ATTUALITÀ LACANIANA

RIVISTA DELLA SCUOLA LACANIANA DI PSICOANALISI

#11/2010 Verso i grandi temi della modernità

ATTUALITÀ LACANIANA

RIVISTA DELLA SCUOLA LACANIANA DI PSICOANALISI

11/2010 Verso i grandi temi della modernità

FRANCOANGELI

SOMMARIO

n. 11/2010

Presentazione. Rilanciare la Scuola, di Marco Focchi 5

PARTE I – RILANCIARE LA SCUOLA

Il programma di godimento non è virtuale, di Eric Laurent 9

PARTE II – I GRANDI TEMI DELLA MODERNITÀ

Siamo tutti disinseriti, di Pierre-Gilles Gueguen 21

L'uomo nuovo ha un cuore antico. Il ritorno delle passioni nella tarda modernità, di Silvia Vegetti Finzi 27

Varianti dell'amore nella superficie del gusto, di Vilma Coccoz 40

La crisi dell'epoca "della conoscenza", di Valerio Romitelli 58

PARTE III – VERSIONI DELLA PSICOANALISI

Non ci sono psicoanalisti in istituzione, ma effetti analitici, di Daniel Matet 79

Glitch, di Marco Focchi 85

Grethe, lo specchio infranto della Regina delle Nevi, di Fulvio Sorge 90

PARTE IV – PSICOANALISI A TEATRO

Conferenza al teatro Coliseo, di Jacques-Alain Miller 109

PARTE V – PSICOANALISI AL CINEMA

Videodrome, *o dello spettacolo*, di Maria Teresa Catena 139

PARTE VI – CONCETTI BASE

Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan, di Silvia Cimarelli 147

PARTE VII – TESTIMONIANZE DI PASSE

Non solo un destino, di Massimo Termini 187

Il n'y a d'analyste qu'à ce que ce desir [du savoir scientifique] lui vienne, di Carmelo Licitra Rosa 197

PARTE VIII – I LIBRI DI CUI SI PARLA

Il seminario VIII. Il transfert 211
(di Roberto Cavasola)

A nuda voce 219
(di Alessandra Milesi)

Fuga a cinque voci. L'anima della psicoanalisi e la formazione degli psicoanalisti 221
(di Costanza Costa)

L'autobiografia della vita malata 241
(di Mariangela della Valle)

ATTUALITÀ LACANIANA
RIVISTA DELLA SCUOLA LACANIANA DI PSICOANALISI
Via Daverio, 7 – 20122 Milano

DIRETTORE
Marco Focchi
Viale Gran Sasso, 28 – 20131 Milano

COMITATO SCIENTIFICO
Luisella Brusa, Emilia Cece,
Carmelo Licitra Rosa, Rosa Elena Manzetti,
Maurizio Mazzotti, Carlo Viganò

REDAZIONE
Erminia Macola, Isabella Ramaioli,
Massimiliano Rebeggiani, Alberto Turolla

PROGETTO GRAFICO
GrafCo3

IMPAGINAZIONE
Giordano Galli

I testi devono essere inviati a
Marco Focchi.
focchi@fastwebnet.it

In copertina: disegno di Wurmkos

Autorizzazione del tribunale di Milano n. 300 del 4 maggio 2004. Direttore responsabile Marco Focchi. Semestrale.
Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l.
I semestre 2010

PRESENTAZIONE
RILANCIARE LA SCUOLA

di *Marco Focchi*

La grande novità di questo numero appare subito: la rivista esce in formato digitale. Abbandoniamo il cartaceo e lanciamo le nostre riflessioni, le nostre analisi, i nostri temi di discussione, nell'oceano informatico, affidandole, come messaggio in una bottiglia, alle onde del *Wi-Fi*. La velocità, l'immediatezza, la funzionalità della circolazione informatica fanno ormai del formato digitale il mezzo più adeguato per una rivista che abbia come riferimento un'ampia comunità scientifica di lavoro, e permette di non incagliarsi nelle tradizionali difficoltà e lentezze di distribuzione delle riviste in formato cartaceo.

Rilanciare la Scuola significa anche trarre profitto da queste innovazioni che la tecnologia ci mette a disposizione.

È vero, come suggerisce Eric Laurent nel suo testo, che il programma di godimento non è virtuale, ma possiamo utilizzare gli strumenti del virtuale per creare una rete che favorisca l'incontro, renda immediata la disponibilità dei testi, acceleri lo scambio.

Passare la rivista in formato digitale, dotare di una rete di blog le segreterie cittadine, coordinare questa rete attraverso lo spazio del sito, sono tutte mosse che creano una geografia virtuale in grado di scavalcare gli impedimenti della geografia fisica, e dove perde pregnanza la distinzione centro/periferia.

Rilanciare la Scuola implica produrne l'agalma, attivarne il desiderio. A questo scopo è necessario un lavoro di squadra, un progetto d'insieme, una costruzione in comune.

Occorre per questo che l'Italia dispersa dei mille campanili si sintonizzi e si elettrizzi intorno alle grandi novità che stanno emergendo, ai grandi

temi che il dibattito internazionale della AMP sta producendo, e che la politica e la società civile localmente chiedono di affrontare.
Da questo punto di vista il presente numero è programmatico.
Dopo il testo di Laurent – e con esso connessa – la sezione sui grandi temi della modernità morde su questo terreno. La sezione successiva ci mostra le versioni della psicoanalisi che rispondono alle sollecitazioni provenienti dalle nuove parvenze.
La conferenza di Miller al teatro Coliseo di Buenos Aires è miracolo di equilibrio tra la precisione concettuale e un'insuperabile arte dell'intrattenimento.
Prosegue poi il dialogo con il cinema, l'approfondimento dei concetti essenziali, la presentazione delle inestimabili testimonianze di passe, e lo scambio di opinioni con i libri di cui si parla.
La psicoanalisi, disciplina giovane e in piena espansione, trova continuamente nuove direzioni di ricerca, nuovo terreno di applicazione clinica, nuovi strumenti per incidere nella soggettività contemporanea. Per questo occorre uscire dai piccoli porti e spiegare le vele al largo.

PARTE PRIMA

RILANCIARE LA SCUOLA

IL PROGRAMMA DI GODIMENTO NON È VIRTUALE*

di *Eric Laurent*

Napoli, 16-17 maggio 2009

Il rapporto sessuale, nonostante la permissività della nostra epoca, non cessa di non scriversi. Il trattamento di questo reale attraverso la moltiplicazione dell'immagine nasconde una scrittura. Ma quali sono le conseguenze del parlare una lingua in cui qualcosa non si può scrivere?
Mettendo in tensione la scienza e la psicoanalisi prende forma il concetto di programma di godimento, concetto che non tocca solo la pratica analitica ma la scuola stessa.

Parole chiave: virtuale, immagine, scrittura, scienza, angoscia

Non trarrò conclusioni, ma cercherò di proseguire con voi i lavori di queste Giornate.
Come voi ho apprezzato l'organizzazione logica delle plenarie in tre momenti: prima le tesi di Lacan sull'impossibilità del rapporto sessuale e le conseguenze sulla sessualità; poi l'esame dei miti moderni che vengono a velare l'impossibile; infine il posto dato ai nuovi mezzi tecnici per supplire, prolungare i poteri del consumatore, per avere accesso a tutto il sapere possibile e a tutto il sapere possibile sul sesso, nei modi di cui ha reso conto l'ultima mattinata. Forse l'ultima mattinata avrebbe potuto essere divisa in due sequenze, questo avrebbe alleggerito la com-

* Intervento al Convegno nazionale della SLP il 17 maggio 2009

pattezza dei cinque casi esposti insieme. Forse si sarebbe potuto fare il dibattito.

Questa impostazione logica ci permette tuttavia di constatare – trentacinque anni dopo l'intervista di Lacan a *Panorama* su cosa pensasse delle conseguenze della permissività – che quanto Lacan sosteneva si è poi verificato. La pubblicità della pornografia, la tolleranza verso le differenti pratiche non cessa di non svelare il mistero. Per quanto grande sia la tolleranza, rimangono comunque degli enigmi, degli strani divieti: nella prima mattinata, un testo mostrava che la pedofilia resta incomprensibile; che in Occidente il sesso con i minori è condannato se non punito con il carcere, mentre in Oriente è tollerato se non addirittura prescritto. Nello Yemen ci si deve sposare con donne di nove anni per imitare il profeta, la cui moglie Aiscia aveva nove anni. È un divieto che non cessa di rinascere. Strano! Pare che in Italia si rimproveri al Presidente del Consiglio di avere amanti di sedici anni, rimprovero che risulterebbe incomprensibile dall'altra parte del Mediterraneo. Più profondamente, il mistero della sessualità, per quanto grande sia la tolleranza, non cessa di comportare un punto dinanzi al quale l'incomprensibile sussiste. E tuttavia, l'insieme dei mezzi tecnici che moltiplica l'immagine, moltiplica al tempo stesso, come sottolineava Viganò, la descrizione finita di tutti gli scenari erotici possibili.

Il virtuale non è solo l'immagine: si tratta anche di programmi scritti. Sotto l'immagine si nasconde una scrittura, è un palinsesto. Ci sono stati rapporti tra la scrittura e l'immagine che vanno esaminati nella loro durata e nelle varianti delle civiltà. La rottura tra l'immagine e lo scritto, in Occidente, è inseparabile dai dibattiti teologici sul figurabile e sul potere delle immagini: è la storia dell'iconoclastia. In Oriente il rapporto tra l'immagine e lo scritto passa attraverso l'invenzione della pittura colta dei mandarini dove, come mostra molto bene François Cheng, la scrittura è indissociabile dall'immagine. La poesia e l'imma-

gine si congiungono. In un certo modo, le vie differenti di Oriente e Occidente si ricongiungono nel *World Wide Web*, in cui scritto e immagine si ritrovano di nuovo inseparabili.

Termini ci ha mostrato come funziona il "non capisco"; nel caso di Mazzotti abbiamo visto come il virtuale possa rivelare la struttura clinica di un fenomeno. Quando il soggetto, un adolescente, di cui parlava Mazzotti, è nella vasca da bagno coperto di vestiti, non si può dimenticare lo sguardo al centro della sua operazione: "Madre, non vedi che godo?" Grazie al virtuale, è però lui che passa nella posizione di sguardo, e in quel momento guarda il velo disgustoso sul niente. L'invenzione di questo caso potrebbe essere un trattamento comportamentale prescritto. Molti trattamenti comportamentali delle fobie, con dispositivi che riproducono la situazione angosciante, sono esattamente dello stesso genere. Si prende un soggetto con un comportamento che lo isola, gli si rivela la struttura latente dello stadio dello specchio, lo si mette nella posizione di sguardo in modo da incarnare la propria divisione, e questo gli permette di muoversi nel mondo. Si potrebbe allora dire: ecco come si tratta una posizione perversa con il virtuale, e con questo Maurizio Mazzotti potrebbe aprire una clinica specializzata nel trattamento di tutte le perversioni incentrate sul liquido, sul travestitismo, e così via. Il virtuale ha certamente a che fare con il trattamento di un punto di reale attraverso l'immaginario. Ricordo un esempio clinico del dottor Lacan durante una presentazione clinica a Saint-Anne, che riguardava un transessuale particolarmente problematico dal punto di vista immaginario, decisamente psicotico, un colosso alto due metri, con due braccia da Ercole, da Ercole Farnese, che dichiarava la sua volontà di farsi operare per togliere il pene ed essere una donna. Per tutto l'incontro, Lacan è tornato cinque, sei volte sulla questione cercando di suggerirgli che, dopo tutto, con un po' d'immaginazione il suo pene sarebbe potuto essere visto come un grande clitoride. Questo gli avrebbe evitato un'operazione dopo tutto imbarazzante. Vediamo qui, in modo estremo, un uso dell'imma-

ginario per cercare di trattare un problema reale. Spesso però internet, nonostante tutti i riferimenti ricordati prima a quel che tutti hanno in comune e alla velocità, non ha lo stesso potere di suggestione del corpo a corpo. Il soggetto è rinviato piuttosto al taglio mortifero dello stadio dello specchio. E la messa in gioco di questa dimensione immaginaria si fa al prezzo di far svanire la clinica, come diceva Viganò, o di una metonimia generalizzata, come notava Erminia Macola.

Il mito dell'accesso immediato all'insieme delle descrizioni del sessuale sottende una tesi secondo cui il funzionamento psichico, in ultima istanza, si può scrivere come un programma informatico. La mente sarebbe una macchina di Turing. È quel che spera tutta una corrente delle neuroscienze, e dico solo una corrente, non tutte. Questa speranza implica, tuttavia, un'impossibilità, formulata già nel 1931 da Gödel nel suo teorema d'incompletezza. A partire da esso Gödel ha concepito una teoria delirante del funzionamento umano, basata però, almeno, su una distinzione radicale tra tutto ciò che si può scrivere come una macchina di Turing, e tutto ciò che, nel funzionamento del soggetto, è impossibile per la macchina di Turing: l'autoriflessione. Per le opere artistiche che ci sono state presentate, l'operazione di riflessione è fondamentale. Ci vuole l'enunciazione che ci mostra come l'artista abbia combinato scrittura e rappresentazione, con un velamento-svelamento, in maniera da sottolinearne l'intenzione di mostrare che sfugge alla scrittura stessa del programma di realizzazione dell'opera. L'impossibilità d'inscrivere l'enunciazione è ciò che Lacan ha scritto S(A).

