

APPUNTI

Rivista della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi
Via Daverio, 7 - 20122 Milano

Direttore responsabile della pubblicazione

Emanuela Scattolin

Segretaria di redazione

Francesca Carmignani

Redattori

Francesco Paolo Alexandre Madonia, Ilaria Papandrea, Michela Zanella

Rubriche

Il bambino, l'adolescente e l'inconscio; Questioni di Scuola

a cura di Michela Zanella

Dibattiti e psicoanalisi nella società; Contributi originali

a cura di F. P. Alexandre Madonia

Cartelli; Psicoanalisi e istituzione

a cura di Ilaria Papandrea

Dal Campo freudiano

a cura di Francesca Carmignani

Corrispondenti esteri

Cinzia Crosali (ECF), Silvia Grases (ELP), Carlo Delli Noci (NLS)

Traduzioni e revisioni

Stefano Avedano, Francesca Carmignani, F. P. Alexandre Madonia, Laura Pacati,
Ilaria Papandrea

Editing

Michela Zanella

Copertina

PepSansò

Progetto grafico

Emanuela Scattolin, Marco Costa

Edizione cartacea

NeP edizioni

I testi vanno inviati a: appunti@slp-cf.it

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

Registrazione del Tribunale di Torino n. 4699 dell' 8 luglio 1994.

Link del Campo freudiano

SLP (Scuola Lacaniana di Psicoanalisi) www.slp-cf.it

AMP (Associazione Mondiale di Psicoanalisi) – La Scuola Una www.wapol.org

EFP (Euro Federazione di Psicoanalisi – Europa) www.europsychoanalysis.eu

ECF (École de la Cause freudienne –Francia) www.causefreudienne.net

ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis – Spagna) elp.org.es

NLS (New Lacanian School) www.amp-nls.org

EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana – Argentina) www.eol.org.ar

EBP (Escola Brasileira de Psicanálise – Brasile) www.ebp.org.br

NEL (Nueva Escuela Lacaniana) www.nel-amp.org

Champ freudien www.champfreudien.org

Biblioteca del Campo freudiano in Italia www.bibliotecalacaniana.it

La Psicoanalisi www.lapsicoanalisi.it

IF (Istituto Freudiano) www.istitutofreudiano.it

IPOL (Istituto Psicoanalitico di Orientamento Lacaniano) www.istitutoipol.it

ISDSF (Istituto Superiore di Studi Freudiani) www.isdsf.it

Abbonamenti:

Singoli numeri: € 9,00; per membri e partecipanti SLP: € 7,65

Abbonamento (4 numeri annui): € 36,00; per membri e partecipanti SLP: € 30,60

I costi sono comprensivi delle spese di spedizione

Acquisto diretto e/o tramite abbonamento presso NeP edizioni:

ordini@nepedizioni.com

INDICE

Editoriale

Emanuela Scattolin 5

XVI Convegno SLP

Il desiderio dell'analista, clinica e politica

Il desiderio dell'analista e il *parlessere*
di *Luisella Mambrini* 11

Bagliore, filo nascosto, menda
di *Céline Menghi* 17

Politica del desiderio
di *Paola Bolgiani* 23

La *passé* di chi non passa: un insegnamento in perdita
di *Giuliana Capannelli* 27

Dal Campo freudiano

Report dell'XI Congresso dell'AMP
Le psicosi ordinarie e le altre, sotto transfert
di *Ilaria Papandrea, Maria Laura Tkach* 33

Rapporto sul Forum internazionale sull'autismo
Dopo l'infanzia. Autismo e politica
di *Chiara Mangiarotti* 37

Psicoanalisi e politica

Riannodare la democrazia al desiderio
di *Domenico Cosenza* 43

Brevi note su psicoanalisi e politica
di *Massimiliano Rebeggiani* 47

Dibattiti e psicoanalisi nella società

Politica e soggetto
di *Pietro Enrico Bossola* 53

Psicoanalisi *versus* psicoeducazione: per una politica del disaccordo
di *Giuseppe Salzillo* 57

Legami diabolici
di *Giuseppe Oreste Pozzi* 63

Tra imputabilità e responsabilità
di *Silvia Morrone* 69

Il bambino, l'adolescente e l'inconscio

Ascoltare un bambino con Freud e Lacan
di *Nicola Purgato* 77

Il misterioso turbamento e la responsabilità del soggetto
di *Philippe Lacadée* 83

Tre paradigmi per le adolescenze contemporanee
di *Matteo Bonazzi* 89

Psicoanalisi e arte

Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo. Dal furore allo sforzo
di *Nathalie Georges-Lambrichs* 99

Cartelli

Il Cartello come formazione democratica di sparsi scompagnati
di *Maria Laura Tkach* 107

Editoriale

Emanuela Scattolin

Apriamo questo numero della rivista con la sezione dedicata al tema del Convegno nazionale della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi (SLP): *Il desiderio dell'analista, clinica e politica* che si terrà a Bologna il 16 e 17 giugno prossimo. Seguono le rubriche: *Dal Campo freudiano, Psicoanalisi e politica, Dibattiti e psicoanalisi nella società, Il bambino, l'adolescente e l'inconscio, Psicoanalisi e arte* e *Cartelli* che, insieme alla prima sezione, costituiscono l'ossatura della rivista.

Nell'orientamento tracciato da Jacques-Alain Miller, il desiderio dell'analista è stato incluso nella storia e nella logica della psicoanalisi da quando Lacan lo introdusse, negli anni '60, in antitesi alla pratica del controtransfert. Il Convegno convoca il desiderio dell'analista correlato al suo atto che punta al reale del *parlessere*, sia come effetto di un'analisi portata a termine – e dunque strettamente imbricato alla formazione dell'analista, di cui le testimonianze di *passé* danno un'eco –, sia come funzione e operatività nella pratica analitica; sia come fulcro su cui poggia la politica della psicoanalisi come politica del *sinthomo*, sia ancora, sulla scia del desiderio che Freud e Lacan hanno trasmesso, come elemento essenziale per far esistere la psicoanalisi nella sua portata sovversiva.

Variazioni, spostamenti, innovazioni caratterizzano l'insegnamento di Lacan. Così, anche il concetto di “desiderio dell'analista” si declina, nel tempo, secondo diverse accezioni che non si escludono vicendevolmente. Il testo di Luisella Mambrini ne ripercorre le tappe fondamentali che scandiscono il passaggio epistemico e clinico dall'inconscio transferale all'inconscio reale, dall'inconscio decifrabile all'inconscio fuori senso, al *sinthomo*. Nella prospettiva del *sinthomo*, come si declina il desiderio dell'analista? Per Céline Menghi ciò che era scoria, diventa alla fine il godimento vivo su cui l'analista poggia il suo atto. È la “presenza dell'analista”, la presenza dell'analista con il suo corpo che, come è indicato nel Seminario XI, segna secondo l'autrice un punto di svolta nell'elaborazione di Lacan. Il testo di Paola Bolgiani, Presidente della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi, interroga, invece, la dimensione politica del desiderio dell'analista e dunque l'incidenza del discorso analitico, quale particolare forma di legame, sugli altri legami sociali. Infine, il testo di Giuliana Capannelli offre alcuni spunti di riflessione intorno all'esperienza di *passé*: il desiderio di *passé* non è esso stesso un effetto del desiderio dell'analista?

Due importanti eventi del Campo freudiano si sono tenuti a Barcellona nell'aprile scorso: il Congresso mondiale di psicoanalisi *Le psicosi ordinarie e le altre, sotto transfert* e il forum sull'autismo *Dopo l'infanzia. Autismo e politica*. Dal report sul Congresso, di Ilaria Papandrea e Maria Laura Tkach, cogliamo gli effetti della messa al lavoro e dell'operatività teorica e clinica che la nozione di psicosi

ordinaria, strumento trasversale e non diagnostico proposto da Jacques-Alain Miller nel lontano 1998, ha prodotto negli analisti e nella loro pratica rivelandosi anche un valido strumento di lettura della contemporaneità. Dal report di Chiara Mangiarotti sul forum cogliamo invece come nella “battaglia per l’autismo” si tratti di proporre una politica inclusiva e non segregativa del soggetto autistico e della sua famiglia e una clinica che punti a far emergere, al di là di ogni universalismo scientifico, il reale singolare di ciascun soggetto.

Se il discorso del padrone si situa all’interno delle coordinate storiche di un’epoca, l’attuale connubio tra il discorso della scienza e quello del capitalismo globalizzato dei mercati e della finanza sta provocando mutamenti epocali in tutti i campi del sapere e della vita. Tali mutamenti dell’ordine simbolico toccano ogni uomo in quanto essere parlante, determinando nuovi legami sociali. Lo psicoanalista di orientamento lacaniano raccoglie, al passo con le trasformazioni della soggettività dell’epoca, contraddistinta dall’inesistenza dell’Altro e dal dominio dell’oggetto, le sfide della contemporaneità scegliendo di intervenire in modo attivo nel malessere della civiltà. Clinica e politica sono imbricate nella pratica analitica, la cui esistenza stessa dipende dalla libera circolazione delle idee e della parola.

A questo proposito, nella rubrica *Psicoanalisi e politica*, Domenico Cosenza presenta un’attenta riflessione sull’impatto che lo scritto di Jacques-Alain Miller, *Campo freudiano, Anno zero*, ha avuto sulla nostra comunità analitica, indicandone sviluppi e prospettive. Massimiliano Rebeggiani propone, invece, alcuni spunti personali di riflessione sia sul totalitarismo che su alcune possibili derive della democrazia e mette in luce la profonda disgiunzione tra psicoanalisi e politica rispetto al modo di rapportarsi al sapere.

La rubrica *Dibattiti e psicoanalisi nella società* accoglie il contributo di Pietro Enrico Bossola che si chiede: quale conseguenza ha sul divenire del sapere odierno la diffusione del digitale/digitabile? Scomparsa la nozione di “rappresentanza” che implica l’intermediazione dell’Altro nell’accesso al sapere, a che cosa si riduce quest’ultimo? Il testo di Giuseppe Salzillo, propone una riflessione sulla disgiunzione tra psicoanalisi e psicoeducazione e interroga il rapporto tra psicoanalisi e politica illustrandone i limiti ma, al contempo, richiamando la necessità della democrazia come unico modello istituzionale che possa garantire al soggetto uno spazio singolare di parola. Giuseppe Oreste Pozzi interroga invece la violenza come una delle modalità del legame sociale, modalità paranoica che si regge sulla diade amico-nemico, pulsione di morte all’opera. Se per Lacan il soggetto è sempre responsabile, come può includersi la psicoanalisi nel campo della Legge e del Diritto? Silvia Morrone propone un excursus storico sul rapporto tra Legge e Psichiatria con le trasformazioni avvenute rispetto al nesso tra responsabilità-imputabilità-pena.

Che cosa si ascolta quando nella pratica analitica incontriamo un bambino o un adolescente? Da cosa lo psicoanalista lacaniano si lascia orientare nella clinica e nella pratica con questi soggetti? Nella rubrica *Il bambino, l’adolescente e l’inconscio* Nicola Purgato, attraverso alcuni passaggi fondamentali dell’elaborazione di Freud

e Lacan traccia le coordinate essenziali del lavoro con i minori. Un romanzo, *I turbamenti del giovane Törless*, di R. Musil, offre invece a Philippe Lacadée lo spunto per sottoporre al prisma dell'ascolto analitico quei passaggi "di grande finezza clinica" che gettano luce sulla delicata transizione che caratterizza il tempo dell'adolescenza, adolescenza che Matteo Bonazzi, nel suo contributo, preferisce declinare al plurale parlando di adolescenze e proponendo, oltre a quello evolitivo e strutturale, un terzo paradigma di lettura.

Nel suo contributo, ospitato nella rubrica *Psicoanalisi e arte*, Nathalie Georges-Lambrichs ripercorre alcune interpretazioni del celebre distico virgiliano, *Flectere si nequeo Superos, Acheronta moveo*, posto in esergo a *L'interpretazione dei sogni* lasciando intendere come il disagio della civiltà derivi dall'incontro di due correnti che originano da una medesima fonte.

Il dispositivo del Cartello, proposto da Lacan nell'atto di fondazione della Scuola, rimane l'elemento fondamentale per svolgere il lavoro al suo interno. Il contributo di Maria Laura Tkach, Segretaria nazionale dei Cartelli, ne mette in luce, nella rubrica omonima, il funzionamento democratico, che preserva il rapporto di ciascun cartellizzante con il non-tutto, la capacità di contrastare gli effetti di gruppo e la risorsa che esso rappresenta per e nella Scuola.

XVI Convegno SLP

Il desiderio dell'analista, clinica e politica

Il desiderio dell'analista e il *parlessere*

Luisella Mambrini

L'ultimo insegnamento di Lacan, dove al posto del soggetto del significante abbiamo il *parlessere* e dove il *sinthomo* diventa il riferimento clinico centrale, ci pone il compito di confrontarci con alcuni concetti chiave della sua elaborazione che appartengono ad una fase precedente, tra questi quello di desiderio dell'analista.

Lacan introduce questo matema negli anni '60 come risposta al controtrasfert che, negli ambienti della Associazione Internazionale di Psicoanalisi finiva per intendere un analista che rimaneva sollecitato dall'esperienza che viveva mettendo in gioco il proprio inconscio. Lacan con il desiderio dell'analista intendeva invece una funzione simbolica che, in via preliminare, “[...] si incarnava nell'analista, senza tuttavia mobilitare in lui il suo inconscio”¹. Bisogna comunque dire che nella definizione del desiderio dell'analista in Lacan da un testo all'altro esistono differenze. Ci limiteremo a citare per questo solo alcuni testi.

Il desiderio dell'analista non ha a che fare col desiderio di essere analista né di fare l'analista, non è un dato fenomenologico né rinvia alla soggettività dell'analista, è invece un risultato logico della operazione analitica e una funzione. La funzione a cui l'analista è chiamato è quella per cui, una volta che abbia realizzato il suo essere di scarto nella propria esperienza, possa incarnarlo, farsi semblante dell'oggetto scarto dell'analizzante e cioè “[...] permettere al soggetto, al soggetto dell'inconscio, di prenderlo come causa del suo desiderio”².

Secondo la Proposta del 9 ottobre il desiderio dell'analista ruota attorno alla nozione di enunciazione. “Il desiderio dello psicoanalista è la sua enunciazione [...]”³, vale a dire che non sono i suoi enunciati in causa ma il punto di enunciazione da cui viene la sua parola, dunque un niente di sapere; l'analista non detiene altro “[...] se non la significazione che egli genera nel trattenere questo niente [...]”⁴.

Il desiderio dell'analista si identifica in qualche modo con la x dei suoi enunciati e interviene, in una equazione dove a è la costante, a presentificare l'incognita del desiderio “[...] la cui soluzione consegna allo psicoanalizzante il suo essere e il cui valore si annota $(-\varphi)$ [...]”⁵ la castrazione e l'oggetto che la ottura. Per aver acquisito un sapere su quello che è l'essere di desiderio, questo si converte in una capacità nuova che non è di affermazione soggettiva ma una capacità di cancellamento

¹ J.-A. Miller, *La passe del parlessere*, in *La Psicoanalisi*, n. 47-48, Astrolabio, Roma 2010, p. 16.

² J. Lacan, *Televisione* [1974], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 515.

³ J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in *Altri scritti*, cit., p. 249.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

soggettivo⁶. Colui che come analizzante ha visto l'analista perdere l'*agalma*, “[...] si vota all’ *ἀγαλμα* dell’essenza del desiderio [...]”⁷, nella misura in cui nasce un desiderio nuovo che si paga col ridursi, “[...] lui e il suo nome, [ad un] significante qualunque”⁸.

Il termine di realizzazione è al centro di questa definizione: “L’analista [...] è qualcuno che realizza – il peggio è che bisogna che lo realizzi egli stesso – che ciò di cui si tratta all’interno dell’effetto di ogni cultura, al fondo del fondo del vortice, in altre parole, ciò che fa causa, ebbene, è uno scarto, un rifiuto”⁹.

Nella *Nota italiana*¹⁰ ritorna il termine di desiderio connotato come desiderio inedito e Lacan lo distingue da una parte dal desiderio di sapere della scienza e dall’altra dalla dotta ignoranza di chi protesta contro di esso affermando: “C’è analista solo a condizione che questo desiderio gli venga, ovvero che già per questo egli sia lo scarto della suddetta (umanità)”¹¹. In questo passaggio il termine di resto compare in una accezione diversa da quella vista sopra, rinvia infatti al “[...] resto di questa umanità che protesta contro il discorso della scienza”¹², resto in quanto collocato al di fuori, in posizione di eccezione rispetto alla dotta ignoranza. Il desiderio inedito non è però per questo conforme al sapere scientifico benché sia di per sé l’effetto della scienza in quanto ha come punto di fuga il rapporto sessuale che non si può scrivere e quindi lo scacco del sapere incluso nel reale come è per la scienza.

La formalizzazione ultima del desiderio dell’analista è nel frattempo sfociata nella scrittura di S(A) da una parte e del discorso dell’analista dall’altra, il che comporterà un certo abbandono dell’uso del termine di desiderio.

Nel passaggio all’ultimo insegnamento di Lacan il transfert cessa di comparire in primo piano e negli anni ’70, con la *Prefazione all’edizione inglese del Seminario XI*, è piuttosto incluso nel concetto di isteria. Lacan trasforma “storia” con il neologismo “istoria”¹³ con la “i” di isteria, volendo con questo marcare la dominanza del desiderio dell’Altro ma anche proiettare nella continuazione dell’esperienza psicoanalitica quello che ne marca l’avvio, quando cioè nel passaggio dal discorso del padrone a quello isterico la divisione del soggetto prende il posto dell’agente.

Si tratta per l’analista di causare la tessitura della trama di verità dell’analizzante, e cioè che l’analizzante “[...] dica la verità e da lì che menta, che racconti una

⁶ Cfr. *Ivi*, p. 252.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, Astrolabio, Roma 1998, p. 10.

¹⁰ J. Lacan, *Nota italiana* [1973], in *Altri scritti*, cit.

¹¹ *Ivi*, p. 304.

¹² J.-A. Miller, *La passe de la psychanalyse vers la science: le désir de savoir*, in *Quarto*, n. 56, dicembre 1994, p. 27 [T.d.A.].

¹³ J. Lacan, *Prefazione all’edizione inglese del Seminario XI* [1976], in *Altri scritti*, cit., p. 564.

storia”¹⁴, che scivoli inevitabilmente nella menzogna. Nello sforzo per dire il vero ci si ingarbuglia, il vero passa nel suo rovescio ma così facendo la scommessa è di arrivare al reale che “si trova nei garbugli del vero”¹⁵. Si tratta di causare la costruzione di una finzione comunque necessaria per mettere all’angolo una posizione di godimento, per poi smantellarla, operazione in cui si misura l’impotenza a risolvere l’opacità del reale.

L’analista a questo proposito è difatti “[...] qualcuno a cui la propria analisi avrebbe permesso di dimostrare l’impossibilità dell’istorizzazione, [...] e che dunque potrebbe dare testimonianza della verità mendace sotto forma di stringere il divario tra la verità e il reale”¹⁶. L’analista è cioè convocato come testimone del dato che prosciugando il più possibile il senso della verità se ne può ridurre lo scarto rispetto ad un puro reale, avvertiti comunque del dato che stringere il divario tra verità e reale non cancella la distanza e la differenza tra i due.

Poiché in una esperienza psicoanalitica si dovrà necessariamente passare per la costruzione di una finzione, per i meandri della semantica e della dialettica, la funzione del desiderio dell’analista così come è declinato nei testi sopra citati a presentificare l’incognita del desiderio appare di fatto ineliminabile.

Così come si può dire che in questo tragitto il transfert nel segnare l’avvio di un’esperienza analitica poggia inevitabilmente sul soggetto supposto sapere ma che poi le cose vadano diversamente quando si tratta per l’analista, operando una sorta di contro analisi, di causare “[...] il desiderio di raggiungere il reale, di ridurre l’Altro al suo reale e liberarlo dal senso”¹⁷.

Per quel che riguarda il soggetto supposto sapere si può dire che finisce per svanire in forza di quel che Lacan fa coi nodi dal momento che ci si tiene con questi al livello del reale e non delle ipotesi, come afferma in modo netto: “[...] quel che cerco di fare coi nodi è qualcosa che non comporterebbe alcuna supposizione”¹⁸.

Per l’inconscio a livello del reale ci vuole la logica che opera in un campo del linguaggio liberato dalla significazione.

Il sapere è spostato dalla parte dell’Uno di godimento, di quell’avvenimento singolare che ha segnato l’incontro materiale del significante e del corpo, lo choc puro de *lalingua* sul corpo. Il sapere è dunque collocato dalla parte del corpo in quanto è dell’Uno che Lacan dirà: “È lui che sa, e non il supposto sapere”¹⁹. È infatti

¹⁴ J.-A. Miller, *Cose di finezza in psicoanalisi*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell’Università di Parigi VIII nell’anno accademico 2008-2009, in *La Psicoanalisi*, n. 60, Astrolabio, Roma 2016, p. 140.

¹⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 82.

¹⁶ J.-A. Miller, *Cose di finezza in psicoanalisi*, cit., p. 141.

¹⁷ J.-A. Miller, *Un reale per il XXI secolo*, in *Scilicet, Un reale per il XXI secolo*, Alpes, Roma 2014, p. XXV.

¹⁸ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], inedito, lezione del 12 marzo 1974 [T.d.A.].

¹⁹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIV. L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre* [1976-1977], inedito, lezione del 10 maggio 1977, in *Ornicar?*, n. 17-18, Lyse, Paris 1979, p. 18 [T.d.A.].

su questo avvenimento di godimento che, in un secondo momento, andranno a depositarsi, a partire dagli equivoci de *lalingua*²⁰, effetti inconsci di senso, effetti di sapere.

In generale il posto di rilievo dato precedentemente al transfert è occupato dall'atto. L'analista è, se si vuole mantenere la formula del soggetto supposto sapere, colui che è "supposto sapere operare"²¹, è dunque l'atto analitico in causa.

A questo fine l'analista si fa evento di corpo, evento incarnato, la sua funzione non è più quella di complemento di sintomo ma *sinthomo*. In particolare per quel che riguarda le psicosi si tratta di prestare il proprio corpo per sostenere l'atto, includendosi con l'atto nel nodo perché i nodi tengano.

Ma in generale l'analista *sinthomo* incarna e vela al contempo la dimensione pulsionale e mentre fa questo, più che incarnare l'oggetto *a*, che a quel punto per Lacan è diventato sembante in opposizione ad un godimento che rimane opaco, permette in via più radicale che ci sia presenza del reale.

Nella pratica l'analista si iscrive nella struttura dell'inconscio uguagliandosi "alla struttura che lo determina"²² e non "[...] nella sua forma mentale [...], bensì nella sua posizione di soggetto in quanto inscritta nel reale [...]"²³ che è poi il reale della struttura. Si tratta alla fin fine per l'analista di esistere come partner-reale.

L'analista *sinthomo* sta dunque più dal lato del reale che del sapere, più dal lato del godimento che della verità, più dal lato dell'atto che del transfert.

Inoltre nel Seminario *Il Sinthomo* Lacan fornisce una definizione aggiuntiva della funzione dell'analista, come "*aiuto contro*"²⁴ e questo a partire da un nuovo approccio alla categoria del pensiero. Di fronte al fallimento della debolezza mentale che è legata all'immaginario "[...] in quanto immaginario di corpo e immaginario di senso"²⁵, al fallimento di un pensiero che si limita a ricamare attorno al reale²⁶, Lacan introduce l'"appensiero"²⁷ che non sta dalla parte della rappresentazione, del riferimento al corpo ma è il risultato di qualcosa che gli resiste, che gli sta contro e che ha valore di reale.

La scrittura del nodo borromeo, scrittura altra da quella che si supporta del significante, appare come il veicolo di questo pensiero contro, attraverso di essa si evidenzia il buco, senza immagine e fuori senso, ai bordi del quale vanno ad

²⁰ Cfr. É. Laurent, *Il rovescio della biopolitica*, Alpes, Roma 2017, p. 34.

²¹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure* [1977-1978], inedito, lezione del 15 novembre 1977 [T.d.A.].

²² J. Lacan, *La mispresa del soggetto supposto sapere* [1967], in *Altri scritti*, cit., p. 334.

²³ *Ibidem*.

²⁴ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, cit., p. 133.

²⁵ J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in *Scilicet, Il Corpo Parlante. Sull'inconscio nel secolo XXI*, Alpes, Roma 2016, p. XXX.

²⁶ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, cit., p. 119.

²⁷ *Ivi*, p. 140.

agganciarsi i significanti attraverso quella che Lacan chiama la “*di-menzione*”²⁸ modo di scrivere che “[...] permette di prolungare *menzione* in *menzogna* [...]”²⁹ in cui ritroviamo la verità mendace di cui sopra.

È il buco e non il significante, come fa notare Éric Laurent, che funziona come “*fons et origo*”³⁰ di questa scrittura, dal momento che, ci dice Lacan, “[...] al cuore, al centro del reale ci deve essere un buco”³¹ che è del resto “[...] quel che permette di figurarsi la configurazione torica che io articolo come nodo borromeo”³².

L’analista riflette, se vogliamo, la funzione di aiuto contro del nodo, aiuto “[...] che è un rovesciamento dei termini della *Genesi* [...]”³³. Se la *Genesi* si conclude istituendo il padre, l’analista aiuta a concludere la sua destituzione tenendo in modo intransigente la barra sul buco attraverso il qual si mostra che non c’è Altro dell’Altro, tenendo la barra dell’incontro col reale.

Coerentemente con questo nell’ultimo insegnamento di Lacan l’interpretazione appare come “[...] una forzatura attraverso cui uno psicoanalista può [arrivare a] fare risuonare qualcos’altro rispetto al senso”³⁴.

Far risuonare altro rispetto al senso è, ci dice Miller, aggiungere il vuoto, fare risuonare qualcosa dell’effetto di buco³⁵.

L’orizzonte della cura in questo orizzonte contempla in alcuni casi la costruzione o il consolidamento di un *sinthomo*, in altri il denudamento del sintomo per portarlo a *sinthomo*, e cioè a quell’Uno di godimento estratto alla fine dell’esperienza analitica che non si lascia negativizzare e che non si collega ad alcun sapere.

Si può dunque dire che una rivelazione esistenziale viene al posto della conclusione ontologica dove, nei termini de *La proposta*, era la soluzione della x del desiderio dell’analista in causa con i suoi effetti di essere e disessere.

Nel tenere la barra dell’incontro col reale fino alla rivelazione esistenziale dell’Uno di godimento non si tratta solo di avvalersi della dialettica e la semantica, di deciframento del l’inconscio ma “[...] di misurarsi con la recidiva del reale, [in un] fuori senso radicale”³⁶ con un avvenimento di corpo che si reitera, un reale che, dopo che si è prodotta la deflazione del desiderio, ritorna sempre allo stesso posto.

Il desiderio dell’analista mira ad ottenere la differenza assoluta che possiamo

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p.141.

³⁰ É. Laurent, *Il rovescio della biopolitica*, cit., p. 68.

³¹ J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, cit., p. 21.

³² *Ibidem*.

³³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, cit, p. 133.

³⁴ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIV. L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre*, cit., lezione del 19 aprile, in *Ornicar?*, n. 17-18, Lyse, Paris 1979, p. 15 [T.d.A.].

³⁵ Cfr. J.-A. Miller, *L’inconscio reale*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell’Università di Parigi VIII nell’anno accademico 2006-2007, in *La Psicoanalisi*, n. 47-48, cit., p. 221.

³⁶ R.-P. Vinciguerra, *Une théorie atopique*, in *La Cause du désir*, n. 80, Navarin, Parigi 2012, p. 36 [T.d.A.].

leggere non solo come confronto del soggetto al “significante primordiale”³⁷, nei termini del Seminario XI ma, collocandoci da un nuovo punto di vista, quello del reale, la differenza assoluta del *sinthomo* e cioè quello che fa l’incomparabile singolarità di un soggetto, l’autentico nome proprio.

³⁷ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 1979, p. 280.

Bagliore, filo nascosto, menda

Céline Menghi

Chi meglio di lui, confessando i propri sogni, ha saputo filare la corda su cui scivola l'anello che ci unisce all'essere, e farne brillare fra le mani chiuse che se lo passano nel gioco da furetto della passione umana, il breve bagliore?

Chi come quest'uomo fra quattro pareti ha alzato la voce contro l'accaparramento del godimento da parte di coloro che accumulano sulle spalle degli altri l'onere del bisogno?

