricostruito il cammino, nell'inconscio di ogni uomo, del mistero paterno".¹ Il mistero paterno è dunque un pellegrino che cammina nell'inconscio e trova nel nome proprio un punto di ancoraggio privilegiato per la messa in atto della metafora paterna in cui del senso scaturisce dal non senso e dove il soggetto, come riprende Lacan, "[...] tocca con mano che è il proprio destino che l'uomo sfida attraverso la derisione del significante".²

Romeo: il rigetto del nome.

Lungo la via del nome mi sono imbattuto in quel luogo di scintille poetiche che è il teatro, teatro in cui entrano in scena amore, odio e morte. Non è dunque del piemontese Beppe Funesto che vi parlerò ma, di un pellegrino di Roma e della sua bella, ovvero Romeo e Giulietta di Shakespeare e di un certo Earnest il cui nome compare nel testo teatrale di Oscar Wilde *The Importance of Being Earnest* la cui traduzione italiana, forse un po' infelice, è: *L'importanza di chiamarsi Ernesto*.

Mi permetto qui di accostare, a partire dalla questione del nome, due opere teatrali molto distanti tra loro: tragedia del 1597 la prima, commedia del 1899 la seconda. Che il nome sia all'origine della tragedia di Romeo e Giulietta è cosa nota in quanto i due giovani appartengono a due famiglie fiorentine da sempre in conflitto tra loro: i Montecchi e i Capuleti. Il nome qui è sì ostacolo all'unione degli amanti ma, a ben vedere, è anche ciò che ne favorirà l'incontro. Infatti è leggendo una lista di nomi che reca con sé il servo analfabeta di Capuleti, che Romeo verrà a sapere della festa indetta dal padre di Giulietta per la figlia, festa nella quale si "imbucherà" con gli amici non essendo ovviamente tra gli invitati. Molto comica la battuta del servo che, facendo un po' il verso al padrone, precede l'incontro casuale con Romeo, al quale verrà supposto un sapere che consenta di leggere correttamente i nomi indicati nella lista.

SERVO: Trova le persone i cui nomi sono scritti qui. E' scritto che il calzolaio debba occuparsi del suo metro, il sarto della forma delle scarpe, il pescatore del pennello e il pittore delle reti; ma me mi mandano a trovare le persone i cui nomi sono scritti qui, e io i nomi che ha scritto chi ha scritto qui non saprò mai trovarli. Devo trovare uno che abbia studiato. Forza!

Il servo mette così in luce un aspetto importante del nome in quanto separato dal referente e suscettibile di uno slittamento metonimico senza fine nel momento in cui questi rimane nome comune riconducibile ad una categoria e non nome proprio. In qualche modo è qui sottesa l'idea che, riconosciuto il nome proprio, sia possibile porre un limite alla deriva delle significazioni e ristabilire una significazione sensata, in modo tale da fare tornare la rete al pescatore, il pennello al pittore e così via. Romeo è supposto essere colui che sa riconoscere e leggere il nome al fine di reintrodurre la singolarità nell'universale e ristabilire così un certo senso e ordine alla scena del mondo. Romeo risponde di saper leggere laddove conosce le lettere e la lingua, ma anche, per la stessa ragione, di

sapere leggere la propria sventurata sorte. Grazie alla lettura del giovane Montecchi, ecco affiorare dalla lista i nomi propri degli invitati, tra i quali figura quello della bella e pungente Rosalina, il cui amore non corrisposto aveva gettato Romeo nella disperazione. Al ballo, di fatto Romeo tornerà ad illuminarsi alla luce di Giulietta che, in un men che non si dica, unirà le sue labbra a quelle del pellegrino così come il santo unisce i palmi delle mani, insomma i due si baciano. Sarà successivamente la nutrice a rivelare, prima a Romeo e poi a Giulietta, le rispettive famiglie di appartenenza e a fare salire sulla scena l'odio al cuore dell'amore: "Il mio unico amore nato dal mio unico odio" dirà Giulietta. Dunque un amore che nasce dall'odio, odio che fa capolino nel nome trasmesso di padre in figlio e che porta con sé una colpa inestinguibile. Shakespeare fa incontrare, nel nome, l'amore e l'odio, l'universale della trasmissione e la singolarità del godimento. E' questo conflitto insopportabile che fa dire a Giulietta, nel cuore della notte e illuminata dalla sola luna: "Oh Romeo, Romeo, perché sei tu Romeo? Rinnega tuo padre e rifiuta il tuo nome, oppure, se non vuoi, giura che sei mio e smetterò io d'essere una Capuleti". Romeo non fa in tempo a rispondere che l'amata si precipita a dire: "E' solo il tuo nome che m'è nemico, e tu sei te stesso anche senza chiamarti Montecchi. Cos'è Montecchi? Non una mano, un piede, un braccio, un volto, o qualunque parte di un uomo. Prendi un altro nome! Cos'è un nome? Ciò che chiamiamo rosa, con qualsiasi altro nome avrebbe lo stesso profumo, così Romeo, se non si chiamasse più Romeo conserverebbe quella cara perfezione che possiede anche senza quel nome. Romeo, getta via il tuo nome, e al suo posto, che non è parte di te, prendi tutta me stessa". Giulietta propone qui una separazione radicale tra il simbolico e il reale riducendo il nome proprio a mera convenzione e pertanto separato radicalmente dall'essere, dal corpo, dalla sostanza. Nome quindi ridotto ad una maschera di cui ci si potrebbe sbarazzare in quanto considerata totalmente separata dalla sostanza corporea.(vedere disputa sugli universali). L'amore in questo caso viene proposto come una sorta di supplenza possibile al vuoto lasciato dall'assenza del nome, considerato qui un significativo qualunque. Rinnegare il nome del padre in quanto fonte di imperfezione, diviene qui condizione dell'amore ideale.

Romeo non ci pensa due volte e dice: "Ti prendo in parola. Chiamami amore e sarò il mio nuovo battesimo: ecco, non mi chiamo più Romeo". Ma, si sa, le donne vogliono le prove e dunque ecco Romeo nuovamente interrogato: "Chi sei tu che così avvolto nella notte inciampi nei miei pensieri?".

ROMEO: "Con un nome non so dirti chi sono: il nome, sacra creatura, mi è odioso in quanto tuo nemico. L'avessi qui scritto, strapperei la parola?". Ritroviamo nuovamente il nome in quanto scrittura, nome battesimale che nel caso di Romeo porta con sé il destino mortale verso il quale, nell'amore, il giovane s'incammina con la sua bella. Il battesimo d'amore condanna Romeo all'impossibile esilio dal suo stesso nome, prima ancora che dal suo corpo, amplificandone vieppiù la divisione e il conflitto. Rinnegare il nome è un'illusione d'amore che si rivelerà impossibile in quanto, di lì a poco, morirà Tedaldo (nipote di donna Capuleti) per mano di Romeo che ama definirsi "il buffone del destino". Il nome torna nuovamente sulla scena con la differenza che se prima, nell'amore, questo era illusoriamente separabile dal corpo, ora, nell'odio, questi trova residenza nelle viscere. Dice Romeo al frate che nel frattempo l'aveva clandestinamente sposato con l'amata: "Ah, è come se quel nome, sparato dalla bocca mortale di un cannone, la uccidesse, come la mano maledetta di quel nome ha ucciso il suo parente. Ma dimmi, Frate, dimmi, in quale vile parte di questa anatomia risiede il mio nome? Dimmelo, ch'io possa saccheggiare l'odiosa residenza". Non essendo il frate un neuroscienziato dell'ultima ora, questi non è in grado di rispondere a Romeo e pertanto la tragedia può proseguire, senza che Romeo si lobotomizzi anzitempo. Dunque rigettato il nome dal simbolico questo fa ritorno nel reale. Troviamo qui una corporeizzazione del nome, nel senso che è la mano del nome che ha ucciso Tebaldo, a dispetto del precedente enunciato di Giulietta che separava il nome dal corpo. In questo passaggio Shakespeare sembra riprendere la cosiddetta "critica degli universali" che tanto aveva appassionato i pensatori medioevali, in particolare la posizione nominalista che sosteneva la coincidenza del nome con la cosa. Ora si tratta per Romeo di sbarazzarsi del nome strappando quella parte del corpo nel quale questo trova iscrizione. Nome quindi al pari di un cancro da estirpare una volta isolato l'organo del corpo che ne è afflitto.

Il finale di morte apre la via alla riconciliazione tra le due famiglie, ora unite fraternamente nel dolore. Il nome ritorna in chiusura della tragedia laddove Montecchi si propone di innalzare una statua d'oro puro "così finché Verona conserverà il proprio nome nessuna immagine sarà tenuta in pregio quanto quella di Giulietta, leale e fedele". Ciò che resta a compimento del dramma è un marchio indelebile che unisce Verona a Giulietta, a condizione che la città mantenga il suo nome proprio. In qualche modo

Verona non può più essere la stessa dopo che Giulietta, nel dramma, è arrivata a iscriversi la sua singolarità. Se all'inizio la condizione per trovare posto nell'amore era il rifiuto dell'Altro attuato nella forma del rifiuto del nome proprio, ora questo, il nome proprio, diviene invece condizione di un legame rinnovato.

Earnest: darsi un nome

Dal grande drammaturgo inglese del Rinascimento vi propongo ora di pellegrinare a 300 anni di distanza per approdare nella Dublino di fine 800, in piena società vittoriana, ed entrare in un altro teatro, quello di Oscar Wilde. L'importanza di chiamarsi Ernesto esce nel 1899 assieme a Un marito ideale; si tratta delle ultime due opere di Wilde prima della sua morte avvenuta nel novembre dell'anno successivo. Ancor oggi, resta un enigma per i critici il fatto che, proprio nel periodo più drammatico della sua vita in cui il Wilde uomo sembra votarsi alla sua rovina, questi abbia dato alla luce una commedia così fresca e spensierata, il cui titolo inglese *The Importance of Being Earnest*, ha sicuramente una maggiore significatività rispetto alla sua traduzione italiana. In inglese infatti Earnest è sì un nome proprio di persona ma, al contempo, è anche un aggettivo che corrisponde a serio, onesto, Franco e, perché no, retto. L'autore stesso della traduzione, Luigi Lunari, sottolinea in nota di essere fino all'ultimo rimasto incerto se tradurla con L'importanza di essere Franco, mantenendo così l'equivoco significante giocato sul nome proprio.

Come indica il sottotitolo, si tratta di una "Commedia frivola per gente seria" dove, a differenza di Romeo e Giulietta, non troviamo più le insegne falliche a sostenere la scena e a caratterizzare i personaggi nel loro incedere conflittuale. Qui Wilde ci invita piuttosto ad entrare e a confrontarci con l'assoluto non sense, realizzato attraverso accostamenti verbali e concettuali di assoluta gratuità, dove si assottiglia sempre più la distinzione tra vero e falso e dove si esperisce piuttosto il carattere di sembianza e inconsistenza della rappresentazione e dei personaggi. Di questa commedia se ne può godere a condizione che il lettore sospenda la sua ricerca di comprensione e si lasci attraversare dalla lingua e dai giochi che questa produce nel suo insensato srotolarsi.

Se in Shakespeare si trattava per i giovani amanti di affrancarsi dal nome del padre a causa del destino mortale che questi portava con sé, Wilde ci introduce piuttosto ad un soggetto senza nome, che cerca di farsi un nome da sé, un nome a proprio uso e consumo e da utilizzare a seconda delle circostanze. La commedia inizia anche qui dalla lettura di nomi che compaiono in una frase scritta su un posacenere dimenticato da Earnest a casa dell'amico Algernon: "Dalla piccola Cecily con tutto il suo affetto al caro zio Jack". Algernon interroga l'amico su cosa centri Cecily visto che Earnest dice d'essere innamorato della signorina Gwendolen; inoltre gli domanda il perché del nome Jack: "E oltre tutto, il tuo nome non è affatto Jack: tu ti chiami Earnest".

JACK: "Io non mi chiamo Earnest: mi chiamo Jack".

ALGERNON: " Mi hai sempre detto di chiamarti Earnest. Io ti ho sempre presentato a tutti come Earnest. Tu rispondi al nome di Earnest. Tu sei la persona dall'aspetto più rispettabilmente e onestamente Earnest che io abbia mai visto in vita mia. E' semplicemente assurdo da parte tua negare di chiamarti Earnest. C'è scritto anche sui tuoi biglietti da visita".

JACK: "Va bene: io mi chiamo Earnest in città e Jack in campagna..."

Così come Jack si è inventato di avere un fratello di nome Earnest, da lui stesso impersonato quando si reca in città e grazie al cui nome ottiene un certo rispetto, lo stesso Algernon si è inventato "un inestimabile amico infermo di nome Bumbury, onde potere andare in campagna ogni qualvolta ne ho voglia". L'opera in fondo ruota attorno a questi due doppi che ad un certo punto si intersecano nel momento in cui Algernon si mette nei panni di Earnest all'insaputa di Jack, ottenendo proprio a causa del nome, l'attenzione di Cecily, di cui Jack peraltro è il tutore.

A sua volta è proprio grazie al nome Earnest che Jack ottiene i favori della signorina Fairfax Gwendolen la quale gli confida: "Noi viviamo come spero lei sappia, signor Worthing, in un'epoca di grandi ideali. Se ne parla costantemente nelle riviste mensili più costose...il mio ideale è sempre stato quello di amare una persona che si chiamasse Earnest. C'è qualcosa in questo nome che ispira un'assoluta

fiducia. Nel momento preciso in cui Algernon mi ha accennato di avere un amico di nome Earnest, io ho saputo che ero destinata ad amarlo”.

JACK: “ Tu davvero mi ami Gwendolen?”

GWENDOLEN: “Appassionatamente!”

JACK: “Tesoro non sai quanto mi fai felice!”

GWENDOLEN: “Earnest, mio Earnest!”

JACK: “Ma non vorrai dire che davvero non potresti amarmi se non mi chiamassi Earnest”.

Le due donne si innamorano dei due uomini per il falso nome Earnest che questi portano, al punto da arrivare, al termine del testo, a pretendere un nuovo battesimo per entrambi una volta scoperto l'insopportabile inganno. A differenza di Giulietta la quale richiamava illusoriamente l'indifferenza del nome rispetto all'essenza dell'amore, qui la situazione si capovolge: l'uomo è scelto e amato per il nome affidabile e divino che porta e grazie alla significazione che questo rinvia.

La girandola continua di nomi che si alternano sulla scena dando origine al carattere non sense di questa commedia, di fatto trae origine dal dramma del protagonista, abbandonato alla nascita dentro una valigia in una stazione ferroviaria e trovato per sbaglio da qualcuno che decise di dargli il cognome della destinazione segnalata su di un biglietto ferroviario presente nel fondo della valigia: Worting. Jack Worting porta dunque nel suo stesso nome la traccia di un desiderio anonimo che l'ha preceduto. Il colpo di scena finale si realizza nel momento in cui Jack viene a sapere, essendo primogenito, di essere stato battezzato col nome del padre, Earnest John, e di avere per fratello nientemeno che l'amico Algernon. Paradossalmente, al termine della testo, sulla via del nome, tutto viene a coincidere e lui che aveva alla nascita una borsa come madre e un biglietto come padre, scopre che la sua discendenza era la medesima che si era costruito.