Il problema che si pone per noi è cogliere bene le conseguenze di quel che è un essere, un parlessere che utilizza una lingua in cui qualcosa non si può scrivere, una lingua tale per cui tutte le speranze riposte da Saussure nella sua linguistica sono definitivamente crollate. Il mito saussuriano di un possibile accesso alla significazione è costruito sull'atomo di significazione, in cui un significante potrebbe legarsi a un

significato. Lacan non ha mai smesso di rendere sempre più complesso ed elaborato quest'atomo, fino a distruggerlo completamente. In un primo tempo ha mostrato l'inesistenza dell'atomo, ha mostrato che il significante stesso era una catena, e non un atomo; che anche il significato era costituito come una catena, e che le due catene circolavano l'una sotto l'altra, ma senza la possibilità, come avrebbe voluto Saussure, di farvi un taglio dentro, sì da ottenere questa terza consistenza che è significante su significato legati insieme. Dalla distinzione radicale delle catene consegue che, anziché avere significante su significato, si ha il soggetto su una significazione enigmatica, una x. Lo stesso soggetto $\$$ è prodotto dalla catena $S_1 - S_2$. E si arriva a S su a minuscola, dove il valore di godimento viene a rispondere all'enigma. Riusciamo a comprendere veramente cosa voglia dire usare una lingua il cui solo valore non è più la significazione ma il luogo dell'oggetto a? Ma non voglio entrare nel merito, mi limito a indicare la trasformazione. Luis Solano ricordava l'ultimo paradigma dell'insegnamento di Lacan, dove c'è il soggetto sul godimento in quanto tale.

Vorrei allora riprendere qualche esempio a partire dai linguaggi formali, linguaggi formali che, nelle scienze, apparentemente non rinviano più alla natura, quella natura che la Chiesa tiene tanto a proteggere, come notava Antonio Di Ciaccia. Cosa vuol dire l'utilizzo da parte di uno scienziato del linguaggio della scienza? La scienza è ricerca della verità, come voleva Popper? Non è piuttosto un'attività enigmatica che il discorso del padrone non riesce più a padroneggiare, e alla quale corre dietro nel tentativo di utilizzarla per i propri fini? In fondo, forse ci rendiamo conto che i soli momenti in cui sappiamo cos'è la scienza sono i momenti d'angoscia degli scienziati. Questo è, in ogni modo, l'orientamento che Lacan ci propone nella sua storia delle scienze. Non è una storia delle scienze sistematica, ma è una storia delle scienze che periodicamente si ripresenta nel suo insegnamento. Nel momento in cui è apparsa, la scienza ha generato un momento d'angoscia. Galileo

ha dovuto essere ridotto al silenzio, ma dopo, alla fine del XVII secolo, il problema era risolto: scienza e religione non avevano più il rapporto traumatico degli inizi e, in fondo, si ritrovava il connubio tra fede e ragione celebrato, intorno al XII secolo, nelle Università.

Gli scienziati, allora – come ha opportunamente notato Pascal – hanno un dio particolare: il dio dei filosofi e dei sapienti che garantisce le verità scientifiche, che garantisce che lo scienziato decifri il mondo. Newton ha descritto questa utopia meglio di tutti: non ha bisogno dell'ipotesi "dio" per leggere il mondo scritto nel linguaggio matematico – è quanto aveva detto Galileo. Newton ha tuttavia mantenuto la propria credenza, reale, di cui testimoniano tutti i suoi lavori sul Libro di Daniele, "Profezie diverse. Canoni apocrifi". Ma lo sviluppo della fisica ha provocato momenti d'angoscia straordinaria: è stato, dopo la bomba atomica e Hiroshima, il momento di terrore che hanno attraversato i fisici impegnati nel progetto di messa a punto della bomba. Il nome proprio che ha incarnato l'angoscia dello scienziato è Robert Oppenheimer, un caso clinico estremamente interessante in cui molte cose fanno pensare a una nevrosi ossessiva, a parte i momenti deliranti, molto concentrati, molto interessanti. Il momento d'angoscia è insorto quando lo scienziato ha scoperto che la scienza non si limita a descrivere il mondo, ma aggiunge al mondo un oggetto di distruzione totale. Si pone allora la questione sul dio dei filosofi e dei sapienti: questo dio era così malvagio da sapere che sarebbe stata costruita un'arma di distruzione totale? Era malvagio come il dio che hanno potuto inventare certi mistici tedeschi? Il momento d'angoscia è durato quindici anni, poi si è richiuso. I fisici non sono più angosciati, lottano per la messa a punto del più grande acceleratore di particelle in Europa o negli Stati Uniti, ma forse questo è dovuto al fatto che la bomba atomica è un po' dimenticata. Pensiamo ad altro, per esempio alle armi di distruzione biochimica. Il fatto che la scienza di riferimento nel XXI secolo sia la biologia, concentra l'angoscia sulla biologia. Oggi ci attendiamo tutti

i danni dalla febbre suina – non si dice febbre "A" perché un oggetto d'angoscia come questo lo si chiama sempre febbre "qualcosa", non con una lettera e così via.

L'angoscia è insorta negli anni Settanta – Lacan ne parla ne *Il trionfo della religione* – quando i biologi avevano messo a punto armi biochimiche di distruzione di massa. Qui, il momento d'angoscia degli scienziati è stato che nessun dio poteva più garantire un'attività scientifica in grado di produrre un oggetto capace di distruggere l'intera l'umanità. Ai giorni nostri, si sa, la crisi finanziaria è attribuita a oggetti matematici molto complicati, introdotti a partire dagli anni Settanta, precisamente nel 1973, quando il modello Scholes è stato adottato per misurare le fluttuazioni del mercato. I modelli matematici introdotti non avevano alcun rapporto con la finanza, erano modelli utilizzati, per esempio, per studiare le variazioni dei gas in condizioni d'incertezza radicale. Riguardavano, diciamo, la matematica del caos. Questa è stata introdotta in un campo particolare, e i fatti si ripetono. Da un lato, non c'è più nessuno che sappia di cosa sta parlando, dall'altro, il solo limite, il solo momento in cui questa attività prende senso è il momento d'angoscia in cui si constata la massiccia distruzione di ricchezza che si è prodotta. Anche qui, chi si supponeva potesse sapere, chi era in grado di leggere? L'angoscia insorge dunque nel momento in cui si sospende la credenza nel soggetto supposto sapere. Se diciamo allora che è l'oggetto prodotto – la bomba, i batteri, gli oggetti matematici finanziari – a far andare in frantumi la supposizione di sapere, cosa succede nella matematica stessa, giacché in sé e per sé la matematica non produce oggetti? La signora Einstein diceva: "Per avere un'idea, a mio marito bastano un pezzo di carta e una matita". Non c'è dunque nessuna produzione di oggetti, si scrive e basta. Ci sono tuttavia le crisi della storia della matematica, di cui danno testimonianza i nomi propri di Cantor e di Gödel, crisi in cui è raggiunto il limite del soggetto supposto sapere, e lo vediamo bene nei tentativi di ricostruzione di un soggetto supposto

sapere sia da parte di Cantor che di Gödel. Cantor da un lato ha avuto bisogno di fondare una società di scienziati che testimoniassero la loro accettazione dei numeri transfiniti, che ci credessero, dall'altro ha voluto convincere il Papa che la Chiesa doveva accettare il transfinito come manifestazione di Dio. Gödel, invece, per tutta la vita non ha fatto che riformulare una prova dell'esistenza di Dio, che non ha mai pubblicato, ma che ha regolarmente mostrato ad alcuni suoi allievi.

Ecco le conseguenze dell'uso di un linguaggio di cui, come diceva Bertrand Russel, non si sa più di cosa parli. È esattamente la stessa cosa se passiamo all'uso delle lingue naturali, al parlessere. Non sapere di cosa parli una lingua è il vero statuto delle lingue naturali. Questo si rivela nella matematica, ma si presenta anche nell'uso che noi, poveri parlesseri, facciamo quando ci rivolgiamo al nostro partner-sintomo. Per sapere quel che vogliamo dire, dobbiamo attendere il momento d'angoscia, che viene in modo improvviso, che viene in modo contingente a marcare il momento di riflessività nel senso di Gödel, dove l'enunciazione impossibile da scrivere si manifesta come tale sulla scena in cui parliamo. Una cura analitica si sviluppa, per un certo tempo, come scrittura del programma di godimento del soggetto. Nelle cure reali che pratichiamo c'è, per così dire, un tempo virtuale: raccolta dei dati, scrittura del programma. Evidentemente sono programmi molto specifici, come nel caso di Mazzotti: ci vuole una mamma che confeziona vestiti, ci vuole una vasca da bagno, ci vogliono alcune cose sporche. È davvero surrealista, è il circuito, il tragitto dell'oggetto a come un programma di godimento improbabile. Questa scrittura non si può immaginare prima di scriverla, ma il punto di reale si raggiunge solo quando il soggetto testimonia la propria angoscia.

A partire da qui abbiamo il punto che sfugge alle parvenze, dove il discorso non è più della parvenza. Questo non vuol dire che non ci siano parvenze, ma che non viene più dalla parvenza. Attraverso la

parvenza si raggiunge il punto in cui il reale potrà scriversi. Si scriverà perché leggeremo il programma di godimento a partire dalla sua punteggiatura. Jacques-Alain Miller ha sottolineato come l'interpretazione abbia a che fare con la punteggiatura. Non è solo la punteggiatura dei segni diacritici, quella che permetteva a Umberto Eco il gioco di parole che mi è sempre piaciuto. Quando gli veniva chiesto: "Qual è il personaggio con cui si è identificato ne *Il nome della rosa*?", rispondeva: "Il punto e virgola". Effettivamente, è cruciale per le enumerazioni, ce ne sono davvero parecchie ne *Il nome della rosa*, e racchiudono tutta l'ironia di Eco nei confronti del sapere. Certamente la sua enunciazione ironica, benché rispettosa del tragico della storia umana, è presente. Ma la punteggiatura fondamentale che ci guida è quella dell'angoscia, è quella dell'allucinazione, è quella dell'acting out, che sono i momenti in cui l'enunciazione si inscrive in un testo dove riesce, e dove normalmente non potrebbe farlo.

Ho proposto per questo motivo alla Scuola di esaminare come tema di riflessione, in un seminario collettivo, ciò che si produce quando le cure si arrestano. "Quando le cure si arrestano", nel senso più generale possibile. È un tema di lavoro che è stato utilizzato in un seminario in lingua inglese a Parigi, un tema che tocca problemi analitici affrontabili solo in parte, sia nei nostri istituti d'insegnamento sia negli istituti di psicoanalisi applicata. Essi permettono di considerare ciò che si produce, la punteggiatura della fine, nella massima estensione di casi possibile: dal momento del transfert negativo radicale al momento di usura benevola, al momento di soddisfazione parziale, di conformità alla regola, fino alla singolarità della passe. Considerare l'insieme di questi casi è considerare che possiamo sapere il significato di ciò che ha avuto luogo solo a partire dalla rottura con il discorso analitico. La punteggiatura ci darà la chiave del programma che si è potuto scrivere prima. C'è sempre qualcosa che si scrive, ed è ciò che sosteneva Freud quando diceva che, in fondo, un'interpretazione, seppur parziale, è pur sempre

un'interpretazione. È anche così che si è voluto rendere conto della storia della psicoanalisi: l'interpretazione kleiniana era forse più profonda dell'interpretazione freudiana? Era solo una sua continuazione? I limiti che incontriamo in ciò che si scrive del programma di godimento, quel programma particolare che non può mai scrivere il rapporto sessuale, li esamineremo attraverso le più diverse punteggiature. Sarà il tema di un seminario della Scuola per il prossimo anno; e spero che questo Seminario abbia l'effetto di reinstallare, *to reboot*, come si dice in informatica quando il programma ha un *bug*, si arresta e bisogna reinstallarlo, *to reboot the system*. Occorre qualcosa del genere nella Scuola. La Scuola ha un po' perduto il suo programma di godimento, non sa più esattamente come godere nel modo giusto del discorso analitico. Non si tratta semplicemente di proteggersene, ma di goderne in un modo che va bene, di potersi orientare tra le aporie del discorso quali sono vissute oggi dagli psicoanalisti. Perché gli analisti oggi vivono il discorso analitico in un modo particolare: ciò che chiamiamo formazione dell'analista, i suoi modi di costituzione, di riproduzione, il modo in cui egli vive la Scuola a cui appartiene, tutto questo fa parte del modo in cui ciascuno gode del discorso analitico. Allora, questo è il rovescio: noi siamo come gli scienziati, scienziati di un sapere particolare che non si può trasmettere, che non si può trasmettere tutto, che è limitato dal nostro particolare uso della lettera. Comunque sia, questo discorso ha su di noi degli effetti, ne viviamo, ne moriamo, ne godiamo. Occorre anche esaminarlo in modo che possa essere ascoltato, inteso, se vogliamo definire in modo chiaro il programma di godimento di una Scuola, e orientarlo. Allora, Marco, ha annunciato il tema del Convegno? Il tema del prossimo Convegno fa parte di questo nostro tentativo di ripartire, al di là del momento di *fading* che la Scuola attualmente sta attraversando, e di cui il seminario di lavoro è una parte. Il tema stesso delle Giornate ne fa parte, e lascio la parola a Focchi.