Chi come questo clinico attaccato al terra-terra della sofferenza, ha interrogato tanto intrepidamente la vita sul suo senso, e non per dire che non ne ha, maniera comoda di lavarsene le mani, ma per dire che ne ha uno solo, quello in cui il desiderio è portato dalla morte?¹

Con questa citazione, Serge Cottet fa notare come Lacan metta in valore il desiderio di Freud come imprescindibile e lo promuova a "Ideale fondatore"² della posizione soggettiva dell'analista. Il padre della psicoanalisi è in un posto di eccezione e il suo desiderio ha valore universale. Diciamo il desiderio di Freud, non, come qualcuno fa, il desiderio di Lacan. Sarebbe uno scacco se il suo nome fosse solo una metafora di quello di Freud, se non fosse barrabile³. In principio era il desiderio di Freud. Freud ha incontrato delle sincopi, una di queste è l'ombelico del sogno. Nel sogno dell'iniezione di Irma, Freud anziché risvegliarsi da un incubo, continua a lavorare nel sogno pur di fronte all'orrore: le placche schifose nella gola di Irma della quale si lamentava che non voleva guarire. L'ombelico del sogno è un al di là del desiderio di Freud, al di là del terapeutico, del guaribile. In una lettera a Binswanger, Freud scriveva che nulla predispone l'uomo a occuparsi della psicoanalisi⁴. Eppure incomincia a occuparsi di ciò che essa "[...] ha di estraneo, rispetto al desiderio dello scienziato [...]"⁵, la pulsione di morte, sincope fondamentale.

L'etica freudiana è in antagonismo con l'ideale del padrone e la promessa di felicità. Un conflitto presiede alla psicoanalisi, una disarmonia fondamentale tra l'essere umano e la pulsione, tra l'io e l'inconscio. Freud opera una sorta di purificazione del desiderio dall'istanza dell'io. Gli analisti dopo di lui, presi nei miraggi della suggestione tra un Io forte come modello e un Io debole da fortificare, avrebbero invece ascritto al controtransfert gli effetti di tale suggestione. Effetti

¹ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 638.

² S. Cottet, *Freud e il desiderio dello Psicoanalista*, Borla, Roma 2011, p. 15.

³ Cfr. J.-A. Miller, *Della natura dei sembianti*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1991-1992, in *La Psicoanalisi*, n. 12, Astrolabio, Roma 1993, p. 148.

⁴ Cfr. S. Freud, L. Binswanger, *Lettere 1908-1938*, Cortina, Milano 2016, p. 73. Lettera n. 56 del 28 maggio 1911.

⁵ S. Cottet, *Freud e il desiderio dello Psicoanalista*, cit., p. 16.

spontanei del paziente⁶ li chiama Lacan, non resistenze. È l'analista che resiste a ciò che non entra nel campione di misura. Lacan solleva il velo dell'oscurantismo, promuove l'annullamento dell'io dell'analista contro la nozione di "ego autonomo" e di "sfera libera da conflitti" secondo un modello di riuscita che risponde al ritorno promosso da Anna Freud alla Psicologia generale, ma anche al discorso politico in voga negli USA.

Che lavoro è quello dello psicoanalista? Chi glielo fa fare allo psicoanalista di accollarsi, come diceva Lacan, la miseria del mondo e per di più senza la soddisfazione narcisistica del dare qualcosa bensì operando da quella strana, indescrivibile e insostenibile posizione di chi non dà niente e non è niente – *Rien*? Che desiderio è mai questo? Di che stoffa è fatto un analista? Non possiamo non porci queste domande, a rischio di cadere in quello che Lacan chiama "ricorso panico al *Counter-Transference*"⁷.

Quando ci si sottopone all'esame del campo visivo, si è invitati a premere un pulsante ogni qualvolta sullo schermo bianco, al cui centro sono situati quattro puntini che dobbiamo guardare con un solo occhio alla volta, compare un bagliore preceduto dal suono di un *bip*. Pavlovianamente piegati alla legge stimolo/risposta, poco inclini a sopportare l'imprevedibilità e cercando la regolarità binaria del *bip*/bagliore, capita di premere il pulsante al suono del *bip* anche se non compare il bagliore. Alla fine dell'esame, l'oculista ha capito qualcosa di più sul nostro nervo ottico, noi invece ci ritroviamo come allocchi dall'udito finissimo davanti allo schermo buio. Il mento appoggiato al supporto della macchina, ci assale il dubbio di aver premuto troppe volte il pulsante associandovi un bagliore che non c'era e lasciandoci sfuggire il bagliore che c'era, ma non preceduto dal *bip*.

Come in una sorta di campo visivo lungo il suo insegnamento, Lacan cerca il bagliore del desiderio dell'analista, che è anche il suo. È quasi impercettibile quanto *Il filo nascosto*⁸ cucito dal sarto del film omonimo nella piega dell'abito, o la menda lasciata dalla donna Navajo nella trama del tappeto affinché i suoi pensieri non vi restino impigliati.

Nel Seminario su *L'acte psychanalytique*⁹, Lacan, rileggendo la tautologica frase "[...] una psicoanalisi, tipo o no, è la cura che ci si aspetta da uno psicoanalista"¹⁰, afferma che essa gli evoca l'incognito, opaco e irriducibile che è la qualificazione dell'analista. È una faccenda dura levare le nebbie intorno a colui che sarebbe definibile come analista, così come, da analista, sostenere il desiderio. Éric Laurent

⁶ Cfr. J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, cit., p. 584.

⁷ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 337.

⁸ P. Th. Anderson, *Il filo nascosto* [Stati Uniti 2017] con D. Day-Lewis, L. Manville, V. Krieps, S. Clark, J. Brown, C. Rutherford.

⁹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique* [1967-1968], inedito, lezione del 13 marzo 1968.

¹⁰ J. Lacan, *Varianti della cura-tipo* [1955], in *Scritti*, cit., vol. I, p. 323.

ha parlato del *duro deseo de duelar*¹¹, il duro desiderio di duellare. Ne *I duellanti*¹², si tratta di un duello tra soldati, ma anche di fare il lutto del doppio immaginario, che solo si compie quando uno dei duellanti lascia cadere la maschera del narcisismo. Nel caso dell'analizzante, è duellare senza lo schermo del fantasma contro lo schermo che l'analista incarna con il suo desiderio dell'analista perché l'analizzante possa fare il lutto dell'oggetto. Solo così il desiderio può durare. Poiché il fantasma non si estirpa alla radice, anche colui che si è già trovato più volte chiamato a occupare la posizione dell'analista ha da rinnovare il suo *duro deseo de duelar*.

In *Varianti della cura-tipo*, Lacan afferma che “[...] la psicoanalisi non è una terapia come le altre”¹³. La via è quella tracciata da Freud. Come anche in *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956*¹⁴, nel 1955 si tratta di far tornare l'inconscio a pulsare. Vent'anni dopo Lacan parla della via del *Tao* dell'analista che permette la messa in scena dell'inconscio reale, più aderente al corpo e che include il godimento che si fa via dell'analista in quanto è da lì che, nella sua funzione, egli prende appoggio¹⁵. Torniamo alle *Varianti della cura-tipo*, Lacan si rivolta contro il discredito della parola da parte dell'IPA. Parlare è parlare a doppio senso. Il senso del discorso tra analizzante e analista risiede in chi l'ascolta, “[...] è dalla sua accoglienza che dipende chi lo dice [...]”¹⁶. L'azione dell'analista dipende dal “posto da cui risponde”¹⁷ e consiste nell'impossessarsi di “[...] questo potere discrezionale dell'uditore per portarlo a una potenza seconda”¹⁸. È una responsabilità che concerne l'ambiguità dell'interpretazione e che gli psicoanalisti dell'IPA hanno eluso rifugiandosi nel contro transfert. L'analista “porta la parola”¹⁹ e “tace in luogo di rispondere”²⁰. Ciò comporta che egli raggiunga una padronanza della parola tale “che questa sia identica al suo essere”²¹. Ma che cosa è l'essere dell'analista?

Lacan, tutto sommato, critica gli analisti che si sostengono a partire dall'essere. Afferma che l'analista “[...] tanto meno è sicuro della sua azione quanto più vi è interessato nel suo essere”²². L'analista opera a partire dalla mancanza-a-essere, poi

¹¹ É. Laurent, intervento all'XI Congresso della Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP) *Le Psicosi ordinarie e le altre, sotto transfert*, Barcellona 2-6 aprile 2018. Nella lingua spagnola *duelo* vuole dire duello ma anche lutto.

¹² R. Scott, *I duellanti* [Regno Unito 1997] con K. Carradine, H. Kettel, A. Finney, E. Fox, R. Stephens, T. Conti.

¹³ J. Lacan, *Varianti della cura-tipo*, cit., p. 318.

¹⁴ J. Lacan, *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956*, in *Scritti*, cit., vol. I.

¹⁵ Cfr. F. Cheng, *Il dottor Lacan nel quotidiano*, in *La Psicoanalisi*, n. 10, Astrolabio, Roma 1991; É. Laurent, *La lettera e il reale per la psicoanalisi*, in *La Psicoanalisi*, n. 26, Astrolabio, Roma 1999.

¹⁶ J. Lacan, *Varianti della cura-tipo*, cit., p. 325.

¹⁷ *Ivi*, p. 341.

¹⁸ *Ivi*, p. 325.

¹⁹ *Ivi*, p. 345.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 353.

²² J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, cit., p. 583.

dalla posizione di oggetto che incarna e occupa per l'analizzante, infine a partire dal *sinthomo*.

L'espressione desiderio dell'analista la incontriamo per la prima volta nel 1958 ne *La direzione della cura e i principi del suo potere*. Dice Lacan: "Va formulata un'etica che integri le conquiste freudiane sul desiderio: per mettere in capo ad essa la questione del desiderio dell'analista"²³. La conduzione della cura era diventata un esercizio di potere senza principi e che non rispetta la regola fondamentale di Freud, come già aveva affermato quando diceva: "[...] il suo discorso proceda *primo* senza trattenersi, *secundo* senza ritegno, non solo quanto alla preoccupazione per la sua coerenza o la sua razionalità interna, ma anche quanto alla vergogna del suo appello *ad hominem* o della sua accettabilità mondana"²⁴, e che ora ribadisce. Fare l'atto di dare questa regola è il modo dell'analista di acconsentire a occupare il posto che gli compete. Non si tratta semplicemente di una "comunicazione univoca"²⁵, poiché "[...] consiste nel far dimenticare al paziente che si tratta soltanto di parole, ma che ciò non scusa l'analista di dimenticarlo anche lui"²⁶. Si coglie qui come la rimessa in auge della parola comporta che dietro di essa ci sia dell'altro, l'inconscio che parla con le sue opacità.

L'analista [...] è per eccellenza colui che nella sua pratica può spogliare le sue particolarità il più possibile, compreso il suo desiderio. Questo vuol dire il *desiderio dell'analista*. Sebbene a Lacan ripugni di porre l'universale dell'analista, ciò non toglie che questo universale figuri nell'espressione *desiderio dell'analista*²⁷.

Lacan aggiusta così il concetto di desiderio nella fase del suo insegnamento in cui il desiderio è preso nella dialettica della parola e del riconoscimento, fino a quando il godimento non lo conduce a situare qualcosa di irriducibile nel desiderio stesso. Ci vorrà del tempo perché l'essere dell'analista si spogli e si riduca all'irriducibile.

Nel 1964: "Il desiderio dell'analista non è un desiderio puro. È un desiderio di ottenere la differenza assoluta, quella che interviene quando, confrontato con il significante primordiale, il soggetto giunge per la prima volta in posizione di assoggettarvisi"²⁸. Qui il transfert è ormai "[...] il mezzo attraverso il quale [...] l'inconscio si richiude"²⁹. In questo Seminario, compare "la presenza dello psicoanalista"³⁰ a segnare un passo cruciale dall'eco attuale nell'epoca delle soluzioni

²³ *Ivi*, p. 610.

²⁴ J. Lacan, *Varianti della cura-tipo*, cit., p. 325.

²⁵ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, cit., p. 581.

²⁶ *Ivi*, p. 582.

²⁷ J.-A. Miller, *Extimité*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1985-1986, lezione del 4 dicembre 1985 [T.d.A.]. Pubblicato con il titolo *Extimidad*, Paidós, Buenos Aires 2010.

²⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 271.

²⁹ *Ivi*, p. 127.

³⁰ *Ivi*, p. 125.

terapeutiche, dette psicoanalitiche, che escludono il corpo e l'analista fa l'economia della sua presenza. "Psicoanalisti d'oggi, – dice Lacan – noi dobbiamo, di questa scoria, tener conto nelle nostre operazioni, come del *caput mortuum* della scoperta dell'inconscio³¹. Se qui la scoria è come il resto di un processo chimico con cui non si può più fare niente, più in là abbiamo il godimento del *sinthomo*, un godimento vivo su cui l'analista poggia.

Dopo il 1967, con l'istituzione della *passe*, Lacan indica la strada attraverso cui ciascun analizzante, disimpigliato dal fantasma, mostra il filo nascosto nella stoffa della sua vita di essere parlante; la menda nella trama sintomatica; il bagliore del suo atto. Ecco, forse, un analista.

³¹ *Ibidem*.

Politica del desiderio

Paola Bolgiani

Il desiderio dello psicoanalista costituisce lo snodo fondamentale per interrogare per un verso la formazione analitica, per altro verso l'incidenza della psicoanalisi nel legame sociale e, dunque, nel campo della politica. Uno snodo, e un nodo, un annodamento, che trova il suo punto culminante nell'esperienza della *passee*, quando l'analizzante passa analista, punto in cui il massimamente intimo che l'analisi ha potuto isolare si articola con il massimamente sociale che riguarda la dimensione della trasmissione.

Nella sua Proposta del 9 ottobre, Lacan scrive:

Per introdurvi a tutto ciò mi appoggerò ai due momenti del raccordo di quelle che chiamerò [...] rispettivamente la psicoanalisi in estensione, ossia tutto ciò che è riassunto dalla funzione della nostra Scuola in quanto essa rende presente la psicoanalisi al mondo, e la psicoanalisi in intensione, ossia la didattica, in quanto il suo scopo non è unicamente quello di preparare degli operatori¹.

Rendere presente la psicoanalisi nel mondo, ricondurne “[...] la prassi originale [...] al compito che a essa spetta nel nostro mondo [...]”², fa parte dei compiti che Lacan aveva posto come essenziali alla Scuola di psicoanalisi, a partire da quell'operatore fondamentale che fonda l'esperienza psicoanalitica e che l'esperienza psicoanalitica produce: il desiderio dello psicoanalista. “Effetto di discorso”, dunque un certo modo di tessere il legame sociale, dentro e fuori la cura, contrapposto a “effetto di gruppo”: ecco cosa Lacan attendeva dalla Scuola³.

Quando Jacques-Alain Miller, nel mese di maggio 2017, annunciava la nascita di una “rete politica lacaniana mondiale”⁴, lo faceva dando al versante politico insito nell'esperienza analitica e negli “effetti di discorso” attesi da essa, tutto il suo peso e la sua portata, conseguenza logica di quanto Lacan aveva introdotto cinquant'anni prima.

Nella *Conferenza di Madrid*, Miller riprendeva dal Freud di *Psicologia delle masse*⁵ l'indicazione fondamentale che gli faceva sottolineare quanto segue: “Pensare che la psicoanalisi sia esclusivamente un'esperienza dell'*uno per uno*, un'esperienza intima che sfugge al caos, al disagio che prevale al difuori, è un

¹ J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 244.

² J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964], in *Altri scritti*, cit., p. 229.

³ Cfr. J. Lacan, *Lettera di dissoluzione* [1980], in *Altri scritti*, cit., p. 314.

⁴ J.-A. Miller, *Champ freudien, Année zero*, in <http://ampblogspot.it/2017/06/champ-freudien-annee-zero-campo.html> e in *Lacan Quotidien*, n. 718 dell'11 giugno 2017 [T.d.A.].

⁵ S. Freud, *Psicologia della masse e analisi dell'io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

errore”⁶. Così, annunciava per il Campo freudiano un progetto, un progetto di fatto già in atto, a partire dalla presa di posizione pubblica dei colleghi dell'École de la Cause freudienne durante le elezioni francesi contro il partito di Marine Le Pen:

Ho un progetto: essere presenti, non soltanto nella clinica, nella psicologia individuale, come dice Freud, ma anche nella psicologia individuale in quanto collettiva, vale a dire nel campo politico. Non come un partito politico, ma per come gli psicoanalisti possono apportare qualcosa all'umanità in questo momento della o delle civiltà⁷.

Tale progetto, se non si confonde con una presa di posizione partitica, con il sostegno di interessi particolari, eventualmente di categoria, non può che sostenersi sull'operatore “desiderio dello psicoanalista”, cioè desiderio senza oggetto, desiderio di ottenere la differenza assoluta.

Si tratta dunque di un'estensione di quanto già da anni in atto, e successivamente formulato e esplicitato da Jacques-Alain Miller stesso, rispetto al campo delle istituzioni di cura. Nel suo intervento Verso PIPOL 4, Miller sottolineava come l'ingresso degli psicoanalisti lacaniani nel campo della cura nelle istituzioni e la fondazione di nuove istituzioni rette da psicoanalisti e dedicate, con un dispositivo inventivo quale la durata determinata degli incontri e l'assenza di pagamento in denaro, costituissero per la psicoanalisi “[...] una nuova alleanza con il tempo presente”⁸. Come?

Sono i concetti lacaniani dell'atto analitico, del discorso analitico e della conclusione dell'analisi come passaggio all'analista che ci hanno permesso di concepire lo psicoanalista come un oggetto nomade e la psicoanalisi come una installazione portatile, che può spostarsi in contesti nuovi e, in particolare, nelle istituzioni⁹.

E lo psicoanalista può situarsi nella realtà sociale del suo tempo in quanto, sottolineava nel testo Miller, “La realtà psichica è la realtà sociale. [...] Gli psicoanalisti che esercitano nei Luoghi Alfa sono certo in presa diretta sul sociale, incarnano per questo il sociale e restituiscono il legame sociale ai soggetti che accolgono”¹⁰.

Dieci anni dopo, questa lettura di Jacques-Alain Miller si riattualizza per noi non solo nel campo istituzionale, ma nel campo della politica e della cosiddetta società civile. Il desiderio dello psicoanalista se ne conferma l'operatore essenziale, operatore che propone un programma rovesciato rispetto a qualsiasi posizione politica, che mira a produrre parole d'ordine a cui identificarsi, ma al contempo

⁶ J.-A. Miller, *Conferencia de Madrid* in <http://www.wapol.org/it/Template.asp> e in *Lacan Quotidien*, n. 700 del 19 maggio 2017 [T.d.A.].

⁷ *Ibidem*.

⁸ J.-A. Miller, *Verso PIPOL 4*, in *La Psicoanalisi*, n. 42, Astrolabio, Roma 207, p. 219.

⁹ *Ivi*, p. 220.

¹⁰ *Ivi*, p. 221 e p. 222.

essenzialmente politico nel suo effetto sovversivo di restituire al *parlessere* la cifra che lo rende radicalmente unico e non omologabile.

La *passé* di chi non passa: un insegnamento in perdita

Giuliana Capannelli

La *passé* è uno dei temi cruciali dell'insegnamento di Lacan attorno a cui si concentrano gli interessi e gli sforzi della Scuola. Questo dispositivo, unico nel campo psicoanalitico, è un fiore all'occhiello della prassi lacaniana che individua, in questa modalità, la possibilità per un analista di dirsi tale.

Per la Scuola di Lacan, la qualifica di analista non si raggiunge tramite l'analisi didattica al termine della quale si arriverebbe all'acquisizione di un'idoneità, né col resoconto di competenze o di contro prove inerenti il proprio sapere che la società analitica di riferimento dovrebbe attestare. Conosciamo bene la contrarietà di Lacan in merito all'analisi didattica e sappiamo quanto egli fosse allergico a ogni potere gerarchico.

L'invenzione della *passé*, nell'idea della Proposta del 9 ottobre che parte dall'assunto: "lo psicoanalista si autorizza solo da sé"¹, stravolge il concetto stesso di autorizzazione e riconoscimento dall'alto che finisce per creare una burocratizzazione del sistema facendo perdere il mordente dell'esperienza analitica. Fatto salvo il principio freudiano per cui non si può praticare su qualcuno una psicoanalisi senza averla prima sperimentata su se stessi, quale migliore prova di questo passaggio se non la testimonianza di quanto vissuto sulla propria pelle? Si tratterà così di "essere all'appuntamento" non in merito a un sapere testuale, ma a un sapere incarnato tale da produrre il desiderio dell'analista.

E – il genio di Lacan non poteva mancare – di farlo per mezzo di qualcun altro e precisamente di un altro simile, qualcuno che sia vicino all'esperienza che ascolta. Stiamo parlando della figura dei *passseurs*, due analizzanti non alle prime armi incaricati di raccogliere la testimonianza del *passant*, il candidato alla *passé*, e di portarla al Cartello della *passé*. A essere sottoposta all'ascolto della commissione non è dunque la testimonianza diretta sulla propria analisi da parte del candidato, ma la testimonianza trasmessa, trasmessa tramite la parola di un altro, il *passseur*, che comunica il resoconto del suo ascolto alla stessa stregua di un "passaparola", con tutto il rischio di fraintendimento, ma anche di potere di creazione, che la comunicazione intersoggettiva porta con sé. Da un soggetto a un altro soggetto, ecco l'insegnamento della psicoanalisi e la struttura di discorso entro cui sia l'analisi personale che la *passé* sono inserite.

Il *passseur* è certamente la figura chiave e anche l'anello debole della catena del dispositivo dato che da lui dipendono i destini della parola che gli giunge all'orecchio. Si teme pertanto che quando le cose non vanno siano in primis loro a

¹ J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 241.

farne le spese, sia se si tratta di addossare la colpa di una mancata nomina sia quando si pensa che il nominato non sia davvero meritevole. Ciononostante, una Scuola che voglia puntare al suo avanzamento a partire dagli annodamenti della *passé* non può temere che i suoi *passants* mirino, controtransferalmente, a mettere in questione chi nel dispositivo fa solo “funzione di”.

Pur nell’individualità della loro presenza al lavoro dell’ascolto e pur non essendo sempre in sintonia con la traccia soggettiva del *passant*, si verifica che il *porteur* non è che un “prestavoce”, cassa di risonanza di un discorso altro dal proprio. Il fatto poi che sia lui stesso vicino a un punto di fine analisi, pone la trasmissione su un livello di *peer to peer* che, a differenza di quanto si può pensare di primo acchito, oltrepassa il piano immaginario fondandosi sulla trasmissione di un’esperienza di cui si padroneggiano le articolazioni logiche. Questo facilita il passaggio, anche se non lo rende più semplice. Al Cartello il compito di giudicare le tracce di quanto rilevato senza lui stesso cadere in abbagli immaginari, ma facendo posto affinché il reale di ogni esperienza orienti e si faccia luce.

L’analista che voglia dare prova del termine della propria analisi convoca dunque la Scuola, inizialmente nel suo nucleo di Cartello e successivamente, se il passaggio si conclude con la nomina di AE (*Analyste de l’École*), nella sua dimensione allargata di comunità analitica, attorno alla verifica della sua analisi. L’ottenuto titolo di AE rimane valido per tre anni, tempo in cui, attraverso l’estrazione dei punti cardine della testimonianza esposti alla comunità analitica, potrà prodursi un avanzamento per la psicoanalisi stessa.

L’intento di Lacan era quello di vedere in che modo fosse possibile rendere trasmissibile il succo di un’esperienza che prende inizio dal particolare del sintomo soggettivo e si conclude nel reperimento, tramite il funzionamento della catena significativa inconscia nella clinica sotto transfert, di quel qualcosa che è, per un soggetto, a lui proprio, a lui tipico, a lui singolare. Come può questo singolare, nucleo estratto dal particolare del sintomo di un soggetto, diventare un elemento di un sapere trasmissibile e quindi valido per tutti?²

L’esperienza soggettiva di analizzante, da intima e relegata al lavoro di transfert con l’analista, diventa esposta e regolata sul transfert di lavoro con la Scuola: “[...] è necessario che ogni psicanalista reinventi – a partire da quanto è riuscito a ricavare per essere stato un tempo lui stesso psicoanalizzante – che ogni psicanalista reinventi il modo in cui la psicanalisi possa durare”³.

Sta poi alla Scuola scommettere e rinnovarsi a partire dalle produzioni sul sapere inconscio dei suoi AE.

Il dispositivo della *passé* è stato attivato inizialmente nell’*École de la Cause*

² A. Di Ciaccia, *La trasmissione nelle generazioni*, in *La Psicoanalisi*, n. 42, Astrolabio, Roma 2007, p. 9.

³ J. Lacan, *Sulla trasmissione della psicoanalisi*, in *La Psicoanalisi*, n. 38, Astrolabio, Roma 2005, p. 14.

freudienne e, in seguito, in altre scuole dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi. In Italia, la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi ha visto due anni fa la possibilità di costituire un proprio Cartello della *passé* e a marzo 2018 si è svolto il primo incontro sul tema in cui si sono potuti ascoltare gli effetti soggettivi in chi ne è stato coinvolto⁴.

La mia esperienza personale rispetto alla *passé* si colloca dal lato di chi ne ha fatto domanda, è stato accettato dai due segretari che hanno accolto la richiesta, è entrato nel dispositivo, ha incontrato separatamente nell'arco di alcuni mesi i *passseurs* estratti a sorte dal presidente in carica, ha reso conto della propria analisi a partire dalle articolazioni che emergevano durante gli incontri e, a conclusione del giro, non è passato: "Il Cartello ha ascoltato la sua testimonianza ma non ha deciso per una nomina, pur riconoscendo l'importante lavoro psicoterapeutico effettuato nella sua analisi". Questa la frase di rito ricevuta telefonicamente da uno dei due segretari nel frattempo divenuto un membro del Cartello.

Ma riprendiamo dall'inizio quando, senza averlo previsto, dopo alcuni anni dalla fine di un'analisi più che ventennale e quando l'idea della *passé* era stata messa da parte, l'ascolto di una testimonianza "chiara" ha giocato come punto di possibilità e apertura: "Perché no? Se si tratta solo di questo posso farlo anch'io".

Certo, sapevo bene che non si trattava solo di quello, ma il motore era avviato e da lì si sono create le condizioni affinché potessi tentare una risposta all'interrogativo che si era aperto in me: posso davvero farlo anch'io? Riesco a trasmettere a qualcun altro i momenti salienti della mia analisi e ciò che si è articolato per me come punto di fine?

La domanda era posta ed era la mia domanda: "A che punto sono con la trasmissione?" Tra i vari motivi per cui si può decidere di domandare la *passé*, il mio è stato infatti cercare di capire a che punto ero con la trasmissione di un sapere, in questo caso quello su di me.

L'argomento mi è sempre stato caro perché ha costituito un delicato punto di impasse nella mia vita di cui ho testimoniato con pervicacia in tutta la mia analisi. La ricerca di un equilibrio tra l'acquisizione di una conoscenza e il poterla trasmettere a qualcun altro è stato un esercizio assiduo seppure inefficace, soprattutto quando si trattava di un sapere "testuale", sapere vissuto, senza soluzione di continuità, come lettera morta. Gettata spesso nello sconforto di ritrovare inaggirabile questa pietra d'inciampo che costantemente si ripresentava nel mio cammino, verificato che il mio godimento, a tratti autistico, non faceva che rinforzarsi, cercavo di mantenere la questione di lato relegandola a residuo sintomatico dal momento che negli anni le cose si erano fatte più sopportabili.

Così, mentre pensavo di non avere più un interesse attivo per la *passé*, in quell'occasione particolare tutto è risultato immediato e necessario. La domanda di *passé* ha visto l'avvio di una procedura che non conoscevo, se non sulla carta, e sono

⁴ La fine dell'analisi e l'esperienza della *passé* nella Scuola. Giornata nazionale organizzata dalla Scuola Lacaniana di Psicoanalisi (SLP) il 25 febbraio 2018 a Roma.

entrata all'inizio del Cartello italiano che si andava costituendo.

I due colloqui con gli allora segretari sono stati, nei loro diversi stili, interessanti e incisivi. Ricordo di aver dichiarato a entrambi la mia spinta motivazionale, la necessità di verificare il mio punto di trasmissione e non tanto di arrivare alla nomina. L'idea di quella possibilità c'era, ma non era l'obiettivo, non di quel momento almeno.

Possiamo quindi chiederci se è lecito formulare una domanda di *passé* come punto di verifica della propria fine analisi certo, ma senza aspirare alla nomina. O se, al contrario, è giusto mantenere questa procedura solo per chi desidera diventare AE. Ancora una questione si apre: può richiedere la *passé* qualcuno che non intende fare l'analista ma che pure vuole testimoniare del suo passaggio al desiderio dell'analista?