Se dal lato di Romeo rigettare il nome corrisponde ad estirpare il desiderio e al contempo la traccia di godimento in esso depositato, in Earnest troviamo piuttosto che il nome si realizza, nel senso che il soggetto che si era lui stesso nominato Earnest, si realizza senza alcuna divisione come Earnest, con un effetto di reificazione in quanto il nome proprio diviene, nell'assenza di conflitto, aggettivo attribuibile a chiunque. Nella Commedia, Earnest viene ad essere in qualche modo il nome del rapporto sessuale in quanto “possibile”, a condizione dell'annullamento del soggetto, qui totalmente ridotto a segno: dal doppio Jack-Earnest, si passa all'Uno. Credo si possa dire che con questa commedia Wilde, che nella vita procedeva speditamente verso la morte, metta in scena ciò che aveva da sempre sostenuto, ovvero il primato dell'arte e dell'estetica sulla vita stessa, la vita come imitazione dell'arte. Il finale all'apparenza lieto e scanzonato della Commedia frivola per gente seria, direi che lascia di fatto trasparire il dramma di un soggetto che, trovando nel nome un'assoluta coincidenza col suo Altro e realizzando così il suo destino, non ha più niente a cui tendere. L'inconsistenza dell'Altro che troviamo in questa tragedia e la totale incorporeità e precarietà dei personaggi che faticano a salire su una scena dai tratti sempre più sfumati, rendono questo testo di estrema attualità. Peraltro il valore di questa commedia, ho scoperto di recente non essere stato tralasciato da Lacan nel suo Seminario Il Sinthomo in cui, come sappiamo, l'analista francese tende la mano ad un altro scrittore figlio di Dublino, James Joyce, per farsi da lui traghettare al di là di Freud. Verso il termine del Seminario Lacan afferma che Freud sapeva il fatto suo nell'affidare a Jones l'incarico di scrivere la sua biografia: “Con Jones Freud era tranquillo. Sapeva che la sua biografia sarebbe stata un'agiografia. [...] Jones - posso dirlo perché l'ho incontrato - disdegnava molto di più di Joyce il fatto di chiamarsi Ernesto. Ma era senza dubbio per via della straordinaria commedia di Wilde che porta questo titolo, alla quale Joyce ha attribuito grande importanza. In Finnegans salta fuori in più di un'occasione il riferimento a L'importanza di chiamarsi Ernesto”.³ Peraltro, in questo Seminario, Lacan arriva a dirci, proprio grazie a Joyce, che il nome proprio del soggetto in fondo si riduce ad essere il nome del suo sinthomo, ovvero del sintomo ridotto al suo nocciolo di godimento, alla lettera che lo ancora e che supporta il soggetto nella sua singolarità.

Freud stesso nomina i suoi casi clinici a partire dal godimento singolare che l'analisi ha potuto estrarre quale ombelico, cicatrice del soggetto inconscio. L'atto della nomina confronta allora il soggetto all'enigma del desiderio dell'Altro e, al contempo, al resto di godimento che lo causa. Il soggetto trova pertanto nel nome proprio, un valido appiglio attorno a cui tessere la tela fantasmatica che annoda,

nella fissità di un enunciato, la singolarità del godimento con la divisione del soggetto ad opera del suo incontro col linguaggio.

Se il soggetto fa del suo nome il suo destino – ci dice Lacan nel Seminario XXIII Il Sinthomo – è perché questi è un essere parlante: “Sono i casi della vita che ci spingono a destra e a sinistra mentre noi ne facciamo il nostro destino - perché siamo noi che lo intrecciamo in un certo modo. Ne facciamo un destino perché parliamo. Noi crediamo di dire quello che vogliamo, invece è quello che hanno voluto gli altri, in particolare la nostra famiglia, a parlarci [...] Noi siamo parlati, ed è per questo motivo che facciamo dei casi della vita, che ci spingono di qua e di là, qualcosa di tramato. In effetti una trama c'è e noi la chiamiamo destino”.

Nome proprio quindi, quale scrittura in cui già Freud intravedeva l'annodamento tra la dimensione pulsionale e la surdeterminazione significativa in gioco nel sintomo e che, per questa ragione, viene da Freud riconosciuto quale significante privilegiato che apre la La psicopatologia della vita quotidiana. Il nome proprio infatti viene qui indicato quale elemento del discorso che, più di altri, può incorrere in facili dimenticanze o “falsi nessi”, per via del potere che questi ha nell'attirare a sé i significanti rimossi. Anche in Totem e tabù Freud torna sull'importanza del nome mettendo in serie i primitivi, i bambini e il soggetto nevrotico civilizzato (in particolare il soggetto ossessivo), relativamente al fatto di credere che il nome corrisponda alla propria anima o quanto meno indichi la singolarità del proprio carattere: “Anche l'adulto civilizzato è in grado di scoprire, da alcune singolarità del proprio comportamento, che non è così lontano quanto crede dal prendere alla lettera e dal dare peso ai nomi propri e che il suo nome è cresciuto in maniera particolarissima con lui”.⁴

Il nome proprio condensa pertanto un versante che fa segno per il soggetto in quanto può giungere a circoscrivere, nella sua lettera, il godimento singolare a ciascuno, e un versante che mette in gioco il desiderio dell'Altro preso nell'articolazione della catena significativa. In questo senso il destino parrebbe essere ciò che, all'insaputa dell'io, si disegna quale via particolare del soggetto, a partire dall'interpretazione fantasmatica che questi dà del nome proprio che riceve dall'Altro.

La scintilla amorosa

Se oggi vi ho invitati a teatro non era tanto con l'intento di farvi stare comodamente seduti, ma per tentare di trasmettervi qualcosa circa il passaggio dalla tragedia alla commedia che, nella mia analisi, si è rivelato “a posteriori” (è proprio il caso di prendere alla lettera questo “a posteriori”), l'effetto patemico conclusivo. Patema è un neologismo che ricordo di avere letto in un testo di Jacques-Alain Miller, utilizzato per annodare il Pathos in quanto affetto-effetto di una cura portata a termine, col matema che il soggetto è in grado di estrarre e di trasmettere della sua analisi.

Infatti il teatro analitico, lungi dall'essere pacificante, si avvia laddove sulla scena fa piuttosto capolino la scintilla del transfert che, improvvisamente, è sempre Freud a dircelo, brucia i sipari mandando all'aria le rappresentazioni su cui si era fino a quel momento sostenuta la scena fantasmatica. In fondo, sia in Romeo che in Earnest, troviamo che è proprio la scintilla amorosa a dare luogo all'avvio del testo, al suo svolgimento e alla sua conclusione. Il nome, all'insaputa del soggetto, è parte in causa di questa scintilla amorosa e dei suoi esiti drammatici così come comici. Dalla tragedia alla commedia il passo, si sa, è breve ma, almeno nel mio caso, è stato non senza dolore e non senza trauma; il dolore di trovarmi, solo, confrontato all'orrore di un Altro ridotto a buco una volta attraversate le differenti stratificazioni della cipolla e i sembianti su cui mi sostenevo e, al contempo, il dolore di lasciare cadere quel resto di godimento che, alla stregua di un odioso “tappo d'essere”, avevo trovato, a partire dai casi della vita, quale risposta precaria e sintomatica per annodare i tre registri e sostenere il mio pellegrinare in questo mondo.

La caduta del padre che, da ideale veniva a trovarsi nel posto dello scarto era stata per me la scintilla che apriva ad una supposizione di sapere presso colei che di lì a poco divenne la mia analista. A differenza di Romeo che, accecato dall'amore, vedeva nel rigetto del nome paterno la risoluzione del conflitto, io piuttosto domandavo all'analista di ripristinare il nome del padre che improvvisamente avevo visto vacillare. Lo domandavo mettendo inizialmente l'analista stesso nel posto lasciato vuoto dal padre, ora scarto, e avviando così il mio dramma. Il dramma non consisteva tanto nella rivalità immaginaria che si giocava nella rappresentazione amorosa, quanto piuttosto il fatto di cogliere, ogni volta, il carattere di sembiante della scena stessa e l'impossibilità di separare l'ideale dall'impurità del

godimento poiché, in ultima analisi, scaturivano entrambe dal medesimo abisso. L'ideale di uomo Retto e giusto che estromette il godimento sulla via del rendere il desiderio impossibile, in fondo richiedeva una certa mortificazione della vita del corpo del tipo: "L'uomo Retto è colui che, per mantenere l'amore ideale, non gode, se non di nascosto". Dovetti arrivare a dire ai passeurs, con una certa fermezza e decisione, che la mia vita amorosa era sta ridotta pressoché a zero, affinché questi cogliessero che, se ne parlavo poco nella mia testimonianza, era perché su quel punto avevo ben poco da elaborare e da trasmettere a loro. Il nome Retto del padre, in questo caso, doveva essere mantenuto per potere continuare a tenere in latenza le significazioni inconsce che, dal resto opaco del retto, alimentavano vieppiù il sintomo e traevano invece la loro forza. Il versante dramma della mia analisi si giocava pertanto nell'impossibilità di fare conciliare l'ideale col godimento in quanto, strutturalmente, il nome del padre che sostiene l'ideale è al tempo stesso quello che mortifica il godimento e, nel mio caso, anche quello che lo nomina. Un paradosso irrisolvibile dunque. Posso allora dire che la mia entrata in analisi è stata in qualche modo sulla via di Shakspeare, con un Romeo che però procedeva al rovescio, ovvero che combatteva per restaurare il nome del padre, incontrandone ogni volta la sua disfatta nel nome di godimento a cui questo si riduceva. Il dramma stava non solamente nel fatto di trovare l'inconciliabile nel conflitto ma, di più, nel trovare che amore e odio dividevano la medesima radice.

L'importanza di chiamarsi Caretto

Acconsentire alla caduta delle insegne falliche apriva ad un nuovo capitolo del dramma in cui, al dolore del disincanto, si accompagnava una certa leggerezza della vita, per me inedita. Il pensiero "forte" non si rovesciava nel filosofico pensiero "debole" di Vattimo, bensì rivelava piuttosto il suo carattere di debilità, consentendo di non indietreggiare di fronte al confronto con la mancanza dell'Altro, col desiderio e con ciò che del godimento del corpo poteva ora trovare posto nell'amore.

Più l'analisi avanzava e più anche il Nome del padre che aveva fino a quel momento sostenuto la tela dell'inconscio e della sua interpretazione, mostrava di essere messo alle corde in quanto semiante. Era ora la contingenza che scaturiva dall'equivoco del linguaggio ad orientare la cura e ad aprire il campo silente del materno col suo enigmatico desiderio. E' qui che farei entrare in scena Earnest, l'uomo Franco e retto di Wilde che si muove in uno spazio che pare senza tempo e senza luogo. A differenza di Romeo e Giulietta, ciò che qui Wilde ci propone è un testo in cui manca radicalmente sia l'origine che un fine da raggiungere, e dove il movimento dei personaggi sulla scena è orientato piuttosto dall'incontro con l'equivoco significante che lì si gioca, un incontro contingente che sorprende e rende imprevedibile il finale. Earnest in fondo ritrova in Earnest in suo vero nome e in qualche modo può uscire dalla scena senza perdita alcuna. Si può dire che Earnest trova la coincidenza tra il nome che lui stesso si era dato e il nome del padre. Se Romeo soccombe alla "maledizione del nome", Earnest sembra piuttosto trovare, al termine della commedia, la "benedizione del nome" nella coincidenza senza resto tra la sua stessa nominazione e quella paterna, di cui non sapeva niente. Earnest corrisponde nient'altro che a Earnest. In questo tutt'uno Wilde in fondo propone una risoluzione del dramma della divisione di Jack facendo coincidere il nome con la cosa, determinando in questo modo la coincidenza tra l'origine, ora svelata e il destino realizzatosi nel nome.

L'uomo Retto che la passe mi consegnava quale matema a cui avevo ridotto la mia analisi, lungi dal fare Uno nella conclusione, mi consegnava ancora una volta la divisione radicale e inguaribile tra l'ideale superegoico dell'uomo Retto e la traccia di un godimento che, clandestinamente, aveva trovato la sua Casa/Cosa, proprio nel retto. Grazie ad un atto di cui ancora non so niente, repentinamente il dramma si rovesciava, a mia insaputa, in commedia. Ora potevo ridere a crepapelle di questa divisione e rendermi conto dell'importanza di chiamarsi Caretto.

Omaggio a Lacan – Lacan Ancora

Il trentennale di Jacques Lacan

L'incontro è stato organizzato il 9 novembre 2011 dalla Segreteria della SLP di Bologna con il patrocinio del Comune di Bologna, Quartiere San Vitale, in collaborazione con la Biblioteca Ruffilli, nella ricorrenza del trentennale della morte di Jacques Lacan.

Iniziato con una tavola rotonda - coordinata da Alide Tassinari, Segretaria della sezione locale della SLP - per presentare, a più voci e da punti di vista differenti, la portata innovatrice e fondamentale dell'insegnamento di Lacan, l'incontro è poi proseguito con la presentazione, da parte di Maurizio Mazzotti, della recente riedizione, egregiamente curata da Antonio Di Ciaccia, del Seminario XX, Ancora".

I relatori: Paola Francesconi, Psicoanalista AME, membro SLP e AMP, Presidente della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi; Alessandro Russo, professore di Sociologia Generale della Università di Bologna; Valerio Romitelli professore di Storia delle dottrine politiche, Università di Bologna; Maurizio Mazzotti, Psicoanalista AME, membro SLP e AMP, già presidente della SLP.

Sul trentennale

Paola Francesconi

Lacan ha cominciato il suo insegnamento con il ritorno a Freud. In particolare, con l'atto di Freud di distaccarsi dai fatti per inaugurare un nuovo registro della verità. La passione freudiana della verità è l'elemento freudiano che Jacques Lacan ha ripreso perché separa la verità dalla realtà del mondo esterno, oggettivo, per, invece, cercarla dal lato di come il linguaggio la trasporta in un altro luogo da quello in cui si giudica il vero e il falso, la menzogna e la verità. La verità è un fatto, certamente, ma di parola, non di realtà. E' per questo che essa è al di là della distinzione vero/falso, fuori/dentro il soggetto: essa si può cogliere anche nella menzogna, dicendo "io mento" si può dire la verità, e dicendo "io dico il vero" si può mentire. Ciò che cade in rimozione non è il fatto, ma la sua trasformazione simbolica.

Ecco perché Lacan dice che "l'inconscio è strutturato come un linguaggio", ovvero, che esso non è un contenitore degli istinti, bensì, dal punto di vista del biologico o fisiologico, esso è vuoto. Sono le rappresentazioni, e non il fatto in quanto tale, ad avere il sopravvento per il soggetto. Da qui, ciò che è veramente accaduto, nel mondo dell'essere parlante, nessuno lo sa, e non è lì la verità. La verità per Lacan non riguarda, dunque, la conformità a un principio di realtà, ma la dimensione di una rappresentazione orientata da un vettore inconscio, di un marchio lasciato nell'inconscio da un reale la cui materialità è lasciata a margine. Il simbolico freudiano coniuga le rappresentazioni di parola e di cosa, lasciando da parte l'oggetto come tale. Lacan ha fatto avanzare il registro della verità freudiana connettendolo, come Freud, al desiderio inconscio: lì pulsa la dimensione della verità che è sempre particolare di ciascuno.

Su questo Lacan ha fondato un'etica. L'etica della verità come registro intimo del soggetto ha fatto sì che l'etica di Lacan, che egli ha sviluppato anche al di là di Freud, è un'etica senza precetti, senza conformità a qualcosa di esterno. Tale etica, a braccetto con la verità freudiana, pone all'orizzonte e al cuore stesso della pratica il desiderio inconscio, vettore del campo freudiano dell'esperienza, che richiama all'unico dovere di venire preso in conto, assunto. Contrariamente a quello che in modo

spiccio spesso si sente ripetere, Lacan non ha mai detto imperativamente: non si deve cedere sul proprio desiderio. Alla fine del seminario VII su L'etica della Psicoanalisi egli ha detto che la sola cosa di cui si possa essere colpevoli, in una prospettiva psicoanalitica, è di avere ceduto sul proprio desiderio, il che è diverso. Nella stessa epoca, egli suggeriva che la fine di un'analisi conduce il soggetto a quella soglia che è la questione di sapere se egli vuole ciò che desidera. In queste parole viene enunciato semplicemente un dover sapere riguardo all'inconscio.

Nel 1964, Lacan formula per la Scuola che fonda una definizione più succinta dell'etica, la prassi della teoria. La pratica non va senza la teoria. Non c'è trattamento del reale senza ricorso al significante, l'etica è la prassi della sua teoria. Il reale è sempre delimitato dal simbolico. Da questo elemento che le parole, le rappresentazioni di parola, mancheranno sempre a dire il vero sul reale, Lacan passa a spostare la verità da indice del desiderio inconscio tout court a limite tra simbolico e reale, introducendo, così, la questione del non tutto. Il non tutto in Lacan è uno dei punti qualificanti delle novità da lui introdotte, al di là di Freud. Questo non tutto, non tutto del simbolico a dire il reale, egli lo conetterà poi al campo della sessualità femminile, facendone l'essenza stessa della donna, quella di essere non tutta. Ma procediamo per gradi.