(*Traduzione di* Anna Zanon)

PARTE SECONDA

I GRANDI TEMI DELLA MODERNITÀ

SIAMO TUTTI DISINSERITI

di *Pierre-Gilles Guéguen*

Nel contesto della salute mentale il disinserimento designa la condizione di un individuo che non rientra nell'universale, o meglio nel discorso del padrone, cioè di colui che fissa regole d'uso del godimento che valgono per tutti. Sul versante della carità, il disinserito suscita la mobilitazione dei servizi sociali, sul versante della salute mentale viene recluso nell'ospedale psichiatrico. La psicoanalisi accoglie la singolarità della sua eccezione perché non concepisce l'esistenza di una realtà oggettiva, ma valorizza il rapporto che ciascuno intrattiene con la propria lalingua.

Parole chiave: disinserimento, lalingua, società, significante padrone

Il significante disinserimento è sottoposto alla stessa legge a cui obbediscono tutti i significanti: il suo senso si deduce dal contesto nel quale è inserito. Nella fase classica del suo insegnamento, Lacan ha mostrato come il linguaggio produca sempre malintesi. Proprio per questo motivo è necessario continuare a parlare, dato che il senso fugge e non esiste comunicazione senza resto. Dobbiamo dunque precisare cosa intendiamo con disinserimento.

Nel contesto della gestione della salute mentale il disinserimento designa la condizione di un individuo che rifiuta di rientrare nel quadro previsto per lui dalla macchina economica e sociale e dalle finzioni che la sostengono: si tratta innanzitutto di un individuo non produttivo e che rappresenta quindi un costo per la società. Ma non è tutto. Come Foucault ha mostrato nel suo corso, *Gli anormali*, questa posizione marginale suscita paure irrazionali, che generano segregazione e tendono a rafforzare le misure di sicurezza prese dal potere.

Disinserito è chi non rientra né nel discorso del padrone, né nel discorso del capitalista. È chi manifesta così una sorta di "anoressia in rapporto al mentale" e irrita il padrone-amministratore o il medico, che ragionano in base alle categorie dell'universale. Il disinserito è una minaccia per l'ordine pubblico. La sua modalità di godimento, il suo sintomo, è un granello di sabbia all'interno del funzionamento della macchina. In altri termini, il disinserito fa paura a causa della sua obiezione alla logica del "per tutti". La domanda che la società rivolge all'operatore clinico ha come obiettivo l'adattamento e si prospetta all'insegna di un ideale di reinserimento, di addomesticamento, di guarigione. Ai soggetti vengono proposte nuove identificazioni standard, per respingere l'obiezione reale che il sintomo solleva nei confronti dell'universale e dell'ideale di comprensione. L'identificazione come «disinserimento» ha, in questo senso, lo stesso valore dell'identificazione come «*handicap*». Sul versante della carità, essa suscita la mobilitazione dei servizi di assistenza sociale; sul versante della salute mentale, induce a chiedere la reclusione tra le mura dell'ospedale psichiatrico. Il discorso dello psicoanalista, per stabilirsi nel colloquio singolare, presuppone che ci si tenga a distanza sia dalla domanda sociale, sia dagli ideali superegoici (e, all'occasione richiede che si protegga il soggetto). È senza dubbio il motivo per cui Jacques-Alain Miller utilizzava di preferenza il termine "mancata presa sociale" per indicare il modo in cui queste situazioni vengono affrontate attraverso il discorso psicoanalitico. A suo tempo Lacan non ha risparmiato parole dure per criticare la psicoanalisi dell'io e la sua propensione all'adattamento. La mancata presa soggettiva è tuttavia indice anche di una scelta soggettiva di godimento e si accompagna spesso a una grande sofferenza. Per l'analista, dov'era la domanda, si tratta di far sorgere il desiderio come desiderio dell'Altro, desiderio che ha accompagnato la venuta al mondo del soggetto e che si è declinato in una serie di identificazioni (parole sentite, ricordi di copertura, significanti attraverso i quali è stato incorporato il godimento). Ne risulta un modo di godimento proprio a ciascuno creato a partire da un numero di fattori

contingenti. Un soggetto, sotto il peso delle proprie identificazioni, può soffrire nel corpo, nel pensiero, in breve nel godimento, e può auspicare così di disinserirsi o di inserirsi in modo differente e, in questa mossa, può volere fare chiarezza sulla verità. La psicoanalisi lo rende possibile a chi ci scommette. Lo rende possibile: non promuove un nuovo ideale, ma accoglie nel linguaggio la singolarità dell'eccezione, ciò per cui qualcuno risulta non conforme e, per questo, disinserito dall'Altro. Da questo punto di vista tutti delirano, perché la realtà oggettiva non esiste, la realtà è il rapporto che ciascuno intrattiene con la propria lalingua. Tra la singolarità del nevrotico inibito e quella del soggetto delirante e allucinato c'è tuttavia un abisso. Per certi aspetti esistono delle discontinuità tra nevrosi e psicosi (Lacan lo ha mostrato attraverso il concetto di preclusione) ma per altri aspetti vi sono delle continuità (come dimostra, per esempio, il concetto di "scollegamento", forgiato qualche anno fa nelle Sezioni cliniche per rispondere ad alcune delle ultime indicazioni date nell'insegnamento di Lacan). Il clinico che si orienta a partire dalla psicoanalisi misura, con il proprio atto, il modo in cui egli completa il sintomo del soggetto che gli si rivolge, non per guarirlo da questo sintomo, ma per renderlo adatto a sostenere il margine di obiezione che ogni sintomo manifesta rispetto all'inserimento nel regime dell'universale. In questo senso, siamo tutti disinseriti dall'Altro, non abbiamo la garanzia di essere. Questo si avverte in particolare nel nevrotico, che si rivela essere, secondo Lacan, un "senza nome", e un campione della "mancanza d'essere". Quando diciamo che la realtà psichica è la realtà sociale, o quando affermiamo che il disinserimento è un sintomo (in senso sociologico), non dobbiamo mai perdere di vista che stiamo parlando di un inserimento all'interno di un insieme di parvenze, di una mescolanza di elementi immaginari e simbolici che trova il proprio opposto e il proprio limite nel reale (che non è la realtà).

Jacques-Alain Miller lo ha mostrato nel suo corso del 1986-87 intitolato *Ce qui fait insigne*: il discorso del padrone è quello che riesce a met-

tere in musica i significanti-padroni dell'epoca dando loro un senso che va bene per tutti. Lo scriveva: S_1 S_1 S_1 S_1 S_2. È una finzione. Il padrone si rivela essere colui che fornisce un'elucubrazione di sapere su lalingua, colui che dice come può essere vissuto il godimento in una data società, colui che fissa regole d'uso del godimento che valgono per tutti.

Miller ricordava che l'inconscio ha la stessa struttura del discorso del padrone. In questo senso possiamo affermare che l'inconscio è la politica. Il sintomo (nella sua accezione di sintoma) non include il senso, perché, al contrario dell'inconscio, consiste unicamente in una serie di S_1. Il sintoma è dunque un'obiezione al discorso del padrone. Il resto sintomatico si ottiene in analisi ricollocando ciò che l'inconscio interpreta "di traverso". È pertinente al discorso dell'analista produrre lo scarto di senso che il sintomo rappresenta nel suo valore di reale. Il risultato di una psicoanalisi può così essere descritto paradossalmente come un'identificazione con il sintomo.

Per ottenere quest'effetto occorre che l'analista interpreti, editi le produzioni del paziente nell'associazione libera. Si interpreta, in effetti, sia nel caso delle nevrosi sia in quello delle psicosi. Eric Laurent, in un articolo memorabile pubblicato nel numero sedici della rivista Mental dal titolo *Interpretare la psicosi nel quotidiano* ha mostrato come ciò avvenga. Egli afferma, per esempio: "Interpretare la psicosi è riconoscere l'inconscio a cielo aperto come un dispositivo interpretativo […]. Per non farsi trascinare dal movimento delirante, occorre ricentrare il soggetto sui fenomeni elementari, sugli S_1 isolati che si impongono al soggetto psicotico." Il nevrotico dovrà assumere il proprio sintoma dopo che si è rivelato (come ha fatto l'uomo dei topi o Dora la ciucciatrice), lo psicotico inventerà il sintomo per assicurarsi un rapporto stabile con il mondo del significante. La questione è particolarmente difficile nel caso dell'autismo o della schizofrenia, così come nei casi di melanconia. In effetti il soggetto autistico rifiuta di entrare nel campo del linguaggio e lo schizofrenico

attacca la lingua, se ne disconnette (in particolare andando alla deriva con il senso attraverso la metonimia, o cercando spesso rifugio nei valori del nichilismo). C'è dunque un'affinità del tutto particolare tra il soggetto schizofrenico che, secondo Lacan, "è privo dell'ausilio di un qualsiasi discorso stabilito", e le conseguenze di una terribile ironia derivata dalle istanze sociali ed esercitata prima di tutto sull'universo del senso e quindi sui legami sociali. Il soggetto schizofrenico deve inventarsi una posizione per vivere nel mondo a partire dal dato per lui primordiale, che l'Altro non esiste. Questa difesa contro il reale non è quindi un'assenza dell'Altro. Il soggetto si collega all'occasione con oggetti non-standard (bambini, macchine, svariate tossicomanie) non potendo "irrealizzare sufficientemente il mondo con il significante" Il disinserimento si può allora osservare in ciò che gli psichiatri descrivono da tempo con il termine ritiro schizofrenico, che può avere un decorso marcatamente progressivo. Il soggetto può iniziare a manifestare un rifiuto del sapere scolastico, una deriva negli studi, o una desocializzazione, che culmina nella figura del senza fissa dimora. L'indicazione data tuttavia da J.-A. Miller nell'articolo *L'invenzione del delirio* ricorda che un lavoro con il soggetto psicotico (anche schizofrenico) è possibile nella misura in cui "Ciò che chiamiamo fenomeno elementare ci mette di fronte a un S_1 (motivo per cui il significato non si sviluppa); il deliro, per contro, è equivalente a un S_2. Ciò significa che un senso è dato attraverso il delirio". Notiamo anche i casi simili a quello di Joyce, in cui un'invenzione singolare nomina il soggetto e il suo sintoma senza ricorrere alla psicoanalisi. Per il soggetto la vera questione, quella esaminata dalla psicoanalisi, è sapere se sia possibile collocare l'oggetto (in poche parole, il proprio corpo) nel linguaggio (l'apparola diceva all'occasione Lacan), sapere come può stabilizzare il godimento attraverso la parvenza, e come può nominarsi attraverso il proprio sintoma, ovvero attraverso l'S_1, o gli S_1 che non si dispiegano nel senso. Per l'analista si tratta di indirizzare in questo senso coloro che si rivolgono a lui. La questione sociale si sposta: il padrone si chiede come reinserire il disinserito (e, a questo scopo,

spesso si ricorre a metodi educativi e coercitivi), lo psicoanalista cerca di sostenere lo sforzo del soggetto di rimanere parte in causa nella "grande conversazione" umana. Come spesso accade, anche in questo caso si potrà ottenere solo secondariamente, come effetto collaterale, che il soggetto in condizione di mancata presa sociale ritrovi un posto nell'allestimento di finzioni (nel senso di Bentham) organizzato dalla società umana. Aggiungiamo per concludere che, se è vero che non bisogna indietreggiare di fronte alla psicosi, non è neppure opportuno credere che la psicoanalisi sia una pratica onnipotente. Essa non è per tutti e per lo più, con soggetti in condizione di mancata presa sociale, si tratta di un lavoro protratto nel tempo.

(*Traduzione di* Fabio Tognassi)

L'UOMO NUOVO HA UN CUORE ANTICO. IL RITORNO DELLE PASSIONI NELLA TARDA MODERNITÀ

di *Silvia Vegetti Finzi**

Le passioni, rappresentate dagli dei per secoli, avversate dalla filosofia, perseguitate dalla morale, colpevolizzate dal diritto, controllate dall'educazione, trattate dalla psicoanalisi, rese asettiche nella modernità, ritornano ora nella consapevolezza di una difficoltà identitaria che non può prescindere dal riconoscimento dell'altro per la costituzione di un "io" sia pur precario, ma svuotato dalla enfasi di un ideale anonimo. Dopo secoli di morale eterodiretta ci è concessa la libertà di un buon uso delle passioni.

Parole chiave: passioni, pulsioni, desiderio di riconoscimento, identità, io, altro, libertà

Per affrontare un argomento così complesso, che coincide con la storia della civiltà, scelgo un brano tratto dal racconto *L'artefice* di Borges perché, come riconosce Freud, i poeti ci precedono sulla via della verità. Lo spettacolo sorprendente che Borges mette in scena può essere considerato un'allegoria delle passioni viste nel loro costante intrecciarsi con le istanze antipassionali, con le funzioni ordinatrici e normalizzatrici della società e della cultura. Per cui si può dire che le passioni, allo stato puro, non sono mai esistite se non nel mito e nel sogno.
Eppure, con regimi diversi a seconda delle epoche, dei luoghi e dei temperamenti, esse innervano da sempre la vita individuale e collettiva,

* Docente di Psicologia Dinamica all'Università di Pavia.

lasciando dietro di sé un filo rosso a indicare la continuità nella differenza.