In considerazione del fatto che, come ricorda Di Ciaccia “Sebbene proposta da Lacan alla Scuola nel 1967, la *passé* è ancora un *work in progress*”⁵ e che in definitiva non esiste un'ultima parola sulla *passé*, è importante tenere aperto il campo delle possibilità e interrogazioni.

È prezioso anche verificare quale insegnamento, nel singolare di ogni esperienza, può provenire da coloro che non arrivano a essere nominati. Quali i punti di *impasse* in chi non passa? E che cosa si produce dopo? Arrivare a tenere un posto per l'*échec* è in sintonia proprio con il tema di cui stiamo trattando, tanto è vero che, come i risultati dei Cartelli dimostrano, sono molte di più le mancate nomine che le conclusioni a favore. Forse questo piano dell'esperienza meriterebbe di non essere mantenuto sotto silenzio o in un rapporto meramente individuale come invece credo necessario quando si tratti di domande che non arrivano a entrare nel dispositivo e che, con tutta la delicatezza del caso, vanno rispedite al mittente perché possa articolarsi un altro giro di giostra. Arricchirsi del sapere non saputo delle mancate nomine può servire a fare il punto sullo stato di salute della Scuola, a tenere aperto il varco delle possibilità a cui la *passé* può introdurre e a favorire nel soggetto un altro giro di boa su quanto è rimasto di inesplorato, qualora vi si volesse rimettere al lavoro. Cosa non automatica né scontata.

Personalmente ho impiegato del tempo, e anche molta fatica, prima di decidermi a riprendere una *tranche* di analisi, ma si sa che la dimensione temporale acquista un altro statuto in un lavoro sotto transfert e non è valutabile di per sé. D'altra parte, la fretta di “arrivare fino in fondo” mi era costata già ventitré anni di analisi che a quel punto non mi sono più domandata né dove arrivare né quando. Il tempo cronologico aveva fatto il suo corso e io stavo facendo il mio, nel tentativo di riannodare le parole alle cose ma non senza l'altro, per passare da un detto particolare a un dire singolare.

⁵ A. Di Ciaccia, *La formazione psicoanalitica nella Scuola di Lacan*, in *Rivista di psicologia clinica. Teoria e metodi di intervento*, n. 2, 2009, p. 68, in <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/ojs/index.php/rpc/article/view/259/371>

Dal Campo freudiano

Report dell'XI Congresso dell'AMP *Le psicosi ordinarie e le altre, sotto transfert*

Ilaria Papandrea, Maria Laura Tkach

Vent'anni dopo il primo Congresso dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, Barcellona è tornata a ospitare i lavori delle sette Scuole dell'AMP. Gli organizzatori del Congresso hanno accolto i duemilduecento iscritti in un clima animato da un gaio sapere, per continuare a seguire, sul filo dell'elaborazione avviata a Rio de Janeiro, l'invito di Jacques-Alain Miller a saper dire, sempre meglio, che cos'è la pratica analitica nell'era del *parlessere*¹.

Le cinque intense giornate di lavoro sono state l'occasione per verificare tutta la portata clinica, epistemica e politica della psicosi ordinaria. L'architettura stessa del Congresso – per riprendere l'espressione utilizzata in apertura dei lavori da Anna Aromi – ha favorito quest'elaborazione su tre assi, con sessioni plenarie dedicate a interrogare la soggettività della nostra epoca, segnata in modo irreversibile, dai deliri, dalla debilità e dalle credenze più diverse: un'intera giornata di sale simultanee con quasi trecento presentazioni cliniche, due pomeriggi dedicati alle testimonianze di *passé*, e la puntuazione degli AE a conclusione di ognuna delle sale simultanee, un "chicco di follia", come è stato chiamato, perché chi ha portato l'analisi fino al suo termine ha qualcosa da dire su questa zona che non è completamente regolata dal significante, non completamente regolata dal Padre e nella quale ciascuno avanza con la propria invenzione singolare. Non sono mancate, in questa architettura, quelle che Miquel Bassols ha presentato come le oasi soggettive dell'arte, un altro modo per introdurre a quei *bricolage* singolari e non universalizzabili che testimoniano della possibilità di rispondere, senza una norma prestabilita, all'incontro con il reale.

L'intervento di Éric Laurent, *Disruptions de jouissance dans les folies sous transfert*², una vera e propria *lectio magistralis*, ha segnato l'apertura del Congresso. Si è potuto ascoltare quali sono state, nel corso dell'insegnamento di Lacan, le sue diverse elaborazioni del transfert. L'inconscio si dà come interpretabile, solo se ci si aggiunge un'intenzione significante, un senso, vale a dire se è presente una supposizione di sapere. Le psicosi ordinarie offrono, sotto questo riguardo, la possibilità di reinterrogare il transfert e di ripensare l'interpretazione a partire dal godimento e dalla prospettiva del *sinthomo*. Raccogliendo un filo già presente

¹ “[...] scommettiamo che analizzare il *parlessere* è già quello che facciamo, dobbiamo però saperlo dire”, J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in *Il Corpo Parlante. Sull'inconscio nel secolo XXI*, Alpes, Roma 2016, p. XXVII.

² É. Laurent, *Disruptions de jouissance dans les folies sous transfert*, audio consultabile su Radio Lacan in <http://www.radiolacan.com/it/topic/1163/3> e in *L'Hebdo-Blog*, n. 133, www.hebdo-blog.fr/disruption-de-jouissance-folies-transfert

nell'elaborazione iniziale di Lacan, sul posto dell'analista nel maneggiamento del transfert con la psicosi, l'analista non occupa il posto di colui che è supposto sapere ma di colui che segue e che si dispone in modo docile a raccogliere le soluzioni del soggetto accusando ricevuta di un sapere già lì, o a far uso dell'interpretazione non sulla via del senso e del voler dire, ma su quella del godimento insito nel significante, un'interpretazione che potrà produrre effetti di risveglio.

Bricolage di alcuni echi del Congresso

Impossibile riassumere la polifonia di queste cinque giornate, nelle quali la psicosi ordinaria, oltre a essere lavorata sul piano più prettamente clinico ha mostrato la sua potenzialità epistemica e politica rispetto al modo in cui possiamo intendere l'Altro del nostro tempo.

La psicosi ordinaria è integrata nel tessuto sociale, il suo Altro non è quella della costruzione delirante della paranoia e neppure quello evanescente della schizofrenia. Essa mostra che è possibile che qualcosa si sostenga senza l'Altro dei grandi racconti, senza un'attribuzione di senso. In questa prospettiva, l'uno per uno, l'invenzione singolare, il nodo che fa tenuta, si rivelano come assolutamente non generalizzabili, spingendo la prospettiva della pluralizzazione dei Nomi del Padre al suo estremo. L'analista segue l'analizzante in quello che ha da dire e dà a questo sapere la sua portata di singolarità radicale.

La psicoanalisi mostra infatti che ogni soggetto è l'effetto del linguaggio e che questo veicola un godimento. Il godimento non è primariamente sessuale; esso è autoerotico, ma asessuato. È la metafora paterna a dare significazione sessuale e senso a un godimento delocalizzato. Quando la metafora paterna è inoperante la libido non è attirata dal significante fallico e il godimento può diventare onnipresente, completamente fuori senso. La clinica ha mostrato che la metafora che sessualizza è strutturalmente destinata a fallire e che ci sono resti di godimento destinati a rimanere opachi.

Se per Lacan la stessa forclusione del significante del Nome-del-Padre comporta un rigetto che chiama in causa una "insondabile decisione dell'essere"³, possiamo trovare in questo una pista che consente di cogliere una marchio della nostra epoca, di questo tempo in cui è contestato ogni primato del fallo e del Padre e nel quale la metafora è rigettata a favore della metonimia, con una correlativa rivendicazione della pluralità dei godimenti senza scala di valori. La nevrosi stessa appare oggi come una scelta di godimento fra le altre, come un godere dell'interdetto. Si ordinarizza invece la scelta psicotica: il *parlessere*, senza il ricorso a una norma stabilita, è chiamato a trovare un modo singolare per fare uso del proprio corpo.

Sotto questo riguardo, la lezione di Joyce raccolta da Lacan, resta cruciale. Con

³ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica* [1946], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 171.

la propria arte egli mostra la capacità di assumersi il proprio godimento attraverso un lavoro della lingua che fa a meno del senso e della metafora.

È ciò che ci si può attendere da una cura, quando, desuonando un'attribuzione di senso nell'interpretazione, si punta piuttosto a catturare l'evento di corpo intorno a cui la macchina dell'interpretazione ha potuto ruotare. Si può allora avere fiducia nella possibilità di un evento, che richiede la presenza e le parole di un Altro che percepisca i sottili dettagli e che accompagni il *parlessere* in quell'operazione di nomina delle cose fino al torsolo ultimo di un godimento opaco. Nessuna garanzia di stabilità, solo dei possibili annodamenti, da sostenere quando vacillano, o da inventare.

Sull'epoca: conseguenze cliniche e politiche della psicosi ordinaria

L'ultima giornata del Congresso si è spinta a misurare il potenziale insito nella psicosi ordinaria per la lettura del discorso sociale contemporaneo.

La ricchezza degli interventi delle ultime sessioni ha permesso di esplorare le diverse pieghe di questo discorso nel quale il relativismo si fa totalitarismo, in una follia dell'identità che diviene volere di imporre a tutti la propria norma e in cui il particolare si universalizza trasformandosi in *prêt-à-porter* per tutti. Il soggetto contemporaneo non si aliena all'Altro, ma a dispositivi tecnologici, artificiali dai quali si lascia guidare, arrivando al limite di negare se stesso per affermarsi pienamente.

È il mondo solido dei *Big Data*, in cui si è prodotto un cortocircuito fra l'istante di vedere e il momento di concludere, forcludendo quel tempo per comprendere che una psicoanalisi può reintrodurre nell'incontro con i soggetti, uno per uno. Un mondo nel quale assistiamo a una totale sovrapposizione tra il più intimo e il più pubblico, dominato quale esso è dall'imperativo della trasparenza. Un mondo nel quale il discorso del padrone contemporaneo, neoliberista, ha preso il sembiante della normalità, schiacciando i soggetti sotto un "pragmatismo dei fatti" che assegna uno statuto di naturalità al discorso dominante. Ai cittadini è chiesto di essere flessibili, di piegarsi alla domanda dell'Altro senza opporsi, di adattarsi in modo incondizionato alla realtà e di accogliere ogni misura e provvedimento preso non tanto come un atto politico, ma come un evento piovuto dal cielo. Il mercato dispone, il soggetto ci mette il suo corpo, reso schiavo e non più soggetto di cittadinanza. In questo scenario della globalizzazione, in cui emerge la spinta a una lingua universalizzata, staccata dalle storie singolari e da ogni investimento libidico particolare, i nazionalismi possono essere letti come una risposta compensatoria.

Anche l'ondata migratoria, presentata come emergenza reale, svela la propria faccia fantasmatica, fantasma di minaccia mossa al patrimonio e all'identità, all'avere e all'essere. L'immigrazione si rivela non tanto il problema quanto la soluzione di fronte all'angoscia dilagante. Essa consente la costruzione di un oggetto fobico, la

collocazione, nella figura del migrante, di quel cattivo oggetto sul quale scaricare il proprio peggio.

Il discorso analitico può, sotto questo riguardo, avere qualcosa da dire alla politica: una democrazia è sempre in costruzione e la pratica di una conversazione continua resta l'unica possibilità per far emergere, in modo contingente, l'enunciazione di ciascuno. Occorre essere corazzati contro l'angoscia, per sostenere tale pratica, per scegliere la via della democrazia intesa non come silente politica delle cose, ma come politica degli esseri parlanti. Se il discorso analitico può farlo è perché in un'analisi si fa esperienza del fatto che ogni cura è solo una variante della cura-tipo, e che ogni istituzione, non può che disporsia lasciarsi disturbare dalla singolarità delle invenzioni dei soggetti facendosi non-tutta. Ma occorre forse anche – come insegna il lavoro con le psicosi ordinarie – saper favorire una certa credenza leggera nella parola, qualcosa che distraga dal godimento autoerotico, dal godimento dell'Uno da solo, e faccia entrare nel legame sociale. Ci vuole un tempo per questo, quel tempo per comprendere forcluso nella nostra epoca, quel tempo della conversazione analitica che consente di ottenere la differenza assoluta, una differenza che non pretenda più di essere imposta ad altri.

Un'assenza ancora presente

Il Congresso è stata infine l'occasione per ricordare la scomparsa di Judith Miller, la sua docile forza, il suo instancabile spendersi per la psicoanalisi, la quale ha sempre rappresentato per lei una scelta di civiltà.

Mentre l'Altro sociale si adopera per diluirne la forza sovversiva, ripercorrere il lavoro indefesso di Judith Miller ha richiamato la necessità di continuare a salvaguardare la pratica analitica dalla golosità dell'Altro sociale.

Quella della psicoanalisi può essere intesa come una politica del *Witz, Witz* che Lacan metteva in relazione all'atto. Entrambi comportano una forzatura, un attraversamento del codice, la possibilità di inventare nuove formule, senza rivendicazioni né imposizioni, ma quale effetto di un'assunzione singolare che non manca di contagiare l'Altro.

Rapporto sul Forum internazionale sull'autismo *Dopo l'infanzia. Autismo e politica*

Chiara Mangiarotti

Presentando questa giornata Enrique Berenguer ha parlato della dimensione etica, di prendersi cura di quello che segue, di calcolare l'incalcolabile, quello che non rientra nei protocolli, che sopravvive a ogni "dopo"; o per dirlo con le parole di Iván Ruiz e di Neus Carbonell, responsabili della Giornata, di tenere conto del nucleo autistico che resiste occultato nella diagnosi e nella valutazione rimane sotto silenzio¹. Uno dei nomi di questo nucleo irriducibile è "passione", la passione particolare che abita ogni soggetto autistico e che può emergere solo uno per uno. A proposito del destino degli autistici in età adulta, che può andare dalla debolezza mentale alla schizofrenia, Miquel Bassols ha evidenziato l'importanza di studi che illustrano come il soggetto abbia potuto costruire una sua via singolare a partire dall'oggetto autistico. Dopo l'infanzia, con il taglio della pubertà, per il soggetto autistico si presentano nuove esigenze e nuovi problemi. Di questo e dei luoghi di vita che possiamo offrire a questi soggetti e alle loro famiglie abbiamo discusso in questo intenso incontro.

Come Éric Laurent ha sottolineato nel suo intervento, c'è stata una coincidenza straordinaria tra il Forum e la presentazione, in Francia, del quarto piano per l'autismo. Ci sono delle importanti novità che vengono incontro alla prospettiva psicoanalitica impegnata a ricercare sempre un modo per entrare in relazione con il soggetto autistico e la sua famiglia: l'idea portante di questo piano è l'inclusione, si passa da una logica segregativa ad una logica inclusiva. Inoltre, un altro punto importante per i bambini è la diagnosi precoce a cui non deve conseguire, come ha sottolineato anche Jean-Daniel Matet, un intervento massiccio attraverso un solo metodo, l'apprendimento coercitivo. Temple Grandin lo ha dimostrato nel libro *Il cervello autistico*², l'autistico ha una intelligenza e una modalità di apprendimento particolari che dobbiamo rispettare, non solo per non fargli violenza, ma anche perché i risultati dell'apprendimento forzato mostrano i loro limiti. Come si evince anche dalla testimonianza di un intervenente alla giornata, Joan Marc Vilanova Pujó, un giovane adulto con la diagnosi di sindrome di Asperger, autore del *Dizionario Bio-Emozionale*³ delle malattie (la bioneuroemozione, ha spiegato, ricerca il senso emotivo di un disturbo). Joan Marc ci ha detto: "È come se gli altri fossero *Android*

¹ Giornata organizzata dalla Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) il 7 aprile 2018 a Barcellona sotto gli auspici dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP).

² T. Grandin, R. Panek, *Il cervello autistico*, Adelphi, Milano 2014.

³ J. M. Vilanova Pujó, *Diccionario Bio-Emotional 2016*, in biodespertar.com/diccionario-de-biodescodificacion-2016/

e io un *Iphone* e non posso *downloadare* nessuna applicazione”.

I risultati negativi di metodi coercitivi, ha continuato Laurent, sono confermati da testimonianze di genitori come Églantine Éméyé che racconta in un libro il grave peggioramento del figlio, seguito con il metodo ABA a partire dalla diagnosi di autismo avvenuta a tre anni. Così come lo dimostrano gli scarsi risultati rispetto alla scolarizzazione ottenuti da ben ventotto istituzioni a orientamento comportamentista finanziate dallo Stato francese. L'accento sull'inclusione sottolineato dal quarto piano evidenzia quello che noi raccomandiamo da anni: partire dai centri di interesse del bambino, ma questo vale anche per l'adulto, per operare poi una “dolce forzatura”, per usare le parole di Jean-Claude Maleval. Per quanto riguarda le famiglie, il quarto piano intende riconoscere e sostenere l'esperienza delle famiglie. Crediamo, ha proseguito Laurent, che tale esperienza conduca i genitori più che a delle abilità, che seguono un sapere prestabilito, a delle invenzioni. Non per questo però i genitori devono sempre essere degli inventori “a volte ci vuole molta angoscia perché si realizzi qualcosa di nuovo e affinché la ripetizione arrivi all'emergenza del nuovo. È questa conoscenza che guida i nostri interventi per diventare partner dei bambini, degli adolescenti, degli adulti e delle famiglie di persone autistiche”.

Diverse tavole rotonde hanno discusso dei luoghi di vita dopo l'infanzia, con l'apporto di colleghi che rappresentano la rete delle istituzioni a orientamento lacaniano nel mondo e che operano con adolescenti e giovani adulti in Argentina, Brasile, Guatemala, Francia, Spagna, Belgio, Italia, Grecia oltre che con quello, fondamentale, di genitori di autistici e di persone autistiche che hanno voluto offrirci la loro testimonianza. Dalle diverse presentazioni, tenendo conto delle differenze da paese a paese e dell'impronta singolare di ciascuna istituzione, emerge un comune denominatore: non partire dal deficit ma includere la prospettiva del soggetto senza la quale non può esserci vera inclusione.

Bruno de Halleux, direttore terapeutico dell'Antenne 110, istituzione orientata dall'insegnamento di Lacan dove la *pratique à plusieurs* è nata, messa a punto da Antonio Di Ciaccia, e viene praticata da più di quarant'anni, ha posto un interrogativo sulle buone pratiche: c'è una buona pratica per l'autismo? All'Antenne 110 si parte dalle affinità e preferenze del bambino e ci si interroga sul suo rapporto con chi lo accudisce. Il bambino autistico non suppone un sapere all'Altro, tende a cancellare l'emergenza dell'Altro, è indifferente alla nostra parola. Oscar ha un oggetto da cui non lo si può separare senza provocare le sue urla. A partire da quest'oggetto, Oscar comincia ad interessarsi alle marche delle automobili Renault, alle lettere, ai numeri. Passa poi ad interessarsi alla natura dei segni, prendendo la mano del facilitatore, traccia il contorno delle lettere. Noi siamo partiti da lì, ha spiegato de Halleux, dalle lettere a cui il soggetto si interessava, senza preoccuparci del loro significato. Così Oscar dal furgoncino è passato al monopattino, in una dimensione ludica in cui l'operatore supporta il secondo significante che si aggancia al primo significante del bambino. Si istaura così una catena che trasporta il bambino lontano dalla sua fissazione originale verso nuove passioni e nuovi saperi.

Christiane Alberti, direttrice del CERA, Centre d'Études et de Recherches sur l'Autisme di Parigi, un luogo di ricerca che si propone di influire sul dibattito pubblico, ha parlato delle ragioni che hanno condotto alla creazione di questo organismo. Il CERA è nato in seguito a vari attacchi contro la psicoanalisi, non considerata adatta per il trattamento dell'autismo, l'ultimo dei quali, nel novembre 2016, con la proposta di D. Fasquelle, invitava il governo a vietare la psicoanalisi per l'autismo. Una petizione per la libertà di scelta della terapia ha riunito 200.000 firmatari, e il progetto Fasquelle è stato respinto. Il CERA è un luogo di ricerca per influire sul dibattito pubblico e per rispondere alle accuse rivolte agli psicoanalisti in particolare per quanto riguarda la colpevolizzazione dei genitori.

L'impegno delle Associazioni dei genitori sostenute dall'orientamento lacaniano e il loro contributo alla stesura del quarto piano hanno determinato che in questo documento l'imposizione di un metodo unico sia scomparsa. Un grande successo sul quale in Italia dovremmo riflettere di più, magari agganciandoci alla proposta di Christiane Alberti di scegliere il nostro obiettivo e fare una proposta per inserirci nel dibattito pubblico. La Fondazione Martin Egge Onlus, che dirigo e che ho rappresentato al Forum, è pronta ad aderire a questo appello.

Psicoanalisi e politica

Riannodare la democrazia al desiderio

Domenico Cosenza

1. L'annuncio: Campo freudiano, Anno zero

Siamo entrati in una nuova epoca della nostra storia¹. L'annuncio lanciato da Jacques-Alain Miller l'11 giugno dello scorso anno, con lo scritto *Campo freudiano, Anno zero*² sancisce l'entrata in questo nuovo tempo della nostra comunità analitica. Come è proprio dell'esperienza analitica dinanzi ad un passaggio cruciale, questo annuncio è al contempo l'effetto di un *après-coup* rispetto al passato e l'apertura di una prospettiva inedita per il presente e per l'avvenire.

Partiamo dall'*après-coup*. Partiamo dall'entrata in campo dell'École de la Cause freudienne dal marzo 2017, rispondendo all'invito di Jacques-Alain Miller, nel dibattito politico che ha preceduto le elezioni presidenziali, dinanzi al rischio contingente dell'ascesa al potere per via democratica di una formazione politica antidemocratica (condizione cui si legano le pagine più buie della storia del Novecento). Questa entrata in campo ha introdotto delle conseguenze nel nostro modo di leggere lo statuto della psicoanalisi e della Scuola, e la sua funzione nel mondo. In primis, è emersa una più radicale assunzione del rapporto strutturale tra la psicoanalisi e la democrazia, tra la pratica freudiana e lo Stato di diritto. Lacan aveva isolato il rapporto strutturale sul piano epistemico tra il discorso della scienza moderna e la nascita della scoperta freudiana, individuando nel cogito cartesiano una condizione essenziale al passaggio compiuto da Freud con la scoperta dell'inconscio. Non può darsi infatti discorso analitico senza il riferimento al discorso della scienza e all'effetto di tale discorso sulla funzione del soggetto. *Campo freudiano, Anno zero* di Jacques-Alain Miller isola in forma inedita il rapporto strutturale tra il discorso analitico e la democrazia come sua condizione di esistenza, che implica l'universalità del diritto di espressione per i *parlesseri*. Tale condizione s'istituisce storicamente a partire dalla fondazione dello Stato moderno come Stato di diritto. Stato di diritto che prende forma e s'impone – come ci insegna la filosofa della politica Blandine Kriegel – nello Stato moderno, che trova la sua prima incarnazione politica nella Repubblica olandese delle Province Unite nel XVI secolo³ e che sancisce e garantisce la libertà di opinione, condizione di esercizio della nostra pratica. Lo Stato di diritto e la democrazia sono condizioni di esistenza della pratica analitica, in quanto ne

¹ Intervento letto a Parigi alla serata AMP *La politique du psychanalyste à l'époque du Champ freudien, Année zéro* il 29 gennaio 2018.

² J.-A. Miller, *Champ freudien, Année zéro* in <http://ampblog2006.blogspot.it/2017/06/champ-freudien-annee-zero-campo.html> e in *Lacan Quotidien*, n. 718 dell'11 giugno 2017.

³ Cfr. B. Kriegel, *La République et le Prince moderne*, PUF, Paris 2011, pp. 12-14.

consentono il libero esercizio. Lo spazio di parola per la singolarità che il discorso analitico consente è ostacolato alla radice laddove lo Stato di diritto, come nei regimi totalitari, non è operante e la libertà di espressione non è ammessa. Persecuzione, clandestinità, uso perverso da parte del potere costituito, sono i destini possibili a cui va incontro la pratica analitica in regimi totalitari.

Seconda conseguenza nell'*après-coup*: la creazione di Zadig come via politica, scrive Miller, per “[...] trasferire su scala mondiale le lezioni dell’esperienza francese”⁴. Eccoci così entrati nel nuovo tempo della vita della Scuola, nell’Anno zero del Campo freudiano.

2. Lo psicoanalista della Scuola oggi: ritorno alla Proposta del '67

Quali sono le conseguenze dell’annuncio “Campo freudiano, Anno zero” per lo psicoanalista? Come è stato sottolineato da Miquel Bassols nel suo intervento all’Assemblea nell’ultimo Congresso della ELP a Madrid⁵, il testo di Miller è leggibile come una ripresa, dopo cinquanta anni, della *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola* di Lacan⁶. È un testo che dunque entra direttamente nel merito della questione dello statuto dello psicoanalista della Scuola oggi. L’entrata in campo dello psicoanalista e della Scuola nel terreno della politica non costituisce, infatti, un introdursi in un territorio che non riguardi l’essenziale della sua pratica, ma al contrario lo riguarda intimamente. Nella Proposta, come sappiamo, Lacan scrive in termini topologici il rapporto tra la psicoanalisi in estensione e la psicoanalisi in intensione: “[...] è all’orizzonte della psicoanalisi in estensione che si annoda il cerchio interno che noi tracciamo come falla beante della psicoanalisi in intensione”⁷.

In questa prospettiva l’entrata dello psicoanalista e della Scuola nel campo della politica è un’assunzione di responsabilità rispetto alle condizioni stesse di esistenza della psicoanalisi, pratica che accoglie in un discorso inedito il soggetto dell’inconscio, e ha dunque a che fare con la dimensione più radicale della sua formazione. Jacques-Alain Miller, rileggendo il Freud di *Massenpsychologie*⁸, già nella *Conferenza di Madrid* del 13 maggio 2017⁹, coglie l’estensione topologica presente nel discorso analitico in un annodamento che include strutturalmente il campo della politica. Se

⁴ J.-A. Miller, *Champ freudien, Année zéro*, cit. [Trad. nostra].

⁵ M. Bassols, *Campo Freudiano, Año cero*, en la ELP, in <http://ampblog2006.blogspot.it/2017/11/campo-freudiano-ano-cero-en-la-elp-por.html>

⁶ J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.

⁷ *Ivi*, p. 254.

⁸ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

⁹ J.-A. Miller, *Conferencia de Madrid*, in <http://www.wapol.org/it/Template.asp> e in *Lacan Quotidien* n. 700 del 19 maggio 2017.

la psicologia individuale è già da sempre sociale come dice Freud; se l'inconscio è la politica come dice Lacan, allora la topologia in cui è preso lo psicoanalista nella sua formazione e nella sua prassi annoda la psicoanalisi in intensione nella logica della *passé* con la psicoanalisi in estensione in quanto intervento nel campo politico orientato analiticamente. Per questa ragione lo psicoanalista non è indifferente sul piano politico non solo alle minacce del totalitarismo, ma più estesamente è sensibile alle degradazioni della vita democratica così come lo è fin da sempre, come già indicava Freud, alle degradazioni della vita amorosa. Anche di queste soffrono gli analizzanti che si rivolgono a lui domandando un'analisi. Tali degradazioni possono prendere varie forme, dalle derive populiste alla corruzione diffusa, alla sterilizzazione ritualistica della dimensione politica ridotta alla prassi del voto, da cui sempre più i cittadini delle democrazie occidentali si astengono.

3. Psicoanalisi e desiderio di democrazia

Lo psicoanalista, sostiene Miller, è amico della crisi, trova in essa, nel sintomo dell'analizzante che diventa domanda, la condizione del suo operare¹⁰. Potremmo dire allo stesso tempo, con Éric Laurent, che la psicoanalisi è dal lato del desiderio di democrazia, a differenza del desiderio di restaurazione dell'Uno che muove il populismo. Scrive Laurent, nel suo intervento preparatorio al Forum europeo di Torino, "La Democrazia è il lutto dell'Uno. Il populismo è l'entusiasmo dell'egemonia, la restaurazione dell'Uno"¹¹. La democrazia di cui la psicoanalisi si fa partner è quella mossa dal desiderio del dibattito nella contraddizione esistente, quella viva, e non quella degradata del mero formalismo rituale svuotato. L'analista con Lacan non è dal lato del formalismo dello standard e del rituale vuoto, ma è dal lato del sintomo e dell'evento di corpo del *parlessere*, che coglie di sorpresa, anche se l'analista necessita dell'*automaton* perché qualcosa della *tyche* possa entrare in gioco. Riannodare la democrazia al desiderio è una funzione che riguarda lo psicoanalista, è un nostro antidoto alla deriva populista e antidemocratica, e diviene possibile attraverso quella che Laurent chiama una "politica del *sinthomo*"¹² preso uno per uno.