Dall'attenzione sul trattamento della rimozione, così da far emergere la verità contenuta nelle rappresentazioni modellate dal desiderio inconscio del soggetto, si passa a un trattamento nuovo, alla messa in rilievo dei significanti che fissano un reale, non una verità di senso, ma un reale, che è sempre reale fuori senso, del godimento. Questo reale che dapprima è reale del trauma, che lascia tracce nell'inconscio, e anche nel corpo, nei sintomi somatici dell'isteria. E' un reale commemorato, per così dire, in quanto la sua irruzione nel soggetto è commemorata da dei significanti: la direzione della cura va, qui, nel senso di una disalienazione progressiva in rapporto a questi significanti. Successivamente il reale diventa qualcosa che non è puramente intrappolato dalle formazioni dell'inconscio, lo è anche, ma non solo. E' un godimento fuori senso, che l'analisi può disturbare, mobilitare, senza pertanto avere incidenza sulla rimozione che determina il sintomo. Ne è un esempio la frigidity, non a caso, perché riguarda, appunto, la sessualità femminile. Riguardo alla frigidity, di cui egli relativizza la portata più tardi, Lacan dice che è generica, diffusa, non legata alla contingenza, a un trauma localizzabile, a un cattivo incontro: suppone una struttura inconscia, pur restando fuori della trama dei sintomi. Egli dice che solo l'analisi la mobilita. E così anche per certe manifestazioni psicosomatiche. Vi si registrano effetti analitici sul corpo senza che si possa dimostrare la loro molla. Qui diventa importante il passaggio a un reale diverso, la cui essenza è il godimento, che ora si annoda in modo nuovo con il desiderio determinato dalle formazioni dell'inconscio.

Così, anche il soggetto cambia di statuto: da soggetto la cui stoffa è il significante, a soggetto che Lacan chiama nel Seminario XX, Ancora "parlessere", un essere parlante che trova nel corpo ciò che fonda il suo essere di godimento. Così, gli strumenti dell'analisi, alla fine del suo insegnamento, non sono quelli della parola, ma di un discorso senza parole (sempre, però, inquadrato dal significante), e centrato, per esempio, sul taglio. Il taglio promuove un effetto sul godimento, un effetto reale. Questi sono anche gli anni in cui Lacan parla dell'interpretazione come mi-dire, dire a metà, non tutto nel simbolico. Di più, nel suo testo *Lo Stordito* egli evoca l'enigma della Sfinge come affine a quel qualcosa che viene incarnato dall'analista. La Sfinge è un semi corpo. Il taglio è il modo di rendere operativo il non tutto.

Ma in tutto questo come interviene la questione della sessualità femminile?

Il non tutto della femminilità è dato dal fatto che l'identificazione al significante fallico, sia nel senso di esserlo che di averlo, non dà l'essenza della femminilità. Lacan ne *Lo Stordito* dice che l'attesa di una donna è di una "sostanza" che le venga data più dalla madre che dal padre. Mentre nel 1958 l'accento era posto da Lacan sulla parte essenziale che giocano gli attributi nella femminilità, là dove la donna, egli dice, rifiuta gli attributi, i predicati simbolici che la definirebbero come donna (ad esempio *quoad matrem*), ne *Lo Stordito* l'accento è sulla "sostanza" attesa per essere donna. Attendere "un più di sostanza" dalla madre indica l'attesa di un saper fare con il godimento del corpo, cosa cui l'Edipo è inadeguato, insufficiente (Lacan lo definisce addirittura

"un'elucubrazione"). In tal senso, si può cogliere l'affinità posta da Lacan tra la "sostanza attesa" nella relazione tra madre e figlia, e la devastazione nella maggior parte di queste relazioni. Il fatto di mancare di un essere già dato, definito, nel simbolico, che sia, dunque, tutto simbolizzabile, pone una donna nella posizione del sesso debole. Sesso debole non perché mancherebbe di fallo, cioè nel senso del deficit freudiano, ma debole nel senso che la espone a una devastazione sia da parte di una madre che di un uomo, in quanto vi gioca un ruolo il corpo che si offre come godimento sacrificale a un altro.

Il problema si pone a Lacan in generale per il soggetto, anche non femminile, poiché ogni soggetto, in realtà, manca di essere. Invece, con il corpo come sostanza che gode, accezione del corpo che troviamo in Ancora, si produce un rovesciamento in Lacan, che prende, ora, appoggio su una concezione dell'essere come godimento del corpo. La posizione femminile si presta, così, in modo particolare, a definire un essere che sfugge al simbolico, che è non tutto nel simbolico, e che è abitato da un reale di godimento che lo trascende e lo connette a qualcosa di estatico. Il corpo, dice in Ancora, resta Altro per il soggetto, il godimento gli è estraneo, come il reale: il più intimo è il più esterno. Concetto che egli aveva introdotto nel Seminario VII, L'Etica della Psicoanalisi, che pone al centro del soggetto l'extime, il più intimo e il più estraneo, guida di godimento: questo determina una nuova articolazione, rispetto al periodo contraddistinto dalla verità contenuta nel senso rimosso, tra soggetto e soddisfazione pulsionale. Il cammino, per il soggetto non tutto significante, è tracciato. E' qui che possiamo riconnetterci all'analista come non tutto, alla posizione essenzialmente femminile dell'analista. Lacan è stato il primo analista a parlare della categoria analista donna, ne Lo Stordito. L'analista, per Lacan, è in posizione femminile poiché incarna quello che resta insimbolizzato: questo intende Lacan quando dice che l'analista è oggetto a. Dunque Lacan parte dalla verità come non tutta per connettere poi il non tutto alla sessualità femminile, facendone un elemento fondativo della posizione femminile rispetto al reale, per poi invitare ogni soggetto, tramite l'esperienza analitica, (è difficile altrimenti, senza passare da un'esperienza analitica) a prendere una posizione non tutta. Ad esempio, non solo assumere il suo desiderio, ma far passare i traumi del corpo, gli incontri con un reale del godimento, a un saperci fare, a un sapere elaborato, elaborato attorno a un nucleo ritagliato, isolato, effetto reale di un'analisi.

L'analista, dal canto suo, è quel soggetto che, oltre a questo, ha assecondato l'emergenza in sé di un desiderio, al di là di questo, di farsi supporto di questo reale, di questo sintomo nell'ultima accezione di Lacan, per un altro soggetto. Del godimento evacuato in lui, egli ne ha fatto qualcosa per cui, in questo vuoto, prende posto la collocazione temporanea della causa per un altro soggetto.

Circostanze intellettuali e attualità di Ancora

Alessandro Russo

Dopo l'intenso ritratto teorico di Lacan che ci ha offerto Paola Francesconi, mi limiterò ad alcune osservazioni, o meglio a proporre alcune congetture, sulle circostanze intellettuali rispetto alle quali si costituì, controcorrente come sempre, la posta in gioco del seminario *Encore*.

Tra i molti motivi per rendere omaggio a Lacan oggi c'è, per usare un suo paradosso, che dobbiamo essergli grati per aver "parlato ai muri". Lacan, come si sa, amava usare dei paradossi, faceva parte del suo stile, ma non erano mai meri giochi di parole, non era solo piacere ricavato dal linguaggio, era un certo modo di fronteggiare il fraintendimento intrinseco al "discorso corrente", al *disquecourcourant* come lo chiamava lui. Nel *Séminaire XX, Encore* (1972-73) lo sentiamo dire "io parlo ai muri", come peraltro diceva più volte in quei mesi. Proprio in un momento in cui era all'apice della notorietà Lacan ci teneva a sottolineare il problema di chi fosse il destinatario reale di ciò che andava dicendo.

Il seminario *Encore*, recentemente riedito in italiano a cura di Antonio Di Ciaccia, è un passaggio decisivo nell'itinerario teorico di Lacan, situato peraltro in un momento particolarmente critico della situazione intellettuale francese. Nel pensiero di Lacan è un punto d'arrivo di una svolta che risale almeno a quattro anni prima, al *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-70), un titolo che sottolinea senz'altro una discontinuità, o meglio un programma di rinnovamento concettuale. Quanto ai rapporti con lo spazio intellettuale francese, non è casuale che subito dopo il 1968 Lacan sottoponga la sua prospettiva teorica a una rielaborazione fondamentale. Detto *en passant*, anche il 1972 fu a sua volta una data importante, perché fu l'inizio del processo di depoliticizzazione del 1968. Ovviamente il problema non è semplicemente quello dei rapporti tra psicoanalisi e politica rivoluzionaria in quel momento, anche se è ben noto che ve ne furono, con coinvolgimenti personali anche molto intensi. Non si può qui discuterne in dettaglio, ma bisogna ricordare che quello fu un momento densissimo nei rapporti tra psicoanalisi, filosofia e politica, oltre che ovviamente nei rapporti tra la psicoanalisi e il "discorso universitario".

Possiamo considerare i seminari tra il '69 e il '72 come passaggi di uno stesso segmento dell'itinerario lacaniano. Anche i due seminari intermedi, il *Séminaire XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant* e il *Séminaire XIX ...ou pire*, quest'ultimo da poco pubblicato in francese, sono senz'altro delle tappe importanti di un tragitto che porta verso *Encore*. Solo con quest'ultimo però Lacan si ritiene abbastanza soddisfatto del risultato, al punto tale che il seminario viene pubblicato, per la cura di Jacques-Alain Miller, un paio d'anni dopo. *Encore* è d'altronde uno dei primi seminari ad essere pubblicati, mentre i seminari immediatamente precedenti sono usciti a decenni di distanza, forse perché in quel momento erano poco accessibili a dei lettori che non seguivano da vicino l'insegnamento lacaniano. Invece, per *Encore* Lacan sentiva l'urgenza che uscisse subito, nonostante non fosse certo più "facile" degli altri, anzi fosse un concentrato di novità e di asperità teoriche.

Dunque, parlava ai muri, ma in questo caso ci teneva che i muri ascoltassero al più presto quello che aveva da dire. *Je parle au murs* è il titolo che è stato dato alla recente pubblicazione della serie di conferenze che Lacan fece a Sainte Anne l'anno prima, parallelamente al seminario *...ou pire*. Non è secondario che Lacan dicesse questo nello stesso ospedale in cui il suo insegnamento era stato sospeso per la "scomunica" di una decina d'anni prima: anche a quei "muri" continuava a voler parlare. Nel seminario *Encore* riprendeva appunto questo paradosso, dicendo ai suoi ascoltatori: "io parlo ai muri ed è per questo che sono 'ancora' qui e che probabilmente voi siete 'ancora' qui, anche se la cosa mi sorprende". La sola ragione che Lacan si dava del fatto di trovarli ancora lì, visto che non avevano nessun obbligo di ascoltare il suo seminario, era che lui "parlava ai muri".

Vale a dire, parlava indipendentemente dai "gusti del pubblico" in quel momento, senza lasciarsi troppo condizionare da quello che era un certo modo di ascolto del pubblico che lo seguiva – ascolto condizionato dai "muri" che quella specifica congiuntura culturale, compresa l'immagine mediatica che circolava di Lacan, frapponeva al suo insegnamento. Ma "parlare ai muri" era soprattutto parlare a chiunque sperando di essere ascoltato al di là di quelle circostanze. In breve, la posizione di Lacan era:

parlo ai muri perché ho delle cose da dire, io insegno perché ho qualcosa che mi preme molto argomentare, che mi urge articolare pubblicamente davanti a voi, se volete ascoltarmi, ma che dirò ugualmente anche se ci sono molti ostacoli all'ascolto di ciò che dico.

Da un lato quella era una congiuntura senz'altro molto favorevole, perché nel 1972 si può dire che Lacan fosse all'apice della notorietà. D'altro lato, quello era sia un passaggio chiave della sua stessa impresa teorica, sia un momento singolare della filosofia francese. Lacan diceva giustamente che non esiste una storia del pensiero, che il pensiero è sempre "in fuga", ma anche senza voler fare una storia della filosofia francese va ricordato che negli anni precedenti c'era stata in Francia una situazione filosofica straordinaria, paragonabile ai momenti di massima fioritura filosofica, come la filosofia classica tedesca o addirittura la filosofia greca antica, con una concentrazione di grandi filosofi, non solo in uno stesso paese, ma addirittura in una stessa città. Quel momento, che è stato chiamato giustamente "le temps des philosophes", è stato però tanto intenso quanto breve, la sua fase più alta è durata non più di un quinquennio, all'incirca tra il 1962 e il 1967. Già col 1968 quel tempo filosofico si chiude. Non è facile esaminare in breve i motivi per cui la discontinuità politica del '68 eccede talmente la configurazione filosofica da marcarne la conclusione. Restano ancora da trovare delle prospettive adatte a investigare la densità di quel passaggio politico e le sue conseguenze in campo filosofico.

Ad ogni modo, l'intensità e la brevità di quella configurazione filosofica conferma che non esiste una "storia del pensiero", nel senso di una successione di autori che "progrediscono". Esistono dei momenti singolari, delle invenzioni di pensiero, e a volte accade, ancora più raramente, che esistano delle configurazioni filosofiche, delle situazioni in cui delle invenzioni di pensiero si incrociano e costituiscono uno spazio poliedrico. La configurazione filosofica francese degli anni Sessanta era uno spazio costituito da voci contigue ma profondamente diverse tra loro. Basti pensare alla singolarità delle questioni di ciascuno dei maggiori pensatori francesi di quel momento: Althusser, Foucault, e lo stesso Lacan naturalmente.

A questa stagione si fa riferimento spesso come l'epoca dello "strutturalismo". Nessuno di loro però amava chiamarsi strutturalista, anzi tutti prendevano accuratamente le distanze da questo nome, Lacan per primo, il quale diceva di non voler essere confuso con l'"insalata strutturalista". In realtà "strutturalismo" era il nome abbastanza "mediatico" - la sua fortuna nel giornalismo culturale in quegli anni fu considerevole - di una novità intellettuale che aveva il suo nocciolo esattamente in quel "tempo dei filosofi". Il nome strutturalismo veniva soprattutto dal fatto che uno dei riferimenti maggiori, condiviso pur con diverse accentuazioni dai pensatori francesi di quel momento, era la linguistica strutturale, assieme all'antropologia strutturale, a sua volta ispirata alla linguistica. Il linguaggio come struttura, l'idea che il linguaggio vada pensato nella discontinuità tra significante e significato, questa distinzione che a partire da Saussure marca gli sviluppi della linguistica moderna, fu un riferimento chiave nel "tempo dei filosofi". Anche per Lacan la linguistica strutturale era stata certamente una grande risorsa intellettuale, che gli aveva permesso di ripensare l'inconscio freudiano nella prospettiva di quella discontinuità, di localizzarlo in quella barra tra significante e significato. È lì che Lacan organizzava l'incontro tra Freud e Saussure.

Ma il punto in cui quei percorsi intellettuali del "tempo dei filosofi" si erano incrociati maggiormente era stato laddove avevano investito criticamente quel campo del sapere che si chiamava scienze umane. Foucault, ad esempio, nel 1966 pubblica la sua opera filosoficamente più intensa, *Le parole e le cose*, la quale ha come sottotitolo "Un'archeologia delle scienze umane", dove alla fine si dimostra proprio questo: le scienze umane - psicologia, sociologia, teorie moderne della letteratura - non solo non possono essere "scienze" (sono delle formazioni discorsive particolari), ma sono anche sul bordo di una crisi epocale. Era questa una posizione condivisa dall'intera configurazione filosofica francese. Il mondo umano, sostennero in quel momento quei filosofi, non poteva essere più pensato nella forma che aveva assunto nelle scienze umane. Come aveva dimostrato Foucault, l'"uomo", al tempo stesso oggetto e condizione di quelle "scienze", lungi dall'essere il problema più antico del pensiero, era in realtà il risultato di una riconfigurazione dell'epistème moderna nel XIX secolo, ed era altresì uno dei fattori della sua probabile imminente inconsistenza.