Lettura del brano di Borges:

> Il luogo era la facoltà di Lettere e Filosofia; l'ora, il crepuscolo. Tutto (come suole accadere nei sogni) era indistinto; le cose erano leggermente alterate e come ingrandite. Leggevamo auctoritates … Bruscamente, ci stordì un clamore di manifestazione o di musici ambulanti. Grida umane e animali giungevano dal basso. Una voce gridò: "Vengono!", e poi "gli dei! gli dei".
> Quattro o cinque esseri uscirono dalla turba e occuparono la pedana dell'aula magna.
> Tutti applaudimmo, piangendo: erano gli dei che tornavano dopo un esilio di secoli. Ingigantiti dalla pedana, la testa gettata all'indietro e il petto in fuori, ricevettero superbi il nostro omaggio. Uno reggeva un ramo, che senza dubbio si addiceva alla semplice botanica dei sogni; un altro, con largo gesto, pretendeva una mano che era un artiglio; una delle facce di Giano guardava con diffidenza il becco ricurvo di Thoth.
> Forse eccitato dai nostri applausi, uno, non so quale, proruppe in uno strido vittorioso, incredibilmente aspro, qualcosa tra il gargarismo e il fischio.
> Le cose, da quel momento, cambiarono.
> Tutto cominciò col sospetto (che forse era eccessivo) che gli dei non sapessero parlare. Secoli di vita fuggitiva e ferina avevano atrofizzato quello che in essi c'era di umano; la luna dell'Islam e la croce di Roma erano state implacabili con questi profughi.
> Fronti basse, denti gialli, baffi radi e musi bestiali rendevano evidente la degenerazione della stirpe olimpica. Le loro vesti non corrispondevano a una povertà decorosa e onesta, ma al lusso deplorevole delle bische e dei lupanari…
> Bruscamente, sentimmo che giocavano l'ultima carta, che erano astuti, ignoranti e crudeli come vecchi animali da preda e che, se ci fossimo lasciati vincere dalla paura o dalla compassione, avrebbero finito per distruggerci.

> Estraemmo pesanti rivoltelle (d'improvviso ci furono rivoltelle nel sogno) e gioiosamente demmo morte agli dei.

Gli dei hanno rappresentato per secoli le passioni dell'umanità: l'amore, l'odio, l'ira, la gelosia, la paura, la superbia e il coraggio.
La loro virtù consisteva proprio nel portare la passione sino al limite estremo, nel virtuosismo della passione.
Nel mondo olimpico ogni divinità incarna una passione portata a compimento senza remore, dubbi, misconoscimenti: nessuno è più iracondo di Giove, più erotico di Venere, più geloso di Giunone. Qui sta il senso della festa olimpica, la sua gioiosa convivialità.
Ma con i Pitagorici prima e con Platone poi, la virtù non coincide più con la capacità di esaudire il mandato passionale. Poiché le passioni vengono considerate eccessive, inopportune, ingestibili in un civile consesso, la virtù viene a coincidere piuttosto con le istanze antipulsionali, con l'adesione alle norme morali.
Il mito diviene allora, alla luce di uno sguardo ordinatore, il luogo dell'immoralità.
Il dispiegamento delle passioni verrà considerato dagli stoici il peggiore dei mali e la virtù coinciderà con la loro negazione, nell'atarassia del saggio.
Mentre la morale pagana auspica la pratica del limite, della moderazione, quella cristiana propone l'ideale ascetico che, svalutando il mondo, concentra ogni passione nell'amore di Dio e nell'attesa di un'esistenza ultraterrena.

Se valutiamo l'incidenza delle diverse ingiunzioni antipassionali messe in atto nella nostra storia dobbiamo riconoscere che l'intervento più efficace è stato l'interiorizzazione dei conflitti passionali e delle norme censorie, il sequestro nella mente del potenziale destabilizzante ed eversivo delle passioni. La pratica plurisecolare della confessione e della penitenza è stata determinante in questo senso perché ha elaborato

dispositivi di conoscenza e di controllo degli stati passionali che ne hanno modificato l'economia. Le figure che li determinano vengono infatti intercettate a monte, prima della loro realizzazione, attraverso un accurato esame di coscienza delle fantasie, dei desideri, delle intenzioni, di tutte quelle rappresentazioni che danno forma e motivo all'urgenza delle pulsioni. Condannate dalla coscienza morale, le figure della passione restano così prigioniere della fantasia e del sogno, mentre il loro potenziale energetico viene indirizzato verso fini socialmente valorizzati. Ma, come più tardi mostrerà la psicoanalisi, vi è un processo antipassionale ancor più radicale rispetto alla condanna morale. Nella mente dell'uomo occidentale lavora infatti una continua censura che impedisce alle pulsioni, forze amorose e ostili, di oltrepassare i confini dell'inconscio. La rimozione inibendo, non solo l'azione, ma anche il pensiero, cerca di salvaguardare la coesione e la sicurezza della società mettendola al riparo dalle perturbazioni dei conflitti individuali.

Negate agli uomini reali, le passioni hanno trovato la massima espressione sulle scene del teatro tragico: Eschilo, Sofocle, Euripide e poi Shakespeare e via via sino all'opera lirica ottocentesca, l'ultima grande rappresentazione popolare del repertorio passionale.

All'inizio del Novecento, infatti, assistiamo a una improvvisa inversione: il teatro intimistico borghese prende il posto della scena regale del teatro classico. I sentimenti, implosi, sussurrati, bloccati dall'incomunicabilità si sostituiscono alle grandi manifestazioni passionali della tradizione.

Ibsen e Pirandello esprimono, con le pause, i silenzi, le grida soffocate dei loro personaggi, l'impossibilità di accogliere ed esprimere il mandato passionale. L'incomprensione che caratterizza le relazioni tra i personaggi segnala la difficoltà di convincere gli altri, di cambiare i rapporti di forza, di risolvere i conflitti. Impossibilità propria di un mondo che ha perduto la dimensione comunitaria e di soggetti che, contrariamente alle figure regali del teatro drammatico, non detengono più il potere né sugli altri né su se stessi perché non sanno più chi sono: uno, nessuno, centomila?

Come osserva Cacciari, con l'avvento del moderno sparisce la forma tragica.

All'inizio del Novecento così Hofmannsthal, commenta il teatro di Ibsen: "i suoi protagonisti hanno un'esistenza spettrale, non vivono azioni, cose concrete, ma quasi esclusivamente pensieri, stati d'animo, eccitazioni. Vogliono poco, non fanno quasi nulla.

Riflettono sul pensiero, si sentono sentire, si analizzano da soli. Sono per se stessi un bel tema di declamazione sebbene siano realmente infelici."

E ancora: "i drammi di Ibsen non hanno parti: hanno uomini, uomini vivi, uomini singolari, difficili a capirsi. Uomini di piccoli mezzi e di grandi pensieri; uomini con condizioni di vita di ieri l'altro e problemi di domani l'altro: con un destino da giganti in una cornice di bambole".

Eppure le passioni, seppure perseguitate dalla morale, colpevolizzate dal diritto, controllate dall'educazione, curate dalla psichiatria (non a caso quella positivista contemplava nel suo repertorio diagnostico le "sindromi passionali") non possono essere sparite perché un potenziale passionale fa parte, in modo più o meno rilevante, della dotazione di ciascuno, del suo patrimonio emozionale. Mai, come quando stiamo vivendo una passione, ci sentiamo così vivi e veri e, pur soffrendo, non vorremmo non averla vissuta.

Soltanto che nella società tardo moderna la loro espressione si è fatta così sotterranea da richiedere, per essere stanata, "l'occhio in più della psicoanalisi". Venuta meno la dimensione comunitaria della vita, svanite le forme culturali del tragico, ammutolito il lessico degli stati passionali, frenato l'impeto comunicativo, le passioni vivono ora nella psiche di ciascuno, nella sua interiorità.

Sono per lo più passioni individuali, soggettive, personali, segrete. Come tali trovano ben poche rappresentazioni culturali, forme di condivisione, di com-passione.

Eppure mi sembra di individuare, pur nella contingenza degli stati passionali contemporanei, un minimo comun denominatore: la passione di sé, della propria realizzazione, della propria personale esistenza.

Come racconta il mito, l'interrogazione che Edipo rivolge ad Apollo "Chi sono io?" riguarda l'identità, intesa come origine, biografia, ma anche come senso, scopo, fine della vita. Ciò che spinge il giovane principe a interpellare la divinità è il fatto che sia stato messa in dubbio la sua discendenza dal Re di Corinto, di cui si crede figlio. Crolla il mondo intero quando l'autorappresentazione non trova conferma.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel mostra che il desiderio fondamentale dell'uomo è quello di essere riconosciuto. E, dato che nessuno si identifica e si valorizza da solo, il desiderio di riconoscimento costituisce il motore che fonda l'apertura all'altro, che motiva la necessità di esporsi alla relazione. Chiedendo all'altro di riconoscermi sono costretto a riconoscerlo a mia volta, non solo come interlocutore, ma anche come detentore di una conferma senza la quale la mia identità si dissolve.

L'identità è quindi sempre comunicativa, interattiva: interfaccia tra l'Io e l'altro vive nel perenne squilibrio tra il desiderio di riconoscimento e la paura del disconoscimento.

La famosa battuta "Lei non sa chi sono io!", pronunciata da Totò o da Alberto Sordi, ci diverte ogni volta perché mette in scena la precarietà della nostra supponenza, l'insopprimibile dipendenza dal giudizio altrui per cui, paradossalmente, nel momento stesso in cui minacciosamente proclama il proprio potere, il superiore si sottopone al consenso di chi ritiene inferiore.

In ogni caso il bisogno di riconoscimento non si appaga mai e tende anzi a espandersi progressivamente, dalla famiglia alla società e dalla società all'universalità del giudizio morale secondo la formula kantiana: il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me.

Ma, nonostante questo itinerario ideale, la domanda "Chi sono io?" si è fatta al tempo stesso straordinariamente urgente e particolarmente ardua, sino a costituire un vero e proprio "stato passionale".

Urgente perché sono venuti meno gli stampi collettivi dell'identità che, sino al secolo scorso, hanno dato forma alla personalità individuale.

Con la caduta del muro di Berlino sono definitivamente scomparsi i

partiti che hanno "incendiato "il novecento e appaiono ormai inceneriti le loro passioni.

Alludo, per utilizzare la cromografia di Remo Bodei, alle passioni "nere" del nazifascismo e alle passioni "rosse" del socialismo e del comunismo. Passioni del passato, della nostalgia e della restaurazione le prime, passioni del futuro, del compimento della storia le seconde. Dando per scontato una profonda differenza tra i due campi, mi limito a osservare che entrambe hanno convogliato in attese utopiche il patrimonio passionale di intere generazioni.

Aderire alla loro ideologia significava trovare uno scopo e un senso della vita, una organizzazione, una forte appartenenza, uno stile, un lessico, una poetica delle passioni. La loro scomparsa lascia un vuoto che annebbia il futuro e consegna la politica alla pratica dell'amministrazione e alla salvaguardia del consenso.

Anche la fede religiosa in un futuro trascendente, in una realtà ultraterrena, risulta quanto mai indebolita in una società sempre più secolarizzata, nonostante l'esistenza di movimenti ecclesiali d'intensa spiritualità. Inoltre per una progressiva disgregazione delle forme tradizionali di convivenza, si è diluita anche l'identità familiare.

Nelle società premoderne, alla domanda "chi sei?" Si rispondeva: "sono figlio di …".

Ciascuno trovava nel lignaggio e nella collocazione generazionale un punto di riferimento.

Ora le forme familiari sono così varie e mutevoli che non possono più costituire una costellazione che indica e orienta il percorso della vita.

Persino il lavoro, che nella società moderna rappresentava un fondamentale marcatore d'identità, sembra aver perduto la sua funzione segnaletica. Sino agli anni Ottanta alla domanda chi sei? si rispondeva facendo riferimento alla professione: sono un operaio, un insegnante, un impiegato, un medico, un agricoltore.

Ma ora le forme professionali e le modalità dei rapporti di lavoro sono divenute così poliformi, precarie e sostituibili che non sono più in grado

di agganciare l'identità dei nuovi lavoratori. Solo pochi sono destinati a far parte di grandi istituzioni come l'azienda, la scuola, l'ospedale. Per molti l'attività lavorativa non avrà un luogo di aggregazione, frequentazioni precostituite, progressioni di carriera, garanzie previdenziali. La nuova economia comporta che ognuno divenga l'imprenditore di se stesso con tutto quello che ne deriva in termini di isolamento, di mutamento, di disgregazione sociale ma anche d'invenzione e di autogestione. In questi casi le persone saranno portate a identificarsi e aggregarsi più in base alle passioni che alle funzioni. Vi saranno quelli che diventano amici perché condividono la passione per i viaggi, il gusto della musica, l'interesse per la filosofia o la curiosità per la cultura alternativa. Per loro il tempo libero sarà più qualificante del tempo di lavoro. Come prevedeva Gramsci, scrivendo i *Quaderni dal carcere*, ognuno sarà chiamato a diventare l'intellettuale di se stesso, operando scelte personali nell'ambito di una variegata offerta culturale.

Come ultima cosa vorrei citare le identità sessuali che, sbiaditi gli stereotipi tradizionali della mascolinità e della femminilità, richiedono ora una diversa, più complessa formulazione ove ciascuno integri l'identità sessuale fondamentale con elementi di quella complementare.

Nel frattempo la relazione tra i sessi si è fatta inquieta, contradditoria, conflittuale, impegnando i partner in una riedizione dell'amore e in una ricontrattazione della vita comune. La felicità e l'amore sono diventati temi dominanti della cultura perché al tempo stesso recepiscono aspirazioni e impossibilità.

Molti malesseri della vita contemporanea (depressione, disordini alimentari, malattie psicosomatiche, stati di ansia e di apatia) sono appunto da riportare alla solitudine esistenziale dell'uomo tardo-moderno che, uscito dal guscio protettivo, anche se talora oppressivo, delle identità precostituite, delle strutture comunitarie, si trova di fronte il difficile compito di costruirsi da sé.