¹⁰ Cfr. *Une crise, c'est le réel déchaîné*, interview avec Jacques-Alain Miller, par Renaud Dély et Philippe Petit, Marianne, 11/10/2008, in <https://www.marianne.net>

¹¹ É. Laurent, *Nuove incarnazioni del desiderio di democrazia in Europa*, in *Desideri decisi di democrazia in Europa*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018, p. 19.

¹² *Ivi*, p. 25.

4. La creazione dei Forum europei: un nuovo dispositivo di azione politica

Vorrei concludere il mio intervento facendo riferimento al modo in cui stiamo cercando di incarnare il Campo freudiano, Anno zero in Europa. Fin dalla fondazione di *Zadig*, nella riunione del 21 maggio 2017 a Parigi, i primi passi di questo nuovo tempo sono stati tracciati a partire dalla creazione dei Forum Europei, che hanno in particolare in questa fase come luogo di precipitazione l'Italia, secondo il programma d'azione scandito da Jacques-Alain Miller. A Torino, il 18 novembre scorso, *Desideri decisi di democrazia in Europa* è stato il vettore del nostro lavoro. Il tema della democrazia in Europa e del disagio che la attraversa è stato interrogato a partire dal reale sintomatico che la caratterizza, e alla luce del punto perno che lo psicoanalista fin da Freud assume come bussola di orientamento del proprio agire: il desiderio a partire dal reale che lo causa. Ne è emersa l'originalità della posizione dello psicoanalista rispetto alla democrazia e l'orientamento politico della sua prassi: riannodare la democrazia al desiderio, evitando al contempo il suo svuotamento formalistico ma insieme la sua ricaduta lungo le derive populiste della suggestione di massa. La rivista dell'EPF, *Mental*, ci restituirà a breve nel suo numero 37 la ricchezza di questo dibattito, da leggersi insieme all'intervista a Blandine Kriegel. La filosofa annunciando i temi del suo prossimo libro su Spinoza inquadra la prospettiva del dibattito sulla democrazia alla luce di due tornanti del pensiero occidentale, contrapponendo alla via di Heidegger, quella spinoziana, che ha per la filosofa un rapporto essenziale con la costituzione della prima democrazia moderna in Olanda. Nella via heideggeriana la risposta alla degradazione delle democrazie occidentali apre a una deriva totalitaria sul piano della sovranità e dell'agire politico, mentre la via spinoziana assume la democrazia come dimensione collettiva della vita politica in cui la singolarità del desiderio trova l'espressione più gioiosa della propria potenza d'agire.

È un passaggio che ho ritrovato nell'intervento di chiusura al Forum di Torino di Éric Laurent, *Desideri decisi e gaie passioni in democrazia* dove accanto alle passioni tristi che caratterizzano il disagio della democrazia contemporanea egli mostra l'emergere di un movimento affettivo di segno opposto, che interessa allo psicoanalista. "Lacan ha sottolineato che, di fronte alla marcia verso l'uniformizzazione, si mette di traverso una rivolta dei desideri e degli affetti gioiosi"¹³. Una responsabilità della politica dello psicoanalista nell'epoca del Campo freudiano, Anno zero è di farsi partner di questi desideri e affetti gioiosi che si rivoltano all'universale dell'uniformità, offrendo loro un'alternativa alla via della segregazione e della suggestione di massa.

¹³ É. Laurent, *Desideri decisi e gaie passioni in democrazia*, in *Desideri decisi di democrazia in Europa*, cit., p. 131.

Brevi note su psicoanalisi e politica

Massimiliano Rebeggiani

L'idea che il sapere possa fare totalità, se mi è consentito, è immanente al politico in quanto tale [...]¹.

Questa citazione di Lacan ha il pregio di mostrarci in modo chiaro come la questione si pone classicamente, c'è una profonda disgiunzione tra psicoanalisi e politica nel modo di rapportarsi al sapere. Da una parte, la politica, nella quale si aggiunge sapere dove non c'è, dall'altro la psicoanalisi dove si tratta di fare pratica della parola per far sorgere il punto in cui il sapere fa difetto. La responsabilità etica dell'analista si concentra nel non indietreggiare di fronte a questo punto e di poter quindi accompagnare un soggetto nello stesso percorso, se lo desidera.

Rispetto al non-sapere il politico e l'analista fanno due operazioni opposte, il politico cancella il non, l'analista barra il sapere. Per entrambi il rapporto tra sapere e barra è la posta in gioco del proprio operare. Questo operare si svolge principalmente su due campi, la lingua e il corpo.

Cosa vuol dire cancellare il non-sapere dalla lingua?

Significa ridurre il linguaggio ad un sistema di segni, cancellando la dimensione significante. Ecco che nel dibattito s'impongono termini (fascismo, populismo e altri -ismi) che circolano con la pretesa di essere evidenti, irriducibili all'equivoco, e gli stessi concetti della psicoanalisi non sono esenti da questo pericolo.

In questa opera di cancellazione della barra la politica del nostro tempo non può che essere solidale con il discorso del nostro tempo, che, seguendo Lacan, ha due attori principali, la scienza e il capitalismo.

Quali ricadute per la psicoanalisi?

Se scienza e capitalismo colludono nel cancellare la dimensione della barra, quello che Lacan chiama forclusione del soggetto, ne consegue la cancellazione dello spazio vitale della psicoanalisi. La barra è il luogo della causa del soggetto e dell'oggetto, se questa viene meno il discorso viene meno alla funzione di articolare un possibile rapporto con l'impossibilità. È ciò che Lacan ha messo in luce costruendo il discorso del capitalista, un discorso paradossale in quanto non è un discorso, non ne sostiene la funzione.

In particolare, questo cortocircuito cosa ostacola?

La soggettivazione, quell'operazione per la quale un oggetto si separa dal corpo e rende leggibile il soggetto in quanto barrato.

¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 29.

Vorrei qui richiamare la riflessione di Pier Paolo Pasolini su questo tema perché credo chiarisca molto bene la questione in gioco. In una intervista ripresa dal settimanale *L'Espresso* e datata 1975 Pasolini si esprime così:

Considero il consumismo un fascismo peggiore di quello classico, perché il clericofascismo in realtà non ha trasformato gli italiani, non è entrato dentro di loro. È stato totalitario ma non totalizzante. Solo un esempio vi posso dare: il fascismo ha tentato per tutti i vent'anni che è stato al potere di distruggere i dialetti. Non c'è riuscito. Invece il potere consumistico, che dice di voler conservare i dialetti, li sta distruggendo².

Come è possibile tradurre queste parole nei termini da me usati?

Il capitalismo rappresenta una modalità discorsiva differente e in rottura con le altre. Mentre il fascismo storico italiano non ha cambiato gli italiani, ovvero non ne ha modificato la soggettività, il consumismo opera al livello della soggettivazione. Uno dei campi in cui opera è la lingua. Straordinario, in questo senso, il riferimento al dialetto, che nel nostro ambito non può non richiamare *lalingua*.

Quando ci poniamo il problema del posto della psicoanalisi rispetto alla politica non possiamo dimenticare che la vera partita si gioca sul piano del discorso. Possiamo immaginare una psicoanalisi viva e vegeta ma ridotta alla clandestinità in un regime totalitario e una psicoanalisi morente in una democrazia in cui il discorso annulla la soggettivazione?

Il luogo della soggettivazione è il luogo in cui parola e corpo si annodano, la separazione dell'oggetto permette una regolazione possibile del godimento in quanto resto e permette alla pulsione di avere un destino. Cosa ne è quindi del corpo in questo collasso?

Il corpo si riduce ad organismo, l'oggetto *a* si riduce ad oggetto di consumo e di scambio. Rimpiazzando l'oggetto *a* con l'oggetto di consumo non vi è più nessuna separazione dal corpo e nessun soggetto. L'oggetto diventa segno. La rottura della dialettica soggetto-pulsione mette in scacco la soddisfazione.

L'economia della parola, la riduzione a segno, attenta all'unica libertà che Lacan concedeva al *parlessere*, la libertà connessa all'assenza di rapporto sessuale. L'economia del godimento, pensare che il godimento si possa distribuire, è un'illusione che può avere conseguenze molto pericolose. Agli psicoanalisti spetta il compito d'inventare la modalità di essere testimoni di questa impossibilità, apparentemente duplice.

Jacques-Alain Miller ha rilanciato questa sfida portando la Scuola su un nuovo terreno, l'ha fatto a partire da un atto, a mio avviso, politico, aver preso posizione contro Marine Le Pen. Combattuta Marine Le Pen, che fare?

A mio parere, di questa lotta rimane un resto, Macron, ed è proprio qui che non si deve indietreggiare, rilanciando il discorso e mettendo in questione il rapporto

² Consultabile in espresso.repubblica.it/visioni/cultura/2011/12/16/news/cosi-pasolini-previde-l-italia-di-b-1.38582

tra la psicoanalisi e il neoliberismo, stella polare della politica e della società nella quale viviamo. Si tratta forse di riprendere in mano vecchi concetti che credevamo in disuso come capitale, stato, lotta di classe e aggiornarli per poter rendere ragione dello stato delle cose.

Lacan ci ha lasciato in eredità il concetto di discorso del capitalista, sta a noi non usarlo come un segno ma metterlo al lavoro per interrogare il nostro presente. Per quanto mi riguarda, non riesco ad accomodarmi nella prognosi di Lacan. Sì, finirà, nel lungo periodo finirà ma, nel frattempo, abbiamo la responsabilità d'incarnare un'enunciazione che si opponga al segno, un'enunciazione che sostenga la barra.

Questa è, a mio parere, la posta in gioco più importante per la psicoanalisi in rapporto alla politica.

Una cosa è certa, il discorso capitalistico è astuto ma non ha risolto il problema posto dalla castrazione, per questo è ancora meglio rivolgersi ad uno psicoanalista.

Dibattiti e psicoanalisi nella società

Politica e soggetto

Pietro Enrico Bossola

Roberto Calasso, in *L'innominabile attuale*, parla di un “immane sconvolgimento psichico”¹ che si sta verificando in questi anni. Egli lo riporta alla confluenza che tutti i giorni possiamo verificare tra “il *digitale* e il *digitabile*”². Siamo, secondo lui, in un grande cambiamento dello status del sapere³. Ora il sapere assume la forma di una grande enciclopedia che prolifera e si amplia in tutte le direzioni, il cui accesso è immediato. Ha superato direi, la barriera del tempo e dello spazio tramite i social, che sono alla portata di mano e non è un modo di dire. Usufruire del sapere è un fatto ormai immediato, non è necessario raggiungere la biblioteca, seppur di borghese memoria o comunque un qualche libro dove si parla di questo o quello. Non c'è più bisogno di spostarsi nello spazio per raggiungere un “luogo” nel quale è presente un dato sapere, né tantomeno è necessario il tempo per raggiungerlo, non c'è più l'attesa, si può appropriarsene nell'immediato.

Siamo in presenza di un sapere pronto all'uso.

Calasso sottolinea un altro aspetto interessante quando dice che convivono formulazioni di sapere assolutamente rigorose, con informazioni assolutamente infondate, tutte nello stesso tempo e luogo, ognuna accanto all'altra e tutte sono parimenti accessibili, sullo stesso piano⁴. Tutto è digitabile e questa possibilità immediata crea una confidenza e una facilità con la ricerca dei “dati” tale da rendere il tutto come un fatto tra mille altri della quotidianità.

In questo modo il sapere perde prestigio, perché è come se fossimo immersi in una enciclopedia totale fatta di voci anche vaganti.

L'aspetto interessante di queste constatazioni è legato al concetto di “connessione” perché assume un carattere di aleatorietà. La conoscenza, in questi termini, diventa una foresta senza alcun punto di riferimento condiviso o come noi diciamo: stabilito. Il risultato è una sorta di onnipotenza inconsistente che apre le porte a ciò che Calasso chiama “mitomania”. Meglio: egli dice: “La mitomania è entrata a far parte del buon senso”⁵.

Essa si nutre, nel contesto di cui sto parlando, della informazione, del sapere ridotto a livello dell'informazione, a livello della sua usufruibilità. C'è un rovesciamento importante, il pensiero non è più necessariamente del soggetto, ma è il frutto dell'operare algoritmico dei sistemi informatici che in quanto tali non hanno

¹ R. Calasso, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano 2017, p. 74.

² *Ibidem*.

³ Cfr. *Ibidem*.

⁴ Cfr. *Ivi*, p. 75.

⁵ *Ibidem*.

bisogno di un pensiero esterno al sistema. Paradossalmente il pensiero è interno ai *Big Data*. Le menti diventano il luogo di applicazione, che immaginariamente non avranno più la necessità di pensare in un prossimo futuro.

Non c'è più la necessità dell'elaborazione del pensiero, si tratta di seguire ciò che è prodotto dalle connessioni che si producono attraverso i meccanismi più o meno accessibili dell'informazione.

La rappresentanza

Sulla base delle considerazioni precedenti, ciò che possiamo evincere è lo scacco del meccanismo di funzionamento del sapere, perché sapere implica rifarsi al lavoro di elaborazione di altri, allo scambio che questo comporta, ai luoghi accreditati, piuttosto che l'attenzione relativa alle fonti e al peso che queste hanno. In altri termini, il sapere è frutto di intermediazione, esiste una forma di rappresentanza. Il sapere esposto in qualche maniera è in rappresentanza di un lavoro in cui sono coinvolti diversi attori e diverse situazioni, anche istituzionali. Spesso si parla del sapere, ma lo si fa in quanto è una intermediazione nei confronti dell'Altro, con l'Altro e con tutto ciò che questo comporta.

Ora, a causa di questo uso del digitale e della comunicazione moderna, in questo *melting pot* di conoscenze, si è venuta a creare un'impazienza rispetto ai meccanismi del sapere e dei soggetti che li fanno funzionare. Le persone vanno direttamente verso ciò che cercano, evitano tutte le intermediazioni. Nessuno è più accreditato in particolar modo. Ognuno ha un accesso diretto, pensa di essere lui a essere in prima fila: digito una parola, ne digito un'altra e sono padrone del sapere, confondendo così sapere e informazione.

Questo sta avvenendo per qualsiasi oggetto di ricerca, dall'albergo, all'aereo, Amazon, piuttosto che la ricerca d'informazione sul nuovo modello di auto o su cosa sia successo nella Seconda Guerra di Indipendenza: prendo il tablet ed è fatta.

Non c'è intermediazione e questo ha un'efficacia immediata che ha incrinato tanti altri "luoghi", non ultimo la politica stessa, la quale per la sua parte legata alla democrazia necessita di una mediazione rappresentativa.

L'ipotesi di Calasso a riguardo del "vagheggiamento della democrazia diretta"⁶ è che essa sia figlia delle osservazioni prima dette e non tanto frutto di un pensiero o di una teoria politica⁷.

È come se ci fosse una febbre che va verso l'immediato, la soddisfazione immediata di una propria pulsione che non necessita l'Altro. Chi più rappresenta questo è il Movimento 5 Stelle: i loro rappresentanti sono eletti in rete da alcune migliaia di persone, le quali conoscono i loro votati pochissimo.

⁶ *Ivi*, p. 77.

⁷ Cfr. *Ibidem*.

Per questo dico che la forma partito è in crisi, è in crisi perché l'informazione pura rende inoperante la forma rappresentativa.

Questa è una breve sollecitazione per il nostro lavoro, solo uno spunto con la speranza di poter iniziare tra noi un grosso lavoro che possa interrogare la psicoanalisi all'epoca della crisi della rappresentanza.

Quando diciamo che un significante rappresenta il soggetto per un altro significante, diciamo oggi, qualcosa di complesso, in quanto nella modalità comunicativa dell'informazione digitalizzata il significante non rappresenta più un soggetto o, per lo meno, non sempre è chiamato a fare.

Psicoanalisi *versus* psicoeducazione: per una politica del disaccordo

Giuseppe Salzillo

1.

Lacan ci insegna che il linguaggio del paziente “deve” essere preso alla lettera. La lettera nel senso materiale, ovvero il “discorso concreto”¹. Ciò che viene detto. Parola per parola, *verbatim*, senza abbreviazioni, modificazioni, parafrasi, senza alterarne l’ordine e indipendentemente da qualunque senso interpretabile e non. Ciò evidenzia che il linguaggio non può confondersi con le altre funzioni dell’uomo. Anche le frasi interrotte producono un certo significato, questo per dire che non è la struttura grammaticale a fornire il senso di quello che diciamo “[...] è nella catena del significante che il senso *insiste* [...] nessuno degli elementi della catena *consiste* nella significazione di cui è capace [...]”².

Le parole preesistono a tutto ciò che siamo, ci introducono nel mondo, ci orientano, sono le coordinate a partire dalle quali possiamo crearci il nostro destino. Il soggetto diventa “servo del linguaggio”³ anche perché il suo posto è già pronto, già scritto prima della sua venuta al mondo, è un posto in una certa famiglia che ha un certo cognome e che dona un certo nome, per un certo motivo e non per un altro. La parola scandisce la storia del soggetto umano, una storia fatta di incontri irripetibili, di contingenze che rischiano di annullarsi nel mero dato numerico che lo scientismo tecnocratico e l’epidemiologia esige.

Dare più spazio possibile alla parola del soggetto, ai suoi effetti imprevedibili, alla contingenza dei significanti, alle invenzioni, rende possibile l’emersione della singolarità parlante. Da questo punto di vista anche la psicoanalisi ha una sua “unità di misura”, è quella dell’essere parlante che ripete un programma (una specie di algoritmo⁴) di linguaggio e di pulsione. È la misura di una singolarità, la maggiore possibile. È la singolarità della catena significante che attraversa il corpo. Ma di quale singolarità parliamo?

Non è per niente facile far luce sul linguaggio che ci attraversa. Il linguaggio non si esaurisce solo in ciò che viene detto. Ci sono parole che sono dette senza essere dette: siamo in grado di recitare una poesia senza proferire una parola, per esempio. Parole, frasi che non fanno rumore. Sono catene significanti che ci attraversano senza essere enunciate. A volte la parola appare proprio laddove essa manca, per esempio

¹ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 251.

² J. Lacan, *L’Istanza della lettera dell’inconscio o la ragione dopo Freud* [1957], in *Scritti*, cit. p. 497.

³ *Ivi*, p. 490.

⁴ Cfr. M. Bassols, *Singularidad tecnológica y singularidad psicoanalítica*, 5 luglio 2017, in <http://miquelbassols.blogspot.it/2017/07/singularidad-tecnologica-y-singularidad.html> [T.d.A].

Freud è costretto ad aggiungere “secondo il suo desiderio” o “in conseguenza del suo desiderio”, dopo le parole “*era già morto [e]non lo sapeva*”⁵ nel famoso sogno del padre morto del suo giovane paziente. Parole non dette che però emergevano dal discorso concreto del paziente come un pezzo sulla scacchiera significante.

Per Lacan il termine esatto per nominare l'inconscio non è essere parlante ma *parlessere*. L'essere parlante comporta l'essere con l'aggiunta del parlare, la parola sarebbe un di più. Nel *parlessere* la parola viene prima. Lacan scrive: “Ne discende la mia espressione del parlessere che si sostituirà all'ICS di Freud (si legga: inconscio): fatti in là che mi ci metto io [...]”⁶. Questa operazione consente di svincolare l'inconscio dalla coscienza, operazione impossibile per Freud. Cioè il corpo dall'essere passa all'avere. “Il *parlessere* non è un corpo, ma ha un corpo”⁷. Lacan, quando definisce la *lalingua* come il nocciolo del suo insegnamento, dice: “[...] che io parlo senza saperlo. Parlo con il mio corpo, senza saperlo. E dunque dico sempre di più di quanto io non sappia”⁸.

La singolarità di cui parliamo è dunque quella che emerge dalla cattura del soggetto nella catena significante. Il soggetto riesce a farsi designare da un significante solo sparendo, svanendo, facendo apparire appunto un altro significante. Nessun significante è in grado di descrivere in modo definitivo l'essere del soggetto, tuttavia dalla tessitura significante esso in qualche modo emerge. Ciascun significante si caratterizza per la posizione che ricopre sulla scacchiera significante. Tuttavia, pur essendo intrisi di linguaggio, “qualcosa manca”: non c'è parola che possa definitivamente determinare la nostra essenza.

Lo smarrimento che ne consegue è dovuto all'apparizione di un'altra scena, l'inconscio, qualcosa che si impone e non può essere messo a tacere dal processo di “normalizzazione” che incontriamo, per esempio nella psicoterapia cognitivo-comportamentale che impera ormai nei protocolli sanitari e che punta a scardinare il disadattamento a partire dalla messa in evidenza dell'illogicità di cui le credenze alla base dei pensieri automatici sarebbe il motore. Per le psicoterapie cognitive comportamentali (in particolare mi riferisco alla *Rational Emotional Behavioral Therapy*, *Cognitive Behavioral Therapy* e *Metacognitive Therapy*) la parola del paziente è qualcosa che può esprimere una credenza errata o disfunzionale e il lavoro terapeutico consiste nell’“educare” il paziente a pensare bene, senza errori logici fondati su credenze irrazionali. Per la psicoanalisi la parola del paziente acquisisce

⁵ S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* [1911], in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1974, p. 460. Cfr. *L'interpretazione dei sogni* [1899], in *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1966, p. 394.

⁶ J. Lacan, *Joyce il Sintomo* [1979], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 558.

⁷ J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in *Scilicet, Il Corpo Parlante. Sull'inconscio nel secolo XXI*, Alpes, Roma 2016, p. XXIX.

⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 114.

invece uno statuto fondativo della singolarità. Dice qualcosa di essenziale, è il soggetto.

2.

La catena significante insiste, chiede udienza continuamente, si ripete come un automatismo indistruttibile che alimenta incessantemente il desiderio inconscio, è un pensiero significante come quello di una memoria, ma non è la memoria che sta lì, imm modificabile, l'inconscio pulsa, si trasforma, è dinamico. Non c'è una correlazione diretta tra il significato della realtà esterna e quello della realtà fantasmatica interna. In questo senso l'inconscio non è riconducibile a nessuna forma di memoria, né quella esplicita, né quella implicita, né quella procedurale. Le tracce della realtà interna inconscia sono diverse da quelle provenienti dalla memoria. Parliamo di tracce "nuove", proprie dell'inconscio. L'inconscio è diverso dalla memoria, è un insieme di tracce mnestiche ristrutturata, distanti dalla realtà esterna che le ha partorite, infatti, se inizialmente le parole, i significanti, sono associati al significato della realtà esterna, a una situazione o a un oggetto, l'inconscio fa sì che il significante venga messo in catena con altri significanti e tale processo porta alla genesi di un nuovo significato. Lo stesso significante, associato alla realtà esterna, può essere contemporaneamente associato anche a un altro significato costruito nella realtà interna, fino all'estremo punto in cui quel significante si è slegato dal significato iniziale, che viene del tutto smarrito.

I significanti tendono ad organizzarsi secondo una logica sfuggente, incomprensibile consciamente. Si impongono ed ogni nostro tentativo di opporci risulta vano, ogni tentativo di evidenziare le convinzioni irrazionali alla base di tali catene significanti produce effetti temporanei.

Da questo punto di vista, in fondo, i registri simbolico, immaginario e reale diventano simbolici per noi esseri umani. Nei registri si scrive qualcosa di ufficiale (i voti, le assenze, i conti, i nomi...), qualcosa che resta iscritto e che in qualche modo resta agli atti. Come quando si registrano, nel diario di bordo, i fenomeni che accadono durante la navigazione⁹.

Il linguaggio è la condizione stessa dell'esistenza dell'inconscio, tuttavia, la

⁹ "Vedo delle cose che si agitano nella notte in un modo che mi fa pensare che possa trattarsi di un segno. Come reagirò? Se non sono ancora un essere umano, reagisco con ogni sorta di manifestazioni, come si dice, modellate, motorie ed emotive, soddisfo le descrizioni degli psicologi, comprendo qualcosa, insomma faccio tutto quello che vi dico che bisogna saper non fare. Se invece sono un essere umano, registro nel giornale di bordo: *Alla tal ora, al tale grado di longitudine e di latitudine, abbiamo avvistato questo e quello*. È questa la cosa fondamentale. Metto al sicuro la mia responsabilità. La distinzione del significante sta qui. Prendo atto del segno come tale. È l'accusare ricevuta l'essenziale della comunicazione in quanto questa è non già significativa ma significante. Se non articolate con energia questa distinzione, ricadrete incessantemente nelle significazioni, le quali non possono che mascherarci la molla originale del significante in quanto esercita la funzione che gli è propria". J. Lacan, *Il Seminario. Libro III. Le psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 2010, p. 216.

catena significante è sempre in relazione a qualcosa di indicibile, essa si sforza di dire proprio l'indicibile. La catena significante è un'invocazione affinché l'Altro dica qualcosa, ciò che mi aspetto, cosa ne sarà di me, ciò che sono, in quanto indicibile. Chi sono?

Il "vero senso" di ciò che vorremmo dire è l'effetto della parola che si svolge nell'Altro. Ma "*Chi parla? Chi avrà voluto dire questo o quello a livello dell'Altro? In fin dei conti, in tutto questo, che cosa sono diventato io?*"¹⁰. L'Altro non è un essere, è il luogo della parola, è il luogo dove risiede il sistema dei significanti, il linguaggio al quale manca qualcosa. Ciò che manca è un significante, un significante a livello dell'Altro in grado di rappresentarmi una volta per tutte: S(A). Non c'è Altro dell'Altro: ecco l'essenza della psicoanalisi¹¹.

Per Cartesio l'Io che pensa (*cogito*) è uguale all'Io pensato (*res*), Io=Io. Il pensiero, per lui, è qualcosa di più di un'ipotesi su cosa succede là fuori, nel reale, nell'esistente. L'Io pensante coincide con l'Io pensato. Con Io=Io il pensiero dal possibile diventa reale. Il cogito freudiano, invece, è *Wo Es war soll Ich werden*, che per Lacan si legge che il soggetto dovrà avvenire lì dove c'era la Cosa ovvero il reale¹², infatti il reale non viene mai afferrato, è sempre mancato. Il soggetto avviene dove era il reale, non dove è il reale, ma dove esso era fino a poco prima, fino ad un attimo prima che sparisse e che sparendo ha fatto posto al soggetto. Con Cartesio, il pensiero riesce ad afferrare qualcosa dell'essere, rendendo possibile la congiuntura tra il possibile e il reale, l'ipotetico con l'esistente. Per Lacan, invece, al *cogito*, al pensiero, al soggetto sfugge l'essere e così capovolge la filosofia cartesiana che invece ipotizzava la capacità di presa del pensiero sull'essere.

L'inconscio introduce una discontinuità che è rottura di qualcosa, mancanza. Una mancanza che si vorrebbe riportata al suo posto attraverso la psicoeducazione: il rilevamento (*detecting*) delle convinzioni irrazionali (*irrational beliefs*), la loro messa in discussione (*debating/disputing*) e la sostituzione delle convinzioni irrazionali con quelle razionali ed efficaci (*discriminating*), ma il *parlessere* è discontinuità, l'inconscio si apre e si chiude, non è una mancanza che può tornare al suo posto una volta per tutte. L'inconscio di Lacan (in particolare quello degli anni '60) è concepito come:

Intoppo, mancamento, fessura. *In una frase pronunciata, scritta, qualcosa viene a incespicare.* Freud è calamitato da questi fenomeni ed è lì che va a cercare l'inconscio. Lì qualcosa d'altro domanda di realizzarsi – qualcosa che appare, certo, come intenzionale, ma con una strana temporalità. Quel che si produce in questa faglia, nel senso pieno del termine *prodursi*, si presenta come *la trovata*. È così [in

¹⁰ J. Lacan, *Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* [1958-1959], Einaudi, Torino 2016, p. 328.

¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 329.

¹² Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, pp. 44-45.

primo luogo] che l'esplorazione freudiana incontra [...] quello che succede nell'inconscio¹³.