I seminari di Lacan tra il 1969 e il 1972 si svolgono dunque all'interno di quel passaggio della configurazione filosofica francese, la quale però proprio dal 1968 non solo non è più la stessa di prima, ma è già sostanzialmente esaurita. Si dice a volte che tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta c'è una presa di distanza molto netta di Lacan dallo "strutturalismo". Con la precisazione fatta

sopra si può dire che il problema principale di Lacan fosse come continuare nella sua impresa intellettuale dopo la fine del tempo dei filosofi e di fronte ad una peculiare difficoltà teorica. Provo a fare delle congetture per cercare un orientamento rispetto una situazione ricchissima quanto intricata e piena di paradossi.

Il 1968 segna la fine del “tempo dei filosofi”, ma al tempo stesso conferma pienamente la diagnosi riguardante la crisi delle scienze umane. Tutta l’impasse politica, pedagogica e intellettuale del “discorso dell’università”, in Francia e nel mondo, fa apparire la profondità di quella crisi, la quale peraltro, come Foucault stesso aveva pronosticato, non si limita alle scienze umane, ma si estende alla consistenza dell’intero orizzonte epistemico moderno. Tuttavia, in quello stesso momento compaiono anche i primi passi di un’ambigua ricomposizione, di una sorta di automatismo reattivo per ripristinare la consistenza epistemica delle scienze umane, negando altresì la natura della loro impasse. È un processo che comincia alla fine degli anni Sessanta, ma che si estende fino ai nostri giorni e per molti versi è il suolo “archeologico” dell’odierno cognitivismo imperante.

Di fronte al declino delle scienze umane compare subito la tendenza a sostenere che in definitiva la misura dell’ “uomo”, il suo ordine ultimo, è sempre in ultima analisi il suo modo d’essere biologico. In effetti, quello che si voleva un salvataggio era a ben guardare un arretramento epistemico. Il discorso delle scienze umane non si era fondato affatto sul presupposto di un modo d’essere essenzialmente biologico. Anzi, le scienze umane si erano costituite verso la fine dell’Ottocento prendendo le distanze dalla biologia e ponendo invece l’accento sulle peculiari capacità di “rappresentazione” da parte dell’ “uomo” (di “rappresentarsi” la vita, il lavoro, la lingua stessa), concepite però come disgiunte dalla sua condizione di essere vivente. Invece, quel che appare fin dalla fine degli anni Sessanta, e che ai nostri giorni è divenuto una pretesa auto-evidenza che domina l’opinione, è il grande ritorno della figura dell’ “uomo” – oggi si dice piuttosto la “persona” – in quanto “vivente” tout court, non più separato da nulla di essenziale rispetto al mondo della vita.

Questo ritorno all’ “uomo biologico” comincia esattamente all’indomani del ’68. Questa datazione richiederebbe varie spiegazioni, ma la cosa forse più sorprendente è che in quegli anni il primo passo in questa direzione, o almeno uno dei primi passi autorevoli, la fa proprio una delle grandi figure della linguistica del Novecento, Roman Jakobson, uno dei grandi artefici della linguistica strutturale e senz’altro un punto di riferimento di Lacan. Proprio Jakobson, nell’ultima fase della sua lunga carriera scientifica, apre un credito decisivo all’ancoraggio “biologico” del mondo umano, credito le cui conseguenze perdurano senz’altro fino ad oggi.

Ciò che voglio proporre in discussione a coloro che studiano il percorso teorico di Lacan in un modo molto più sistematico e dettagliato di me è che la posizione con cui Jakobson alla fine degli anni Sessanta sosteneva un’origine “biologica” del linguaggio abbia costituito una seria difficoltà, rispetto alla quale Lacan si è trovato impegnato a riconsiderare la sua stessa prospettiva intellettuale e a compiere un nuovo grande avanzamento teorico. Trent’anni prima, la grande scoperta di Jakobson era stata, sulla scia di de Saussure, l’identificazione del fonema come unità di studio fondamentale della linguistica, nella prospettiva di una discontinuità essenziale del significante e del significato, del “suono” e del “senso”, come diceva in un famoso ciclo di lezioni degli anni Quaranta. Nel 1969 Jakobson pubblica un testo intitolato “Linguistica e scienze umane” – titolo programmatico dunque – in cui cita la sua scoperta del ruolo del fonema nell’analisi linguistica, ma lo fa in riferimento alla scoperta del DNA in biologia. In realtà si riferisce al modo in cui viene “rappresentata” in chiave “comunicativa” la scoperta in biologia, e traccia un paragone stretto con la sua stessa scoperta in linguistica. In breve, l’argomento di Jakobson è che così come l’oggetto della ricerca linguistica sono i fonemi, i quali sono in sé strutturalmente al di qua di ogni significato, allo stesso modo l’unità essenziale dello studio della vita sono i nucleotidi i quali sono anch’essi in quanto tali privi di “significato”, ma compongono dei “messaggi” quando vengono combinati nel DNA.

La rappresentazione della “vita” come scambio di “informazioni”, sia tra gli esseri viventi sia tra le loro componenti elementari, si è pienamente affermata in questi ultimi decenni. Essa in realtà risale a delle intuizioni del fisico Schrödinger già negli anni Quaranta. Tuttavia, non è affatto auto-evidente il motivo per cui oggi, nell’opinione pubblica culturale, ciò che nelle formule della chimica sono i “monomeri degli acidi nucleici (DNA e RNA)”, possa invece essere rappresentato con un’immagine “linguistica”, addirittura come “l’alfabeto della vita”. Possiamo pensare che la struttura della “vita” sia in qualche modo “comunicativa” – che il DNA sia un “codice” rispetto al quale vengono trasmesse e ricevute delle “informazioni biologiche” – ma per pensare che si tratti di una “lingua” occorre stabilire l’equazione di

lingua e comunicazione. Ed è appunto quello che fa Jakobson in questo testo. Sappiamo che in precedenza aveva detto cose ben più profonde sul linguaggio. Qui invece, non solo argomenta un'omologia strutturale dell'oggetto della biologia e dell'oggetto della linguistica, ma trae la conclusione che proprio le funzioni "comunicative" delle combinazioni dei nucleotidi siano la condizione di esistenza del linguaggio umano.

Ora, l'omologia "fonema-nucleotide" comportava l'affermazione di un'origine "biologica" non solo del linguaggio, ma anche di tutto l'orizzonte del soggetto umano, rispetto a cui Lacan non poteva non incontrare una seria difficoltà teorica. C'è un imbarazzo magistralmente contenuto nella lezione del seminario *Encore* dedicata letteralmente "A Jakobson", al quale conferma tutta la sua amicizia, il suo "amore" perfino, ma rispetto al quale, qui come nei seminari degli anni precedenti, sta prendendo in quegli anni una distanza molto netta. Non a caso Lacan cita il "patto" che avevano fatto i linguisti dell'Ottocento di non trattare mai dell'origine del linguaggio, ma soprattutto dice non può trattarsi per lui di un'origine biologica. Ciò che propone è invece un' "origine puramente topologica", espressione paradossale che equivale ad escludere il problema di un'origine in termini di "causa".

In effetti, Lacan non intende affatto stabilire una "causa originaria" del linguaggio, ma orientare la riflessione sul linguaggio verso "quelque chose qui arrive chez l'être parlant par le biais de la sexualité". Pone questo tema nella forma di una domanda aperta: "L'être parlant est-il parlant à cause de ce quelque chose qui est arrivé à la sexualité, ou ce quelque chose est-il arrivé à la sexualité parce que il est l'être parlant?" (..ou pire, p. 95). Lacan aggiunge che "c'est une affaire où je m'abstiens de trancher, vous en laissant le soin", ma è chiaro che, in un senso o nell'altro, è da uno snaturamento dell'ordine biologico che si istituisce la singolarità tanto della sessualità quanto del linguaggio nel mondo umano. Origine topologica significa dunque – proviamo a "trancher", su invito dello stesso Lacan – che se da qualcosa si "origina" il linguaggio, questo ha a che fare col "vuoto" nelle relazioni tra i posti occupati dai significanti "uomo" e "donna". È nel vuoto del "non rapporto sessuale" che si costituisce uno spazio di esistenza del linguaggio stesso.

Se la tesi più celebre del primo periodo del seminario di Lacan è "l'inconscio è strutturato come un linguaggio" – è a questa che si deve la sua fama di "strutturalista" – la tesi più celebre dell'insegnamento lacaniano negli anni Settanta è "non c'è rapporto sessuale". Lacan approda a questa tesi nel percorso che culmina nel seminario *Encore*, certo per una serie di passaggi interni alla sua impresa teorica, ma anche spinto dalla necessità di prendere le distanze dalle posizioni che, già verso la fine degli anni Sessanta, fanno avanzare, tramite una versione dell'origine biologica del linguaggio, una concezione che annienta ogni singolarità del soggetto umano. Sono posizioni che, come ben sappiamo, negli scorsi decenni non hanno fatto che accrescere il loro dominio culturale e dobbiamo moltissimo a Lacan per aver imboccato subito una strada controcorrente, parlando ai muri appunto.

A quel punto non è che la tesi "l'inconscio è strutturato come un linguaggio" si riveli sbagliata, ma essa non è più sufficiente per rifondare e rilanciare teoricamente la prospettiva psicoanalitica. Anzi, rischia non solo di essere confusa nell'"insalata strutturalista", ma di non riuscire a contrastare un equivoco disastroso che sta venendo dall'interno della stessa "linguistica strutturale". Perché, se l'inconscio è strutturato come un linguaggio e al tempo stesso la struttura elementare del linguaggio è il DNA, la psicoanalisi come teoria e come esperienza clinica di singolarità soggettive cessa letteralmente di esistere. Sappiamo bene che è in questa direzione, anche se non esattamente in questi termini, che si muovono i maggiori attacchi alla psicoanalisi oggi.

L'avanzamento teorico di Lacan nei seminari che culminano in *Encore* è in un certo senso anch'esso un "ritorno a Freud", diverso da quello iniziale e forse più "critico", ma soprattutto orientato direttamente a quello che è il perno della prospettiva freudiana, vale a dire il problema di come pensare Eros. In *Encore*, la tesi del non rapporto sessuale si illumina con la tesi "l'amore è ciò che supplisce all'assenza di rapporto sessuale". Eros non è più freudianamente ciò che "unisce", non è neppure una "potenza celeste" che si oppone eternamente a Thanatos, ma esiste solo quando si dà un'invenzione soggettiva – un' "invenzione a due voci", certamente – capace di trattare la discontinuità radicale della sessualità. Senza tuttavia immaginare di poterla risolvere in un "rapporto sessuale", ma facendone anzi valere il vuoto intermedio – Lacan parlava di "vuoto intermedio" tra Yin e Yang – come spazio originale di libertà, come condizione stessa dell'invenzione infinita di una scena del Due, il quale non può ricomporsi nella figura dell'Uno senza abolire Eros stesso.

Sulla strada di questa nuova elaborazione teorica Lacan accentua in modo ancora più intenso il suo dialogo con la filosofia, stavolta su un terreno propriamente ontologico, come era inevitabile davanti

alla questione della natura dell'Uno. Lacan era stato sempre partecipe della problematica filosofica, nonostante tutte le distanze che ci teneva a mantenere, ma in questi seminari la sua partecipazione è particolarmente intensa, perché deve egli stesso sconfinare direttamente in una ricerca filosofica originale per trovare una via adatta. Troviamo in *Encore*, come anche nei seminari immediatamente precedenti, una batteria impressionante di riferimenti filosofici, a partire da Platone naturalmente, ma soprattutto troviamo qualcosa che non si è ancora veramente affacciato in quel momento nella filosofia stessa e che riguarda i rapporti con le matematiche del Novecento. È in fondo grazie a Lacan che si apre la questione di ciò che comportano le scoperte della teoria degli insiemi – Frege, Russel, Cantor, Gödel – per una concezione contemporanea dell'ontologia. La problematica di Lacan restava centrata su un terreno distinto da quello filosofico, ma la questione di un Eros che “non fa Uno” lo spingeva altresì ad avanzare su un territorio filosofico ancora inesplorato. La prospettiva elaborata da Lacan che soltanto pensando il vuoto si possa pensare l'Uno ha portato sviluppi decisivi nella filosofia contemporanea.

Il principale nome da citare qui è senz'altro quello di Alain Badiou, il cui percorso filosofico si riorganizza (anche lui dopo la discontinuità del 1968-72) esattamente in un dialogo intensissimo con le teorie elaborate da Lacan di quegli anni. Nei suoi seminari della seconda metà degli anni Settanta sulla *Théorie du sujet* Badiou considera Lacan come “il nostro Hegel”, perché nella tesi del “non rapporto sessuale”, e nella valorizzazione delle scoperte matematiche del Novecento grazie a cui Lacan poteva argomentarla, legge un'apertura fondamentale per un ricominciamento della filosofia dopo la fine del “*temps des philosophes*”. Un decennio dopo, in *L'être et l'événement*, Badiou fonda un'ontologia del “molteplice senza Uno”, una delle cui tesi fondamentali è che “il vuoto è il nome proprio dell'essere”. Il pensiero di Lacan costituisce per Badiou, ben più che un riferimento, una “condizione” della filosofia, perché proprio dalla tesi lacaniana del senza-Uno della soggettività amorosa ricava un punto di leva fondamentale per rifondare l'ontologia.

Per avviarmi rapidamente verso le conclusioni, vorrei dire che non riesco a capire i motivi della distrazione, perfino dell'ostilità a volte, nei confronti della filosofia di Badiou da parte delle correnti principali del lacanismo oggi. Lacan si presentava a volte come antifilosofo per valorizzare la singolarità della sua impresa teorica, ma in realtà ha reso la filosofia partecipe della sua ricerca, addirittura anticipando delle linee di pensiero decisive della filosofia contemporanea. Può oggi la teoria psicoanalitica avanzare senza tenere in considerazione la maggiore elaborazione filosofica del nostro tempo, a sua volta così profondamente radicata nelle scoperte lacaniane?

Penso di no, e ancor meno ottimista mi rende vedere che un certo “colonel-citoyen de l'Armée de l'air” viene citato come grande filosofo e perfino come eroe politico dei lacaniani francesi. Mi dicono che questo serva a stabilire alleanze per contrastare l'offensiva cognitivista, ma non credo affatto che possa avere alcun valore neppure nel senso più tatticista. In realtà questo atteggiamento allontana gravemente la teoria psicoanalitica dalla filosofia, lasciandola gravemente sguarnita rispetto agli attacchi poderosi che le vengono dalle attuali circostanze culturali. Mi auguro che la riedizione italiana del seminario *Ancora* sia un'occasione per ristudiare anche la portata filosofica della ricerca lacaniana e il suo valore contemporaneo.

Ancora oltre

Valerio Romitelli

Sono così lusingato di essere stato invitato in questa occasione che mi sono montato la testa. Sapendo di trovarmi tra esperti di simili eccessi, chiederò loro un po' di straordinario. Parlerò, infatti, non tanto di Lacan, quanto di Lacan e me.

Battute a parte, si tratta di una precisa esigenza, dal momento che non sono affatto un esperto dell'opera di questo enorme pensatore, ma solo qualcuno, tra i tanti, che da quando ha cominciato a leggerlo non ha più smesso di rubarvi spunti. È dunque a questi miei furti che farò ora cenno. E a come sono serviti alle mie ricerche. Esse sono ben lontane dalla psicoanalisi, ma so di non ledere alcun divieto preventivo. È noto infatti che lo stesso Lacan ha sempre tenuto a interloquire con pensatori e ricercatori dei più svariati campi. Un'apertura che anche oggi in questa stessa occasione si dimostra generosamente mantenuta dai suoi seguaci.