Un compito che spaventa perché ci commisura con tutte le nostre incapacità, mancanze, debolezze, privazioni. È più facile dire "non posso"

piuttosto che "posso", autorizzarsi da soli a esistere, a fare, a contare qualche cosa per sé e per gli altri.

In assenza di una morale impositiva, si tratta di mobilitare capacità inventive, creative di tipo artistico, di imparare l'arte della vita anche nel senso estetico del termine.

Di farsi narratori e protagonisti della propria storia che, non essendo ancora scritta da nessuno, si apre dinnanzi ai più giovani come una pagina bianca, con il senso di vertigine che il vuoto comporta, con la paura, come dice Fromm, che ci fa fuggire dalla libertà.

Per far questo ci vuole non solo coraggio, forza d'animo, ma anche orecchio musicale inteso come succedersi dei tempi, dei toni, delle intensità emotive.

E, se non si vuole cadere nella sterilità dell'individualismo narcisistico, dell'edonismo consumistico e dell'egoismo proprietario, occorre anche aprire le barriere dell'Io e del Mio contemplando, accanto alla propria realizzazione anche quella degli altri.

Senso della giustizia quindi, considerata come consonanza collettiva dove l'uno e il tutto non si contrappongono rigidamente ma si fondono nell'armonia delle parti.

Non intendo una giustizia astratta e impersonale, affidata a un utopico domani, ma come ben sanno le donne una giustizia quotidiana, concreta, utilitarsitica, perché è impossibile essere felici, e neppure avere una buona vita, una vita alla quale si possa dire "sì", senza tener conto del contesto, degli altri, delle loro necessità, dei loro desideri.

Il termine "altri" include qui non soltanto il prossimo ma anche chi è lontano e persino chi non è ancora nato e non ha altri diritti che quelli che noi gli concediamo.

I nuovi problemi, anzi i nuovi dilemmi morali suscitati dal progresso delle biotecnologie mettono infatti in discussione non solo la malattia, il corpo, la filiazione, la vita e la morte, ma il contratto sociale che stipuliamo tra noi e con le generazioni a venire.

Molti giovani hanno capito che non esiste "io" senza 'tu" e "noi "senza

"voi" e affiancano alla cura di sé un investimento altruistico che va ben al di là del volontariato organizzato, rilevabile statisticamente, perché si esprime nella capillarità della vita quotidiana: nell'aiuto a una vicina di casa sola e ammalata, a una compagna di scuola in difficoltà, a un handicappato bisognoso di compagnia e di assistenza, a un bambino che dev'essere accudito in assenza dei genitori e così via. Penso, ad esempio, alle adozioni a distanza che rivelano la capacità di coniugare vicinanza e lontananza, somiglianza e differenza, auto ed etero realizzazione.

Penso alla sensibilità dei ragazzi per l'ecologia, i problemi ambientali, alla consapevolezza diffusa, sin dall'infanzia, che viviamo in un ecosistema sofferente, che deve essere sostenuto e tutelato perché la natura non è onnipotente ma ha bisogno di noi, che per altro ne siamo parte.

Penso alle passioni sorte intorno al tema epocale della globalizzazione e dell'iniqua distribuzione delle risorse tra emisfero nord e sud del mondo. Passioni non più partitiche ma comunque politiche se si tiene conto che la "polis" ha ora una dimensione universale.

Alla mondializzazione del mondo corrispondono spinte antagonistiche alla particolarità, alla salvaguardia delle identità storiche e territoriali, anche queste parimenti passionali perché sorgono a tutela dell'"io" e del "noi" quando si sentono minacciati dall'indifferenza e dall'anonimia.

Vorrei notare infine che il difficile compito di articolare identità e alterità, interessi personali e generali è ostacolato da una cultura che tende alla omogeneizzazione delle differenze, al pensiero unico, a un'adesione acritica a valori dati come scontati e indiscutibili. Spesso valori che corrispondono all'opinione pubblica più diffusa, a pre-giudizi, a gradimenti irriflessi che i sondaggi trasformano da quantitativi a qualitativi, da descrittivi a normativi.

Ma soprattutto alludo all'influenza dei mass-media che in forme talora dichiarate, talora subdole, manipolano l'immaginario, le convinzioni, i desideri dei cosiddetti utenti.

È difficile, per tutti, sottrarsi alle suggestioni della pubblicità, figurarsi per i più indifesi, come i ragazzi.

La battuta "No Martini, no party" ad esempio, non è così innocua come si potrebbe pensare perché sostituisce il prodotto alla vita, come se l'essenza della festa fosse il consumo della merce, non il piacere di stare insieme. Merce che non viene più presentata come un'espressione dell'avere o del fare ma dell'essere. Secondo l'antinomia o sei così o non esisti neppure.

Molti disagi giovanili nascono appunto dal divario tra il sé reale e il sé ideale, tra come sono e come vorrei essere. Per cui inconsapevolmente si affida al corpo, smagrito o ingrassato, trafitto dal piercing, tatuato, colorato, tagliuzzato, esposto al pericolo e allo sballo il compito di esprimere il malessere dell'anima.

Le ultime passioni, quelle che turbano particolarmente l'opinione pubblica perché investono i più giovani, l'ira e la vergogna, hanno un cuore antico perché, in modi diversi, sono ancora quelle che caratterizzavano il mondo arcaico, l'universo omerico. Chi non ricorda i versi che inaugurano la nostra cultura: "Cantami o diva del pelìde Achille l'ira funesta…"

L'ira rivolta contro di sé o contro gli altri, esprime l'incapacità di tollerare il limite, la frustrazione, il rinvio. Poiché si sente la tensione come intollerabile, la si scarica motoriamente, nel gesto passionale, secondo le modalità di comportamento più immature e rudimentali, quelle del neonato che tenta, strillando e scalciando, di proiettare fuori di sé la sofferenza.

Emerge poi, soprattutto tra gli adolescenti, la vergogna di sé, della propria esistenza, della propria incapacità di essere all'altezza di un ideale che non si sa neppure da dove provenga perché ci giunge nei modi impersonali della comunicazione mass-mediatica, che si rivolge a tutti e a nessuno, nello spazio e nel tempo immobili e assoluti della fiaba.

Di fronte a un mondo evanescente che affida all'individuo il compito di darsi forma e di narrare il proprio destino, vi è sempre più diffusa la tentazione di uscire dal gioco e di abbandonarsi inerti al corso degli eventi, senza chiedere nulla né a sé né agli altri. Vi è l'illusione che, spegnendo ogni passione, ci si metta al riparo dalle intemperie della vita, dai rovesci di fortuna, si eviti la paura e il dolore. Ma non è così perché il patrimonio passionale, se non viene elaborato dal pensiero ed espresso

fuori di sé, nel mondo esterno, implode nella mente dando luogo a quei sensi di noia che corrispondono a un troppo pieno piuttosto che a un troppo vuoto. Pieno di possibilità inespresse e inevase che si trasformano in impossibilità opache, pieno di sensi di onnipotenza che, essendo ingestibili, si risolvono in stati d'impotenza.
Vite che, per avere tutto, si riducono a niente.
Eppure la libertà che ci è concessa, dopo secoli di morale eterodiretta, di norme prescrittive, può essere considerata non una condanna o un rischio ma una risorsa, una potenzialità da realizzare con un buon uso delle passioni, con un'arte della vita, con originalità e capacità di sottrarsi al conformismo perché, come avverte Pablo Neruda in una poesia rivolta ai giovani ma valida per tutti:

> Lentamente muore chi diventa schiavo dell'abitudine, ripetendo ogni giorno gli stessi percorsi, chi non cambia la marcia, chi non rischia e cambia colore dei vestiti, chi non parla a chi non conosce.
> Muore lentamente chi evita una passione, chi preferisce il nero su bianco e i puntini sulle "i" piuttosto che un insieme di emozioni, proprio quelle che fanno brillare gli occhi, quelle che fanno di uno sbadiglio un sorriso, quelle che fanno battere il cuore davanti all'errore e ai sentimenti.
> Lentamente muore chi non capovolge il tavolo, chi è infelice sul lavoro, chi non rischia la certezza per l'incertezza, per inseguire un sogno, chi non si permette almeno una volta nella vita di fuggire ai consigli sensati.
>
> Lentamente muore chi non viaggia, chi non legge, chi non ascolta musica, chi non trova grazia in se stesso.
> Muore lentamente chi distrugge l'amor proprio, chi non si lascia aiutare; chi passa i giorni a lamentarsi della propria sfortuna o della pioggia incessante.
>
> Lentamente muore chi abbandona un progetto prima di iniziarlo, chi non fa domande sugli argomenti che non conosce, chi non risponde quando gli chiedono qualcosa che conosce.

Evitiamo la morte a piccole dosi, ricordando sempre che essere vivo richiede uno sforzo di gran lunga maggiore del semplice fatto di respirare.

Soltanto l'ardente pazienza porterà al raggiungimento di una splendida felicità.

Pablo Neruda

VARIANTI DELL'AMORE[1] NELLA SUPERFICIE DEL GUSTO

di *Vilma Coccoz*

*Cent'anni dopo l'invenzione della psicoanalisi l'operazione di trasformazione dei gusti si connette, essenzialmente, alle produzioni che secernono le superfici dei diversi schermi e al valore irresistibile delle immagini che catturano l'interesse dell'*homo videns *con le loro scopie corporee.*
"L'ho visto, lo voglio". "Esiste, è possibile, voglio ottenerlo", queste sarebbero le formulazioni alle quali si riducono le molteplici "varianti dell'amore". La psicoanalisi ha scoperto queste forme del desiderio intrinsecamente intrecciate con le difficoltà e i paradossi della mancanza di godimento, noto come "complesso di castrazione". Cosa impariamo sulla stravaganza del godimento quando, per il fatto di essere permesso, è diventato obbligatorio?

Parole chiave: godimento, amore, rapporto sessuale, fallo

Questo titolo evoca un passo dell'inizio del testo *Kant con Sade* che fa riferimento ai cent'anni che si dovettero percorrere nelle "profondità del gusto" per sgombrare il cammino che rendesse praticabile la via aperta da Freud.
Cent'anni si interposero tra l'irruzione dei paradossi del godimento nel *boudoir* sadiano (che Lacan paragona alle scuole di filosofia antica) e la sua risoluzione soggettiva nella cornice offerta dal discorso analitico.

1. Non è agevole trovare un equivalente semantico di *querer* in italiano. Il verbo in spagnolo significa sia "amare" che "desiderare" e "volere", nel testo presentato la connessione tra questi vari significati resta sempre molto stretta. Abbiamo preferito ricorrere al termine "amore" che ci sembra sacrificare di meno l'ampiezza semantica di *querer* di quanto non l'avrebbero fatto altre soluzioni. [NdT].

Cent'anni di cultura furono necessari perché ciò che aveva annunciato il marchese di Sade potesse raggiungere, attraverso un profondo cambiamento delle significazioni del godimento, una rettifica dell'etica, essenzialmente finalizzata alla salvaguardia del desiderio nell'esperienza analitica. Grazie alla sovversione freudiana si giunse a formulare una nuova ragione pratica, partendo dalla decifrazione dei sintomi e dei fantasmi inconsci che devastavano la condotta e la coscienza degli esseri parlanti. Come osserva Lacan, ci vollero altri sessant'anni per accedere alla logica che orienta la singolare esperienza dell'analisi. Evidentemente il testo *Kant con Sade* fa parte di quella più limpida visione alla quale abbiamo potuto accedere grazie al suo insegnamento.

Nel frattempo, come annunciava J.-A. Miller a Comandatuba[2], la morale civilizzata si dissolse e a questa dissoluzione partecipò anche la psicoanalisi, nella misura in cui contribuí a penetrare e a criticare i sembianti. Lo stato del discorso ipermoderno, caratterizzato dall'ascesa allo zenit sociale dell'oggetto a, implica la produzione frenetica e accelerata di oggetti-esca che si impongono al soggetto "senza bussola", invitandolo ad attraversare le inibizioni per ottenere promesse di soddisfazioni inedite.[3]

Cent'anni dopo l'invenzione della psicoanalisi l'operazione di trasformazione dei gusti si connette, essenzialmente, alle produzioni che secernono le superfici dei diversi schermi e al valore irresistibile delle immagini che catturano l'interesse dell'*homo videns* con le loro scopie corporee. "L'ho visto, lo voglio". "Esiste, è possibile, voglio ottenerlo", queste sarebbero le formulazioni alle quali si riducono le molteplici "varianti dell'amore". Preferiamo utilizzare questa espressione per sottolineare la differenza con le diverse qualità del desiderio inconscio che la clinica psicoanalitica ha potuto trarre dalla struttura della nevrosi, che lo rendono insoddisfatto, impossibile o prevenuto. "La psicologia profonda", – modo in cui Freud chiamava la psicoanalisi – ha scoperto queste forme del desiderio intrin-

2. J.-A. Miller, *Una fantasía*. Lacaniana, n. 3 E.O.L. Buenos Aires. 2005, p. 9
3. *Ibidem*, p. 10.

secamente intrecciate con le difficoltà e i paradossi della mancanza di godimento, noto come "complesso di castrazione".