L'inconscio è una discontinuità che ha un suo ritmo, un battito temporale. Se per Cartesio il pensiero ha presa sull'essere, sul reale, per Lacan il pensiero per un istante è in grado di insinuarsi in qualcosa di sfuggente, qualcosa che immediatamente si sottrae. Se per Cartesio il pensiero, la cogitazione si eleva a un livello che potremmo definire ontologico, cioè diventa in grado di cogliere l'essere, il reale, in Lacan il pensiero, il *cogito* si può cogliere in base ad una "strana temporalità", insolita e sfuggente. "Ci si era già accorti che non è poi così sicuro che sono in quanto penso, e che si può essere sicuri di una sola cosa, e cioè che sono in quanto penso che sono"¹⁴, ma la psicoanalisi ci insegna qualcosa di inedito e "[...] cioè che non sono affatto colui che sta pensando che io sono, e questo semplicemente perché, per il fatto che io penso che io sono, io penso nel luogo dell'Altro. Ne risulta che sono un altro da colui che pensa *Io sono*"¹⁵. Tuttavia, e questo è il vero segreto, l'essenziale della psicoanalisi: non ci sono garanzie che questo Altro sia in grado di darci quel significante in grado di rappresentarci, una volta per tutte: "Nell'Altro non c'è alcun significante che possa, eventualmente, rispondere di quello che io sono"¹⁶, tuttavia, quel significante che manca all'Altro "è precisamente quello che vi concerne"¹⁷ dice Lacan. È la funzione enigmatica del fallo che è allo stesso tempo simbolo di vitalità ma anche ciò che non è disponibile nel grande Altro.

Freud ci insegna che la sessualità umana si organizza a partire dalla rappresentazione di una parte anatomica, il pene (fallo immaginario). Una delle fantasie presente nei bambini è quella che il fallo immaginario possa essere reciso e ciò produce angoscia. È proprio a partire da questa angoscia che prende il via il processo delle simbolizzazioni che lo rendono sostituibile con altri oggetti che si possono separare dal corpo e questo è favorito proprio dalla dialettica presenza-assenza che incontriamo nel celebre "gioco del rocchetto" attraverso il quale, nella lettura che ne dà Freud, il bambino può liberarsi dell'angoscia derivante dalle ripetute assenze della madre. Attraverso il *fort-da*, il bambino è in grado di sostituire la madre con un simbolo che la rappresenta anche in sua assenza. Stessa cosa accade con il fallo, anche esso viene scambiato, come gli altri oggetti staccabili dal corpo (esempio le feci) la cui perdita non è più definitiva. Il fallo simbolico diventa un oggetto interscambiabile con altri oggetti.

Pur essendo il simbolo stesso della vita che il soggetto rende significante, il fallo è indisponibile nell'Altro e non garantisce da nessuna parte la significazione del discorso dell'Altro. In altri termini,

¹³ *Ivi*, p. 26 e Cfr. *Ivi*, J.-A. Miller, *Contesto e concetti*, p. 285 (Il primo corsivo è mio).

¹⁴ J. Lacan, *Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, cit. p. 329.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 330.

¹⁷ *Ibidem*.

per quanto sia sacrificata, la sua vita non viene resa al soggetto dall'Altro. L'Altro gli risponde: S (A)¹⁸.

3.

Oggi assistiamo a un dibattito per certi versi inedito, sugli effetti politici della psicoanalisi e sul rapporto di questa con l'azione politica. È un terreno molto scivoloso: la psicoanalisi ha come meta imprescindibile la disidentificazione dai significanti dell'Altro, cioè, di rendere inconsistenti i significanti identitari, uno per uno, creando quel punto di vacuità, di niente che diventa causa del desiderio. La psicoanalisi, tuttavia, quando "scende dal lettino" per andare, non solo nelle istituzioni come fa già da tempo, ma anche nell'arena politica come sembra voler fare adesso, allora, questo nuovo connubio (psicoanalisi e politica) ci mostra un orizzonte davvero complesso. Ma allo stesso tempo, non possiamo non prendere (almeno, chi scrive, è di questa opinione) una posizione contro le idee antidemocratiche che si stanno riaffacciando, lentamente ma inesorabilmente.

La psicoanalisi promuovendo un sapere diverso, il sapere del soggetto, l'inconscio, rappresenterebbe un vero e proprio pericolo per una deriva autocratica. Deriva oggi favorita anche dal fatto che la democrazia, nel tempo della comunicazione iperveloce, impone un avvicinamento costante dei politici agli elettori e le idee diventano necessariamente "slogan", S₁, non più articolati con il sapere, con le idee.

La psicoanalisi sarebbe sovversiva in un regime totalitario e quindi rischierebbe di essere bandita. È questa l'ipotesi che Miller ha messo in gioco nella *Movida Zadig*. La psicoanalisi proteggendo la particolarità dell'essere singolare metterebbe in pericolo l'ideologia del controllo autoritario della popolazione. Quel controllo che oggi si perpetua anche attraverso il discorso scientifico che, quando si mette a servizio della politica, impone l'abolizione di tutto ciò che non è misurabile, quantificabile, prevedibile, governabile. Il rischio sarebbe quello che, all'impossibilità dell'universale (uno che parla per tutti), preteso dalle derive autoritarie, si risponda con la messa a tacere di ogni disaccordo, di ogni dissidente.

La democrazia, seppur imperfetta, rappresenta oggi l'unico modello istituzionale e politico in grado di garantire il disaccordo, il non assimilabile, proprio come accade sul lettino. L'analisi punta infatti alla differenza assoluta esattamente il contrario di ciò che accade nelle dittature che propongo dei soggetti omologati al pensiero dominante, ad un Altro non barrato. La democrazia ha la funzione di garantire l'esistenza dell'essere parlante che parla in una lingua condivisa, ma con la propria singola voce, dovrebbe cioè garantire che nel dire di tutti i singoli coesista la pluralità del dire di tutti gli altri, come limite (ognuno ha diritto di parola): la parola oltre che strumento di cura, è anche strumento politico attraverso il quale rendere possibile un compromesso, precario, da reinventare tutte le volte, proprio come accade nel sintomo.

¹⁸ *Ivi*, p. 331.

Legami diabolici

Giuseppe Oreste Pozzi

Lo schema paranoico amico-nemico

“Cosa ne pensa, di queste donne che si lasciano ammazzare, piuttosto che denunciare il loro carnefice che è il loro compagno?”. Mi chiede una signora, mostrando di avere già una sua opinione e non approva queste donne che si fanno sottomettere, come schiave, dai loro stessi aguzzini che si ostinano a difendere. La questione femminile ha a che fare con la violenza in sé? Con i legami sociali come tali? È al centro della violenza e dei legami sociali stessi? Se esistesse una risposta convincente qualche trasformazione, nella storia umana, sarebbe già avvenuta. Pur non intendendo fornirne utilizziamo la psicoanalisi per cercare di cogliere qualcosa di più, sapendo che non è sufficiente sapere perché l'uomo cambi il proprio comportamento soggettivo e sociale.

La violenza di cui parliamo è, di fatto e strutturalmente, una guerra. Per prevenire le guerre ed i conflitti, dopo la Seconda Guerra Mondiale, molti intellettuali e psicoanalisti lavorarono insieme per trovare una qualche proposta socialmente e politicamente applicabile così da arginare o prevenire la volontà di violenza e di guerra che aveva devastato il globo. La globalizzazione, prima di diventare un processo economico-produttivo della modernità, ci viene offerta da un programma mondiale pantoclastico. Il fatto che la guerra finisca con lo scoppio della bomba atomica è un segno della volontà o pulsione di morte che ha attraversato l'umanità. Per Franco Fornari lo scoppio della bomba atomica avrebbe dovuto segnare la fine dello schema amico-nemico. Uno schema strutturalmente paranoico che la società deve elaborare se vuole salvarsi, dal momento che la bomba atomica, pantoclastica per definizione, distruggerebbe anche l'area amica e non solo quella nemica. Non pare che il nostro secolo possa dimostrare che tale schema sia tramontato, anzi. La causa dell'ultima Guerra Mondiale non è molto diversa da quella della guerra mitologica tra greci e troiani che è da imputare al giudizio di Paride che dà la mela d'oro, della discordia¹, ad Afrodite. Sarà proprio la dea dell'amore, infatti, a mantenere la sua promessa aiutandolo a rapire Elena al marito Menelao. La complessità di tale mito ci appartiene ancora. In questo dedalo inquietante Fornari si è fatto guidare dai sogni delle donne in gravidanza² e scopre che, nelle prime settimane, le sognatrici,

¹ Il mito è noto perché la mela d'oro della discordia, gettata al banchetto di Zeus per il matrimonio di Peleo e di Teti, dove Eris non era stata invitata, portava l'iscrizione “alla più bella”. Tanto basta per scatenare un litigio furibondo tra Era, Atena e Afrodite.

² F. Fornari, *Il codice vivente. Femminilità e maternità nei sogni delle madri in gravidanza*, Boringhieri, Torino 1981.

metterebbero in evidenza la questione che le lacerava: essere madre o essere donna? Dopo qualche mese metteranno in evidenza una differente lacerazione esistenziale: sto facendo nascere un diavolo o un messia? Si tratta dei due tempi della paranoia primaria che, per Fornari, è una elaborazione proiettiva del lutto di qualcosa che si perde. Per capire che la minaccia è frutto della nostra angoscia occorre il tempo di un lavoro che permetta di fare i conti con il nostro fantasma.

*Guerre senza limite*³, a sua volta, è il testo che mostra come rileggere l'aggressività umana così che, con Lacan e la sua Scuola, si riparte, per esempio, dalla Shoah e dallo sfruttamento umano di Stalin, le due più evidenti espressioni dell'odio distruttivo e devastante contro l'umanità. Si tratta di una paranoia che vede e combatte il nemico che si annida nella società. Come contrastare e arginare queste pulsioni di morte giocate sul piano della gestione/devastazione delle masse? Il testo cerca di riscrivere quanto Freud aveva mostrato in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*⁴. Non si tratterebbe di insistere sull'incollamento confusivo tra Ideale dell'Io e Super Io, dove il mezzo si perde dentro il fine. Si tratta, invece, di accorgersi del potere straordinario dell'oggetto di godimento non simbolizzabile. Un oggetto che circola tra i soggetti e muove le masse *dis-orientate* dalla feroce volontà del suo possesso, proprio nel momento in cui si rivendica il diritto a godere senza limiti.

La guerra, la violenza tra gli umani, tra gli esseri parlanti sarebbe una reazione non mediata, non meditata. Una reazione che, così come la sintetizza chiaramente Franco Lorenzoni⁵, sarebbe il grado massimo di semplificazione e, nelle relazioni umane, è posta sul gradino più basso della degradazione: Tu sei mio nemico? Allora ti faccio la guerra! Un negro stupra una donna? Allora uccidiamo i neri! E così via. Va da sé che il mio nemico è chi suppongo possedere l'oggetto che voglio e per cui sono disposto a uccidere e farmi uccidere, come accade anche nelle moderne gang delle grandi città.

Il più alto grado della convivenza umana e civile, invece, lo si può cogliere sul letto di morte oppure sul lettino dell'analista se il soggetto riesce a sentirsi ascoltato e non giudicato, se il soggetto ritrova le condizioni per mettersi al lavoro e rinascere simbolicamente. Una rinascita in grado di mostrare come si possa elaborare la condizione esistenziale della propria mancanza d'oggetto, con un lavoro fondato sul battito desiderante e non sull'odio rivendicativo. Si tratta di un lavoro personale necessario, utile a sé e alla società. La questione femminile di base essere donna/essere madre, risuona nella questione maschile di base voglio una donna/ne desidero un'altra. La partita paranoica, senza un'elaborazione della propria questione, rimane aperta!

³ M.-H. Brousse (a cura di), *Guerre senza limite. Psicoanalisi, trauma, legame sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.

⁴ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

⁵ Maestro elementare, promotore, in Italia, dello *ius soli*.

Sesso, cibo, violenza e non solo

La storia dell'evoluzione umana mostra che la vita si realizza in quanto tende continuamente a riprodurre sé stessa. Per migliaia d'anni, ogni forma di vita si riproduce copiandosi. Ancora oggi le forme primitive di vita funzionano in questo modo. Ad un certo punto avviene un salto e, da una forma di vita che copia sé stessa, auto-generandosi, diventa necessario l'incontro tra due forme di vita per generarne una sola. Questo salto coincide con la nascita del linguaggio ma, prima che tale evento potesse accadere, è stato necessario che la forma di vita di cui parliamo, assumesse la stazione eretta e permettesse, a questi soggetti, di avere le mani libere, per essere utilizzate non solo per muoversi, per camminare, come gli animali, ma anche per manipolare l'ambiente in cui vive. Nel passaggio dall'auto-generazione, all'etero-generazione, si insinua il linguaggio. Una funzione esistenziale, il linguaggio che struttura il soggetto in modo differente da tutti gli altri esseri viventi⁶. Freud e Lacan mostrano che tale struttura si basa su tre registri: immaginario, simbolico, reale. Il regno del linguaggio, articolato secondo questa topica significativa, non incontra l'entusiasmo della scienza moderna anche se, a sua volta, utilizza il linguaggio e la sua struttura. Fa fatica, per esempio, a cogliere il potere terapeutico della parola. Potere lasciato alla religione e alla filosofia ma non accolto nel discorso scientifico.

Per esempio anche se sappiamo che l'area di Broca è il centro cerebrale che presiede al linguaggio e alla creazione delle strutture grammaticali astratte, questo stesso fatto non dice nulla dell'origine del linguaggio umano né della funzione terapeutica o paranoica del linguaggio stesso. Conoscere il cervello non significa conoscere il soggetto. Cosa dicono, tuttavia, gli scienziati? Ad ascoltare Gianvito Martino⁷, il nostro cervello è organizzato sostanzialmente per difendersi e, non a caso, le parole e le immagini che rimandano a sesso, cibo e violenza sarebbero strumentalizzate dalla pubblicità, dai media, dai sistemi della comunicazione di massa.

Sesso, cibo, violenza, sono le tre cose che il cervello è allenato a riconoscere per difendere le proprie funzioni neuronali. Che cosa realmente il cervello fa, dal punto di vista biologico, non è ancora molto chiaro. Sostanzialmente oggi avremmo la prova che il circuito base, il format di base dei circuiti neuronali sarebbe legato all'inibizione e alla motivazione. Quando riceviamo un impulso dall'esterno cerchiamo di capire se tale impulso ci genera piacere o dispiacere andando a cercare, nella nostra memoria, eventuali situazioni simili a quella che stiamo vivendo. Il prezzo da pagare perché questo sistema funzioni, come strumento di difesa, è di rendersi conto che si tratta di un sistema per nulla razionale. Quando dobbiamo fare qualche cosa in fretta e dobbiamo essere veloci, il cervello cerca subito di capire se l'evento che sta vivendo può essere dannoso per i circuiti della sopravvivenza. Il

⁶ Cfr. L. e F. Cavalli Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Codice Edizioni, Torino 2013.

⁷ Dirige la Divisione di Neuroscienze dell'Istituto Scientifico Universitario San Raffaele di Milano ed è uno degli organizzatori di Bergamo Scienza.

cervello in questi casi reagirebbe in modo automatico, veloce e irrazionale⁸.

La velocità favorirebbe comportamenti semplici e irrazionali. I legami umani diventano costruttivi se gli esseri parlanti riescono ad elaborare l'impossibile dell'incontro con l'altro e con il proprio corpo, con la propria sessualità. Per fare questo occorre del tempo, un tempo soggettivo necessario. Diversamente si rischia di scivolare nel magma dei legami diabolici con la loro logica difensiva che sviluppa una bella dose di distruttività. Per costruire legami simbolici, legami costruttivi, occorre poter imparare a saperci fare con l'Altro e con il proprio corpo. Non si tratta di un tempo educativo ma di un tempo clinico, per l'elaborazione soggettiva della propria angoscia esistenziale. Un'angoscia che scatta come risposta ad un troppo di godimento, dato dalla invasione urgente dell'oggetto non simbolizzabile. I legami diabolici pretendono di scaricare tale angoscia sull'altro e sul proprio corpo. Sono l'espressione di una semplificazione anche percettiva: l'altro si prende gioco di me e lo attacco; non riesco a padroneggiare il mio corpo e lo attacco. I legami simbolici si basano, invece, su un lavoro soggettivo utile e importante oltre che impegnativo non solo per la sopravvivenza dell'individuo ma anche per quella della specie. I comportamenti irrazionali, come li definisce Gianvito, frutto della fretta che non aiuta il soggetto ad esaminare, con la dovuta attenzione, i dati che gli servono per decidere, sarebbero annoverabili nel registro dell'immaginario, mentre quelli che richiedono più tempo e necessitano di un esame approfondito dei dati da leggere, scegliere e intendere, sarebbero quelli che mettono al lavoro il registro simbolico. Rimane la questione del registro del reale, il luogo dell'oggetto non simbolizzabile e tale da non accontentare il discorso della scienza.

Violenza nei legami per la contesa dell'oggetto perduto e continuamente cercato

È possibile curare i legami diabolici? È possibile ma occorre mettersi al lavoro, meglio che il lavoro venga fatto da entrambi gli interlocutori e quando i soggetti sono ancora piccoli, naturalmente e comunque, almeno, occorre provarci. Non è necessario fare un salto troppo indietro e soffermarci sulle tappe evolutive della vita sulla terra per affrontare la questione, dal momento che è ancora attuale. Se il cervello si difende e cerca la propria soddisfazione, il soggetto si difende e cerca la propria soddisfazione. Cervello e soggetto sono accomunati da uno stesso principio di piacere? Questo principio prende il nome di pulsione che è un po' più complicato

⁸ Per scoprire il funzionamento del nostro cervello, con i suoi 1.000 miliardi di neuroni, occorrono ancora molti anni sapendo che si è stimato, per esempio, che ci vorranno almeno quindici anni per imparare a riconoscere i 135.000 neuroni del moscerino della frutta. G. Martino, *Il cervello si rinnova*. Conferenza tenuta a Milano alla Triennale Teatro dell'arte il 6 febbraio 2018. Cfr. anche G. Martino, *Il cervello gioca in difesa. Storie di cellule che pensano*, Mondadori, Milano 2013.

dell'istinto, per via del linguaggio che ha attraversato il corpo umano, trasformandolo da organismo a corpo parlante, a essere di linguaggio. La pulsione di vita del soggetto ha anche a che fare con la pulsione di morte che lo illude di poter riconquistare e godere l'oggetto non simbolizzabile e già perduto per sempre. Il paradiso del seno materno, perduto per sempre, diventa l'ideale orientante e di morte.

Tutti vogliono la stessa cosa anche se nessuno può averla, anche se l'oggetto che si vuole e si cerca è perso per sempre, forse proprio per questo lo si cerca nel giardino del vicino. C'è sempre di mezzo un qualche oggetto di scambio. Un oggetto che non è veramente di nessuno ma che è pensato come esclusivamente proprio. Come il caso di Paride ed Elena ma anche come il caso di Gerusalemme⁹, se si vuole rimanere ai nostri giorni. C'è sempre di mezzo un qualche oggetto di godimento. Non c'è alcuno scambio o incontro tra soggetti, che non sia sostenuto da un qualche interesse di possedere l'oggetto che ha l'altro. La conosce bene, il nevrotico, questa posizione psichica. La conosce molto bene anche lo psicotico che vede tutti interessati a lui, a quello che lui ha, senza che lui sappia di avere già in tasca tale oggetto. La paranoia dello psicotico va intesa proprio come risposta difensiva a chi si interessa troppo a lui e, per questo, si difende da tutti e lavora contro tutti. Va da sé che, se si può curare la psicosi o meglio il discorso difensivo e aggressivo dello psicotico, allora perché non misurarci, socialmente e politicamente, con la violenza e l'aggressività umana? "Tutti i rapporti umani si reggono sul possesso e sul predominio della cosa" dice il giornalista Fabio Brenna a Radio Marconi¹⁰. Siamo di fronte al *das Ding* freudiano e lacaniano. Il commento del giornalista è a margine di un fatto di cronaca, dove qualcuno aggredisce brutalmente qualcun altro per prendergli, usurpargli, rubargli, qualche cosa, l'oggetto del suo "desiderio", o meglio del suo pulsante "bisogno" di avere quanto ha perduto per sempre!

Nell'era dei gadget per tutti, oggi, il soggetto, totalmente fuso con il suo oggetto da consumare e da godere, rischia di venirse alienato o sepolto. Riscattarsi da tale alienazione e sepoltura è possibile se si incontra l'esperienza del perdono.

Nel finale del film *To End all Wars: Fight for Freedom*¹¹, i soldati alleati, catturati e torturati dai giapponesi, riescono a riscattarsi grazie al comportamento del capitano Gordon che fa loro riconquistare dignità e speranza perdonando i nemici e sacrificandosi per i propri compagni.

⁹ Cfr. M.-H. Brousse, *Dagli ideali agli oggetti: il nodo della guerra*, in *Guerre senza limite*, cit., p. 186.

¹⁰ Trasmissione di Radio Marconi, emittente della diocesi di Milano, giovedì 19 novembre 2017.

¹¹ D. L. Cunningham, *To End all Wars: Fight for Freedom* [Stati Uniti, Thailandia, Gran Bretagna 2001] con K. Sutherland, R. Carlyle, C. McMenamin, M. Strong, J. Cosmo.

Tra imputabilità e responsabilità

Silvia Morrone

La responsabilità di un atto criminale è una questione che tocca sia il Diritto che la Psichiatria perché sempre più spesso la Legge si trova di fronte a comportamenti di grande violenza, anche di fronte a cause apparentemente banali, immotivate, incomprensibili al senso comune.

La giurisprudenza italiana prevede, di fronte alla parziale o totale compromissione della volontà e della comprensione di un atto-reato, misure di intervento mitigate e più idonee ad accompagnare il criminale alla consapevolezza e all'assunzione di responsabilità.

La diagnosi psichiatrica ha quindi la funzione di orientare verso luoghi più idonei a favorire che tale assunzione si produca, come le Comunità Terapeutiche in quanto luoghi di cura alternativi alla carcerazione quando i reati sono compiuti da soggetti ritenuti totalmente o parzialmente incapaci di intendere e di volere, e quindi non imputabili.

Storicamente, la valutazione dell'imputabilità del malato di mente è sempre stata strettamente collegata ai diversi modi di intendere l'infermità mentale, le sue cause e i suoi rimedi. L'imputabilità di un individuo, nei secoli, ha sempre rappresentato uno strumento per difendere la società da coloro che venivano considerati pericolosi. Questa valutazione non riguardava tanto la gravità del reato commesso, ma essenzialmente l'individuo con riferimento alla sua infermità. Così, anche per un fatto non grave, qualcuno poteva rimanere segregato per tutta la vita.

Sarà il periodo dell'Illuminismo italiano e della Rivoluzione francese che permetterà di accogliere, all'interno dei codici penali, i primi principi umanitari, egualitari e garantisti. Sulla scorta del lavoro svolto da un gruppo di giuristi, tra cui Beccaria e Filangeri, venne introdotta una riforma radicale della legislazione e della procedura penale. Il codice Leopoldino (1786) costituisce il primo esempio di codice penale moderno in cui appaiono articoli che stabilivano la certezza del diritto, il principio di eguaglianza di fronte alla legge, la funzione retributiva ma anche rieducativa della pena, il diritto alla difesa, la responsabilità individuale. In particolare, il giudizio di responsabilità personale presupponeva la volontarietà del comportamento: "Un'azione non può essere imputabile se non quando è volontaria: dove non vi può essere volontà, non vi può essere dunque delitto"¹.

La vera rivoluzione normativa (che avrà rilevanti ripercussioni anche sulla nascente Psichiatria) fu operata dal Codice penale napoleonico², approvato nel 1810 e imposto anche all'Italia nel 1811. In questo Codice, l'articolo 64 esplicita che "non

¹ Codice Leopoldino in www.antropologiagiuridica.it/leopoldina.PDF

² Codice penale napoleonico in www.istitutopalatucci.it/libri/Codice_di_Napoleone_il_Grande.pdf

esiste né crimine, né delitto, allorché l'imputato trovasi in stato di demenza [per "demenza" si intendeva qualunque alterazione della mente] al momento dell'azione, ovvero vi fu costretto da una forza alla quale non poté resistere"³.

Un'azione responsabile era tale se concorrevano "cognizione, volontà e libertà". Demente era considerato "colui che soffre una privazione di ragione, che non conosce la verità, che ignora se ciò che fa sia bene o male, e che non può adempiere ai doveri più ordinari della vita civile. Un uomo posto in questo stato è un corpo che ha soltanto figura e ombra di uomo; il suo reato è tutto fisico, poiché moralmente non esiste nulla"⁴.

Il trentennio che va dal 1859 al 1889 vede fiorire in Italia, in contrapposizione all'esistente Scuola Classica, la Scuola Positiva di diritto penale a cui era correlata la Psichiatria Positivista.

La Scuola Positiva si sviluppa in due direzioni: lo studio dell'uomo che delinque secondo l'approccio medico-biologico dell'antropologia criminale (Cesare Lombroso) e lo studio sociologico delle condizioni che favoriscono la commissione di reati in funzione del ceto sociale di appartenenza. L'orientamento della Scuola Positiva è quello di considerare l'irresponsabilità solo quando una forza irresistibile o l'impossibilità di operare altrimenti derivino da uno stato morboso della mente.

Con il moltiplicarsi delle ricerche e delle conoscenze psicologiche, la Scuola Positiva assume un indirizzo sempre più orientato verso il campo psicopatologico e psichiatrico. La concezione stessa di Lombroso introduce un'equivalenza tra delinquente, delinquente nato e delinquente pazzo⁵.

Sarà per effetto del determinismo lombrosiano che nel campo giuridico al principio della responsabilità morale verrà sostituito il principio della responsabilità sociale e al principio della punizione quello del controllo e della difesa sociale.

In quegli stessi anni – siamo nel 1889 –, viene approvato il primo Codice penale italiano (codice Zanardelli) che all'articolo 45 recita: "Nessuno può essere punito per un delitto, se non abbia voluto il fatto che lo costituisce"⁶.

I fondamenti della scuola lombrosiana, che hanno portato anche alla costituzione del manicomio criminale, all'introduzione della pericolosità sociale per vizio totale di mente e alla concezione del delinquente nato, troveranno ampio spazio nel Codice Rocco, entrato in vigore nel 1931 e attualmente ancora in vigore.

In linea generale, quindi, il matto che non incorreva in delitti veniva ricoverato in un manicomio civile, mentre quello che commetteva dei reati veniva internato nel manicomio giudiziario, non a scontare una pena (perché si considerava non imputabile) ma in esecuzione di una misura di sicurezza.

La legge stabiliva il ricovero in manicomio giudiziario della persona prosciolta

³ U. Fornari, *Trattato di Psichiatria Forense*, Quarta edizione, Torino 2008, UTET Giuridica, p. 16.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, Quinta edizione-1897, Bompiani, Milano 2013.

⁶ *Codice penale italiano* (codice Zanardelli) in www.antropologiagiuridica.it/cp1889.pdf

per infermità di mente, perché si presumeva *iuris et de iure*⁷ la sua pericolosità sociale. Al termine del periodo minimo di internamento, la persona veniva sottoposta ad una nuova valutazione della pericolosità sociale e se essa veniva confermata, il ricovero si protraeva per uguale periodo.

La prassi vuole che la pericolosità sociale venga quasi sempre riconosciuta persistente se si constata che il disturbo psichiatrico continua a permanere. In questo modo, una misura apparentemente protettiva (in quanto si proponeva di tenere in conto condizioni di sofferenza soggettiva non compatibili con la detenzione e con l'assunzione del senso della pena), si trasformava in una condanna a vita, anche quando il reato commesso avrebbe comportato per il soggetto, se giudicato imputabile, pochi anni di carcere.

Ancora oggi, il nostro codice penale considera ogni persona responsabile delle proprie azioni, salvo prova contraria. Secondo l'art. 85, "Nessuno può essere punito per un fatto preveduto dalla legge come reato, se, al momento in cui lo ha commesso, non era imputabile. È imputabile chi ha la capacità di intendere e di volere"⁸. Secondo l'art. 88, relativo al vizio totale di mente, "Non è imputabile chi, nel momento in cui ha commesso il fatto, era, per infermità, in tale stato di mente da escludere la capacità d'intendere o di volere"⁹. Secondo l'art. 89, relativo al vizio parziale di mente, "Chi, nel momento in cui ha commesso il fatto, era, per infermità, in stato di mente da scemare grandemente, senza escluderla, la capacità di intendere o di volere, risponde del reato commesso; ma la pena è diminuita"¹⁰.

Per capacità di intendere si intende l'idoneità che un soggetto – al momento del fatto – possedeva a comprendere il valore e anche il "disvalore" sociale di quell'azione od omissione. La capacità di volere è intesa invece come l'idoneità che il soggetto ha avuto ad autodeterminarsi in vista del compimento o dell'evitamento di quell'azione che si è costituita in reato"¹¹. L'imputabilità necessita della presenza di entrambe le capacità. Nel caso una delle due mancasse o fosse grandemente scemata, si parla di vizio totale o parziale di mente.