Prima di tutto mi sembra importante ricordare che a farmi imbattere in Lacan nel corso degli anni '70 è stato l'insegnamento di due che continuo a considerare miei maestri. Si tratta di due grandi filosofi: Luis Althusser, che non ho mai conosciuto personalmente, e Alain Badiou, che è stato e che considero sempre un grande amico. Tengo a sottolineare però che non ho seguito questi due brillantissimi estimatori di Lacan sul loro stesso terreno della filosofia. Condivido infatti piuttosto le distanze che egli ha sempre manifestato nei confronti di questa disciplina. Distanze, che hanno portato lo stesso Badiou a classificare Lacan nella categoria di antifilosofi, accanto ad altri nomi eccellenti quali Wittgenstein e Nietzsche, non per demerito, ma per una diversità d'approccio fondamentale. Filosofia e/o antifilosofia a parte, ad appassionarmi è la scelta - diciamo di metodo - che ha fatto Lacan, e prima di lui Freud, di scegliersi un frammento di reale, da indagare il più approfonditamente possibile, sperimentandone ogni implicazione. Concentrandosi sull' "inconscio", facendo dell'analizzante, o meglio di "un analizzante alla volta", il cuore delle sue ricerche, la psicoanalisi non fa che estendere ulteriormente quel metodo scientifico sperimentale moderno che ha anche preso il nome di galileismo. Anziché meditare sul mondo e sul suo divenire alla luce della sua dimensione eterna, come fa il filosofo - almeno secondo Badiou -, lo psicoanalista si cala del tutto dentro un'esperienza singolare, di cui comunque decide le condizioni: i tempi e modi dell'analisi, il fatidico divano, ad esempio.

Se è consentita la comparazione, anche l'etnografia più seria, quella di maestri come Malinowski, Evans Pritchard o Lévi-Strauss, non medita mai sul mondo, sul sociale, in generale, ma se ne sceglie un frammento - quale a suo tempo poteva essere ad esempio un villaggio di "selvaggi" - e vi si immerge, con tutti i rischi che ne conseguono. E solo ad inchiesta terminata, solo sulla base di risultati così ottenuti, sono possibili generalizzazioni. È su questa via che nel mio piccolo da più di dieci anni sto tentando delle inchieste di quella che ho chiamato l'etnografia del pensiero e che ha dato vita al Gruppo di Ricerca con questo nome (il Grep). Ciò che così si punta a conoscere all'interno di precisi luoghi, come quelli di lavoro o di servizi sociali fondamentali, è un pensiero condiviso da chi più fatica e soffre: un pensiero che si potrebbe dire solitamente inconscio e che resta comunque ignoto a chi questi luoghi li governa, ma che può essere quanto mai efficace per orientarne le scelte in termini di politica sociale.

Restando in tema di metodo tengo a ricordare un'obiezione di fondo che Althusser ha, suo tempo, sollevato nei confronti della psicoanalisi lacaniana, con la quale, si sa, dopo momenti di grande entusiasmo, ha finito per rompere. A riguardo, punto di partenza del filosofo francese è che ogni teoria per potere essere all'altezza della modernità scientifica deve avere uno statuto duplice: da un lato, deve avere una dimensione ristretta, regionale, riguardante un campo delimitato di fenomeni sui quali compiere sperimentazioni; dall'altro, deve aprirsi su una dimensione più ampia definente il campo delle sue possibili generalizzazioni in rapporto agli altri campi del sapere. Ora, come ha ben rilevato un recente libro di Fabio Raimondi ad esso dedicato, ciò che Althusser obiettava alla psicoanalisi lacaniana era che, invece di precisare una propria teoria generale, essa si limitava a prenderla in

prestato dalla linguistica, senza chiarire costi e benefici di tale prestito. Così ad essere rimessa in discussione era la faticosa formula secondo la quale "l'inconscio è strutturato come il linguaggio".

Lo stesso Lacan supererà certo ogni presupposto strutturalista, ma (mi) resta dubbio se questa stessa obiezione sia stata anch'essa superata.

Quanto ad Althusser, egli, elaborando a suo modo gli insegnamenti che riteneva più proficui della psicoanalisi, elaborerà una teoria dell'ideologia. Secondo tale teoria l'ideologia capitalistica si fonda sull'accoppiamento tra umanismo e economicismo. Sarebbe a dire tra l'esaltazione di una supposta natura umana e l'apologia della concorrenza tra gli individui, intesa come motore decisivo di ogni evoluzione culturale. Anche i partiti comunisti usciti dalla seconda guerra mondiale, secondo Althusser che pur vi militava, si trovavano invischiati in una simile struttura inconscia che faceva ostacolo alla conoscenza e alla sperimentazione delle condizioni della lotta di classe.

Strutturalismo, ideologie, lotta di classe, partiti comunisti: tutti dibattiti comunque vecchi, si dirà. Certo è che risalgono ad un tempo oramai ben lontano: quello in cui la Francia la faceva da regina sulla scena intellettuale a livello planetario. Resta che il riferimento al tema del "linguaggio" non è mai venuto in Lacan. Formule illuminanti come "discorsi senza parole", "lalangue", "linguisterie" e così via, ben attestano il suo sforzo di non farsi trascinare in quella deriva che invece seguirà ad esempio Jakobson. Come Alessandro Russo puntualizza, infatti, questo amico e ispiratore di Lacan, nonché massimo nome della scuola praghese, verso la fine degli anni '70, dopo aver passato trent'anni negli Usa, finisce col fare concessioni a quelle semplificazioni comunicative e biologiche del linguaggio che saranno il cavallo di battaglia della nuova egemonia culturale statunitense.

È interessante notare da questo punto di vista come Lacan in *Encore* rigetti duramente la problematica dei "rapporti intersoggettivi", base di ogni teoria dell'informazione. Ciò significa qualcosa di quanto mai blasfemo oggi. Così si dice infatti che a contare non è affatto la relazione – come si sente sempre ripetere ovunque ossessivamente – bensì ciò che passa per il suo tramite, ciò che l'avvia o la conclude. La scandalosa formula "non c'è rapporto sessuale" può essere ripresa anche a proposito della politica. Si può cioè sostenere che anche in politica non c'è rapporto. Né democratico, né comunicativo. Non c'è rapporto, perché in politica c'è sempre chi la decide e chi ne subisce le conseguenze. Ma gli spunti per ripensamenti della problematica politica non si fermano qui. Si noti che per Lacan la svalutazione dei rapporti intersoggettivi, comunicativi di tipo anglosassone, non è certo fine a se stessa, ma punta a rinnovare piuttosto un'altra tradizione; quella di ascendenza tedesca e filosofica, relativa al rapporto tra soggetto e oggetto: il primo assunto dalla psicoanalisi come intimamente inconscio e mosso verso il secondo, inteso come al tempo stesso sfuggente e attraente. Tenendo in mente una simile impostazione, si può capire che se una politica degna di questo nome oggi non compare (con tutte le disastrose conseguenze della più grande crisi finanziaria) è perché le relazioni intersoggettive democratiche e comunicative impediscono di

pensare quale possa essere l'oggetto, il corpo politico attorno al quale i soggetti senza potere ritrovino un'unità quanto meno comparabile a quella d'altri tempi. La storia insegna che anche in politica sono oggetti simili a rendere possibili i mutamenti più strabilianti. Sono quanto mai convinto che il loro studio, ben più che quello delle presunte relazioni democratico comunicative, avrebbe da insegnarci nel nostro tempo.

Tornando ad *Encore*, va notato che la polemica diciamo antirelazionale giunge fino ad adombrare una denuncia dell'onnipresenza anche tra le scienze della nozione d'informazione. E si pensi che si tratti di un seminario tenuto in un tempo in cui erano di là da venire tanto la rivoluzione informatica, quanto la globalizzazione comandata dalle informazioni finanziarie!

Ancora una volta lo psicoanalista francese si dimostra dunque capace di illuminanti intuizioni anticipatrici.

Ma quali ne siano le implicazioni dopo più di trent'anni è tutto un dibattito aperto. Sarebbe fare un torto a Lacan non riconoscere che il "tempo logico" passa anche per il suo stesso insegnamento. Per quanto mi riguarda sono per usare queste anticipazioni lacaniane per dar battaglia sull'abuso della nozione di informazione quale ci hanno abituato i media e internet. Un abuso che fa dimenticare che questa nozione non rappresenta affatto la misura obbligatoria di ogni conoscenza e ogni pensiero, ma indica solo il risultato di una loro riduzione ai fini di un maggiore impatto comunicativo.

Su questo terreno polemico so di trovare alleati tra gli psicoanalisti lacanianiani. Assediati dagli erogatori di terapie cognitivo-comportamentali, essi li rintuzzano ovunque è possibile e così facendo contengono la portata dell'informazione e della comunicazione nel loro ambito di ricerca e cura.

Recentemente però mi è venuto da ripensare al dubbio althusseriano quanto alla “teoria generale” della psicoanalisi lacaniana, ossia, diciamo, alla sua prospettiva di lunga durata, strategica. E ciò non per sofisticate ragioni epistemologiche, ma per un fatto quanto mai brutale. Se è vero che l’apologia dell’informazione e della comunicazione, dunque anche delle terapie cognitivo- comportamentali ha una patria ben precisa, ciò non toglie che questa patria, gli Stati Uniti e più estesamente l’area anglosassone, possa essere apprezzata per infiniti motivi, intellettuali e non. Ma in nome di quale criterio teorico e strategico eredi di Freud e Lacan del massimo prestigio si sono sentiti in dovere di elogiare le propensioni più aggressive e guerrafondaie di tali paesi? Da perlustratori dell’inconscio, come hanno potuto mostrarsi soddisfatti di fronte alle 280000 tonnellate di bombe con cui è stata coperta la Libia? Che logica del significante si è mai onorato seguendo il coro unanime dei media “occidentali” nel ripetere informazioni false fino a farle divenire vere – come quella di una “no fly zone” che diventa corridoio per caccia incaricati di stragi indiscriminate ?

Non si dovrebbe forse stabilire una volta per tutte, nei termini più generali ed epistemologicamente certi, che guerra e filosofi colonnelli, quali Bernard Henri Lévi, non sono nel modo più assoluto affare degli psicoanalisti?

L'amuro e il femminile

Maurizio Mazzotti

Nel suo saggio sui paradigmi del godimento Jacques-Alain Miller sottolineava che il paradigma che sottende il seminario Ancora è il paradigma della disgiunzione, del non rapporto: non solo tra l'Uomo e la Donna, ma, più ampiamente, tra l'Uno e l'Altro, tra il significante e il significato, tra il simbolico e il reale. E' il paradigma che estende il non rapporto al di là della questione sessuale per collocarlo alla base degli elementi primari che 'dovrebbero' comporre una struttura secondo un principio di articolazione dei medesimi. Ma per l'appunto questa articolazione non va affatto da sé, ed anche la struttura non va affatto da sé. Sia l'una che l'altra vacillano nella loro dimensione 'trascendentale'. Ed infatti Lacan è già proiettato ad elaborare un'altra teoria che risponda di come questi elementi primari possano essere collegati tra di loro, facendo fronte all'assenza del rapporto. E' già proiettato quindi a elaborare la teoria dei nodi o del nodo borromeo.

In Ancora Lacan avanza nel promuovere il godimento come ciò che mette in questione l'Altro, il sistema di articolazione e relazione che pertiene all'Altro. E uno degli assi principali di questa messa in questione consiste nel promuovere a grandi lettere una disgiunzione radicale tra amore e godimento. Fin dalle primissime pagine del seminario ci troviamo confrontati ad una formulazione che ha fatto epoca: " il godimento del corpo dell'Altro.. non è il segno dell'amore". Una formulazione che sintetizza tutta la difficile convivenza tra amore e godimento, la difficile convivenza tra l'amore che è relazione e il godimento che è sostanza, tra l'amore che si rapporta all'Altro, al punto da farlo esistere, e il godimento che è 'autistico', non chiama mai in causa l'Altro, si isola "en corps", nel corpo. La difficile convivenza tra l'amore che prende posto nella faglia da dove nell'Altro parte la domanda e ancora la domanda e ancora la domanda d'amore, e il godimento che è sostanza "en corps", "encore", ancora e ancora nel corpo, lì, radicato lì e isolato dall'Altro. La difficile convivenza di queste due dimensioni dell' "encore", ancora, dell'"encore" che implica la faglia dell'Altro e l'"encore" che implica l' "en corps", nel corpo, l'ancora del nostro 'autoerotismo'.

L'amore mette sempre in evidenza che l'Altro a cui si rivolge, a cui domanda, non potrà mai simbolizzare del tutto, una volta per tutte, ciò da cui l'amore stesso sorge, in quanto domanda. C'è un di più che l'Altro non riesce a simbolizzare del tutto, che lo supera, lo decompone. L'amore, la domanda d'amore, si situa sempre tra ciò che l'Altro ha in sé e a cui l'amore punta e ciò che, tuttavia, l'Altro, pur avendolo in sé non ha a sua disposizione, è nell'Altro ma in più dell'Altro, "in te più che te", come già Lacan aveva enunciato nel seminario del 64. L' 'ancora' dell'amore trova qui il suo 'paradosso', che Lacan aveva espresso dicendo che amare è dare ciò che non si ha, perché ciò che è nell'Altro non è un 'avere' dell'Altro, un 'bene' a disposizione dell'Altro. L'amore quindi rinnova questa faglia nell'Altro, irrisolvibile, mai del tutto simbolizzabile, ed è da lì che sorge il suo 'ancora e ancora'. L'Altro dell'amore è sempre posto di fronte a questa divisione, è posto nella condizione di doverla accettare, assumere piuttosto che respingere o cancellare, facendo in questo caso venir meno la condizione stessa della domanda d'amore, la possibilità del segno d'amore e del suo riconoscimento.

Il godimento del corpo dell'Altro invece non ha niente a che fare con la faglia dell'Altro da cui sorge il segno dell'amore. Il godimento del corpo dell'Altro è nel corpo e lì resta. Esso è piuttosto il segno dell'amuro, come lo chiama Lacan. E' il segno di ciò che fa 'muro', barriera tra il corpo e l'Altro. Il godimento preleva la sua soddisfazione sulla parte del corpo, una parte che però non decompone l'Altro alla maniera dell'amore, è una parte che fa piuttosto da ostacolo, da muro alla possibilità di entrare in relazione all'Altro. E' una parte che ci tiene ancorati al nostro corpo, che fa sì che il nostro 'mondo', il 'senso' del nostro mondo sia ancorato lì, sia esso stesso più autistico di quanto siamo disposti a pensare.

Nel Seminario Ancora, fin dalla prima pagina, troviamo la ripresa dell'ultima pagina del seminario di due anni precedente, Di un discorso che non sarebbe del sembiante. Questo seminario terminava su una fondamentale definizione del Superio come antipadre. E' il Superio che dice: "Godi!" e fa dunque appello alla non castrazione. E' qui che Lacan, in queste righe finali, viene a concludere un percorso

iniziato già nel '38 con l'annuncio del declino del padre. Qui egli fornisce il quadro entro cui si profila l'orizzonte avverato della nostra epoca, l'epoca dell'evaporazione del padre e dell'entrata in scena del Superio come appello alla non castrazione, come spinta al godimento fuori limite.

Nelle prime pagine di Ancora, Lacan riprende esattamente la stessa definizione di Superio data due anni prima. Dice: nulla forza chiunque a godere, salvo il Superio. E' l'imperativo del godimento. E' il problema che definisce come il punto nodale interrogato dal discorso analitico. Il meno di padre e il più di Superio come imperativo del godimento viene qui reinterrogato anche attraverso l'antinomia tra amore e godimento, il che apre la possibilità di pensare il ruolo dell'amore in relazione alle esigenze attuali del Superio e più ampiamente in relazione al discorso capitalista, che come Lacan aveva dichiarato nel 72 nelle conferenze al Sant'Anna, lascia a lato le cose dell'amore e questo non è proprio una faccenda da nulla. L'antinomia di amore e godimento può essere ripresa

più ampiamente in relazione al rigetto che il discorso capitalista attua in rapporto alle cose dell'amore, nella misura in cui esse fanno da ostacolo al funzionamento imperterritito, distraggono il soggetto dall'alienazione agli imperativi dell'efficacia e dell'efficienza. Il rigetto dell'amore ad opera del discorso capitalista non è così estraneo al venire in primo piano di quella pulsione di morte di cui si esperisce la traccia in maniera sempre più consistente nelle stesse esigenze imperative del godimento e nelle stesse esigenze imperative del funzionamento ed efficacia del discorso capitalista.