Cosa impariamo sulla stravaganza del godimento quando, per il fatto di essere permesso, è diventato obbligatorio? Impariamo che le diverse aspirazioni dell'amore orientate dai sembianti sessuali, dalle pretese dell'apparire (*parêtre*) nella società dell'ipersesso, mantenendo una distanza problematica con la logica del discorso, non fanno che accrescere il disagio in relazione al godimento proprio della nostra condizione di parlanti. Il cibersesso, le sue pratiche, il suo linguaggio e il suo mercato ha un'influenza crescente nelle attese dei giovani, avidi di trovare la formula che attenui l'urgenza. Tuttavia, non si possano disprezzare altri fattori la cui incidenza è importante quando si voglia mettere in rilievo il panorama attuale dei sembianti. Ad esempio: i veloci cambiamenti giuridici nelle società democratiche, che hanno reso possibile e hanno dato consistenza a rivendicazioni come il cambiamento di sesso dei transessuali o le adozioni e il matrimonio per le coppie omosessuali. Così pure, e sotto diversi aspetti, come stimoli dei cambiamenti giuridici, sono importanti gli effetti degli avanzamenti nelle tecniche di riproduzione assistita e le loro conseguenze nei riguardi della parentela. Il caso di T. Beaty si è imposto nei media come "il primo uomo incinto": lui, di fronte a lei, dice che vuole essere il padre di sua figlia. In questo modo pretende di aver realizzato il sogno di molti omosessuali, ovvero, la separazione della figliazione dal sesso. Non possiamo misconoscere il singolare protagonismo conquistato dal corpo ai giorni nostri. Trasformato, secondo Laurent, in un nuovo totem, il corpo sembra essere riuscito nell'intento di coaugulare la differenza tra essere e immagine, come se potesse elargire una risorsa essenziale alle identità incerte. L'imperativo "essere sexi" conquista ogni giorno più anime nel mondo dell'iperconsumo: dalle "lolite" sempre più precoci, alle adolescenti disorientate. Le riviste rivolte a questo giovane pubblico femminile ripetono incessantemente il richiamo alla "generazione dei narcisi" inducendo curiosi cambiamenti nelle significazioni attraverso i consigli: "sii

femminista anche a letto", "pratica l'amor proprio come loro" (curioso eufemismo della masturbazione).

Una produzione incessante di icone sessuali inonda il ciberspazio: il metrosessuale, come Beckam, coltiva la vanità maschile e, benché si dichiari eterosessuale, dice di essere più interessato all'eleganza che al sesso; il tecnosessuale come Bill Gates, definito un narcisista urbano: è sportivo, affascinato dall'informatica e dalle nuove tecnologie; l'*über*sessuale, come George Clooney, preteso *revival* del dandy degli anni '20, si concepisce come "sensibile ma sicuro, non rifiuta il suo lato femminile". Le ragazze più sexi dello schermo, sono ragazze tremende. Per lo più sono indossatrici sorte da personaggi della *fiction*, come Lara Croft, Kill Bill, le ragazze "manga". Queste ultime sono state scelte per divenire gli stampi delle *real dolls*, con peso, scheletro e pelle simili alle umane, anch'esse disegnabili su ordinazione. Gli interventi di chirurgia ipersessista[4] offrono speranze agli esclusi dai canoni: nella società dell'ipersesso chi non è sexi viene condannato. Comunque, essa ha già i suoi martiri, come Lolo Ferrari, che muore dopo aver ottenuto il seno più voluminoso d'Europa; e i suoi profeti come i proseliti dell'anello di castità – benché la loro ragione non si radichi nella condanna del peccato, ma nel timore delle malattie che si trasmettono sessualmente.

La denuncia, intrapresa da un web di lesbiche, sull'esistenza del *faux homosexual* – che si dice tale senza esserlo – rivela, in modo patetico, che il discorso sul sessuale convoca, per struttura, un'esigenza di verità. Solo il discorso analitico offre un modo di orientarsi nella struttura, quando dimostra che la verità del godimento è strettamente correlata al sembiante, che Lacan omologa al discorso.[5] La psicoanalisi dimostra che "il plusgodere si normalizza solo nel rapporto che si stabilisce con il

4. J.-A. Miller, *Della natura dei sembianti*, vedere la distinzione tra "protesi" e "posticcio". Quest'ultimo, vincolato al sembiante, non garantisce la funzione, diversamente dal primo. *Cfr.*, La Psicoanalisi, n. 16, p. 148.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, 1971*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, París 2006.

godimento sessuale, nella misura in cui esso si articola con il fallo, che è il suo significante. Il fallo è il godimento sessuale in quanto è solidale con un sembiante."[6]

UOMO, DONNA

Negli anni settanta, momento in cui si rafforzarono gli studi sull'identità e le teorie di genere, Lacan affrontava la dimostrazione di un assioma decisivo per il godimento: l'assenza di scrittura del rapporto sessuale nell'essere parlante. Evidentemente, egli conosceva questi lavori, a giudicare da certi passi dei suoi seminari che sembrano rispondere direttamente ai problemi posti da queste teorie. "L'identificazione sessuale non consiste nel credersi uomo o donna ma nel tenere conto che ci sono donne, nel caso del maschietto e che ci sono uomini, nel caso della bambina".[7]
Nel seminario *…Ou pire*, Lacan non ha dubbi a definire drammatico "l'accento che acquisisce, per l'essere parlante, il rapporto alterato con il proprio corpo a causa del godimento"[8]. Quando si riferisce al carattere essenziale che la sessualità acquisisce nell'essere parlante, afferma che "… nell'equilibrio tra la vita e la morte il godimento irrompe e prende come riferimento il rapporto privilegiato con il godimento sessuale".[9] In questo stesso corso giunge a formulare la tesi fondamentale: "il linguaggio funziona in principio come supplenza del godimento sessuale, e per questa via si organizza l'intrusione del godimento nella ripetizione corporea"[10]. Nell'ultima fase del suo insegnamento, troviamo detto più

6. *Ibidem*, p. 34.
7. E aggiunge: "ciò che importa non è quello che sperimentano, ma la situazione reale[…]: nel caso degli uomini, la ragazza, il fallo, li castra. Per le ragazze è lo stesso, il fallo le castra perché esse acquisiscono solo un pene e questo è mancato" perché è insufficiente nei riguardi di un godimento che si spera di ottenere. *Ibidem*, p. 34.
8. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, 1972, … Ou pire*, inedito, lezione 12 gennaio 1972.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*.

volte, in modi diversi, che la riduzione del malessere che induce il godimento – il reale senza legge nell'essere parlante – dipende da come si è regolato, da come si è collocato in un discorso, in una logica. Per questa ragione è così importante distinguere un ordine di discorso da un'ideologia dominante, confusione nella quale si è incorsi nel denunciare il supposto fallocentrismo freudiano.

La teoria costruttivista delle identità sessuali pretende di smontare la concezione di una sessualità "naturale" che, essendo erede di una tradizione patriarcale ed eterosessuale ha consolidato il suo dominio sessista. Le identità sessuali passano dall'esser considerate mere *fiction*, entità mobili: essendo costruzioni culturali elaborate a partire da radici sociali e storiche, potrebbero essere modificate dal soggetto nelle sue risposte a ciò che impone il discorso.

Se accettiamo come premessa l'esistenza di un carattere performativo dell'identità potremmo scommettere a favore dell'idea che queste possano essere il prodotto di una decisione, di una scelta soggettiva che, mediante l'efficacia dell'enunciazione, riuscirebbe a opporsi ed evitare il dominio politico esercitato dal discorso nella determinazione dell'identità sessuale. Questa teoria propone l'alternativa di un voler essere in opposizione al dover essere la cui accettazione o adattamento – effetto della reiterazione e della costanza – lascerebbe supporre un'essenza maschile o femminile "naturale" quando, in realtà, il soggetto è un vuoto. Si promuove in questo modo una "autodesignazione del sesso" possibile grazie alla diversità delle significazioni che acquisiscono i segni in funzione del contesto: negarsi a certi significati e favorirne altri mobiliterebbe l'apparente essenzialità delle identità.[11] In questa concezione l'identità è concepita come narrazione o costruzione storica e si cita come riferimento Lacan, tra altri autori. Ma si prende in considerazione solo la prima parte del suo insegnamento, misconoscendo i

11. Se si viene chiamati a una determinata identità e non si risponde ad essa, ma nell'enunciazione si compie un atto performativo che colloca il soggetto in un altro luogo, saremo riusciti a svincolarci dall'alienazione del discorso dominante.

progressi che conobbe la psicoanalisi dopo la sua epoca strutturalista.
Nel seminario … *Ou pire*, Lacan insiste nel fatto che ognuno di noi esiste come sessuato, a partire dal significante. Come se il linguaggio formasse una pellicola invisibile che copre i nostri corpi, si riferisce al suo sottilissimo spessore ("il significante è corpo sottile", ha scritto ne *L'istanza della lettera*) che, in merito alla sessualità, comprende una estensione molto più ampia che negli animali. In essi, quando non sono in calore, il comportamento si assomiglia molto, cosa che si può provare osservando, ad esempio, i leoni piccoli.
"Che ci sia uomo e donna è questione di linguaggio, benché il valore del *partenaire*, che sia uomo o donna, sfugge al linguaggio". Nella misura in cui il rapporto sessuale non può scriversi, e il linguaggio non riesce a catturare questo rapporto, il *partenaire* sarà particolare per ciascuno, scelto in funzione del suo singolare valore inconscio. Nella dimensione del significante l'uomo e la donna prendono valori sessuali determinati perché l'essere che parla dice "lui" o "lei" e questo esiste in tutte le lingue del mondo, afferma Lacan.[12] Si dice l'uomo e la donna, ma non sappiamo cosa sono, che sono, il genere li designa ma non li identifica, non conferisce loro una identità. Benché in questi anni tale bipolarità abbia iniziato a essere messa in questione, la cosa certa è che per molto tempo "è stata considerata sufficiente per sopportare, per suturare ciò che concerne il sesso".[13]
Risulta quanto meno sorprendente che, proprio nell'epoca in cui si iniziò a problematizzare le identità sessuali, attraverso la negazione di una sessualità naturale, Lacan abbia affermato una differenza naturale tra la piccola donna e l'ometto, e questo nella misura in cui "c'è un reale" nei fatti della specie "figlia delle sue opere", nei fatti della specie che parla. Bisogna mettere in chiaro che "naturale" per Lacan non significa ana-

12. "È il principio del funzionamento del genere, persino nell'ermafrodita si potrà passare dall'uno all'altro ma non lo si chiamerà "questo" in nessun caso, a meno che non sia per manifestare un orrore di tipo sacro". J. Lacan, … *Ou pire*, cit., lezione del 12 gennaio 1972
13. *Ibidem*.

tomico, né sostanziale, ma proprio della specie: nello stesso modo in cui si parla di numeri naturali, è possibile parlare di questa differenza naturale. Bisogna anche considerare, come ricorda Miller, che Lacan ha trovato l'esempio di sembiante nella natura, nelle meteore, nell'arcobaleno, nel tuono e in questa categoria ha incluso il nome del padre e il fallo. A partire dalla formulazione di questa nozione si enfatizza la distinzione tra il sembiante e il reale. Il reale lacaniano è una conseguenza logica dell'impossibile e con esso si parla di struttura e non di natura.[14]

Nell'*homo sapiens* i sessi sembrano spartirsi in due porzioni di individui che "si distinguono". Non è che essi distinguano se stessi, ma li si distingue. C'è di più, e questo passo è eccezionale per la clinica: "… giungono a riconoscersi come esseri parlanti nel fatto di rifiutare tale distinzione, attraverso ogni specie di identificazione nelle quali l'analisi ha trovato la molla maggiore delle fasi dell'infanzia"[15]

Lacan ammette che l'analisi ha risvegliato una "vocazione prematura" che ciascuno sperimenta per il proprio sesso. Questo fatto sorprende gli adulti: si dice del bambino che "è inquieto, investigatore, sensibile alla vanagloria. Lei, la bambina, invece non pensa se non a come inguainare la propria figura in un buco e rifiutarsi di salutare". La gente si sorprende perché il bambino e la bambina si mostrano, molto presto, in accordo con i tipi di uomo e donna, che dovranno costituirsi più tardi, intorno alle conseguenze del prezzo che avrà assunto per loro la "piccola differenza". Benché, ovviamente, importa anche la maniera in cui essa è stata trattata dai genitori perché essi li distingueranno a partire dalla loro propria soggettivazione del sesso. Tuttavia, anche quando questa vocazione prematura non funziona, il suo errore viene attribuito di solito alla natura, spiega Lacan. Ad esempio: di una bimba che manifesta propensioni maschili si dice che è un bambino mancato, imputando a questa mancanza un supplemento di femminilità. "La

14. J.-A. Miller, *La natura dei sembianti*, in La Psicoanalisi, n. 11 (1992), pp. 121-122.
15. J. Lacan, … *Ou pire*, cit., lezione del 12 gennaio 1972.

donna, quella vera, si profila nascosta dietro questa mancanza…" come indica il sintagma bambino mancato. In questa formulazione della lingua, Lacan trova la dimostrazione della verità che l'inconscio rivela: come se il linguaggio, nel privilegiare la piccola differenza, non lasciasse altra scappatoia che essere uomini. Dato che non esiste il significante de La donna, la si pensa nascosta. In questa verità della struttura si radica l'insorgenza e l'insegnamento dell'isteria.

Per uscire dalla confusione sulla "piccola" differenza sessuale, la posizione femminile dev'essere concepita a partire dal reale – impossibile a essere simbolizzato – e per questo si deve ordinare la "grande" o "vera" differenza a partire dai diversi registri che permettono di stabilire una logica della sessuazione. La differenza significante passa "surrettiziamente" al reale grazie all'organo e induce all'errore naturale, ovvero, a distinguere gli esseri parlanti per mezzo della "piccola differenza". Essa funziona come tranello, come esca del desiderio sessuale. Nell'errore naturale si fonda l'eccesso attuale che abbiamo nominato società dell'ipersesso.