Negli ultimi anni si è avviata una discussione che parte dalla "crisi della nozione di imputabilità", nozione che, nella nostra giurisprudenza, si basa sulla logica "colpa/responsabilità". La giurisprudenza ha cominciato a considerare la necessità di separare l'imputabilità, come presupposto soggettivo della responsabilità, sia dalla colpevolezza che da quella che viene chiamata "la fattispecie astratta costitutiva del reato" o del fatto illecito. La nuova legislazione va nella direzione di affermare un concetto di imputabilità riferibile alla condotta illecita dell'autore a prescindere dallo stato di malattia, nella misura in cui ha recepito l'istanza di una parte della psichiatria

⁷ In campo giuridico indica la presunzione assoluta, di cui non si ammette prova contraria.

⁸ *Codice penale*, Casa Editrice La Tribuna, Piacenza 2012, p. 426.

⁹ *Ivi*, p. 430.

¹⁰ *Ivi*, p. 437.

¹¹ U. Fornari, *Trattato di Psichiatria Forense*, cit., p. 137.

moderna secondo cui ritenere non imputabile una persona affetta da disturbi psichici equivale a dire che del fatto illecito compiuto non è lui l'autore ma la sua malattia. Questo orientamento non farebbe che produrre una deresponsabilizzare del soggetto.

L'idea della non imputabilità di un soggetto risente della posizione psichiatrica e psicologica che sostiene esistere un legame causa-effetto tra il pensiero e l'azione. Le teorie neuroscientifiche dichiarano che questo legame, considerato automatico, in alcune condizioni valutate come patologiche, può non prodursi a causa di difetti di funzionamento. In queste condizioni, l'azione perderebbe la sua umanità, venendo a coincidere con il semplice esercizio di una motricità animalesca che non consentirebbe più all'individuo di distinguere tra bene e male, tra normale e anormale.

La psicoanalisi si interroga da sempre su ciò che spinge all'azione l'essere umano.

L'aumento di comportamenti che espongono i soggetti a situazioni di pericolo, sia quando l'aggressività è agita che quando viene subita, non tocca ormai solo coloro che si trovano nelle istituzioni di cura ma anche soggetti che sembrano ben conformati alla società e che arrivano agli studi degli psicoanalisti.

Il riferimento alla condotta e al suo adeguamento alla realtà in questi casi non sembra essere una bussola clinica utile. Infatti, “[...] nella vita concreta di un individuo non c'è niente che consenta di fondarvi l'idea che questa vita sia condotta da una simile finalità, che la porterebbe, attraverso le vie di una coscienza progressiva di sé sostenuta da uno sviluppo naturale, all'accordo con sé e al suffragio del mondo da cui dipende la sua felicità”¹².

La scoperta stessa dell'inconscio fa vacillare la convinzione che la consapevolezza e la volontà possono dimostrare la nostra innocenza. Nel 1925 Freud scriveva de *La responsabilità morale per il contenuto dei sogni*¹³. “Tutti i sogni, se si sogna, sono fondamentalmente sogni trasgressivi. Si sogna sempre, per Freud, contro il diritto. Il cuore del sogno è una trasgressione della Legge”¹⁴.

Per questo motivo Lacan dice: “[...] se essa [la criminologia] tende a umanizzare il trattamento del criminale, può farlo solo al prezzo di uno scadimento della sua umanità, dato che l'uomo si fa riconoscere dai suoi simili per gli atti di cui si assume la responsabilità”¹⁵.

Nell'epoca della globalizzazione si mette in rilievo, non solo allo psicoanalista e non solo di fronte a ciò che si configura per la Legge come reato, la difficoltà a reperire il “luogo” della causa di una determinata azione e, di conseguenza, il luogo della responsabilità.

¹² J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, p. 67.

¹³ S. Freud, *Alcune aggiunte d'insieme alla “Interpretazione dei sogni”* [1925], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p. 157.

¹⁴ J.-A. Miller, *Niente è più umano del crimine*, in *La Psicoanalisi*, n. 51, Astrolabio, Roma 2012, p. 23.

¹⁵ J. Lacan, *Premesse a ogni sviluppo possibile della criminologia* [1950], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 121.

Lacan preconizza e formalizza la condizione del soggetto moderno, in relazione al suo godimento, come quella del “bambino generalizzato”¹⁶, che si caratterizza per il fatto di non rendersi responsabile del suo godimento, né delle sue conseguenze.

Come la psicoanalisi può includersi nel campo della Legge? Nel testo *Niente è più umano del crimine* Jacques-Alain Miller ci dà alcune indicazioni in relazione allo statuto della verità che non arriverà mai a coprire il reale, ma soprattutto che “[...] il soggetto costituisce una discontinuità nella causalità oggettiva di un atto soggettivo [...] C’è qualcosa di insondabile nella decisione soggettiva del delinquente e del criminale. Questa stessa opacità si ritrova nella decisione giuridica, che non è mai una pura applicazione dei codici giuridici”¹⁷.

E invita gli psicoanalisti ad occuparsi del discorso del diritto e non della giustizia, che, d’altronde, non esiste¹⁸.

¹⁶ J. Lacan, *Allocuzione sulle psicosi infantili* [1967], in *Altri scritti*, cit., p. 364.

¹⁷ J.-A. Miller, *Niente è più umano del crimine*, cit., pp. 27-28.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 28.

Il bambino, l'adolescente e l'inconscio

Ascoltare un bambino con Freud e Lacan

Nicola Purgato

Il frequente farsi e disfarsi delle famiglie contemporanee, i diversi disturbi infantili sempre più diffusi spingono psicologi – anche di orientamento psicoanalitico – a ricercare la causa dei sintomi infantili, setacciando la storia del bambino sulla base di un nesso lineare causa-effetto tra trauma e sintomo. Freud e Lacan, invece, si lasciano guidare soprattutto dal racconto del paziente che sappiamo non essere mai un racconto di semplici fatti.

Per uno psicoanalista la storia o la biografia di un bambino non sono di scarso interesse ma costituiscono materiale da interpretare.

1. Freud e i bambini: un pioniere

Freud è stato un pioniere per più di un motivo: uno di questi, spesso misconosciuto, è l'aver dato un posto al bambino come soggetto pensante che produce teorie. Si tratta di una questione rivoluzionaria per l'epoca. Nel 1907 in *Istruzione sessuale dei bambini. Lettera aperta al dottor M. Fürst*, afferma:

L'interesse intellettuale del bambino per gli enigmi della vita sessuale, la sua curiosità sessuale, si esprime [...] in un'età inopinatamente precoce. Dobbiamo dire che i genitori sono come colpiti da cecità per questo interesse del bimbo, o che essi, quando non possono fare a meno di constatarlo, si sforzano subito soltanto di soffocarlo [...]¹.

[Ma] il secondo grande problema che impegna il pensiero durante l'infanzia [...] è quello della provenienza dei bambini; esso si collega perlopiù alla indesiderata comparsa di un nuovo fratellino o sorellina. Si tratta del più antico e più scottante problema della giovane umanità².

L'anno successivo, nel 1908, pubblica *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)*, in cui sostiene che:

[...] la nascita della sorella incita Hans a un'attività di pensiero che da una parte non era in grado di portare a conclusione, dall'altra lo irretiva in conflitti emotivi. Gli si presentava infatti il grande enigma: donde vengono i bambini? forse il primo problema che metta a prova le forze intellettuali del bambino, e di cui l'indovinello della Sfinge tebana probabilmente non è che una versione deformata³.

Nel 1908 pubblica il testo più importante sul nuovo modo di concepire l'infanzia *Teorie sessuali dei bambini*, in cui afferma che:

¹ S. Freud, *Istruzione sessuale dei bambini* [1907], in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, pp. 357-358.

² *Ivi*, pp. 358-359.

³ S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)* [1908], in *Opere*, cit., p. 578.

La sete di sapere dei bambini non si desta a questo riguardo [la differenza dei sessi] spontaneamente, quasi per un bisogno innato di causalità, ma solo sotto il pungolo delle pulsioni egoistiche che li dominano, allorché – forse dopo il compimento del secondo anno di vita – si trovano messi di fronte all’arrivo di un nuovo venuto. Quanto ai bambini la cui casa non è visitata da altre nascite, essi sono in grado di trasferirsi in questa situazione basandosi sulle osservazioni da loro fatte in altre case. [...]

Sotto la spinta di questi sentimenti e di queste apprensioni il bambino giunge a occuparsi del primo grandioso problema della vita e si pone la domanda da dove vengano i bambini, la quale senza dubbio in principio era piuttosto “da dove venisse quel particolare bambino che lo disturba”. L’eco di questa prima enigmatica domanda appare percepibile in innumerevoli enigmi del mito e della leggenda; come ogni ricerca, questo problema è un prodotto dell’urgenza vitale, quasi che al pensiero fosse affidato il compito di prevenire il ripetersi di eventi a tal punto temuti⁴.

Nel 1914 aggiunge l’intero quinto paragrafo ai *Tre saggi sulla teoria sessuale*, pubblicati nel 1905, sostenendo che:

Nella stessa epoca nella quale la vita sessuale del bambino raggiunge la sua prima fioritura, dal terzo al quinto anno, subentrano in lui anche i primordi di quell’attività che si attribuisce alla pulsione di sapere o di ricerca. [...] la pulsione di sapere dei bambini è, inaspettatamente presto e con inattesa intensità, attratta dai problemi sessuali, anzi ne è forse risvegliata per la prima volta.

[...] Il primo problema che lo occupa non è [...] la questione della differenza di sesso [fatto piuttosto accettato dal bambino senza opposizione e senza darci troppa importanza] bensì l’enigma: da dove vengono i bambini? [...] questo è pure l’enigma che la Sfinge di Tebe deve porre⁵.

Le tre teorie infantili più comuni sono a tutti note: la prima attribuisce a tutti gli esseri umani (incluse le femmine) un pene⁶; la seconda immagina la nascita dei bambini attraverso l’ano (non avendo ancora concepito la donna come dotata di vagina)⁷; la terza si presenta quando i bambini, testimoni del rapporto sessuale tra i genitori, danno ad esso una tonalità sadica⁸.

Per quanto possano apparire assurde o fantasiose, Freud stesso mette in guardia dal ridicolizzare, affermando che:

Queste false teorie sessuali presentano tutte una caratteristica assai singolare. Pur essendo grottescamente fuori strada, ciascuna di esse contiene una parte di schietta verità, analoghe in questo ai tentativi, considerati “geniali”, fatti dagli adulti per risolvere i più ardui problemi che l’universo pone all’intelletto umano. Quello che in tali teorie vi è di corretto e di azzecato, si spiega per il fatto che esse hanno origine nelle componenti della pulsione sessuale che sono attive già nell’organismo del bambino: tali supposizioni scaturiscono infatti non da un arbitrio psichico o da impressioni casuali, ma dalle necessità della costituzione psicosessuale, ed è per questo che possiamo parlare di teorie sessuali dei bambini tipiche e che troviamo, in tutti i bambini la cui vita sessuale è a noi accessibile, le stesse opinioni erronee⁹.

È importante sottolineare che in questo testo la parola “teoria” è usata

⁴ S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini* [1908], in *Opere*, cit., p. 453 e p. 454.

⁵ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, p. 502 e p. 503.

⁶ Cfr. S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini*, cit. pp. 457-459.

⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 459-460.

⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 460-461.

⁹ *Ivi*, p. 456.

frequentemente e in modo solenne. Dobbiamo recuperare l'alone di serietà che circonda questo significante attribuito da Freud ai bambini. Siamo a cavallo tra i due secoli e il significante "teoria" viene usato solo in riferimento al mondo scientifico-accademico e con una importanza tale che a un contemporaneo di Freud non poteva sfuggire.

Quest'aura di serietà traspare nei diversi testi citati, anche se non troviamo sempre "teoria", quando – ad esempio – si paragona in modo quasi solenne l'interrogazione del bambino con il "più antico e più scottante problema della giovane umanità" (1907), oppure con l'enigma che la Sfinge tebana pone a Edipo (1914, 1908), o con l'interrogazione presente in innumerevoli enigmi di miti e leggende (1908).

Il bambino si costruisce una teoria sessuale infantile di tutto rispetto, che può vantare una nobile consanguineità con miti antichi e avrà "[una] grande importanza per la sintomatologia della successiva malattia nevrotica"¹⁰. Infatti, la condotta reale di ciascuno passa sempre attraverso la mediazione fantasmatica che ha un evidente legame con le teorie sessuali infantili e le loro vicissitudini. Nonostante le cognizioni cambieranno con la crescita e diventeranno più aderenti alla verità delle cose, permarrà tuttavia "[...] una conoscenza più antica, migliore, ma divenuta inconscia e rimossa"¹¹ da cui non si può prescindere nell'ascoltare un bambino e le sue storie.

2. La ripresa di Lacan

Ne *I complessi familiari* Lacan riprende – seppur indirettamente – la questione che Freud ritrova nelle teorie sessuali infantili e ne sviluppa un aspetto interessante.

Il complesso d'intrusione rappresenta l'esperienza realizzata dal soggetto primitivo, il più delle volte quando vede uno o più suoi simili partecipare con lui alla relazione domestica, in altri termini, quando sa di avere dei fratelli. Le condizioni saranno dunque molto variabili, da una parte dipenderanno dalle culture e dall'estensione che queste danno al gruppo domestico, dall'altra saranno legate alle contingenze individuali e anzitutto al posto che il caso conferisce al soggetto nell'ordine delle nascite, si potrebbe dire alla posizione dinastica che egli occupa prima di ogni conflitto: quella di chi ha o quella di chi usurpa¹².

Si tratta di una questione di posto: sapere quale sia il proprio posto dipende – come dice Lacan – sia dalla tipologia del gruppo domestico, sia dalle contingenze individuali, sia dalla posizione dinastica.

Come sottolinea Jacques-Alain Miller:

Il posto ha un rapporto con il luogo, [...] ma posto non è luogo. [...] Si può mettere l'uno dal lato del posto e il multiplo dal lato del luogo. Il posto è preso dentro a processi di sostituzione oppure, in un modo più tranquillo, alle modalità della successione oppure, in modo più scenico, alle modalità

¹⁰ *Ivi*, p. 462.

¹¹ *Ivi*, p. 464.

¹² J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005, pp. 20-21.

dell'esclusione. Ma ciò che ha perso il suo posto attraverso l'esclusione conserva sempre un legame con ciò che lo sostituisce. In ogni caso, in psicoanalisi, è in termini di posto che Lacan ha tradotto la rimozione. Il posto, all'occasione, ce lo si disputa, mentre il luogo è molto più tranquillo: molti vi abitano. Può succedere che questi molti siano coordinati, così sorge un legame. Se questi molti sono coordinati allora c'è la probabilità che ognuno abbia il suo posto. È anche possibile, quando tutto va per il meglio, di presentarsi come un sistema, cioè una struttura [esempio famiglia]. È così che il luogo ben ordinato permette di distinguere una molteplicità di posti ed è lì che si può ritornare a ciò che Lacan chiamava un discorso, un discorso in cui si articolano dei posti e degli elementi¹³.

Occorre, quindi, dare priorità alla struttura, all'articolazione tra posti, all'Altro. Questo consente di tornare alle tre teorie infantili che – secondo Freud – sono create a partire dalla spinta delle “componenti sessuali infantili”¹⁴, cioè dall'apparizione delle diverse pulsioni: autoerotica, anale, sadica.

Ebbene, agganciando il concetto di pulsione alla domanda, anche su questo Lacan rimette in campo l'Altro. Infatti a partire dal Seminario V, le pulsioni si strutturano in termini di linguaggio, si prestano alla metonimia, alla sostituzione e alla combinazione, perché le pulsioni nel campo umano sono sempre iscritte a partire dal soggetto della domanda.

Che cos'è la domanda? È ciò che di un bisogno passa attraverso il significante indirizzato all'Altro¹⁵.

Grazie all'apporto del significante, il bisogno verrà almeno leggermente trasformato, diciamo che verrà metaforizzato. Il che dà luogo al fatto che quanto viene significato è qualcosa che sta al di là del bisogno grezzo, è qualcosa rimodellato dall'uso del significante¹⁶.

Scrivendo la pulsione con la sigla ($S \leftrightarrow D$) Lacan comincia a sottrarre le pulsioni a un godimento pensato biologicamente indipendente e legato allo sviluppo naturale dell'individuo, per inscrivere, invece, nel campo dell'Altro, nel campo simbolico. Se il bambino non incontra questa possibilità di includersi nell'universo simbolico, nel campo dell'Altro le conseguenze sono quelle che Spitz ha ben messo in luce nelle sue fondamentali osservazioni sui bambini ospedalizzati e istituzionalizzati che in situazioni di deprivazione di stimoli dimostrano tutti la presenza di ritardi nello sviluppo e di un aumento del tasso di mortalità (il 37% in 4 anni su 91 bambini osservati)¹⁷.

Da questo punto vista tenendo presenti i due riferimenti, ossia il bambino come soggetto pensante e la dimensione simbolica che lo precede, non possiamo non supporre che il posto che il bambino si attribuisce rispetto all'Altro sia frutto di quanto noi designiamo come fantasma: $S \leftrightarrow a$.

¹³ J.-A. Miller, *Le lieu et le lien*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 2000-2001, lezione del 15 novembre 2000 [T.d.A.]. Pubblicato con il titolo *El lugar y el lazo*, Paidós, Buenos Aires 2013.

¹⁴ S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini*, cit., p. 463.

¹⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 85.

¹⁶ *Ivi*, p. 89.

¹⁷ Cfr. R. A. Spitz, *Dialoghi dall'infanzia. Raccolta di scritti*, Armando, Roma 2000, pp. 13-34.

3. Cosa ascoltare

Se quando ascoltiamo un bambino ci interessano le sue storie, i suoi aneddoti, spesso completati dai familiari che si prestano a ciò, lo facciamo esclusivamente perché queste storie devono essere interpretate. La storia fondamentale è una “[...] *fiction* in cui il cui rapporto con la verità resta sempre problematico”¹⁸ e se la si ascolta la si accoglie come il prodotto di un lavoro, come una teoria con cui il bambino ha fatto fronte all’irruzione del reale pulsionale nella sua vita.

Ma in ogni biografia, anche nelle più famose, c’è sempre un punto che sfugge radicalmente, benché il soggetto si sforzi di portare tutti gli elementi per descrivere al meglio la sua vicenda e darle una certa buona forma. Lacan è molto acuto nell’individuare tutto ciò.

A questo livello, l’esperienza analitica trova da qualche parte il punto all’infinito di tutto ciò che si ordina nell’ordine delle combinazioni significanti. Questo punto all’infinito è irriducibile, in quanto concerne un certo godimento [...].

Questo significante del godimento, significante escluso [...] attorno a cui si ordinano tutte le biografie [...] ¹⁹.

Fuori da ogni sapere, escluso da ogni articolazione significante, questo punto sarà ciò che Lacan più tardi designerà con il termine di “lettera”: non si tratterà più di liberarne il senso celato, ma piuttosto di contribuire a una riduzione di senso per farne emergere il *jouis-sens*. In effetti, in una analisi

[...] si racconta effettivamente la propria vita, ma la si racconta in sedute di psicoanalisi, per un altro che la interpreta, e questo esercizio è di natura tale da modificare tutto ciò che è stato praticato come genere letterario dell’autobiografia. La psicoanalisi rende cioè impraticabile questo genere letterario. [...] L’analisi fa scoppiare la biografia, polimerizza la verità, non ne lascia altro che frammenti, schegge. La memoria è mazzata. Il reale non si tramuta in verità, se non menzogna in sé²⁰.

Nel Seminario *D’un Autre à l’autre* Lacan indirizza il nostro ascolto attraverso e al di là della autobiografia del soggetto.

In effetti, a causa di una certa abitudine, l’analista considera come date le relazioni di tensione infantili che si sono stabilite nei confronti di un certo numero di termini, il padre, la madre, la nascita di un fratellino o di una sorellina, e considera questi termini come fondamentali, mentre essi non prendono senso e peso che in ragione del posto che essi tengono nell’articolazione del sapere, del godimento e di un certo oggetto.

[...] le relazioni primordiali [...] sono tutte da situare in rapporto a questi tre termini. [...]

La molla unica sta sempre, beninteso, nel modo in cui si sono presentati i desideri nel padre e nella madre, cioè nel modo in cui hanno offerto al soggetto il sapere, il godimento e l’oggetto a. È ciò ci deve spingere di conseguenza a esplorare non solamente la biografia del soggetto, ma il modo di

¹⁸ A. Stevens, *Un enfant a-t-il une biographie?*, in D. Roy et É. Zoliani (sous la direction de), *Le savoir de l’enfant*, Navarin, Paris 2013, pp. 182-183 [T.d.A.].

¹⁹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI. D’un Autre à l’autre* [1968-1969], Seuil, Paris 2006, p. 331 [T.d.A.].

²⁰ J.-A. Miller, *Vita di Lacan*, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 17-18.

presenza sotto il quale gli è stato offerto ciascuno di questi termini²¹.

Vi è quindi da una parte ciò che – nel migliore dei casi – gli “è stato offerto” e, dall’altra, ciò che il soggetto vi costruisce attorno, ossia l’invenzione sintomatica, il suo romanzo familiare o le sue teorie infantili in quanto elaborazioni di sapere per rispondere al godimento che sempre irrompe nella vita di ciascuno in quanto indicibile.

La storia della famiglia ci dice come il soggetto si è separato dal suo oggetto primordiale, come, attraverso tutti i traumi di cui ha sofferto, il soggetto sia stato intaccato da una perdita, una perdita improvvisa, della sua capacità di vivere. La storia ci dice quali significazioni e quali fantasmi sono emersi da questa separazione, e quale posizione soggettiva e quale godimento egli ha recuperato da questa catastrofe²².

La biografia, in quanto puzzle più o meno ben articolato di aneddoti, non è altro che il velo sul sogno di una decifrazione del godimento in termini di conoscenza e sapere. L’analista deve essere avvertito e non farsi sedurre dal mito contemporaneo che fa dell’aggettivo “infantile” il sinonimo di autentico e immediato. “Si tratta quindi di servirsi della biografia, ma senza credervi”²³, in quanto è sempre un’invenzione del soggetto, qualunque sia la sua età. Un’invenzione degna di tutto rispetto.

²¹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI. D’un Autre à l’autre*, cit., pp. 331-332 [T.d.A.].

²² J.-A. Miller, *Interpréter la cause. De Freud à Lacan*, in *Letterina Archives*, 1 [1993] p. 10 [T.d.A.].

²³ A. Stevens, *Un enfant a-t-il une biographie?*, cit., p. 185 [T.d.A.].

Il misterioso turbamento e la responsabilità del soggetto

Philippe Lacadée*

Quando riceviamo degli adolescenti, ci occupiamo, nell'esperienza analitica, di tre cose. L'uscita dall'infanzia, ossia il momento della pubertà come metamorfosi che mette in evidenza gli oggetti del desiderio: la voce e lo sguardo, ma anche la mano, precisa Freud¹, e quello che Lacan isolerà come il corpo dell'Altro. La differenza dei sessi, nella forma dell'incontro contingente che mette in luce la pubertà come momento di risveglio e di scansione sessuale producendo un "buco nel reale"² – *troumatismo*³. L'immistione dell'adulto nel bambino, è isolata da Lacan nel suo testo *Giovinanza di Gide*⁴. André Gide si ripromette di proteggere sua cugina Madeleine, di quindici anni. Così, precisa Lacan: "[...] nella sua posizione di ragazzo di tredici anni in preda ai più "infuocati tormenti" dell'infanzia, [...] questa vocazione a proteggerla segna l'immistione dell'adulto"⁵. Tali momenti di immistione anticipano la posizione dell'adulto nel bambino. L'adolescenza è anche il momento di riconfigurazione del narcisismo in cui il soggetto deve (ri)calcolare la propria immagine su un punto a partire dal quale si vede amabile e così anche degno di essere amato. Nel Seminario sul transfert⁶, Lacan precisa che l'entrata nel dramma fallico per il bambino, per esempio per Hans, mette in evidenza ciò che egli non ha. Ciò che egli non ha, precisa Lacan, "[...] ciò di cui non può disporre in questo momento di nascita e di rivelazione del desiderio genitale, non è nient'altro che il suo atto. Tutto quello che ha è una cambiale sull'avvenire. Egli istituisce [allora] l'atto nel campo del progetto"⁷. Eccoci, dunque, in questa delicata transizione dell'adolescenza, confrontati con la questione dell'atto come scansione sessuale, che viene a ritagliare il tempo logico dell'adolescenza in una sorta di momento di concludere in cui il soggetto deve farsi responsabile della propria scelta.

Nel suo racconto *I turbamenti del giovane Törless*⁸, Musil apre la via clinica

*Psicoanalista (Bordeaux), membro dell'École de la Cause Freudienne (ECF) e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP).

¹ Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, pp. 514-524.

² J. Lacan, *Prefazione a Risveglio di primavera* [1974], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 554.

³ Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], inedito, lezione del 19 febbraio 1974. Il neologismo francese di Lacan è formato dal termine *trou*, buco, e dal termine *traumatisme*, trauma.

⁴ J. Lacan, *Giovinanza di Gide o la lettera e il desiderio* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II.

⁵ *Ivi*, pp. 751-752.

⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008.

⁷ *Ivi*, p. 241.

⁸ R. Musil, *I turbamenti del giovane Törless*, Einaudi, Torino 1961.

agli “infuocati tormenti” dell’infanzia”⁹, rivelando l’angoscia e il sentimento del risveglio e dell’esilio dell’adolescente e dimostra come quest’ultimo si articoli con l’incontro della sessualità e prevalga sulla separazione dalla propria famiglia, dalla propria casa e dal proprio paese.

Il giovane Törless vive come un esilio la decisione dei suoi genitori di averlo sistemato in una scuola lontano dalla città. Il giovane è senza punti di riferimento, “[...] brancolava invano cercando qualcosa di nuovo che potesse essergli di sostegno”¹⁰. Questo elemento si presenterà con l’immagine del giovane principe che incarna una sorta di ideale dell’io, in cui Törless stabilisce una riconfigurazione narcisistica che gli permette di individuare “[...] una persona di un tipo interamente nuovo”¹¹ capace di aiutarlo in relazione alla sua mancanza a essere. La frequentazione di questo allievo della sua scuola delinea un nuovo legame per il suo valore di punto a partire dal quale il soggetto si vede amabile, e per la sua voce – oggetto che supplisce alla mancanza intravista. Da allora in poi, l’oggetto voce costituisce per lui il nocciolo duro dell’organizzazione del suo godimento, che ritroverà in seguito nella sua storia. Dopo aver costituito, per un certo tempo, per Törless, una forma di appoggio, questo principe, da cui un dissidio lo separa, risveglierà nel giovane uomo una forma di mistero interiore. Il mistero è il corpo parlante¹² dice Lacan.

L’incontro con l’Altro sesso avrà luogo grazie a Bozëna, la prostituta che ricorda a Törless alcuni quadri che aveva visto da bambino senza tanto comprenderli: “[...] le parole non lo dicevano, perché non è così terribile come sembra dalle parole; è qualcosa di muto... una stretta alla gola, un pensiero appena percettibile, e solo se si insiste a volerlo dire con le parole viene fuori così [...]”¹³.

È una conversazione con un altro allievo, Beineberg, che denuderà per Törless il limite significante della funzione paterna, mostrando la bizzarria di un padre – bizzarria che rinvia ogni soggetto alla dimensione, talvolta angosciante, della propria individualità.

Nel corso di questa conversazione, lo sguardo di Törless è catturato dalle mani del suo amico, che non smette di osservare mentre questi parla:

Avevano qualcosa di indecente. [...] che increspava la pelle di Törless in un brivido di ripulsione. Egli stesso si stupì di quell’idea e ne ebbe un poco paura. Perché era già la seconda volta in quel giorno che qualcosa di sessuale s’insinuava inaspettatamente e illogicamente nei suoi pensieri¹⁴.

L’indicazione di Musil rivela come l’elemento sessuale, sempre estraneo per un soggetto, si manifesti in modo insidioso, nel modo della *tyche* a partire dalla strana

⁹ J. Lacan, *Giovinetza di Gide o la lettera e il desiderio*, cit., p. 752.

¹⁰ R. Musil, *I turbamenti del giovane Törless*, cit., p. 13.

¹¹ *Ivi*, p. 14.

¹² Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 125.

¹³ R. Musil, *I turbamenti del giovane Törless*, cit., p. 24.