Ecco dunque che la difficile convivenza tra amore e godimento con cui si apre il seminario XX non è lungi dal porsi al centro di una riflessione che interroga l'ostacolo che l'amore costituisce in relazione alle esigenze del Superio contemporaneo, che permea le necessità messe in atto dal discorso capitalistico e la cui incidenza è inversamente proporzionale all'avverarsi del declino del padre. E' forse l'amore, nella sua contingenza, che in rapporto a queste esigenze può introdurre quei limiti che il padre non è più in grado di posizionare per tutti? E' forse l'amore, nella sua contingenza, che può ostacolare la deriva di reificazione generale dell'alterità che l'imperativo del godimento realizza nelle solitudini del suo "en-corps"? L'amore riapre sempre all'alterità dell'Altro in quanto irriducibile alla cosa della soddisfazione. Più che al 'godi' l'amore apre all' 'odi', al dire quel nonnulla, quel dettaglio che cambia la lettura del discorso, della frase, che fa segno che si cambia di discorso. L'amore concerne l'oggetto a in un'altra logica da quella in cui esso è preso nel godimento: mentre in quest'ultimo l'oggetto si fa l'amuro, nell'amore è ciò che decompone l'alterità dell'altro, presentificandone l'irriducibilità.

In questa precisa disgiunzione possiamo collocare, seguendo ancora una volta la prospettiva aperta dal Seminario XX, il femminile, o meglio l'amore al femminile e più precisamente l'amore, cosa femminile. Che è ciò che ci suggerisce Lacan. Cioè l'amore in quanto ha fondamentalmente rapporto con l'alterità irriducibile dell'Altro. Se l'amore è cosa femminile, cioè è godimento femminile, effettivamente, esso è tuttavia un godimento del tutto particolare, in quanto è godimento che, come ricorda Jacques-Alain Miller, contraddice se stesso, perchè ha in sé l'istanza dell'Altro. E' godimento che contraddice il suo amuro, chiuso all'Altro. Da qui l'ostacolo che l'amore pone in essere ad ogni imperativo di godimento che mira alla reificazione dell'alterità dell'Altro. Possiamo così situare meglio l'importanza data da Lacan, proprio in Ancora, alla sessualità femminile non solo nella teoria psicoanalitica ma più ampiamente nell'impatto che essa assume in relazione alla civilizzazione contemporanea, dominata da esigenze superegoiche che esprimono altresì proprio un certo livello di rigetto delle 'cose dell'amore'.

Certo una psicoanalisi personale, portata abbastanza avanti, punta sempre ad isolare nel soggetto il suo amuro, l'ancoraggio nel godimento che lo separa dall'Altro. Lacan tuttavia non ne auspicava la sua traduzione cinica, al contrario riteneva che proprio dall'enucleazione del proprio "in-corpo", "encore" di godimento, il soggetto potesse accedere ad un amore più degno nella sua verità.

Uno sguardo sulla clinica:

CLINICA DEL SUPER-IO

Interruzioni

Amelia Barbui

“Sono inconcludente”, così si definisce, con un sorriso, dopo tre anni di analisi a cui non è mai mancata se non una volta per un eritema al viso che la rendeva impresentabile.

“Inconcludente”, significante padrone, che solo ora emerge, indicando un legame con l’Altro. Il soggetto potrà elaborarlo per poi disfarsene.

Ma questo è anche il nome dell’incurabile.

“Non concludere” è quella costante che scandisce la sua esistenza declinata come interruzione, come decisione solitaria, come volontà, come godimento.

Un isolamento a cui si sente costretta dall’indifferenza familiare, ma che lei stessa coltiva. Un isolamento segnato da decisioni non condivise, che tengono conto solo della sua volontà, senza confrontarsi con alcuna norma. Decisioni che la portano a “non essere come gli altri” - enunciato di cui non può sfuggire la coloritura narcisistica - in cui esclude l’Altro e si trova esclusa dall’insieme. Esclusione di cui si lamenta e che la conduce in analisi.

La sua domanda è di omologazione, di rientrare nei ranghi, piuttosto che di riconciliarsi con il proprio godimento.

Come ci ricorda Lacan: “C’è sempre un certo vuoto da preservare, che non ha niente a che fare con il contenuto, né positivo, né negativo, della domanda”.

Da parte nostra si tratta di prendere posto vicino al suo isolamento per vedere se è possibile costruire una solitudine che le consenta di separarsi da ciò che la fa godere.

Potremmo indicare così il percorso: dall’isolamento alla solitudine.

La domanda riguarda il fare gli esami. Superare l’inibizione, mettere a tacere l’angoscia, il disagio provocato dal panico. Così si presenta. Una storia come tante. Ma cosa c’è di singolare?

Un po’ di storia.

Famiglia benestante. Corso di studi normale con buoni risultati, senza alcun problema.

Realizza il suo sogno iscrivendosi alla facoltà da lei scelta, non consona ad una donna secondo la famiglia, e la madre “troppo invadente” del fidanzato; relazione che chiuderà prima di iniziare gli studi universitari.

Supera egregiamente il test d’ingresso, non facile, e tutti gli esami fino al quarto anno. In casa non ne parla, ma lascia in vista il suo libretto che non verrà mai preso in considerazione. Anzi, la madre più volte le dirà che va a fare gli esami per non fare i mestieri di casa, per non aiutarla.

Oltre all’università lavora, la sera, con il padre che, in quegli anni, aveva intrapreso una nuova attività commerciale, oltre al suo abituale lavoro. “Il suo capriccio - dirà -, dove far lavorare la famiglia”. E il “capriccio” dice qualcosa della sua identificazione con il padre.

Il suo “capriccio” riguarda la ripresa degli studi. Un anno fa - racconta - ha incontrato una compagna di scuola che le ha chiesto se lavorava. Ha risposto che studiava. L’amica ha fatto un gesto per indicare che era una testa dura e le ha detto che era un “capriccio”. Per quattro giorni si è chiusa in casa senza mangiare e ora, se la vede, la evita, cambia strada, ha paura.

Nel frattempo inizia a frequentare un uomo conosciuto come “strano”, per uscire dal clima di tensione familiare, dovuto alla crisi economica della nuova impresa rispetto a cui il padre dà testimonianza della propria impotenza.

All’Altro impotente affianca un Altro che risulterà persecutorio.

Alcuni amici, che conoscevano quell’uomo, le avevano detto che era violento, che si alterava facilmente, ma lei era certa di poterlo gestire, anche quando faceva finta di tagliarsi perché lei non se ne tornasse a casa. Non usciva mai con la macchina di lui, ma con la sua, in modo da poterlo far scendere quando si “alterava”. “Era un po’ stupido - dice - potevo usarlo come più mi piaceva, uscire quando volevo, e rientrare anche dopo un’ora, se lo desideravo”.

Prosegue la relazione per un anno fino a ch , una sera, gli sfugge il controllo: lui si taglia, la picchia, la minaccia con il coltello e la violenta.

L'epilogo ha come conseguenza la gravidanza. Non ne parla con nessuno poich  ritiene di esserne responsabile e dovrebbe, dunque, giustificarsi, dire qualcosa del suo godimento. A casa non le chiedono niente.

"Me la sono cercata" dice, e si attiva senza esitazioni per interrompere la gravidanza, decisione di cui   tuttora contenta.

Nei due anni successivi non ha alcun problema se non la difficolt  di gestire le telefonate persecutorie dell'uomo "strano" che vuole incontrarla, e continua a dare regolarmente i suoi esami.

Ancora una volta ha gestito i propri problemi da sola.

Tuttavia qualcosa sfugge alla ricomposizione fantasmatica. Quel godimento provato nel farsi trattare male, come lei stessa enuncia, la necessit  di un Altro persecutorio o quanto meno di un Altro segnato da una valenza negativa, assume la forma sintomatica del non potersi far toccare, che la porta ad evitare gli incontri. La vicinanza di un uomo le provoca conati di vomito.

Nel frattempo l'impresa, sempre pi  in crisi, fallisce. Il padre - dice - aveva riposto fiducia in alcuni amici/soci che gli hanno sottratto denaro. Ne consegue un processo in cui anche lei   coinvolta.

A questo punto decide di interrompere gli studi, nel modo pi  radicale, non una sospensione che le avrebbe consentito di riprendere da dove era arrivata, ma una rinuncia. Dopo 22 esami superati brillantemente, al quarto anno decide di rinunciare agli studi, senza dire niente a nessuno, per aiutare il padre, perdendo cos  tutto ci  che ama pi  di se stessa. Un'offerta al padre. Nessuno glielo aveva chiesto ed il suo annuncio viene accolto dalla famiglia "come se avessi detto che ho bevuto un caff ".

Quando reputa che la condizione economica sia risanata, si riscrive all'universit  e per due anni ripete gli esami gi  dati, senza problemi. Non ne parla con nessuno, neanche con il padre. Lo fa per s , come dire al padre "anche se non ti interessa, io lo faccio".

La sfida tiene fino a met  del secondo anno, tre anni fa, quando il padre torna a casa annunciando che ha finito con il tribunale.

Da quel momento lei non   pi  riuscita ad andare a lezione e a fare esami. Sudori, palpitazioni, svenimenti le impediscono di entrare in aula.

L'offerta al padre, ribadita nella sfida, non tiene pi .

Ci  che pi  desidera e che aveva voluto sacrificare al padre perde senso, mostrando il non senso del godimento la cui vicinanza   segnalata dal panico.

Il non senso si maschera nel sintomo, nel "non riesco a fare esami" che le indica la perdita di padronanza.

Si riattiva anche il ricordo della perdita di controllo, indice della spinta pulsionale, che prende la forma sintomatica del "non riesco a smettere di pensare alla violenza" a cui   legata la prima interruzione, e che la costringe ad evitare i luoghi in cui potrebbe incontrare l'uomo "strano".

Il suo reiterato lamento: "non mi meritavo, nonostante le mie colpe, quello che mi   accaduto", "non potr  mai avere una vita normale", "sono troppo vecchia per ...", che possiamo riassumere in un: "non come tutti", da un lato assume l'aspetto della rivendicazione, del volere che venga riconosciuta la sua miseria, dall'altro indica la singolarit  del suo desiderio.

L'isolamento e l'oscillazione tra l'Altro impotente e l'Altro persecutorio, ci interrogano sullo statuto di vittima:   forse ci  che sostiene il soggetto?

Tale interrogativo riguarda la femminilit , il cui enigma   portato nel reiterato lamento ed   mascherato nella posizione di vittima che, nella relazione familiare,   occupata dalla propria madre e dalla madre della madre. Posizione da cui vorrebbe smarcarsi, scegliendo una professione "maschile" ma da cui, al tempo stesso,   attratta. Due sogni ricorrenti sono esplicativi a tale proposito. Nel primo si trova in un autobus, non la vedono, la calpestando. Nel secondo   all'universit : la lapidano.

A questi se ne aggiunge, successivamente, un terzo: la voce non esce, come - dice - di fronte alla commissione d'esame prima di svenire.

Direi dunque che lo statuto di vittima, in questo caso, sostiene il fantasma.

E' il suo modo per non separarsi dall'Altro, per non concludere e mantenere un'apertura che le potrebbe consentire di riconciliarsi con il proprio godimento. E' solo l'inizio.

**Studi sul tema del Congresso Annuale della
SLP**

**MOLTEPLICITÀ DELLE IDENTIFICAZIONI E
UNICITÀ DEL GODIMENTO**

Verso il convegno di Bologna. Nota sulla logica della posizione femminile nel sem. XX

Carmelo Licitra Rosa

Un resto di reale

Ampi settori della cultura contemporanea tendono a rifugiarsi in un certo nichilismo, o disfattismo che dir si voglia. La psicoanalisi non è affatto un nichilismo, anche se è stata una dei più potenti fattori di quella desacralizzazione del mondo denunciata con vigore da Max Weber. Sto evocando il noto tema del disincanto del mondo, che Weber ascriveva all'attecchimento del discorso della scienza.

Dunque la principale imputata di questa desacralizzazione/dissacrazione (in effetti abbiamo un po' dissacrato l'amore) è la Scienza moderna; e la psicoanalisi si iscrive in questo solco, non fosse altro perché partecipa a pieno titolo dell'epistemologia della scienza. Ma la psicoanalisi non si limita, o perlomeno non si accontenta, di scuotere, di far vacillare i sembianti poiché, a differenza della scienza o delle filosofie che si ispirano alla scienza, essa sa che dietro i sembianti non c'è il nulla, ma un resto. Se anche dietro i sembianti ci fosse solo il nulla, la Scienza dovrebbe usare un po' più di prudenza e di tatto, la stessa in ogni caso che consigliava Cartesio nel momento in cui inaugurava questo nuovo corso del discorso che appunto noi, sulla scia di epistemologi come Koyré, denominiamo discorso della scienza. Ma dietro c'è qualcosa, c'è il godimento per l'appunto, e ciò cambia di molto le cose fondamentalmente perché, senza troppo addentrarci nell'argomento, questo resto, necessitando un irrinunciabile ancoraggio, prima o poi condurrà alla restaurazione del vecchio sembiante o all'instaurazione di uno nuovo al posto di quello appena divelto, senza garanzia alcuna che questo sia in sé migliore del vecchio. Ma chiudiamo qui questa divagazione.

Nello specifico dell'esperienza umana, ove l'inesistenza del rapporto sessuale si palesa in tutte le forme possibili, il discorso psicoanalitico non è nichilista perché, senza affatto rinnegare questo assunto capitale dell'impasse che contrassegna il godimento sessuale, non esclude tuttavia che il godimento dell'Altro possa essere raggiunto... e in che modo? Date le premesse, che sono rigorosamente logico-matematiche, evidentemente solo all'infinito, nel senso in cui questo termine è inteso nelle matematiche, ovvero un senso limitrofo ed asintotico. La clinica esibisce incessantemente questo infinito, che sul versante fenomenologico assume piuttosto l'aspetto di un baratro infernale. Esso ha anche un nome. Si chiama Super-io e non smette mai di ingiungere: Godi! ... sempre, sempre, ancora, ancora. Questo Super-io è il correlato della castrazione che è – dice Lacan – il segno dello iato che si schiude tra il corpo H e il corpo F; il segno dunque che il godimento di F, del corpo dell'Altro, procede solo nell'infinito, territorio dove si può incontrare qualcosa dell'estraneo. Infinito ed estraneo. Ecco quindi disegnarsi ai nostri occhi una triade: Super-io, castrazione, infinito-estraneo.

Una parola su questo aggettivo estraneo, sul quale Lacan si attarda in uno dei suoi tipici giochi di parole. Etrange, estraneo in francese, si presta alla scomposizione être ange, essere angelo. E così, se prima la cocorita era stata l'emblema dell'amore narcisistico, ora è l'angelo, con quel sorriso stucchevole con cui troneggia in tutti gli angoli delle chiese, l'emblema di quest'altra dimensione, il godimento per l'appunto, implicata nella relazione tra i sessi. La cocorita da una parte, l'angelo dall'altra.

L'infinito e l'una per una

L'infinito. Non bisogna credere che questo infinito evochi qui risonanze romantiche. Se la psicoanalisi non è il nichilismo, non è nemmeno la passione idealistica dell'universo romantico. No! La matrice di questo infinito è la logica, e più precisamente la logica antica rivisitata e formalizzata dalla logica matematica.

In particolare Lacan ripropone il paradosso di Achille e della tartaruga. È il paradosso di Zenone, il famoso discepolo di Parmenide di Elea. Frugando nei ricordi un po' sbiaditi del liceo, saremo forse in grado di ricomporre le tessere sparpagliate che ne conserviamo. Achille e la tartaruga devono disputare una gara, una corsa. Chi dei due risulterà vincitore? Affidandoci all'intuito non può esservi dubbio alcuno: il pie' veloce Achille sorpasserà in men che non si dica la goffa tartaruga, impacciata

nella sua proverbiale lentezza. Nessuna obiezione a questo livello. Il paradosso sorge quando Zenone affronta questo problema con un approccio non più intuitivo ma razionale, ovvero logico. In altre parole, al quesito “Sarà Achille o la tartaruga ad aggiudicarsi la vittoria?”, Zenone prova a dare una soluzione che discenda da un ragionamento. Ebbene che cosa si constata? Che appena si introduce il ragionamento e la logica, si scivola subito in un’impasse sconcertante: Achille, il pie’ veloce, non riuscirà mai a raggiungere la tartaruga. La dimostrazione è reperibile in qualsiasi buon manuale di filosofia.