Da questi sviluppi Lacan estrae importanti conseguenze cliniche. La psicoanalisi è sorta come risposta al discorso dell'isterica, dato che le ha concesso la parola perché si mostri ciò che vi è di sembiante in questo errore naturale. Il transessuale, da parte sua, non desidera essere significato dal discorso sessuale, vuole liberarsi per mezzo della chirurgia dell'organo dall' "errore naturale" introdotto dal significante.

La omosessuale sostiene il discorso sessuale con assoluta sicurezza e non si arrischia a prendere il fallo come un significante. Lacan non lesina elogi al movimento delle *Preziose*, che "definiscono ammirevolmente l'*ecce homo* dell'amore".[16] In questa filiazione colta colloca la giovane omosessuale, paziente di Freud, poiché nel suo comportamento (che ricorda l'amor cortese) elevava la mancanza fallica alla dignità della Cosa. La omosessuale si muove come pesce nell'acqua nel discorso dell'amore, ma

16. J. Lacan, *… Ou pire*, cit., inedito, lezione dell'8 dicembre, 1971.

si amputa del discorso analitico – la cui struttura suppone, precisamente, la dimensione del fallo come sembiante[17] – fatto che ha come conseguenza il suo permanere nella cecità rispetto al godimento femminile.
"L'omosessualità non è del tutto assente in ciò che le resta del godimento".[18] Questa conclusione di Lacan si può apprendere nella misura in cui si concepisce il godimento femminile sperimentato nella forma del non tutta fallica, in uno strano modo di presenza "tra centro e assenza" nella funzione fallica. Quest'assenza che barra la donna una seconda volta (la prima barra è del soggetto), non è, ciononostante, una negazione del fallo, né una opposizione all'uomo. Questa assenza è godimento-assenza (*jouis-absence*). Se ci fosse simmetria, se i sessi fossero complementari, vorrebbe dire che la differenza è solo simbolica quando, in realtà riguarda una eterogeneità di registri, e una duplicità del godimento. Ecco la verità che il discorso analitico rivela dimostrando l'assenza del rapporto sessuale, o, ed è la stessa cosa, l'impossibilità del discorso sessuale.
Di qui che, con tutto il rispetto che merita il movimento femminista per l'impegno e la forza con cui ha saputo difendere, e continua a farlo, i diritti civili delle donne, constatiamo il rischio che comporta una "sessualizzazione della politica", molte volte irriflessiva e parziale come quella che concerne la cosiddetta "violenza di genere". Se consideriamo il dato da brivido per il quale il 75% dei casi di trasgressione della legge di allontanamento[19] risulta provocato dalle stesse donne, o si considerano i casi come quello che apparve nei giornali l'estate scorsa: un pro-

17. In un lavoro sulla giovane omosessuale ci riferiamo al rifiuto della giovane all'interpretazione di Freud secondo la quale la condotta di sfida al padre proveniva dal suo amore indispettito verso di lui per il fatto di essere stata ferita nell'amore. Secondo l'interpretazione Freudiana lei avrebbe desiderato inconsciamente il fallo del padre sotto forma di un figlio cosa che suppone che lo considerava un significante, dato che poteva essere metaforizzato dal figlio. *Cfr.* V. Coccoz: "Novedades sobre la joven homosexual", *Revista El Psicoanális*, n. 14.
18. J. Lacan: … *Ou pire*, cit., lezione dell'8 dicembre, 1971.
19. Secondo la "legge di allontanamento" un giudice, dopo la denuncia di una donna nei confronti di un uomo, può decretare che questi non superi una determinata distanza, sia essa espressa in metri che in km. [NdT]

fessore universitario permaneva in coma dopo essere stato colpito ripetutamente perché disgraziatamente aveva preso le difese di una donna che veniva percossa dal suo compagno e che, dopo, negò l'accaduto. Questi paradossi morali hanno suscitato accesi dibattiti che conducono, a volte, all'impossibilità di capirne la logica, o, nel caso peggiore, a incolpare la vittima.

I lavori del tecno-femminismo ci sembrano una dimostrazione della via senza uscita alla quale si può giungere nell'indagine di un discorso sessista. Alcuni testi celebrano la fine della differenza sessuale grazie alla tecnologia. Altri invece denunciano l'incidenza della politica di genere sui nomi e sulle attività vincolate alle nuove tecnologie. Misconoscendo il mutamento che sta attraversando la stessa concezione di umanità – che affligge sia gli uomini che le donne –, una delle sue condottiere, Judi Wacjman, centra la sua critica nel "sessismo" che determina la femminizzazione delle macchine. Si ribella di fronte all'invenzione del robot *K-bot* perché ha volto di donna ed esprime emozioni: sorride, può fare una smorfia giocosa o aggrottare le ciglia.[20] Ma, per un altro verso, arriva a esaltare la capacità delle donne perché sono all'altezza dei cosiddetti "guerrieri corporativi" che lavorano più di sessanta ore alla settimana. Benché arrivi ad ammettere che, in generale, queste donne *senior* si vedono obbligate a rinunciare alla maternità. Una volta posto l'accento sull'uguaglianza delle capacità, l'autrice non riesce più a spaventarsi di fronte ai nuovi modi della schiavitù che porta con sé lo stato attuale del capitalismo.

Il discorso del padrone vuole che le cose vadano bene. Sostiene quindi l'uguaglianza tra uomo e donna. Il discorso analitico ci orienta a captare la logica di ciò che va male, di ciò che non funziona.

Cosa ci insegna il discorso analitico? Lacan propone agli analisti di esplorare una nuova logica derivata dall'esperienza. Dobbiamo prendere in considerazione l'indicibile, il reale del sesso, l'assenza di rapporto

20. Questa autrice può star tranquilla, si stanno già vendendo i *boy dolls*.

sessuale, per non imprimere nell'interpretazione dei sintomi l'errore naturale che riguarda il godimento. Lacan ha sfiducia degli analisti che – afferrati come Ulisse all'albero maestro del fallo – cercano di non soccombere al canto delle sirene che comporterebbe come conseguenza la considerazione strutturale dell'assenza del rapporto sessuale nei loro interventi. Lacan si fida invece molto di più delle intuizioni di certi soggetti che manifestano i loro timori verso la possibilità di analizzarsi perché dice: "temono che potrebbero veder ridotti, veder compromessi i rapporti interessanti, gli atti appassionanti, i turbamenti creatori di cui questa assenza di rapporto ha bisogno".[21] In detta asseverazione troviamo un interessante pensiero che allevia questa verità strutturale da una connotazione di fatalità e di impotenza che di solito viene attribuita a detto assioma.

LA QUESTIONE OMOSESSUALE

Una volta conquistate le libertà fisiche, inalienabili da parte degli omosessuali, si comincia a constatare le conseguenze del discorso identitario, sostenuto in una comunità di godimento che, nel ricacciare la dimensione reale del sesso, lascia i soggetti impigliati in un discorso simile a un disco graffiato che gira in tondo senza dialettica, senza uscita. Hanno già cominciato a evidenziarsi microtribù di carattere essenzialmente mimetico, a partire da figure e pratiche di godimento, che riproducono nelle comunità gay e lesbiche le esclusioni e segregazioni subite dal discorso sessista. L'incidenza di un discorso rivendicativo, che si oppone all'omofobia, che coltiva il confronto, abbonda nell'immaginario narcisistico e contribuisce all'erranza del godimento. Lacan considerava vano spargere il sangue contro un sembiante[22], nella misura in

21. J. Lacan: *… Ou pire*, cit., lezione dell'8 dicembre, 1971.
22. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, cit., p. 29.

cui l'idolo che si cerca di attaccare nasconde un'identificazione segreta, cosicché, molte volte, chi denuncia o attacca finisce per essere martire. Le trasformazioni sociali possono accadere solo come conseguenze di cambiamenti di discorso, di mutamenti dei gusti.

In questo modo è possibile intendere il crocevia in cui si trovava un soggetto vicino a un passaggio all'atto nel momento in cui arrivava al CPCT (Centri Psicoanalitici di Consultazione e Trattamento) al quale ricorse dopo due anni di trattamento a carico del supposto TOC (Turbe Ossessivo Compulsiva). La forma angosciante del suo conflitto interiore gli imponeva una costante oscillazione tra alternative contrapposte: separasi o no, vivere in campagna o in città, lavorare in qualcosa di facile o proseguire con il suo laboratorio di progettazione. La sua battaglia interna sembrava una eco dell'intimo e speculare rapporto con il suo *partenaire* con cui conviveva e lavorava da anni.

Il supposto orgoglio, il tentativo di adeguare il suo corpo e la sua identità esacerbava il valore del fallo come simbolo immaginario della potenza: "una lotta per il potere, con tentativi di manipolazione e un rosario di rimproveri" non gli lasciavano respiro e il godimento si mostrava nel suo versante più erratico: abbandono dei suoi progetti artistici, rovina economica, sesso compulsivo, dipendenza intermittente dalle droghe. A ciò si era sommata la cura delle sue paturnie con pastiglie e TCC (Terapia Cognitivo Comportamentale) che raddoppiarono il tormento superegoico. Sono capace oppure no? Devo farlo o devo arrendermi all'evidenza che non sono un malato? Questi contrasti lo avevano portato in uno stato di massima impotenza e traspariva il carattere allucinatorio dei *flashes* mentali nei quali gli veniva imposto di uccidere qualcuno.

Il fatto di non essere più abbonato all'inconscio, derivante dalla sua posizione nella struttura, si mostrava nel suo versante più drammatico: sottomissione all'immaginario "che genera la passione ed esercita l'oppressione", per dirlo con le parole di Lacan. Il limite operato dalla logica del discorso apre al soggetto ciò che egli stesso nomina "un buco mentale" che, come un soffio d'aria fresca, diviene un impossibile, un vuoto.

L'effetto di pacificazione che questo comporta gli permette di riprendere un antico progetto creativo con buone prospettive economiche.
Un caso diverso è quello di una ragazza lesbica che giunge affogata dall'angoscia e dai sintomi fobici che sostengono una esagerata dipendenza affettiva dalla sua compagna nella quale riconosceva tratti materni. Naufragando in un discorso sull'amore e i sentimenti, si trovava presa in un immaginario mortifero che cercava di attenuare in legami tramati di intrighi e gelosie, che ridondavano in una specularità *ad infinitum*. E tutto ciò a scapito della sua vocazione e della sua realizzazione personale. La comunanza di gusti nella quale le identità sessuali e le identificazioni forzate cercano di assicurarsi, a causa del rifiuto verso il reale della sessualità che impone la struttura, possono giungere a potenziare un godimento traviato e letale che non riescono a collocare in un discorso. Far valere la propria identità attraverso l'esercizio della pratica sessuale diventa un imperativo superegoico nel quale molti soggetti si schiavizzano e vengono spinti a un calcolo di conquiste cieche che richiede uno sforzo quotidiano, oltre a ore di fronte allo schermo. E non parliamo delle conseguenze per coloro che soffrono della forclusione del fallo che possono essere nefaste fino a giungere al passaggio all'atto, come nel caso precedentemente esposto.
L'analisi ha permesso a un uomo ossessivo di scoprire la causa che si nascondeva dietro alla nausea per una forma di godimento considerata all'inizio come "sportiva" e riconosciuta dopo come compulsiva e alienante. Il sintomo dello schifo produce un vuoto a partire dal quale può riprendere la domanda sulla sua vocazione rimasta strangolata dalla conquista dell'identità ottenuta uscendo allo scoperto. Questa soluzione identitaria aveva comportato, nel momento in cui si era prodotta, i benefici derivati dall'abbandono di un destino di esclusione e solitudine, però aveva avuto come conseguenza la rinuncia alle ambizioni artistiche. Tale rinuncia si rivelava essere un autocastigo, un sacrificio inconscio offerto al dio oscuro di una famiglia bene, che aveva rifiutato sempre le sue inclinazioni, benché in forma "politicamente corretta".

CI SONO GODIMENTI E GODIMENTI

La struttura ternaria del corpo che ci apporta l'insegnamento di Lacan riesce a superare la storica dicotomia anima-corpo o anatomia-psichismo: eterno dualismo in cui getta radice il "pensiero del manico", del dominio, dell'identità. La logica ternaria dell'essere parlante permette di concepire il corpo come un nodo di tre registri: la vita, l'immagine o le idee sul corpo – i(a) – che in *Ancora* Lacan denomina "anima", e i pensieri inconsci sul corpo.

La via del discorso analitico offre una alternativa alle vie senza uscita nelle quali restano intrappolati i discorsi relativi alle identità sessuali. L'interessante teoria *queer* chiarisce la distanza tra le identificazioni e l'equivoco delle diverse pratiche sessuali. Diversamente dal movimento gay che mette l'accento nell'identità del godimento comunitario, il *queer* insiste sul diritto alla differenza, a inventare una sessualità diversa. Tuttavia, poiché misconosce il reale della sessualità, erra.[23]

La categoria di sembiante è essenziale per superare le difficoltà dei discorsi sulle identità sessuali. Miller ci mostra che essa sorge nell'insegnamento di Lacan come conseguenza della teoria dei discorsi: il sembiante è l'antinomia, l'opposto del reale. Da ciò scaturisce un'opposizione tra essere e reale per cui l'essere resta collocato dal lato del sembiante.[24] "Non bisogna pensare il sembiante come opposto alla materia ma sembiante e materia che vanno insieme come incarnazioni".[25] Ne consegue che ciò che importa è se il reale del godimento potrà essere ospitato in un sembiante vivibile per il soggetto, in grado di vincolarlo a un discorso.