¹⁴ *Ivi*, p. 29.

ripulizione che prova per Beineberg, urtandolo sino a un punto di impasse, senza soluzione significativa.

Che fare di questo reale sorto al cuore del suo essere? Questa disfatta dell'Altro intravisto risveglia il sentimento di una solitudine fondamentale vissuta dal soggetto nella forma del piantato in asso.

Gli torna alla mente un ricordo d'infanzia, molto preciso, quello dell'incontro fondamentale della solitudine dell'essere:

Una volta, quand'ero molto piccolo, mi trovai a giocare nel bosco verso quest'ora. La bambinaia s'era allontanata; io non lo sapevo e credevo di sentirmela ancora vicina. Improvvisamente qualcosa mi costrinse ad alzare gli occhi. Sentii di essere solo. Di colpo ci fu una quiete così profonda. E quando mi guardai intorno, mi sembrò che gli alberi schierati in circolo mi stessero guardando in silenzio. Scoppiai in pianto; mi sentivo abbandonato dai grandi, lasciato in balia delle cose inanimate...¹⁵.

Il bambino è preso, qui, in un turbamento assoluto che costituisce il momento dell'incontro con la mancanza dell'Altro, momento in cui, nel linguaggio, qualcosa di provato non può essere tradotto.

La solitudine dell'adolescente è inerente a questa parte silenziosa del linguaggio, questa parte della pulsione che annoda il corpo vivo alla lingua, come eco nel corpo del fatto che vi è un dire¹⁶, qui sul modo dell'impossibile. Il soggetto si confronta al tempo stesso con un vuoto e con una sensazione provata come stato d'animo. È questo punto di godimento indicibile che fa il mistero del soggetto, attirandolo a volte verso una sofferenza masochista.

Un altro ricordo connesso al padre confronta Törless con l'arbitrarietà del significante: “[...] una volta, mentre guardava con suo padre uno di quei paesaggi, aveva esclamato a un tratto: – Oh, com'è bello! E si era sentito imbarazzato poiché suo padre se ne rallegrava. Perché avrebbe potuto dire ugualmente: – Oh, com'è triste!”¹⁷.

Si ricorda la scena, le parole, e in modo ancora più chiaro il suo senso di colpa, poiché si trattava di un “mentire senza sapere come mai”¹⁸. Il ricordo della bambinaia (al posto della madre) si riferisce all'abbandono e alla presenza inquietante; quello del padre, al senso di colpa inconscio di fronte a ciò che sente e dice di provare come “imbarazzo”, versione nevrotica della vergogna dinnanzi all'incontro con questo godimento fuori senso, che gli assegna la posizione del misterioso, o peggio, dell’“incompreso” in cui risiede l'odio di sé, del quale gode a sua insaputa al punto di farne il suo sintomo.

Musil evoca la prima passione dell'adolescente in questi termini: “Sentirsi incompreso e non comprendere il mondo non è soltanto l'accompagnamento della

¹⁵ *Ivi*, p. 33.

¹⁶ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo* [1975-1976], Einaudi, Torino 2006, p. 16.

¹⁷ R. Musil, *I turbamenti del giovane Törless*, cit., p. 96.

¹⁸ *Ibidem*.

prima passione, ma la sua unica causa non accidentale. E la passione stessa è una fuga, nella quale l'essere in due significa solamente una solitudine doppia¹⁹. Così, le visite alla prostituta Božena erano diventate per Törless “[...] la sua unica e segreta delizia”²⁰. È preso da una passione che lo inghiotte – quella dell’odio dell’Altro di cui è l’incompreso. L’atto sessuale, che scatena immancabilmente “[...] la ripugnanza per quel che stava facendo e la paura delle possibili conseguenze”²¹, lo confronta con il fuori senso.

La tensione fra l’ideale e l’oggetto, propria dell’adolescente²², si realizza per Törless a partire dall’incontro con un altro compagno, Basini, il ladro dei “ripostigli”, che incarna la parte di *a-biezione* nella quale egli si riconosce senza saperlo. Il ragazzo prova allora la sua distanza fra due mondi, il mondo dell’ideale che l’identificazione alla figura del principe aveva sostenuto e uno “[...] avventuroso, pieno d’oscurità, di misteri, di sangue e di sorprese inimmaginabili”²³ che si collega alla figura di Basini.

È in questo fra-due mondi che per l’adolescente si apre il cammino delle avventure con il godimento, che inizia con questa frase lanciata a Basini: “[...] dovrai fare sempre quello che ti ordino, obbedienza cieca!”²⁴ – e prosegue infine con il brivido di godimento che percorre Törless durante una scena di umiliazione.

L’essere umiliato dal suo compagno incarna per Törless la propria parte di immondo, il proprio versante di oggetto. C’è un resto, che Törless sperimenta direttamente nel corpo sotto la forma di un brivido di godimento di disgusto. Si tratta sempre de l’intradotto, dell’impossibile, dell’irrappresentabile, in breve dell’incurabile, che fa la singolarità di ogni essere e che si ripete nella cura.

Il turbamento sorge per l’allievo Törless dopo aver incontrato il buco della significazione del mondo, nel momento in cui, disteso per terra, non vede più nel cielo che un vuoto insondabile:

[...] che strano individuo! [...]

D’un tratto – e gli parve la prima volta – s’accorse che il cielo era incredibilmente alto”. [...] Proprio al di sopra di lui un piccolo foro azzurro, senza fondo, brillava fra le nuvole.

Senti che una lunga lunga scala avrebbe potuto arrampicarsi fin là. Ma più lo scrutava e s’innalzava con gli occhi, più il fondo azzurro e luminoso pareva arretrare. Eppure gli sembrava che si sarebbe potuto arrivarci, e fermarlo con lo sguardo²⁵.

Questo momento segna per Törless l’incontro con un punto di *tyche*. La realtà di questo buco, così raffigurato nel cielo, equivale al buco nel reale, al buco nel

¹⁹ *Ivi*, pp. 44.

²⁰ *Ivi*, p. 42.

²¹ *Ivi*, p. 43.

²² Cfr. Ph. Lacadée, *Le malentendu de l’enfant*, Editions Michèle, Paris 2010, pp. 365-384.

²³ R. Musil, *I turbamenti del giovane Törless*, cit., p. 60.

²⁴ *Ivi*, p. 62.

²⁵ *Ivi*, p. 92.

linguaggio, al buco del suo godimento che illustra questo punto dell'infinito che sfugge a ogni significazione. In questo momento, nessun punto a partire dal quale può bordare per Törless il suo sentimento di inesistenza.

L'incontro contingente con l'inesistenza dell'Altro gli apre la via del legame paradossale fra il luogo vuoto, quello del silenzio della pulsione, e l'esperienza di godimento incontrato come sostanza sconosciuta. Törless stabilisce allora un legame fra tutti questi incontri contingenti – cause del famoso turbamento – e gli eventi di godimento provati nel suo corpo che l'avevano lasciato senza parole: il lasciato in asso nel bosco della sua infanzia, il sentimento di odio nel momento dell'incontro con la prostituta, quel brivido davanti alla mano di Beineberg e infine quell'altro brivido di fronte al racconto della punizione inflitta a Basini. Tutti questi elementi mostrano il medesimo confrontarsi con un elemento di sensualità eterogenea, che ha a che fare con la messa in atto della struttura. Là dove non tutto è linguaggio, se tutto è struttura.

Musil ci mostra come l'elemento di novità del godimento si presenti sotto la maschera del misterioso turbamento. “Era la sensualità segreta, malinconica, senza oggetto dell'adolescente, che è come la terra umida nera germinante della primavera, o come le oscure acque sotterranee che aspettano solo una spinta casuale per rompere gli argini”²⁶.

L'incontro con l'Altro che non esiste si realizzerà per Törless anche a partire da una lezione di matematica e dai suoi “pensieri sull'infinito”²⁷ che gli avevano fatto balenare un'idea “con intensità folgorante”²⁸. Egli non può integrare il fatto che l'unità di calcolo sia la radice quadrata di meno-uno: “[...] non può esistere un numero reale che sia la radice quadrata di una quantità negativa”²⁹. Stupefatto che “[...] con quei valori immaginari o in qualche modo impossibili si possano tuttavia compiere le ordinarie operazioni e alla fine ottenere un risultato tangibile!”³⁰, l'adolescente sperimenta con angoscia l'incontro con qualcosa di cui si parla e che non esiste. Lo inquieta “[...] la forza contenuta in un simile problema, una forza che ti tiene così saldamente che alla fine atterri sano e salvo dall'altra parte”³¹.

La scrittura gli appare, grazie all'appoggio della mano ferma, come una risposta a quel che non può dire. Il turbamento che l'aveva spinto a mettere in dubbio lo sprofondare dei punti di riferimento trova soluzione nel fare della scrittura il suo riparo³². Forte di questa soluzione, decide di non essere più ingannato dalle situazioni nelle quali si trova, ma di giocarle o di giocare con esse nelle sue

²⁶ *Ivi*, p. 169.

²⁷ *Ivi*, p. 109.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 110.

³¹ *Ivi*, p. 111.

³² In italiano si perde l'omofonia della lingua francese fra *repères* (punto di riferimento) e *repaire* (riparo).

meditazioni per trattare l'impossibile del proprio godimento. Prende la penna e, in un'altra scrittura, diversa da quella delle lettere indirizzate ai genitori, cerca uno sbocco all'impossibile, al reale, a questo resto intraducibile che lo angoscia, nel quale ha riconosciuto la propria particolarità, la propria qualità.

In questo romanzo, Musil individua con una grande finezza clinica come questo nero assoluto, sorto nell'universo del discorso, fra due pensieri, fra due significanti, costituisca la parte di reale di cui ci parla Lacan, ciò che della parola dell'essere sfugge al soggetto della rappresentazione. Il soggetto allora può identificarsi a questa parte di irrepresentabile, situarvi la propria nullità, la propria anima nera, gustarvi il godimento di un brivido, aprire in essa la porta di accesso alla melanconia in cui si coglie come vuoto. "I nostri sentimenti e pensieri non fluiscono tranquillamente come un fiume ma ci "occorrono", cioè ci "corrono contro", ci colpiscono come sassi che ci vengono lanciati. [...] Se fai bene attenzione puoi notare perfino l'istante fra due pensieri, quando tutto è nero"³³. In questa zona oscura il soggetto può anche realizzarsi diventando un'erba cattiva o un vigliacco.

Per bordare questo vuoto, staccare il soggetto da questa zona oscura, Musil precede Lacan parlando del punto a partire dal quale: "Volevo trovare un punto, lontano da te, per osservarti di là..."³⁴. Una volta isolato, grazie alla scrittura, questo punto a partire dal quale, Törless appoggiandosi su ciò che fa sintomo in lui, vale a dire su questa parte oscura, si separa da Basini, dal proprio brivido di godimento, per guardare diversamente il mondo che lo circonda e uscire dal teatro della crudeltà.

Traduzione di Ilaria Papandrea

Revisione di Paolo Francesco Alexandre Madonia

³³ *Ivi*, pp. 186-187.

³⁴ *Ivi*, p. 192.

Tre paradigmi per le adolescenze contemporanee

Matteo Bonazzi

1.1 Sviluppo e maturità: il paradigma evolutivo

L'adolescenza non è propriamente una nozione psicoanalitica. A ben vedere, Freud parla soprattutto di pubertà e bisogna aspettare la curvatura particolare che Anna Freud darà dell'insegnamento del padre per poter parlare di adolescenza in ambito psicoanalitico. Sintomatica, da questo punto di vista, è la nominazione che la Freud utilizza, chiamando l'adolescenza la "figliastra"¹ della psicoanalisi. A riprova dell'estraneità che questa nozione intrattiene con la concezione psicoanalitica del soggetto nei suoi rapporti alle dimensioni dell'inconscio.

D'altra parte, l'adolescenza, per la sua dimensione incerta, non ancora definita, indeterminata, aperta e strutturalmente in crisi, è particolarmente vicina all'orientamento clinico offerto dalla psicoanalisi. La sua radicalità non dipende da fattori sociali o culturali, né può essere ricondotta direttamente a trasformazioni biologiche inscrivibili all'interno del piano di sviluppo della specie umana. Si tratta di una radicalità che la psicoanalisi, proprio per il suo statuto ibrido (tra il biologico e il culturale) aiuta a comprendere.

Come diceva Freud, l'adolescenza è un tempo di decisione: è qui che il soggetto deve compiere la sua scelta d'oggetto². Una scelta che fa di questa età una fase critica che segna una discontinuità profonda nella storia di ciascun soggetto. Quello che il soggetto aveva conquistato come forma d'aggiustamento tra narcisismo e oggettualità pulsionale ora sembra non funzionare più. All'orizzonte, però, non si prospettano soluzioni già date e l'incertezza del futuro, al di là di ogni epoca sociale o storica, è il tratto comune di ogni adolescente. In bilico su questa soglia, l'adolescente ritrova, proprio nell'esperienza della domanda d'amore che rivolge all'Altro, quella "riserva indiana"³ di significanti che l'hanno segnato durante l'infanzia.

All'intero dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Freud preferisce utilizzare il termine *Pubertät*, che sta a indicare una trasformazione profonda in primo luogo a livello del corpo. L'inizio della pubertà è scandito biologicamente dalle trasformazioni che investono il corpo dell'adolescente: la comparsa dei peli, lo sviluppo sessuale, le trasformazioni della voce, l'eiaculazione e il menarca. È il corpo che cambia, prima

¹ "Sentiamo dire frequentemente che l'adolescenza è un periodo trascurato, un figliastro, per quanto riguarda il pensiero analitico", A. Freud, *Adolescenza*, in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino 1979, p. 627.

² Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, p. 507.

³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 68.

di tutto. Ma lo sviluppo, di per se stesso, non fa crescere. E questo perché la scansione non indica semplicemente un passaggio fisiologico, ma precipita immediatamente il pubere in una nuova domanda che rinnova il patto fatto, nella migliore delle ipotesi, con l'Altro. Lo sviluppo sessuale, per l'essere umano parlante, non è solo un dato biologico. Esso porta con sé un nuovo incontro con lo spazio della pulsione, per struttura intrecciato col campo e la funzione del linguaggio.

L'orientamento evolutivo della tradizione psicoanalitica postfreudiana ha tendenzialmente letto tale articolazione alla luce del compito a cui l'età adolescente sarebbe sospesa: l'ingresso nella sfera adulta. Questo presuppone una pre-comprensione di cosa sia la vita adulta, come sistemazione normale del rapporto tra narcisismo e scelta oggettuale, e soprattutto presuppone l'idea che in ultima istanza il compimento della soggettivazione, a cui tanto la psicoanalisi quanto l'adolescenza sono sospese, sarebbe proprio il raggiungimento di una sintesi, di un rapporto armonico e complementare tra pulsione e desiderio, tra reale e simbolico. La psicoanalisi postfreudiana si è così tendenzialmente ripartita il campo di questa età incerta, mantenendo però inalterato il paradigma evolutivo che sottenderebbe tanto l'ambito delle trasformazioni pulsionali quanto quello delle trasformazioni identitarie. L'ideale è quello che l'adolescenza abbia "un fine e una fine": il raggiungimento di uno stato non più critico, di un superamento della divisione, in una configurazione unitaria e armonica di Sé e del proprio rapporto all'oggetto pulsionale. Pensare così significa, in fondo, ritenere che la soluzione sia già data in partenza e che si tratterebbe, per ciascuno, di raggiungere l'ideale omeostatico e normativo previsto dall'evoluzione, attraverso i vari compiti di transizione. È un ideale teologico, l'amore eterno, quello che orienta il teleologismo implicito in tutti i paradigmi evolutivi.

2.2 *Storia e Nachträglichkeit: il paradigma strutturale*

Il passaggio da una prospettiva evolutiva a una strutturale nella lettura dell'età adolescente comporta una ridefinizione sia della posta in gioco specifica a questa età sia dello statuto di chi sarebbe chiamato a compiere questo passaggio. La nozione di sviluppo e quella di individuo vanno sostituite con le nozioni di storia e di soggetto.

In primo luogo, la temporalità che sta alla base del paradigma evolutivo è di tipo orizzontale, cronologico e teleologico; quella che invece sostiene il paradigma strutturale è caratterizzata dalla discontinuità, dalla ripetizione e dall'effetto retroattivo (la freudiana *Nachträglichkeit*). Ciò che più conta nella vicenda di un soggetto non è tanto il suo processo evolutivo, il suo sviluppo psico-fisico, ma la sua "storia". Se lo sviluppo segue, dunque, la linea cronologica della successione dei fatti e degli eventi, la storia, invece, è sempre qualcosa che il soggetto ri-costruisce attraverso un lavoro di retroazione (*nachträglich*).

Il soggetto è dunque un effetto di questo lavoro che dà verità alla sua posizione.

Ed è attraverso tale rielaborazione che al soggetto è data la possibilità, anche, di darsi un futuro. Sicché, passato, presente e futuro sono profondamente intrecciati e assumono un senso in relazione all'esperienza di verità che il soggetto interroga e costruisce. Come dice Lacan: "Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto di ciò che fu perché non è più, e neanche il perfetto di ciò che è stato in ciò che io sono, ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire"⁴. La "storicità" del soggetto mette dunque profondamente in crisi il paradigma evolutivo e il modello di sviluppo sul quale si fonda.

Sicché, la temporalità del soggetto è la riprova del fatto che il soggetto è sempre in relazione all'Altro, è nel legame con l'Altro. Da questo punto di vista, centrale risulta non tanto il rapporto individuo/ambiente e lo sviluppo adattivo o meno che questo rapporto può favorire. Al cuore della cura e dell'esistenza umana troviamo il soggetto nel suo legame con l'Altro, inteso prima di tutto come luogo del discorso, campo del linguaggio, orizzonte simbolico. Il passaggio dall'infanzia alla vita adulta non è programmato biologicamente, non è automatico, non va da sé: necessita di un lavoro, di una costruzione di senso, di un'interpretazione che il soggetto può realizzare soltanto attraverso l'Altro. Come scrive Lacan: "[...] se in questa corsa alla verità si è soli, [...] nessuno tuttavia l'attinge se non attraverso gli altri"⁵.

L'adolescenza è strutturalmente il tempo dell'enigma, dell'incontro con la propria divisione soggettiva, con la dimensione spaesante della pulsione; ma è anche il tempo in cui la storia del soggetto si apre. In fondo, è nell'adolescenza che il soggetto comincia ad avere un passato (il "proprio" passato, soggettivato) e quindi anche a prospettarsi un futuro. Meglio ancora, il futuro è proprio il tempo che in adolescenza si apre come "ri-trovamento" dell'oggetto perduto. È il futuro che si può o meno dischiudere a partire dalla scelta d'oggetto che l'adolescente è chiamato a compiere.

Ed è qui che la divergenza tra il paradigma evolutivo e quello strutturale emerge con maggior evidenza. Se nel primo caso, infatti, il compito in fondo è già deciso, nel secondo caso, invece, il compito è proprio ciò che l'adolescente è chiamato a inventare affinché possa avvenire un soggetto. Se il tempo dell'adolescenza è il futuro non è perché l'adolescente banalmente ha tutta la vita davanti a sé, ma è perché ci sarà un futuro soltanto se il lavoro di rilettura del passato permetterà l'invenzione e l'emergenza di un soggetto: di un modo singolare di cavarsela col reale della pulsione.

I due modelli differiscono decisamente sulla posizione che attribuiscono all'oggetto: nel primo caso, in fondo, si prospetta una descrizione teleologica e naturalistica. All'origine era il godimento primordiale e totale, poi perduto nel tempo

⁴ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, vol. I, p. 293.

⁵ J. Lacan, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma* [1945], in *Scritti*, cit., p. 206.

e infine ritrovato attraverso la sublimazione dell'amore adulto e la sintesi della sessualità: l'oggetto totale è il primo e l'ultimo dell'Odissea che l'economia libidica è chiamata a realizzare, secondo un programma predefinito e prescritto. Nel secondo caso, invece, l'oggetto è da sempre perduto e nell'adolescenza viene re-incontrato in quel secondo tempo che *après-coup* decide del primo: all'origine è la perdita, il ritardo, il differimento e non il godimento mitico di una soddisfazione totale.

Come sostiene Lacan, nel Seminario dedicato alla relazione d'oggetto:

L'idea di un oggetto armonico, che per sua natura realizzi la relazione soggetto-oggetto, è perfettamente contraddetta dall'esperienza – e non dirò nemmeno dall'esperienza analitica, ma dall'esperienza comune dei rapporti dell'uomo a della donna. [...] L'oggetto si presenta prima di tutto come ricerca dell'oggetto perduto. L'oggetto è sempre l'oggetto ritrovato, l'oggetto preso a sua volta in una ricerca, che si oppone in modo assolutamente categorico alla nozione di soggetto autonomo, a cui finisce sempre per arrivare l'idea di oggetto realizzante⁶.

È a partire dall'oggetto in quando diviso, parziale, ri-trovato che si costituisce *après-coup* l'oggetto perduto: il secondo tempo, il "ri-trovamento", decide del primo. La temporalità retroattiva dell'inconscio, scoperta da Freud, spiega così la dimensione strutturalmente parziale dell'oggetto; sull'altro versante, quello evolutivo, l'oggetto totale e la temporalità lineare col suo mito dell'origine, rimandano senza dubbio all'impostazione platonica o a una certa tradizione platonica che proprio nel Simposio, analizzato e commentato da Lacan nel 1960, va a ripescare la figura dell'androgino originario a fondamento dell'esperienza amorosa. Al posto dell'unità androgina mitica e originaria, la psicoanalisi lacaniana mette l'oggetto parziale e separatore.

È di fronte a questo taglio che l'adolescente è posto, nell'incrocio tra la doppia trasformazione a cui è sottoposto: trasformazione puberale nel corpo reale e trasformazionale adolescenziale nel corpo simbolizzato e riconosciuto dallo sguardo dell'Altro. Qui in mezzo, l'adolescente è chiamato a scrivere il proprio rapporto all'enigma della pulsione, non tramite l'oggetto totale ma, piuttosto, grazie all'oggetto parziale che può offrirgli l'occasione di operare la sua separazione.

2.3 *Metamorfosi e godimento: il paradigma "biologico-lacaniano"*

Oggi forse ancora più di un tempo, l'adolescente, preso nella sua divisione soggettiva e toccato dal suo enigma nel corpo, difficilmente si pone nella domanda. Perlopiù, quando una domanda arriva è per tramite di altri che parlano per lui. Ed è ancora una volta qui in mezzo che si gioca il disagio adolescenziale, nel tentativo di sottrarsi alla domanda che l'Altro pone al posto suo e arrivare eventualmente a

⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto* [1956-1957], Einaudi, Torino 1996, p. 21 e p. 22.

formarne una propria.

Nell'epoca in cui l'Altro non esiste, come fare, allora, a rovesciare i sintomi sociali in sintomi analitici, come offrire al soggetto adolescente un minimo di ritualità simbolica, che lo sostenga nel passaggio critico a cui è chiamato? Come offrire l'occasione di strutturarsi attorno a un ideale dell'Io, evitando di identificarsi a un io ideale? Si tratta, riteniamo, di una questione etica che concerne il tipo di transfert e di ascolto che si offre all'adolescente. Al posto di interpretare il suo disagio, offrendogli un senso già bell'e pronto, al posto di etichettare il suo malessere, inscrivendolo in un orizzonte simbolico tanto efficace quanto fasullo e violento, al posto di offrirsi come modelli di "adulità", consegnando al soggetto l'ideale di un amore pacificante, conciliante e risolutivo, si tratterebbe di sostenere la ricerca adolescenziale nella sua singolarità, affinché l'amore come soluzione possa nascere. Non l'amore eterno, quello che "si indirizza al padre", proprio in quanto "portatore della castrazione", e così appunto diviene "eterno"⁷, ma un amore singolare, cioè capace di sostenere il rischio e dunque la responsabilità della propria contingenza, un amore senza garanzie perché frutto dell'invenzione singolare del soggetto in questione. "[...] occorre sbarazzarsi dell'idea di eternità – dirà Lacan sempre nel Seminario sul sintomo. È un'idea essenzialmente confusa che si ricollega solo al tempo passato [...]"⁸. La figura dell'amore che può donare all'adolescenza un futuro non è certo quella dell'amore eterno, dell'amore per il padre, rivolta al passato, ma piuttosto quella dell'amore esposto alla contingenza dell'incontro con l'*a venire* nella sua dimensione inanticipabile.

Sicché, di fronte all'attuale crisi del discorso e dei suoi riti di passaggio, per cui alcuni oggi arrivano a parlare di "adolescenti senza adolescenza", dobbiamo prima di tutto cercare di individuare, sotto alle parvenze immaginarie, che cosa di fatto può ancora svolgere la funzione separativa. Il rito ridotto all'osso diventa allora lavoro sul "ritmo" dell'esperienza. Così come l'adolescenza, ricondotta al suo reale, è attenzione alla sua dimensione puberale. Al *parlessere* si tratta di offrire un ritmo, come resto minimale del rito di passaggio. Un ritmo che gli permetta di iniziare a fare il giro tra i discorsi, uno dopo l'altro, e così arrivare, man mano, a disegnare il proprio discorso amoroso, il proprio stile singolare con cui abitare l'enigma del reale e la divisione del simbolico.

Assistiamo oggi a una trasformazione profonda dell'adolescenza. Alcuni ritengono ormai opportuno parlare di adolescenze al plurale. Non esiste più "l'adolescenza", sempre che ce ne sia mai stata "una", ma un'infinità di situazioni e strategie differenti e difficilmente riconducibili a un modello. L'adolescenza conflittuale, dialetticamente articolata, così come l'abbiamo potuta conoscere noi è ora sostituita da forme decisamente più accondiscendenti e allineate. Cionondimeno, gli adolescenti manifestano sempre più il proprio disagio e la propria sofferenza

⁷ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 146.

⁸ *Ivi*, p. 144.

soggettiva. Dietro alla continua variazione delle figure che storicamente e socialmente l'adolescenza viene a inscenare, si tratta di cogliere qualcosa di reale. Certo, la lettura strutturale può aiutarci. Ma la sua insufficienza dipende dalle trasformazioni in atto nel discorso e nel legame sociale. È tempo di delineare la possibilità di un paradigma ulteriore. Ed è quanto possiamo iniziare a fare tenendo conto dell'ultimo insegnamento di Lacan e della biologia lacaniana⁹ che Jacques-Alain Miller ha formulato.

All'interno dei suoi *Tre saggi*, c'è un termine chiave che Freud utilizza quando fa riferimento alla pubertà: *Umgestaltung*, tradotto in italiano con "trasformazioni"¹⁰ e in spagnolo con "metamorfosi". Se l'ordine del discorso che ci offre la logica per leggere e interpretare i processi di storicizzazione soggettiva nel paradigma strutturale è la dialettica, è piuttosto grazie agli strumenti della metamorfosi che possiamo entrare nel terreno spurio della pubertà come reale inconscio che segnala i ritmi e le modalità delle trasformazioni del corpo parlante in adolescenza.

A differenza della dialettica, la metamorfosi non opera secondo il primato del tempo, del *telos* e in vista di un guadagno di senso. La metamorfosi è una logica del vivente che chiama in causa prima di tutto lo spazio, la trasformazione plastica che viene a scriversi tra le sue superfici, il ritmo delle variazioni e soprattutto la possibilità che forme e momenti differenti possano convivere e venire a costituire tessuti complessi di funzionamento stratificato. Da questo punto di vista, non è tanto il sintomo come messaggio cifrato, come senso (*Sinn*), che può essere utilizzato a mo' di leva per favorire il lavoro con l'adolescente, quanto il suo correlato reale, il suo significato (*Bedeutung*), la funzione che svolge all'interno dell'economia di godimento di quel corpo parlante in metamorfica trasformazione.

Al di là del paradigma evolutivo e di quello strutturale, si delinea la necessità per noi oggi di articolare le coordinate per un terzo paradigma a partire da quella che appunto Miller ha definito essere una vera e propria biologia lacaniana. Non è un paradigma soltanto teorico, né soltanto clinico, né soltanto sociale. È un paradigma nel quale si annuncia un nuovo tipo di annodamento tra la teoria, la clinica e il sociale – o in altri termini una nuova configurazione di legame tra il soggetto, in ciò che clinicamente lo riguarda nel suo patimento, nel suo sentire, nella sua sofferenza singolare, e l'Altro, il linguaggio, la parola, l'inconscio – nell'epoca in cui l'Altro non esiste. Un paradigma che dice del tipo di legame che il corpo parlante può arrivare a costruire attraverso processi metamorfici e non soltanto dialettici.