Se fra Achille e la tartaruga insomma si introduce la razionalità, il ragionamento, la logica, in ultima istanza il significante, ebbene tra i due si introduce come un filtro, uno spartiacque che fa sì che l’uno non possa mai raggiungere l’altra e viceversa. Il significante introduce una separazione incolmabile, irriducibile tra i due, e l’uno non potrà mai raggiungere l’altra per via di uno scarto, dovuto al significante, giammai riassorbibile. In qualche modo il famoso schema in cui noi, a partire dai nostri testi di filosofia del liceo, abbiamo imparato a visualizzare – attraverso la serie indefinita dei dimezzamenti successivi di traiettoria – l’impossibilità per Achille di raggiungere la tartaruga, ebbene questo schema è come la materializzazione, la presentificazione se si vuole, della struttura significativa che, interponendosi tra i due, introduce quello schermo logico-simbolico che determina al contempo l’impossibilità del loro rapporto, del loro effettivo congiungersi, dunque del loro convergere. Questo paradosso acquisisce una significazione particolare se si prova a sostituire - come fa intendere Lacan - alla tartaruga una donna, ad esempio la donna di Achille. Così la gara tra Achille e la tartaruga si converte nella gara tra Achille e Briseide (giusto per riferirci a una delle donne che il mito gli assegna), e lo scarto che si insinua irrimediabilmente fra Achille e la tartaruga diventa lo scarto, o lo scacco se si vuole, che renderà per sempre divergenti il cammino dell’uomo e della donna.

Due passaggi sono qui essenziali per il seguito del nostro discorso. Innanzitutto che la barriera, o lo iato, tra Achille e la tartaruga, o tra l’uomo e la donna, è rappresentata dalla struttura del significante, in quanto questa include al suo interno una faglia insormontabile, ineliminabile: questo scarto dunque, in cui si sostanzia l’incomunicabilità fra i due, è innanzitutto la faglia latente all’interno della struttura significativa. Il che vuol anche dire che questo scarto, o se si vuole questa incomunicabilità, è di natura strettamente logica.

In secondo luogo, nulla ci impedisce di assimilare la posizione stessa della tartaruga-Briseide a questo stesso iato che separa lei da lui. O più precisamente, nulla ci impedisce di identificare la posizione femminile come quella che ha a che fare con questo buco, che abbiamo appena definito come buco intrinseco alla struttura del significante. In altre parole la posizione femminile è da una parte nel binario della logica, nel solco del significante, quel binario entro cui si cerca di stabilire la connessione tra i due sessi. Dall’altro però essa deborda da questo che abbiamo definito il solco del significante, finendo come per straripare un po’ nello spazio circostante, oltre il binario significativo. Si tratta ovviamente - quando dico spazio circostante al di là del binario - di un’immagine approssimativa, che evoca un deragliamento; ma è un’immagine efficace per far cogliere il rapporto tra una determinazione rigida, un imbrigliamento sicuro - che è quello del significante, del binario - e qualcosa che sconfinava al di là. Questa dicotomia binario-al di là del binario è dunque certamente parziale, salvo però rendersi conto che questo al di là, proprio in quanto al di là, è esso stesso definito e dipendente dalla logica (cioè è definito come al di là a partire dall’al di qua del tracciato significativo), sicché la posizione femminile, se è in parte fuori dal significante, non è affatto mai fuori dalla logica, ma rigorosamente sempre da essa dipendente.

Questa posizione che deborda dal significante è precisamente quella che Lacan chiama la posizione dell’una per una. Ci sono molti modi di avvicinarsi a questa formula. Per il momento ci accontenteremo di una chiarificazione sommaria che può preludere certamente a ulteriori approfondimenti. Qui si tratta di stabilire quale collegamento vi sia fra il non tutto nel significante e l’una per una. Prendo appoggio su Jacques-Alain Miller. In effetti, semplificando e riducendo un po’, se un oggetto semovente è tutto interamente situato entro ciò che abbiamo definito un binario, non è difficile comprendere che il movimento, il percorso, la traiettoria di questo mobile sia perfettamente definibile una volta per tutte, con una legge valida sempre e automaticamente, una volta fissata a monte del nostro sistema, ossia prima della messa in moto del nostro sistema: una legge fissata tenuto conto di tutte le coordinate di partenza inerenti a quel moto. Potremmo dire - continuando sul filo di questa modesta similitudine - che di tutti i carrellini, per esempio, che verranno immessi in questo specifico circuito,

potrà essere prevista, in modo automatico e in ogni momento, la posizione nel circuito senza bisogno di andarla a misurare di volta in volta in situ, ma solo disponendo dei dati cinematici di partenza.

Se invece tale oggetto semovente è immesso in un circuito di cui si teme che i binari possano presentare delle falle, delle interruzioni nell'ambito della traiettoria prestabilita, allora non c'è più alcuna certezza a priori su questo moto, sulla cinematica di questo moto. Nessuna legge a priori può garantire che la posizione del mobile sia quella deducibile dalla legge stessa ma, di volta in volta, se si vorrà conoscere la posizione del mobile, bisognerà misurarla, rilevarla, registrarla in situ: ogni volta oppure, se si vuole, una per una. Fin qui è chiaro, credo, ma bisogna aggiungere una importante appendice. Dopo ognuna di queste verifiche sarà sempre confermato che il binario ha tenuto e che la rotta ne è stata preservata; in altre parole la legge di partenza rimane retrospettivamente confermata anche se essa non è deducibile come regola a monte, valida a priori. Riepilogando dunque, il tragitto non è tutto predefinito, la posizione del mobile andrà di volta in volta rilevata, e di volta in volta, una per una, si vedrà che la legge di partenza (che è la legge fallica, scritta nella funzione Φx) è verificata. Non tutta e una per una: non tutta è dell'ordine del particolare (in opposizione all'universale), come pure una per una.

Perché il ragionamento tenga è poi necessario presupporre che il circuito sia infinito, perché altrimenti, se fosse finito, dopo il primo giro di verifiche potrebbe instaurarsi comodamente, in quanto così retroattivamente avvalorata, la legge universale.

Ma questo infinito qui del circuito non è però da confondersi con l'infinito quale altro termine deputato a specificare la posizione femminile, accanto a non tutta, una per una, particolare. Quindi, anche a costo di ripetermi, riepilogo questa sequenza che specifica la posizione femminile: non tutta, una per una, particolare, e ora, infinita. Qui infinito sta ad indicare ciò che si estende al di là della corsia, del tracciato significante: ciò che è al di là di un tracciato è infinito nel senso di indefinito. Questo infinito non sarà difficile metterlo in rapporto con l'essere, costretto forzosamente nel percorso e più incline a reperirsi in questo al di là del tracciato. È per questo che Lacan può dire che l'essere fa coppia con l'infinito, mentre l'Uno – l'opposto dell'infinito – è piuttosto in relazione con l'Altro: l'Uno della fusione amorosa, che la donna stempera e dissolve parzialmente nell'uno per uno, che è il suo modo di mantenere l'Uno (come necessitato di ripiego dal suo stare nell'Altro, che non è certo abolito) e di ridimensionarlo al contempo nella sua absolutezza (uno per uno appunto), così da renderlo compatibile con l'essere proprio della donna, o meglio con quell'essere con cui la donna ha il privilegio di una contiguità particolare. Lì dove le maglie strette dell'Altro si allentano, obbligando congiuntamente ad abbandonare la ferrea benché comoda determinazione di una legge preformata, per volgersi alla paziente rilevazione dell'uno per uno nella contingenza, si insinua al contempo qualcosa dell'essere con la sua concomitante aura di infinito.

Una per una è in definitiva la formula logica del femminile, formula che ha potuto incarnarsi nel mito immortale di Don Giovanni. Gli psicoanalisti hanno detto di tutto e di più su questo mito, fino addirittura a postulare una presunta omosessualità di Don Giovanni. In realtà da sempre, perlomeno dal Seminario X, Don Giovanni è per Lacan la più genuina espressione di un mito femminile. La particolarità di Don Giovanni è che egli possiede le donne una per una, e non più donne contemporaneamente come invece fa il nevrotico. Le possiede una per una: dunque è un'incarnazione dell'uno per uno caro alla donna.

Il godimento non è dell'utile

Quanto finora detto, può lasciare qualche vago sentore di estraneità. Questa estraneità è l'indice più sensibile della trasposizione delle questioni da un discorso all'altro. È nell'analisi che ricerchiamo questo abbandono di altri discorsi perché si faccia ingresso nel discorso analitico.

Solo all'interno di questo discorso il soggetto si rivela per quel che è: una beanza, un desiderio in rapporto con la sua causa. Dire che il soggetto è una beanza nel discorso e nient'altro che questo, equivale a dire che questo soggetto è tutto intero racchiuso e circoscritto all'interno di tale discorso. Il discorso è l'alfa e l'omega di tutto, di ogni cosa che esiste nel mondo umano. Se il discorso è l'alfa e l'omega dell'essere, allora è bandito per sempre il ricorso a qualsivoglia sostanza, e con ciò è segnato il discrimine netto e inequivocabile tra psicoanalisi e filosofia. È nella filosofia, e solo nella filosofia, che si possono enunciare proposizioni come: l'uomo è ... un certo predicato.

Nella psicoanalisi un tale enunciato è impronunciabile, e l'essere propriamente detto è quel che risulta dal fatto che non c'è alcun predicato che possa essere riferito alla posizione del soggetto. Viceversa, poiché questo essere, che è l'essere sessuato, è l'essere del godimento, qualunque arrangiamento del discorso - vedasi il discorso filosofico - volto ad aggiungere tale predicato, corrisponde ad uno schiacciamento di tale essere.

Ciò non equivale a proscrivere qualsiasi contiguità tra significante e godimento; ché anzi tale contiguità è manifesta ad esempio nel diritto: il diritto regola, distribuisce, ripartisce il godimento. In questo bisogna oltrepassare i facili schematismi di una ripartizione obsoleta: da una parte il significante e la morte, dall'altro il godimento e la vita. Tutt'altro: le due metà sono embricate, come ad esempio testimoniano - per rimanere sul terreno dei codici e del diritto - tutti quegli ambiti che ricevono dalle norme adeguata regolamentazione, come il diritto matrimoniale e le disposizioni sul godimento di certi mezzi, cioè l'usufrutto. Ma tutto ciò è ancora dell'ordine dell'utilità, dell'utile: quando il diritto regola il godimento ne sottolinea sempre il lato utile; tuttavia ciò che connota propriamente il godimento è - ricordiamocene tenendo conto del Seminario VII - la sua sostanziale non utilità, il fatto che il godimento è qualcosa che appunto non serve a niente.

LA PSICOANALISI NELLA CITTÀ

PADOVA

contributo a cura della Segreteria SLP di Padova



L'antico *Hospitium Angeli* (XIII sec) in origine un albergo all'insegna dell'angelo, riformato nel XV secolo con una decorazione scultorea lombardesca che lo dota, come si vede nell'immagine, di due finestre a trifora con poggiolo

La SLP nella vita culturale padovana

Erminia Macola

La SLP a Padova opera sin dalla sua fondazione in sede nazionale. La sua storia non è breve e ci sembra ricca di fasi degne di attenzione per la qualità di alcuni risultati, ma non priva di fatica nella ricerca, non sempre baciata dal successo, di un'adeguata risposta cittadina.

Vorrei segnalare attraverso l'iniziativa pregevole di *Appunti* una sorta di svolta propizia prodottasi circa tre anni fa.

Gran parte della nostra attività formativa è stata ospitata sin dall'inizio negli spazi del Gabinetto di Lettura, una significativa istituzione padovana, già fondata nel 1830 sotto il regime austro-ungarico da un gruppo di cittadini guidati dal matematico Francesco Maria Franceschini, con l'obiettivo di catalizzare la maggior parte dell'ingegno irredentista della città di Padova, che collaborerà all'Unità d'Italia partecipando per intero ai moti del 1948.

Negli ultimi decenni l'istituzione Gabinetto è decorosamente sopravvissuta, ma ai margini dell'attenzione cittadina. Al tempo stesso l'istituzione Scuola Lacaniana investiva tutte le sue forze per cercare di coinvolgere la città offrendo i risultati di una ricerca più approfondita attraverso un linguaggio abbordabile.

Un passaggio che si sta rivelando decisivo si è prodotto quando Scuola e Gabinetto di Lettura scoprono che la loro coabitazione, nei suggestivi luoghi di una dimora tardomedievale miracolosamente scampata alle trasformazioni urbanistiche, potrebbe avere ragioni più complesse e ricche di una semplice condivisione di spazi.

Il passato risorgimentale del Gabinetto, congiunto alla tenacia di una tradizione culturale laica e ostinatamente fiduciosa nella forza civile dell'esperienza culturale, poteva sposarsi utilmente con il lavoro di una realtà come quella della Scuola Lacaniana, che voleva interagire attraverso il proprio sapere con le istanze della cultura contemporanea.

I membri della Scuola decidono allora di accettare l'offerta di entrare nella gestione del Gabinetto di Lettura: Alberto Turolla come presidente, Erminia Macola, come membro del Consiglio, gli altri, membri e partecipanti della Scuola, come soci. Senza disattendere l'attività delle nostre istituzioni, ma proprio per attenderle di più, ci siamo votati a rilanciare l'*Hospitium Angelis*, a farlo conoscere alla città e, soprattutto, riconoscere dal Comune.

La cosa sembra avvenire nel migliore dei modi: ora siamo in *Padova net*, tutte le nostre iniziative, patrocinate dal Comune, vengono diffuse in città e ci troviamo a volte con partecipazioni inattese. Piovono da tutte le parti le richieste per presentare libri, naturalmente anche i nostri libri; abbiamo tantissimo lavoro aggiunto, ma necessario, se vogliamo che il nostro approccio psicoanalitico sia riconosciuto in città.

In questo caso, più che una concentrazione esclusiva sugli obiettivi istituzionali della Scuola, è valso il riconoscimento della consanguineità di questa con una domanda culturale presente al suo esterno, che ha consentito l'interazione positiva di più desideri.

L LAVORO DEI CARTELLI

Cartelli-Criticità

Carlo Viganò

1. Una resistenza alla formalizzazione (tema personale e del Cartello, rubrica, durata, ecc.) dell'iscrizione nel Catalogo da parte di gruppi spontanei di lettura e di studio (Istituto)
2. Mancanza di Giornate Intercartelli (necessarie per la messa a cielo aperto del prodotto e per il confronto)
3. Il più-uno spesso applica un metodo universitario (acquisizione di sapere "unico", scolastico). La lettura come atto, in cui ciascuno prova a riscrivere il testo dove gli risulta opaco, deve ancora essere sviluppata tra i più-uno.
4. La competitività rispetto al sapere tende a prevalere sul piacere e il confort di ascoltare il lavoro dell'altro, al di fuori della valutazione quantitativa.
5. I cartelli come, in genere, la Scuola, vengono sentiti come un livello superiore, per iniziati e non come il buco da scavare nel sapere scolastico. La garanzia professionale viene proiettata sul sapere.

Quest'anno andremo dagli allievi degli Istituti e presso le sedi di lavoro istituzionale per proporre la cartellizzazione. Punteremo sui vantaggi della lettura come formazione alla pratica lacaniana, lasciando a ciascuno di scoprire un proprio desiderio di Scuola.

bvcc

Decisione e accadimento, un margine per il soggetto. Riflessioni dal lavoro di cartello tra Freud e Lacan

Giovanna Di Giovanni

Dalla distinzione tra principio di piacere e principio di realtà, Freud⁴⁹ giunge a postulare una pulsione di morte, quale irresistibile coazione a ripetere anche ciò che procura dolore, più potente anzi di qualsiasi spinta alla ricerca del piacere. . . "Sembrirebbe - dice - che il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsione di morte"⁵⁰. La pulsione però per l'essere parlante non ha nulla dell'istinto animale, ma è da subito alienata nella domanda all'Altro, che si ripropone instancabile nel sintomo talora fino alla distruzione. Nella cura stessa, intrapresa per liberarsi della sofferenza, il paziente - invece di ricordare - tende a rivivere con l'analista il dolore passato, il trauma.