Da questo punto di vista, la biologia lacaniana si sottrae a ogni ingenua e ormai del tutto inutile contrapposizione tra discorso scientifico e discorso umanistico. La psicoanalisi è contemporanea proprio perché grazie alla scienza evita un'ingenua adesione alla retorica del discorso umanistico e grazie all'etica e alla logica si sottrae alle illusioni di completezza del discorso scientifico, anch'esse radicalmente

⁹ J.-A. Miller, *Biologia lacaniana ed eventi di corpo*, in *La Psicoanalisi*, n. 28, Astrolabio, Roma 2000.

¹⁰ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 514.

sovvertite dalle scienze contemporanee. Al di là, quindi, di tanta retorica umanistica che fa del senso e della capacità di simbolizzazione la risoluzione di tutti i mali, si tratta di ripartire dal reale, in metamorfosi, dei corpi parlanti. Il che significa, senz'altro, valorizzare la clinica caso per caso, ma anche sviluppare e promuovere una riflessione etica ed epistemologica non solo che orienti la direzione della cura ma che più in generale dica, anche al discorso sociale e istituzionale in cui si è situati, in quali orizzonti e con quali riferimenti si intende operare.

Psicoanalisi e arte

Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo
Dal furore allo sforzo

*Nathalie Georges-Lambrichs**

*Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*¹. La scena si svolge sull'Olimpo. Si celebra un matrimonio; la dea della discordia non è stata invitata. Aletto – prima di una serie di cui la Fata Carabina è un avatar – si vendica gettando in mezzo all'assemblea una mela d'oro, con su scritto "alla più bella". Subito sono in tre a volerla e Zeus la invierà sotto la custodia di Hermes sul monte Ida, dove si trova Paride, che metterà fine alla disputa. Che ci fa lì, Paride? Sorveglia le greggi. Perché? Non è Omero ma Pindaro a dircelo: Ecuba, sua madre, all'epoca in cui era incinta di lui, riceve un presagio: il piccolo sarà un mostro dalle cento braccia, un tizzone che appiccherà il fuoco a Troia. Terrorizzato, il padre ne ordina l'assassinio. Si finisce per esporlo sul monte Ida, dove un pastore lo raccoglie. Paride ha i favori di Afrodite che gli promette di dargli Elena. Quando allora Zeus gli ordina di decidere, una volta per tutte, chi sia la più bella... i dietrologi hanno di che parlare! Che favore il destino potrebbe riservare a ciò cui non fa per definizione alcun posto, vale a dire il desiderio? Se il destino non offre alcuna mediazione al soggetto, non potrebbe tuttavia darsi che questi ne inventi una e la sfrutti in modo tale da modificare le carte toccate in sorte in cui un aspetto sarebbe rimasto nell'ombra se d'un tratto non lo incarnasse come per sorpresa? Da dove gli verrebbe la fortuna? Quali sarebbero i suoi aiuti?

Il desiderio suppone uno sforzo. Uno sforzo di pensiero², uno sforzo di poesia³, per svuotare il godimento di cui il destino colma il vivente. Epica, tragica, omerica, virgiliana, gongorica, shakespeariana, raciniana, claudeliana, la poesia ha sempre cantato la discordia, questo verme che si contorce nel frutto. Essa ne nomina e perpetua le mire tramite il suo canto, essa ne inventa le impasse per meglio tracciare alcune vie d'uscita.

Arrivata tardi, poco più di un secolo fa, la psicoanalisi ha voluto farsene un'alleata (Freud), forzarla fino a tradirla (i postfreudiani), recensirne e rinnovarne

* Psicoanalista (Parigi), membro dell'École de la Cause Freudienne (ECF) e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP).

¹ Virgilio, *Eneide*, Libro VII, v. 312, Mondadori, Milano 1989, p. 332. Frase ripresa da Freud in *L'interpretazione dei sogni* [1899], vol. 3, Boringhieri, Torino 1966, p. 2.

² Cfr. J.-A. Miller, *Ce qui fait insigne*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1986-1987, lezione del 25 marzo 1987. Pubblicato con il titolo *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires 1998.

³ Cfr. J.-A. Miller, *Un effort de poésie*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 2002-2003, inedito.

le espressioni e i poteri fino a ridurle alla parola (*mot*), *motus* (Lacan)⁴, condensarne fondamenti e riannodare con la sua fine, l'atto (Jacques-Alain Miller).

Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo: “Se non potrò piegare le potenze celesti, scuoterò l'Acheronte”. Così si apre, sotto l'egida di Virgilio, *L'interpretazione dei sogni*⁵ di Freud. Devo a internet l'incontro fortuito con un testo di Marie Blaise⁶, che ravviva gli angoli, i contorni e i colori del messaggio che il dittico virgiliano inaugurale racchiude, sulla scorta di Jean Starobinski e di Jacques Le Rider, lettori tanto attenti quanto eruditi, sui commenti dei quali ella dispiega il proprio discorso.

Questi versi hanno in effetti attirato la loro attenzione. Jean Starobinski si è dedicato in particolare a restituire e analizzare il contesto virgiliano della famosa apostrofe proferita da Giunone nel canto VII dell'Eneide. Marie Blaise, per parte sua, se ne è ispirata per fornire la sua propria interpretazione.

Nel canto precedente, Virgilio narra come Enea abbia deciso di ritrovare suo padre negli Inferi e l'abbia effettivamente rivisto nei Campi Elisi, e abbia avuto con lui un lungo colloquio⁷. Al termine di questo incontro, la metamorfosi dell'eroe troiano in eroe romano sarà compiuta. Allora Giunone, impotente, vedrà i Troiani espandersi nel Lazio. Enea, che ha incrociato Didone negli Inferi e domandato il suo perdono, è sul punto di sposare Lavinia. Giunone ha perso, lo sa, ma tuttavia non si rassegna. Se non può vincere, farà nondimeno ciò che è in suo potere per ritardare il trionfo di Enea e fargliela pagare cara, con una guerra. È qui ch'ella farà echeggiare, da vera donna che non ha niente da perdere, la raggelante apostrofe: *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*.

Tuttavia i due mentori scelti da Marie Blaise pencolano a favore di una sorta di catarsi dell'eroe propizia a una “ricostruzione stabilizzatrice” per mezzo dell'anamnesi. Quest'ultima riposa, si suppone, sull'esplorazione delle forze inconse, la sola capace di condurre chi la intraprende all'accesso a una posizione di saggezza illuminata, dispensatrice di un sentimento della vita amplificato.

E Marie Blaise, sebbene citi con reverenza e precisione i due studiosi, sebbene sembri guardarsi dal contraddire in qualsivoglia modo le brillanti letture di cui rende conto, comunque pare non sottoscrivere pienamente le loro conclusioni.

Scrivo difatti che le sembra innegabile che “Freud abbia ben studiato Virgilio”⁸ e che non scelga Enea. Dato che c'è una scelta, vuol dire che siamo davanti a un “o questo, o quello”. Marie Blaise non segue la via di una *Aufhebung*, o di una *Versöhnung* non dichiarata. Prosegue:

⁴ Intraducibile gioco di parole: *motus*, in francese è un'interiezione che vale “silenzio!”.

⁵ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 2.

⁶ M. Blaise, “*Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*”: *Merlin, Freud et le rameau d'or*, in <http://www.fabula.org/colloques/document1628.php>

⁷ Cfr. Virgilio, *Eneide*, Libro VI, cit.

⁸ M. Blaise, “*Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*”: *Merlin, Freud et le rameau d'or*, cit., p. 12.

Al ramo d'oro cui si aggrapperà James Frazer, [Freud] preferisce l'invocazione di Giunone. Giunone di cui si potrebbe tuttavia interrogare il ruolo civilizzatore, Giunone che, semplicemente per ritardare il destino di Enea e l'avvento di Roma, scatena Aletto, una furia "che il venerabile Plutone stesso odia", come la odiano le "sue sorelle del Tartaro"⁹.

Dal soggiorno delle dee selvagge, delle tenebre infernali, ella tira fuori Aletto, la seminatrice di lutti, questo essere dal cuore nutrito da guerre penose, dal furore, dalle astuzie e dalle nocività criminali. Lo stesso venerabile Plutone e le sue sorelle del Tartaro odiano questo mostro che prende mille sembianze, aspetti tanto laidi con la sua testa lugubre, in cui pullulano i serpenti¹⁰.

Al termine di questa visione, sulla quale porta uno sguardo coraggioso, Marie Blaise giudica "[...] curioso che nel libro che per eccellenza presenta la fondazione di una nuova civiltà, Freud scelga come rappresentante la dea che vuole ritardare con ogni mezzo, è il caso di dirlo, l'edificazione di questa stessa civiltà"¹¹. Ella pone allora la questione: "[Freud non vorrebbe forse] affermare l'importanza "mitologica" della spinta agli Inferi – *Trieb*, la pulsione"¹²? È questa in effetti che l'eroe deve affrontare, è con essa, che il suo sogno gli raccomanda, nel libro VIII, di fare i conti, ecco perché l'intercessione di Giunone gli sarà necessaria¹³.

Marie Blaise non ignora che le pulsioni sono i nostri miti, quando afferma che "[...] Freud fa intendere, già tramite il verso dell'*Eneide*, che egli è cosciente di due scosse nella cultura occidentale: da una parte la mobilitazione di forze popolari che cambiano la società dal basso contro le potenze in alto e, dall'altro, lo sconvolgimento della cultura celeste a causa della rivelazione delle forze dell'inconscio o del desiderio"¹⁴ ed ella tiene ad attribuire a Freud una parte di responsabilità in questo secondo scossone.

Non la seguiremo quando crede di poterne dedurre che Freud adotti una posizione romantica, e un'altra occorrenza del dittico, rilevata da Jacques Le Rider, non mi sembra neppure questa, andare in tal senso. Jacques Le Rider attira la nostra attenzione su una lettera della corrispondenza di Freud, datata gennaio 1927, dunque molto dopo l'elaborazione della seconda topica, dove questi ritorna sulla scelta della sua epigrafe, non senza humor, perché il suo interlocutore vi aveva visto una sfida "prometeica":

Acheronta movedo viene tradotto da Lei "muoverò i pilastri della terra", ma vuol dire piuttosto "rimuovere gli inferi". Ho preso la citazione da Lassalle, presso il quale certamente era intesa in senso personale e si riferiva alla stratificazione sociale, non psicologica. In me, questo doveva semplicemente sottolineare un elemento fondamentale della dinamica del sogno. La stimolazione di desiderio, che viene respinta dalle istanze psichiche superiori (il desiderio rimosso del sogno) mette in movimento gli

⁹ Cfr. Virgilio, *Eneide*, Libro VII, vv. 324-328, cit., p. 335.

¹⁰ M. Blaise, "*Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*": *Merlin, Freud et le rameau d'or*, cit., p. 12.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, pp. 12-13.

infernali della psiche (l'inconscio) per farsi valere. Che cosa trova in tutto ciò di prometeico?¹⁵.

Nessuno ignora che l'Acheronte è un fiume degli Inferi. Da là a dare vita a Freud come eroe prometeico, in effetti non c'è che un passo, un passo falso che risulta dalla sola usura, dalla deformazione delle parole che finiscono per essere questa moneta usata che si passa in silenzio, per citare qui Lacan, lui stesso che cita Mallarmé¹⁶. È divertente constatare che quella il cui patronimico indica la disciplina dissonante che combina la storia e la psicoanalisi, secondo una metodologia di cui l'opera di Nathalie Jaudel ha mostrato le fraglie, vi si è fatta prendere, senza tener conto di ciò che Freud scriveva nel 1927 a Werner Achelis. Per lei "Freud ha oltrepassato l'Acheronte". Ma nessuno potrebbe guardare l'Acheronte e Freud lo sapeva meglio di chiunque altro.

Jacques Le Rider ricorda al momento giusto che Freud ha tratto quest'epigrafe dal libro di uno dei suoi contemporanei, il socialista Ferdinand Lassalle. Quest'ultimo ha messo in esergo il famoso dittico al suo allora recente libro, intitolato *La guerre d'Italie e le devoirs de la Prusse* la cui pubblicazione gli costerà l'amicizia di Marx ed Engels. In questo libro, egli evoca proprio il gioco delle alleanze in Europa alla fine degli anni Cinquanta dell'Ottocento, al momento dello scontro tra l'esercito franco-piemontese e quello dell'Impero austriaco. "In nome della *realpolitik* ch'egli difende contro il parere di Marx ed Engels, Lassalle sostiene il non-intervento della Prussia. I comunisti non accetterebbero di difendere la potenza di reazione costituita dall'Austria, e Napoleone III, novello Aletto, combattendola, si allea suo malgrado con le forze rivoluzionarie..."¹⁷, dice Jacques Le Rider, citato da Marie Blaise, che ricorda la questione che tutti si erano posti allora e cioè se il dovere della Prussia fosse d'intervenire in questa guerra o fosse preferibile la sua astensione.

Freud legge dunque Lassalle e resta incantato dall'esergo, perché questi versi li porta nella sua memoria da molto tempo, ne ha già messo a parte Fliess. Certo, non amalgama le potenze del mondo sotterraneo che sono le forze pulsionali con le forze rivoluzionarie, non le paragona nemmeno. A ognuno il suo campo, lasciamo a Lassalle la sua "significazione personale", scrive in sostanza. Tuttavia, questa citazione non si fa intendere così, tanto più che il disagio della civiltà deriva da queste due correnti che originano allo stesso modo del fiume Alfeo, dall'incontro l'un con l'altro verso una medesima sorgente, laddove "[...] il collettivo non è altro il soggetto dell'individuale"¹⁸, per riprendere la sconvolgente formula di Lacan.

Quindi non si tratta del fatto che il romanticismo e il classicismo, le passioni e la ragione, l'individuo e il collettivo, costituiscano un sistema di strette opposizioni, ma

¹⁵ S. Freud, Lettera a Werner Achelis del 30 gennaio 1927, in *Lettere 1873-1939*, Boringhieri, Torino 1960, p. 345.

¹⁶ Cfr. J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, p. 15.

¹⁷ M. Blaise, "Flectere si nequeo Superos, Acheronte moveo": *Merlin, Freud et le rameau d'or*, cit., p. 12.

¹⁸ J. Lacan, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma* [1945], in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, vol. I, p. 207.

che queste coppie formino le impasse dove l'immaginario e il simbolico sembrano rivaleggiare per impotenza, per meglio scatenare il reale di cui la guerra, ad ogni modo ineliminabile, è un nome, e di cui queste guerre – quelle d'Indipendenza – sono il reale contemporaneo della giovinezza di Freud.

Sembra un fatto che le epoche di derelizione e di guerra siano favorevoli alla poesia. Ma non c'è rottura tra il tempo di guerra e il supposto tempo di pace. Ci sono soltanto variazioni, o piuttosto, deformazioni lente che, d'un tratto, cambiano radicalmente lo spazio e il tempo che sembravano immutabili. La poesia le accompagna perché in lei batte il cuore della *philia*, che è l'alfa e l'omega del legame sociale.

Due film coreani illustrano il mio pensiero. Nel primo, *Ebbro di donne e di pittura*¹⁹ di Im Kwon-taek, un uomo scopre la propria vocazione artistica nel momento in cui vengono meno le costrizioni sociali che, una generazione prima, gli avrebbero probabilmente impedito di darle libero corso. Il film descrive la vita di quest'uomo, il pittore Ohwon Jang Seung-Up (1843-1897) orientato dal suo pennello e dalla sua forza rabbiosa nel dipingere, traversando le guerre e le sommosse, le donne, le famiglie e le calamità, senza mai abbandonare il suo strumento e suoi supporti, fino a scegliere la propria morte, al termine di una vita in pittura.

Il secondo, *Poetry*²⁰ diretto da Lee Chang-dong nel 2010, ci parla di una donna. Ragazza un tempo, poi madre, adesso nonna, e donna, ancora, anche se non si saprà niente dell'uomo che la rese madre, offrendo, dunque, questa lacuna alle interpretazioni. Non si può escludere che la narrazione apparentemente lineare della sua vita, sia più complessa di ciò che sembra. Che il destino della ragazza violentata da suo nipote e da qualcun altro nel corso di una di quelle serate di svolta, a cui si danno gli adolescenti smarriti, l'interessi a tal punto che ci si può domandare se non evochi il proprio. Allora l'intero film sarebbe compreso in una bolla smisurata tra il momento in cui, perdendo la memoria, scavalca il parapetto del fiume, alla fine, e quello in cui galleggia in superficie quella cosa indistinta, che si rivela essere un corpo privo di vita, all'inizio.

La poesia fa breccia nella trama in cui ogni suono, ogni risonanza libera un infinito attuale, tanto sensibile quanto incomunicabile, indicibile e tuttavia enunciabile tramite questa parte che cessa di essere maledetta quando l'artista la trasfigura.

Traduzione di Francesca Carmignani

Revisione di Francesco Paolo Alexandre Madonia

¹⁹ I. Kwon-taek, *Ebbro di donne e di pittura* [Corea del Sud 2002] con C. Min-sik, A. Sung-kee, Y. Ho-jeong, K. Yeo-jin, S. Ye-jin.

²⁰ L. Chang-dong, *Poetry* [Corea del Sud 2010] con Y. Jung-hee, L. David, K. Hee-ra, A. Nae-sang.

Cartelli

Il Cartello come formazione democratica di sparsi scompagnati

Maria Laura Tkach

Il dispositivo del Cartello è un'occasione per lavorare tutti allo stesso livello: non contano gli anni di formazione, né le diverse funzioni svolte, né i titoli¹. In questo, il Cartello ha la struttura del nodo: il legame si fa nella separazione, così come la separazione si dà nel legame.

Un punto fondamentale del Cartello riguarda la scelta di mettere al centro del lavoro la lettura di testi. La scelta di partire dal sapere testuale, consente, da una parte, di portare alla luce il rapporto di ciascuno con il sapere; dall'altra, agevola l'operazione, ogni volta in cui se ne presenta l'opportunità, di preservare e risituare al centro dell'interrogazione il buco del sapere su cosa sia uno psicoanalista nella Scuola di Lacan.

Per questo il Cartello si configura come un dispositivo in cui non si può fare a meno di toccare con mano non solo la molteplicità ma soprattutto l'incompletezza e/o l'inconsistenza di un sapere che a rigore di logica si fa non-tutto, sollecitando ad arrangiarsi con questo. Per continuare a farlo, è indispensabile tenere in esercizio il desiderio di sapere, il solo che secondo Lacan non comporta il desiderio di dormire, nonché un desiderio deciso di accogliere e saperci fare con l'alterità dell'altro, quella che il nevrotico non cessa di respingere attraverso le più svariate manifestazioni sintomatiche.

Ecco perché il Cartello è un'occasione da non perdere per tenere vivo il rapporto di ciascuno con il non-tutto, e dunque con la Scuola così come Lacan l'ha concepita.

L'antiautoritarismo del Cartello ha a che fare con la funzione del *più-uno* che, quando ce n'è, incarna quella posizione interna/esterna che consente la circolazione della parola in modo che ci si possa scollare dal già saputo e aprirsi al nuovo.

Da questo punto di vista è cruciale il riferimento al testo, che consente di circoscrivere l'immaginario che tende a imporsi ogni volta che si lavora insieme ad altri.

L'esperienza del Cartello mette in luce un funzionamento di legame democratico, vale a dire permette alle diverse insegne singolari S_1 di conversare, lasciando vuoto il posto dell'ultima parola, della verità. Il Cartello come dispositivo inedito, "organo di

¹ Il presente testo, scritto nel mese di dicembre 2017, è una ripresa appena modificata della relazione trasmessa come Delegata nazionale ai Cartelli per la SLP in occasione dell'Assemblea annuale dell'AMP tenutasi a gennaio 2018.

Per l'occasione avevo invitato diversi membri e partecipanti della SLP, che hanno fatto e fanno esperienza di lavoro in Cartello, a inviarmi qualche loro riflessione sul Cartello, il suo funzionamento e la sua attualità. Con i numerosi contributi ricevuti ho potuto costruire una relazione corale, a testimonianza di un lavoro di Scuola, sostenuto con vitalità anche dal desiderio di Cartello.

base” della Scuola, garantisce per struttura la sua valenza politica e antiautoritaria. La struttura e il funzionamento del Cartello sono omologhi alla struttura della Scuola e si fondano su un insieme aperto, sul non-tutto. La Scuola si fonda sul non sapere che cosa sia un analista, il Cartello consente di sperimentare e di rinnovare l’esperienza del sapere non-tutto, incompleto e inconsistente. Non è forse questo un modo per aggiornare democraticamente la Scuola?

Il *più-uno* è un meno di potere, meno di sapere, meno di presenza. Fondata sulla mancanza, la funzione deve accogliere la produzione di un sapere e farlo circolare nella trasmissione. Nell’esperienza del Cartello questo tratto fa la differenza con il gruppo di studio universitario, in cui la logica del gruppo tenderebbe, al contrario, ad accumulare le manifestazioni narcisistiche, dando consistenza e potere alla rivalità immaginaria.

Non solo lo sforzo del *più-uno* è ciò che serve. Nella dinamica del piccolo gruppo, l’esperienza soggettiva del lavoro analitico dei partecipanti, risulta decisiva nei momenti d’impasse.

Oggi, il leader antiautoritario è una specie quasi estinta per i giovani, ed è per questo motivo che ogni Cartello è una sfida alla nostra capacità d’inventare, a come fare per far passare un modo di lavoro e un campo in cui si tratta di favorire il diritto alla parola per ciascuno.

Diritto alla parola, perché nel Cartello non si tratta di un fatto di sapere esposto. Quando si tratta del desiderio inconscio, bisogna sapere che il desiderio non è mai garantito, che necessita le coordinate giuste per rilanciarsi.

Alla base del Cartello non circola una promessa da raggiungere, ed è per questo motivo che si può creare lo spazio per il desiderio. Il Cartello non promette sapere, né titoli, né attestazioni da mostrare nel sociale. Cosa offre, piuttosto? Un transfert di lavoro. Perciò è un’esperienza preziosa, quasi unica nel campo del sapere contemporaneo.

Il Cartello è ancora un organo di base della Scuola, così come lo diciamo rispetto agli organi del corpo, ad esempio il cuore, il polmone. Il Cartello è, insieme alla *passé*, uno dei due organi vitali della Scuola. La vitalità del Cartello è molto legata alle particolarità del Cartello, particolarità che riguardano l’insieme aperto che si produce tra diversi elementi: le persone che vi partecipano, il tema scelto, il tempo di durata, il prodotto individuale di ciascuno, il come superare le difficoltà e reinventare nuovi approcci, ecc.

Così come non c’è definizione o identificazione che consenta di dare “entità” a che cosa sia un analista, neanche il Cartello “è”, ma sarà stato ciò che si sarà reso possibile partendo dal proprio non voler sapere. Sarebbe opportuno tenere a bada l’esaltazione del Cartello come entità e scoprire, ogni volta invece, il suo funzionamento.

In relazione al tempo di lavoro, è sicuramente importante stare attenti al momento in cui esso sorge come questione, così come al momento della conclusione. È opportuno che l’“istante dello sguardo” possa conservare la sua freschezza,

invitando, se si è stati convocati come *più-uno*, a non “riconoscersi” nel tema con gli altri ma a tenere vivo quel punto che interroga. La singolarità del modo in cui un tema ci interroga è forse ciò che preserva dall’effetto di gruppo.

Possiamo ipotizzare, dunque, che il Cartello sia una scommessa contro il soggetto supposto sapere e a partire da questa ipotesi dobbiamo renderci responsabili di rilanciare l’esperienza del Cartello nella Scuola per rinnovare e riannodare il legame democratico di ciascuno con la causa analitica, per rendere possibile la convivenza degli “sparsi scompagnati”² che transitano perennemente tra S_1 e a .

Miquel Bassols, nel numero 751 di *Lacan Quotidien*, ci ricorda che l’effetto di gruppo condanna a non riconoscere il reale su cui si fonda. “È la caduta dell’identificazione grupale a causare l’effetto di divisione soggettiva nella struttura del gruppo, indicando il reale che fa del collettivo il soggetto dell’individuale [...]”³. Il Cartello può dunque oggi, nel tempo dell’aggiornamento democratico della Scuola, facilitare una conversazione analitica “In una conversazione analitica, dove ciascuno occupa il proprio posto di soggetto, si tratta piuttosto del tempo della *pre-verità*, di questa verità che, dicendosi, mostrerà che non c’è ritorno indietro rispetto agli effetti che avrà prodotto su ciascuno”⁴.

Il Cartello funziona, è produttivo se e quando, innanzitutto, la soggettività di ciascun partecipante viene intaccata e poi, alla fine dell’esperienza, ciascuno si ritrova spostato rispetto al punto da cui era partito, avendo acquisito un sapere in più ma di un altro ordine, un ordine che non è dell’ideale, né del Padre, ma ha a che fare con il *ratage*. Avere in mente questo rende possibile mantenere aperto uno scenario che non contempla alcun leader. Il *più-uno* del Cartello non è un leader e, se per caso qualcuno dei partecipanti del Cartello tende a metterlo in quel posto, da lì deve spostarsi ma anche chiedersi quale sia la sua responsabilità per esserci finito.

Il Cartello è un luogo, un dispositivo in cui si fa l’esperienza della desupposizione di sapere, pertanto può costituire il primo passo per cogliere qualcosa di un modo diverso di stare democraticamente insieme intorno a un osso da rodere, l’osso che ogni lavoro di Cartello comporta. Ne è la conferma l’effetto sorprendente che un Cartello misto produce anche su partecipanti non analisti, oltre che sui partecipanti analisti che devono imparare più che mai ad ascoltare chi parla un’altra lingua, a mettere da parte il linguaggio codificato della psicoanalisi, e a farsi spiazzare dal sapere dell’Altro che lo interroga e lo getta nell’ignoranza. Non è detto che un Cartello misto costituisca per un attore, un filosofo, un insegnante, il primo passo per fare domanda alla Scuola, ma è certo che rende più appassionante lo sforzo dei suoi partecipanti analisti nel mettere sul tavolo i propri buchi, buchi che riguardano

² J. Lacan, *Prefazione all’edizione inglese del Seminario XI* [1976], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 565.

³ M. Bassols, “*Champ freudien, Année zéro*” dans *l’ELP*, in *Lacan Quotidien*, n. 751 del 2 dicembre 2017, in <https://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/12/LQ-751.pdf> [T.d.A.].

⁴ *Ibidem* [T.d.A.].

democraticamente tutti quanti, anche se a volte non lo fanno.

Per quanto riguarda il Cartello della *passee*, l'“aggiornamento democratico” è automatico, ogni volta che si ascoltano gli effetti di una lingua privata, unica, effetto di scrittura assolutamente non universalizzabile.

Il Cartello è un organo di base che è assolutamente con-giunto alla vita della Scuola stessa.

Esso si pone come una macchina da guerra⁵ atta a frantumare il gruppo, i gruppi che tanto alimentano la segregazione.

La vita dei Cartelli di/nella Scuola hanno una funzione di pivot per la politica della Scuola, per i significanti circoscritti nel catalogo dei cartelli, nell'elenco degli argomenti trattati, nel tema di ciascuno.

Il Cartello si nutre di un'esperienza democratica, nella sua dimensione sovversiva, prossima al reale.

La sua formazione s'istituisce dalla contingenza, dal balenare del soggetto, secondo una logica temporale che è quella dell'atto, del tempo logico, che non può però prescindere da una diacronia. La geografia politica è sì intrappolata dai territori disegnati dalla mappa della geografia politica degli Stati, dei territori, ma la supera al tempo stesso, pur precipitando nella contingenza stessa dei legami sociali.

Oggi – come ieri e come domani – non si tratta forse di farci insegnare dall'esperienza e dalla particolarità logica del Cartello, che risente della logica del discorso dell'analista? Sia nell'intensione, per continuare a sostenere la Scuola come un insieme di sparsi scompagnati, sia nell'estensione, per trasmettere nel legame con altri quell'al di là del desiderio che oltrepassa la logica consumistica dei mercati globali, unico collante possibile di un legame propriamente umano.

⁵ Cfr. J.-A. Miller, *Il cartello nel mondo*, in *Appunti*, n. 27, gennaio 1995, consultabile anche in http://www.wapol.org/it/las_escuelas/templateArticulo.asp

Copyright © MMXVI

“NeP edizioni Srls” di Roma (RM)

www.nepedizioni.com

info@nepedizioni.com

Via dei Monti Tiburtini 590 - 00157 Roma (RM)

P. iva 13248681002

Codice fiscale 13248681002

Numero REA 1432587

ISBN 978-88-99259-66-2

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.

Non sono assolutamente consentite le fotocopie senza il permesso scritto dell'editore.

Finito di stampare nel mese di giugno 2018
per conto della “NeP edizioni Srls”
di Roma