Quale "coazione demoniaca" spinge il soggetto a ripetere, a ripresentare l'accaduto all'Altro, perché finalmente ne prenda atto e corregga nella sua onnipotenza l'ingiustizia e il dolore? L'Altro infatti preesiste al soggetto, è condizione stessa della iniziale sopravvivenza e tuttavia occorre che ad un certo punto sia riconosciuto anch'egli mancante, sottomesso come tutti alla castrazione e, attraverso questo riconoscimento, il soggetto accetti la propria.

A ciò mira il lavoro dell'analisi, l'atto dell'analista a cui tuttavia resta precluso sapere se il soggetto vi addiverrà o no. La roccia, infatti, della castrazione, comune con aspetti diversi all'uomo e alla donna, non dirime il mistero sul cammino di ciascun essere umano.

"Ci consoleremo - così termina Freud il suo scritto - con la certezza di aver fornito all'analizzato tutte le possibili sollecitazioni per riesaminare e modificare il suo atteggiamento"⁵¹.

Qui si ferma Freud, fra ciò che è accaduto in antico e ciò che può essere riveduto nel presente, fra causa e consenso, come Jacques - Alain Miller ha intitolato uno dei seminari dedicati ai testi di Lacan e in cui particolarmente sono messe a fuoco le diverse linee di sviluppo del pensiero lacaniano⁵².

Punto fondamentale della lettura di Jacques - Alain Miller è mostrare come queste diverse linee non si escludono a vicenda né tendono, ad una impossibile unificazione. Esse piuttosto rilevano di una struttura di pensiero che con la sua specificità interroga chi legge perché a sua volta porti avanti il discorso e ne sviluppi altre direttrici.

Così Lacan stesso aveva proposto il suo ritorno a Freud, fin dall'iniziale domanda sulle possibili condizioni di esistenza della psicoanalisi, a cui aveva risposto con "l'inconscio strutturato come un linguaggio"⁵³.

La psicoanalisi - nata per operare sul sintomo - può farlo solo attraverso le parole. Vi è un "isomorfismo fra struttura dell'inconscio freudiano e il linguaggio"⁵⁴, "La questione centrale con cui si confronta ogni teoria della psicoanalisi" resta quindi "in che modo il processo inventato da Freud, la libera associazione, può riguardare il reale del sintomo"⁵⁵.

Da questa pratica psicoanalitica Lacan elabora la teoria, con letture nel tempo differenti. Centrale resta in tutto il cammino la questione del soggetto e della sua responsabilità, su cui si fonda la differenza fra soggetto della scienza e soggetto della psicoanalisi. Il soggetto della scienza, in quanto determinato, effetto prevedibile di una causa, non può coincidere con il soggetto quale si pone in psicoanalisi, anzi vi è fra essi un'antinomia. Se una decisione infatti può essere rivisitata, alla luce di ciò che il mutare del fantasma ha mostrato, il soggetto si pone come responsabile, almeno in parte.

Dove si situa quindi la libertà del soggetto, a cui sfuggono perfino i parametri di una decisione che

⁴⁹ S. Freud, *Sui due principi dell'accadere psichico*. 1911. Boringhieri, vol. 6

⁵⁰ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1920, Boringhieri, vol. 9, pag. 24

⁵¹ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, 1937, Boringhieri, vol.11, pag. 535

⁵² J.-A Miller, *Cause et consentement*, 1987-88, Seminario inedito

⁵³ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, 1953, Einaudi, *Scritti I*

⁵⁴ J.-A Miller, *Schede di lettura lacaniana*. in *Il mito individuale del nevrotico*, 19&6, Boringhieri, pag. 74;

⁵⁵ ib.;

tuttavia non può rinnegare come sua?

Nel *Discorso sulla causalità psichica* Lacan⁵⁶ opponeva alla follia quale insulto alla libertà dell'uomo, in opposizione a Ey, la follia come limite, preclusione non incondizionata, ma esito di un'insondabile decisione dell'essere sulla quale si fonda il riconoscimento del soggetto, anche psicotico. Soggettività che è necessaria per l'entrata in analisi, inconcepibile per chi escluda la propria implicazione a qualche titolo nel male che lamenta. Nessuna interpretazione è possibile per il soggetto della scienza, solo l'essere in qualche misura responsabile può essere toccato dal significante che gli ritorna dall'Altro. L'entrata in analisi ripropone la questione. Al movimento di un soggetto che va a chiedere qualcosa corrisponde la posizione dell'analista, il cui sì o no determina il soggetto nella cura. L'analista infatti dando il suo assenso convalida e completa la domanda del paziente e si pone responsabile della propria posizione, pur non ignorando la causalità che lo determina come essere umano fra gli altri⁵⁷.

Dal primo momento appare, contro ogni idea di reciprocità, la dissimmetria delle posizioni nell'analisi, dove l'analista è chiamato a sancire l'autovalutazione del paziente, a ratificarla, nel momento stesso in cui egli si autorizza nella funzione analitica. Egualmente, fin dall'inizio, il soggetto supposto sapere si può dire consista nei modi particolari della sua ignoranza circa il male del paziente.

Al di là infatti della struttura, appare nel disturbo lamentato il personale modo del soggetto di negare il suo assenso al godimento e il lavoro dell'analisi consisterà appunto nella scoperta di quale godimento abiti il sintomo, creduto estraneo e che attinge invece alle radici più profonde dell'essere. Ipotizzare comunque una posizione soggettiva implica ammettere un margine per il soggetto in rapporto al significante e la possibilità quindi di analizzare le identificazioni su cui ha modellato la sua vita, se in esse non si è "pietrificato"⁵⁸.

La lettura di Jacques - Alain Miller sottolinea come per il soggetto della psicoanalisi l'assenso sia infatti necessario alla verità. Ogni avvenimento è per l'essere umano significativo e comporta uno spazio per deciderne il senso quello che il nevrotico pone nell'inafferrabile desiderio dell'Altro e lo psicotico nella certezza delirante. In questo spazio per il senso, nella connessione fra la teoria della causa e la questione del senso si pone il soggetto.

Se ogni avvenimento è significativo vi è luogo per deciderne il senso, non scritto a priori come nella scienza, ma posto come uno dei nomi della libertà. Questa tesi che Lacan sviluppa nel *Discorso sulla causalità psichica* culmina nella concezione di un soggetto responsabile del senso che dà alle cose pur nel cuore della follia. Il disconoscimento (*méconnaissance*) in opera nella follia sembra allora venire a coincidere con la rimozione e la psicosi non appare più distinta dall'isteria. Posizione diversa da quella che Lacan enuncerà nella *Questione preliminare*⁵⁹, dove la distinzione fra preclusione e rimozione segnerà irrimediabilmente l'essere del soggetto nella struttura. Nel *Discorso* invece la follia appare come un altro nome del narcisismo, dove il soggetto, costretto a riconoscersi fin dall'iniziale stadio dello specchio nell'alienazione nell'Altro, cerca la sua identità nell'impossibile rifiuto di quanto dall'Altro appunto gli viene. Jacques - Alain Miller sottolinea questo MOI = MOI del soggetto⁶⁰, affermazione profondamente suicidaria nel suo rigetto di ciò che all'Altro è legato. L'identificazione si pone quindi al cuore della nascita dell'essere umano come soggetto, questa follia per cui "l'uomo si crede un uomo"⁶¹.

Dal discorso di Roma *all'Istanza della lettera* avviene uno spostamento, con l'introduzione nella teoria lacaniana di un secondo significante. Se si poteva dire che il soggetto di fronte ad un singolo significante si poneva nella sia pure insondabile decisione del senso, preso invece nella catena dei significanti non può che essere confrontato alla decisione e al consenso dell'Altro. Lacan introduce qui una nuova visione della causalità psichica come intersoggettività. L'essere umano, che Freud - pur senza svilupparne il concetto - poneva sociale fin dall'inizio⁶², è da subito immesso in una socialità

⁵⁶ J Lacan. *Discorso sulla causalità psichica*, 1946, Einaudi, *Scritti*. vol. 1

⁵⁷ J.-A Miller, *Cause et consentement*. 1987-88, Seminario inedito, lez. del 25.11.87

⁵⁸ ib.

⁵⁹ J. Lacan. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, 1956, *Scritti*, vol. 2

⁶⁰ J.-A Miller, *Cause et consentement* 1987-88, Seminario inedito, lez. del 2.12.87

⁶¹ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*. 1946, Einaudi. *Scritti*, vol. 1. pag. 187

⁶² S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. 1921, Boringhieri. vol. 9

particolare, quella del linguaggio, primo dato dell'esperienza. Fino al discorso di Roma comunque, la tesi di Lacan si può dire tesa a riformulare le teorie di Freud in senso fenomenologico, sia pure con la priorità data al rapporto con l'Altro. In questa ottica' il linguaggio infatti, prima di significare qualcosa, significa per qualcuno ed è al riconoscimento dell'Altro che il soggetto mira. Nella cura l'analista darà al soggetto quel riconoscimento che gli è mancato e la parola piena riassorbirà nell'ambito del significante quanto, non avendo trovato adeguata espressione, era divenuto trauma. Freud stesso tuttavia era giunto, alla fine della sua opera, a supporre un trauma insanabile, un'estraneità incolmabile fra l'uomo e la sessualità. La dialettica fra la scelta e il punto di fissazione occuperà a diverso titolo Freud per tutta la sua esistenza.

La psicoanalisi si pone infatti fin dall'inizio come ricerca della causa del male di cui il soggetto soffre, con la particolarità tuttavia che la scoperta della causa viene a coincidere con la guarigione. Vi è quindi una causa che non agisce se non nascosta e togliere la rimozione appare come l'eliminazione della causa stessa. Già in Freud la causa del male è spostata negli anni dal reale all'immaginario, fino alla sessualità trauma in sé irrimediabile per l'uomo e che Lacan pone nell'effetto del significante stesso sul soggetto.

L'eziologia lacaniana del significante può dirsi la trascrizione dell'eziologia freudiana della doppia causa. Ciò che Freud pone nella preistoria dell'uomo, diviene in Lacan la struttura e gli stadi di sviluppo si storicizzano in organizzazione soggettiva, che la parola piena può "riordinare" "dando loro il senso della necessità a venire", come li costituisce il poco di libertà del soggetto, enigma sempre riaffiorante e mai risolto.

Dal pieno riassorbimento del trauma nel significante, Lacan arriverà negli anni a teorizzare l'oggetto (*a*) come ciò che resiste ad ogni significazione e che tuttavia si pone come causa del desiderio del soggetto.

L'oggetto infatti suscita il desiderio e divide il soggetto fra ciò che per lui stesso è significante e ciò che, non significantizzabile, resta come godimento non dicibile. Ogni verità assoluta resta preclusa, nessun godimento è condivisibile fino in fondo. A cosa dunque, nel margine sottile di libertà che gli resta, è dato al soggetto di consentire o no? Qual è la responsabilità a cui nella difesa nevrotica o nella ripulsa psicotica cerca di sfuggire?

L'interrogazione diviene fondamentale per l'analista in quanto egli si pone come perno del discorso del soggetto nella diversità delle strutture. Nell'isteria è del godimento che il soggetto non vuol sapere nulla, sul quale chiude gli occhi, lasciando che sia l'Altro a presentarglielo secondo il suo desiderio. La responsabilità infatti sul suo desiderio è quella che l'isterico rifiuta, identificandosi finché può a quello dell'Altro, sia che lo accolga fino al servilismo sia che lo respinga nell'oppositività più incontentabile.

Anche nella psicosi l'essere umano non vuol saperne della responsabilità, ma ad un livello, si potrebbe dire, precedente, quello appunto di porsi soggetto del proprio discorso. Le parole sono lasciate all'Altro, padrone di tutti i significanti e il rifiuto di usarle come proprie, di legarle nel fantasma alla pulsione, le presentifica persecutorie nel reale.

Si può dire che nell'isteria è il desiderio, nella psicosi è il discorso a essere dell'Altro. Se nella prima c'è il rifiuto della responsabilità del desiderio, nella seconda si mostra quello della parola che sola può veicolarlo. Nell'analisi il nevrotico attraversa il fantasma tessuto dalla sfilata delle identificazioni perché alla fine un oggetto faccia cenno al soggetto stesso, che potrà ancora rifiutarlo ma non più ignorarlo.

Il lavoro dell'analisi nella psicosi invece può dirsi teso a mostrare al paziente il posto che come soggetto della parola può occupare, poiché il significante non appartiene a nessuno e l'Altro non ne è il padrone ma il luogo. Nella replica a D. Lagache⁶³, Lacan scrive: "Il dramma del soggetto nel verbo è quello di mettere alla prova la sua mancanza ad essere [...] il soggetto deve sorgere dal fatto di darsi dei significanti che lo ricoprono in un Altro che è il loro luogo trascendentale: grazie a ciò egli si costituisce in un'esistenza in cui è possibile il vettore manifestamente costitutivo del campo freudiano dell'esperienza e cioè quel che si chiama desiderio".

Già Freud aveva indicato il dramma dell'essere umano nella prematurazione con cui è immesso nell'esistenza, "la lungamente protratta impotenza e dipendenza che genera il bisogno di essere amati,

⁶³ J. Lacan, *Nota sulla relazione di D. Lagache*. 1960, Einaudi, *Scritti*, vol. 2, pag 651

bisogno che non abbandonerà l'uomo mai più⁶⁴. L'Altro, all'inizio arbitro reale di vita e di morte eppure impotente a donare il significante chiave che appaghi, non può che essere persecutore nell'iniziale alienazione e tuttavia un accordo si pone come necessario.

In questa ricerca si situa l'analisi, in cui alla dimensione etica del desiderio dell'analista corrisponde sul versante del soggetto l'accettazione del margine ignoto che a lui è dato per sperimentare il suo stesso desiderio, "giacché - e qui si apre un ulteriore interrogativo - è il desiderio dell'analista che in definitiva opera nella psicoanalisi"⁶⁵.

Bibliografia

- 1) S. Freud, *Sui due principi dell'accadere psichico*. 1911. Boringhieri, vol. 6;
- 2) S. Freud, *Al di là del principio di piacere*. 1920, Boringhieri, vol. 9, pag. 24&;
- 3) S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*. 1937, Boringhieri, vol.11, pag. 535;
- 4) J.-A Miller, *Cause et consentement*. 1987-88, Seminario inedito;
- 5) Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*. 1953, Einaudi, *Scritti*. Vo1. 1;
- 6) J.-A Miller, *Schede di lettura lacaniana*. in *n mito individuale del nevrotico*, 19&6, Boringhieri, pag. 74;
- 7)ib.;
- 8) J Lacan. *Discorso sulla causalità psichica*, 1946, Einaudi, *Scritti*. vol. I;
- 9) J.-A Miller, *Cause et consentement*. 1987-88, Seminario inedito, lez. del 25.11.87;
- 10) ib.;
- 11) J. Lacan. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, 1956, *Scritti*, vol. 2;
- 12) J.-A Miller, *Cause et consentement* 1987-88, Seminario inedito, lez. del 2.12.87;
- 13) J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*. 1946, Einaudi. *Scritti*, vol. 1. pag. 187;
- 14) S. Freud. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. 1921, Boringhieri. vol. 9;
- 15)J. Lacan. *Nota sulla relazione di D. Lagache*. 1960, Einaudi, *Scritti*, vol. 2, pag 651;
- 16) S. Freud. *Inibizione. sintomo e angoscia*. 1925. Boringhieri. vol. 10, pag. 301;
- 17) J. Lacan, *Del "Trieb" di Freud*. 1964, Einaudi, *Scritti*, vol. 2, pag. 858.

⁶⁴ S. Freud. *Inibizione. sintomo e angoscia*. 1925. Boringhieri. vol. 10. pag 301;

⁶⁵ J. Lacan, *Del "Trieb" di Freud*. 1964, Einaudi, *Scritti*, vol. 2, pag. 858.