Lontano dai miraggi che le volontà contemporanee invocano, vincolati

23. E. Laurent, "Ni Ganymède, ni made in gay". *La Cause Freudienne*, n. 55.
24. In questo modo si spiega la vicinanza delle condensazioni *parêtre* (pare essere, sembra) e *par(l)être*. J.-A. Miller, *La natura dei sembianti*, La Psicoanalisi, n. 11, (1992), p. 120.
25. J.-A. Miller, "L'amore sintomatico", in *Il sintomo ciarlatano. Da Freud a Lacan*, Franco Angeli, Milano 2002.

alle immagini e alla loro sgangherata attrazione e a tutti i cambiamenti che la scienza rende possibili, il discorso analitico si propone di contribuire alla sembiantizzazione[26] del godimento, propiziando il suo ordinamento in una logica che possa "incarnarsi" prendendo in considerazione il carattere triplo del corpo: "È in un discorso che gli uomini e le donne 'naturali' devono farsi valere in quanto tali".[27]

In un passo di *Television*, Lacan constatava l'avvilimento e la noia che affligge i giovani che si consegnano a rapporti senza reprimersi, cosa che lo induce a concludere che se i ricordi della repressione familiare non fossero veri bisognerebbe inventarli. E questo è dovuto alla necessità della struttura: "L'impasse sessuale secerne finzioni che razionalizzano l'impossibile da cui questo proviene"[28]. Pertanto Lacan pensa che il "sesso-sinistrorso" che faceva furori nella sua epoca, raddoppiasse, con la sua intenzione liberatoria, la maledizione che pesa sul sesso. Il discorso analitico, una volta accertato che il sembiante è la condizione del godimento, propone un'etica del ben-dire. Grazie al sembiante si ottiene di vestire il reale, di civilizzare il godimento, mancando il quale questo si mostra solo come oscenità.

In consonanza con questo, riprendiamo una lezione del corso di J.-A. Miller, *La fuite du sens*,[29] nella quale sviluppa una distinzione tra la caccia e la cattura, relativa al godimento. Questa gli fu suggerita dal commento di Montaigne, nel saggio intitolato "Su alcuni versi di Virgilio", riferito al canto ottavo dell'Eneide nel quale si descrivono gli amplessi di Vulcano e Venere, come pure il modo in cui questi abbracci abbelliscono la dea. Montaigne afferma di non intendere: "Non so chi ha potuto, a torto, mescolare Pallade e le muse con Venere, e renderle frigide verso l'Amore; ma non vedo deità che si convengano e si adattino

26. Nella sua conferenza dell'ultimo congresso dell'AMP a Buenos Aires, J.-A. Miller affermò che la sembiantizzazione dell'esperienza analitica richiede, da parte degli analisti, di essere più esigenti nella ricerca del reale.
27. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, cit., p. 146.
28. J. Lacan, *Radiofonia Televisione*, Einaudi, Torino 1997.
29. J.-A. Miller, *La fuite du sens*, Corso 1995-1996, inedito, lezione 29-11-95.

meglio fra loro. Chi toglierà alle Muse le fantasie amorose, toglierà loro il più bel diletto che esse abbiano e la più nobile materia dell'opera loro; e chi farà perdere all'amore la comunione e l'uso della poesia, l'indebolirà delle sue armi migliori. […] Essa raffigura non so qual aspetto più amoroso che l'amore stesso. Venere non è così bella tutta nuda, e viva, e palpitante, come essa è qui in Virgilio."[30] Questo è un modo, commenta Miller, di sottolineare il godimento che si trova nel verso stesso, nel poema, nel dire poetico. Partendo da esso Montaigne arriverà a proporre un'etica, una scuola di caccia, insegnando alle donne a ingannare, a far uso del sembiante e questo grazie alla distinzione tra godimenti e godimenti: "Chi non ha godimento se non nel godimento, chi non guadagna se non nel culmine, chi non ama la caccia se non nella presa, non gli conviene di unirsi alla nostra scuola."[31] Anche la scuola di Freud insegna che ci sono godimenti e godimenti poiché distingue il godimento fallico da quello pulsionale. La scuola di Lacan opera in modo simile nell'aggregare il godimento della parola e quello della scrittura.[32]
La psicoanalisi di orientamento lacaniano, sosteneva Miller a Comandatuba, "deve giocare la sua partita in rapporto ai nuovi reali che testimonia il discorso della cività ipermoderna. Gioca la sua partita in rapporto a un reale che sbaglia, al punto tale che il rapporto dei due sessi diventerà sempre più impossibile e l'uno-totalmente-solo sarà uno standard post-umano".[33] Allo stesso modo in cui alcuni godimenti si differenziano da altri "si possono distinguere i modi di sbagliare, alcuni dei quali soddisfano più di altri".[34] Da noi dipende la diffusione della nostra scuola, il ben-dire, i modi in cui manchiamo il rapporto che non esiste, che suppone l'esistenza dell'inconscio.
L'operazione analitica che si struttura a partire dal non-rapporto offre

30. M. Montaigne, *Saggi*, a cura di V. Enrico, Arnoldo Mondadori, Milano 2008, pp. 900-901.
31. *Ibidem*, p. 936.
32. J.-A. Miller, *La fuite du sens*, inedito, lezione 29-11-95.
33. J.-A. Miller, *Una fantasia*, cit., p. 15.
34. *Ibidem*.

una grande flessibilità all'analista, perché riesce a favorire l'ammissione di infinite nominazioni del reale con il fine che l'essere parlante possa conquistare l'ex-sistenza di un dire proprio.[35] Grazie a esso si può costruire un "sembiante di comunicazione", dotandosi del *partenaire* sociale e sessuale che risulti conveniente per apparire nel paesaggio della vita.

(*Traduzione di* E. Macola)

35. Ciò che distingue la psicoanalisi lacaniana da una mera operazione di "narrazione" è il suo orientamento verso il reale grazie al quale un nome può finire per *ex-sistere*, come testimonia il dispositivo della *passe*.

LA CRISI
DELL'EPOCA "DELLA CONOSCENZA"

di *Valerio Romitelli* [1]

Quali sono le ragioni della crisi mondiale che stiamo vivendo? È possibile comprendere ciò che è successo attraverso i concetti classici di Umanità e Storia o c'è bisogno di far ricorso a nuovi concetti, a nuovi modi di pensare il rapporto tra sapere e potere?
L'epoca in cui viviamo è l'epoca "della conoscenza", l'epoca del trionfo culturale del cognitivismo, ma questa crisi rappresenta anche la crisi di questa cultura e di questo modo di leggere la nostra epoca.
Che fare quindi di fronte all'egemonia del cognitivismo che per ora è ancora mondiale, come la sua crisi.

Parole chiave: crisi, cognitivismo, umanità, storia, sapere, potere

1. Non sono psicoanalista, né mai sono stato psicoanalizzato. Amo comunque Freud e Lacan, per quel che ne so e ho appreso seguendo soprattutto il maestro, nonché amico Alain Badiou. La sua impostazione metodologica, dichiaratamente e rigorosamente filosofica, mi interessa però meno rispetto a quella della psicoanalisi, in quanto nuovo campo problematico costituitosi in tempi relativamente recenti e in dialogo a distanza, ma costruttivo, con molte altre discipline, tra cui anche l'"eterna" filosofia. Da anni sto infatti provando a sperimentare due approcci che ambiscono a una qualche novità: l'uno volto alla costruzione di una storia delle passioni politiche del secolo scorso, l'altro allo sviluppo di un metodo di inchieste imperniate sull'analisi del contenuto di una serie limitata di interviste, lunghe e in profondità, condotte sul luogo, tra lavoratori e utenti di servizi fondamentali. Cogliendo qui l'opportunità di intervenire tra psicoanalisti, mia speranza è rinnovare le occasioni per ulteriori discussioni e collaborazioni. Qui di seguito riprendo alcune delle argomentazioni della mia introduzione al volume appena pubblicato *Fuori dalla società della conoscenza. Ricerche di Etnografia del pensiero*, Ed. Infinito, in cui sono raccolte rapporti di inchiesta condotti da ricercatori del Grep (Gruppo di Ricerca d'Etnografia del Pensiero). A tale introduzione rimando anche per tutti i riferimenti bibliografici qui di seguito utilizzati.

I

La questione che qui mi pongo è molto ampia, sfidando tutti i rischi di vaghezza che ciò comporta. In prima approssimazione si può dire essa riguardi l'identificazione dell'attuale crisi in corso a livello mondiale.
Quel che si sa per certo è che si tratta di una crisi essenzialmente finanziaria. Ma altrettanto certo è che la sua profondità e le sue conseguenze sconfinano nell'imprevedibile e nell'incommensurabile. Le cifre sulla gravità di quanto è accaduto, dovrà e potrà accadere pullulano, ma dove e come finirà il tunnel in cui siamo finiti nessuno si azzarda a dirlo con certezza.
Si tratta della prima volta dal dopoguerra che Europa e Nordamerica non si attendono alcuna buona nuova dal futuro e lo vedono invece come fonte di timori imprecisati e imprecisabili. Le paure che si diffondono anziché essere contenute, vengono amplificate dai mezzi di informazione della comunicazione che un tempo si diceva "di massa". Il paragone con la recessione del '29 non è più un fantasma da scacciare, ma un dato scontato anche tra governanti pubblici, manager di spicco, economisti ed esperti vari. Anziché garantire rassicurazioni, il ruolo delle Cassandre sembra anche per loro il meno sconveniente. Sarà forse per allontanare il malcelato sospetto di correità con gli imputati più identificabili, i cosiddetti finanzieri senza scrupoli? Come mai, infatti, le varie massime autorità pubbliche e private, con tutto il loro potere e il loro sapere, non hanno né potuto né saputo prevedere alcunché del salto nel buio che si stava preparando e che non ha ancora raggiunto alcun fondo? Come mai, ora, non sanno e non possono dire e fare altro che tutto il contrario di quanto avevano detto e fatto finora? Tornare al "più Stato e meno mercato", dopo avere per trent'anni predicato e realizzato l'opposto, non significherà infatti per caso la definitiva riduzione dei poteri pubblici a tappabuchi dei guasti prodotti dalle solite lobby col trucco più o meno rifatto? Che politiche potranno mai venir fuori dalla subordinazione di ogni priorità alla semplice sopravvivenza dell'economia? Se da quasi quarant'anni in tutto il mondo, ci sono stati sempre

più ricchi, sempre più poveri e sempre meno ceto medio, dove mai ci porterà la crisi in corso?
Dall'inevitabile serpeggiare di tutti questi interrogativi ci si potrebbero attendere ondate di malcontento, ma l'angoscia del momento è talmente generalizzata che ogni rivendicazione cede più facilmente il passo all'improbabile ricerca di protezioni e sicurezze. Così il presunto ritorno dello Stato, della politica pubblica e dell'economia detta "reale" rende possibile che i governanti vagheggino, come da noi Tremonti, il ritorno anche di valori tradizionali come la consacrata trinità Dio, Patria e Famiglia o la solida durezza della manifattura.
La svolta è considerevole. Epocale? Ma qual è l'epoca che si starebbe chiudendo così al buio, senza far sperare in altro che in presunti ritorni a "bei" tempi andati?

II

Il dibattito è aperto e qui non pretendo ovviamente di dare risposte. Mi limiterò ad alcune riflessioni a proposito dei rapporti tra potere e sapere. Trattare di "potere" e "sapere" fa subito venire in mente la grande lezione del maestro che più ha elaborato queste categorie, sarebbe a dire Michel Foucault. Ma, come si vedrà, l'impostazione che qui seguo è assai poco foucaultiana. In ogni caso, se c'è un'opera di questo autore di cui qui tengo conto, essa è soprattutto una delle sue meno riutilizzate e precedente a quelle di maggior successo. Si tratta de *Le parole e le cose* del 1966. Concetto chiave di questo testo che conviene ora ricordare è quello di configurazione epocale del sapere, ossia di *episteme*. Parlando dell'attuale situazione tra potere e sapere, ne parlo dunque come situazione epocale, commisurata cioè sul lungo periodo. La cronologia qui assunta è grosso modo quella avanzata dallo stesso Foucault nel 1966. Egli infatti a quel tempo sosteneva che si stava disfacendo l'epoca configuratasi attorno alla fine del Settecento: un'epoca in cui la rete diversi-

ficata dello scibile aveva avuto nell'Uomo e nella Storia suoi nodi decisivi. Il problema che così si presentava all'autore de *Le parole e le cose* era come fosse possibile concepire le esperienze del pensiero e del conoscere senza supporre che loro soggetto fosse l'Uomo e loro destino la Storia.
In queste due monumentali categorie la complessa opera di Foucault identificava in fondo quelli che potremmo chiamare due ostacoli. E ciò ricordando proprio la nozione teorizzata segnatamente da Gaston Bachelard di "ostacolo epistemologico", per altro ampiamente rielaborata dal pensiero strutturalista cui anche *Le parole e le cose* è associabile. Rispetto a che dunque Umanità e Storia avrebbero fatto da ostacolo?
Ma, sottolineo io, agli svariati processi di diversificazione che la modernità apertasi tra il XVI e il XVII secolo aveva sottoposto tanto il potere quanto il sapere. Eccone una lista, stenografata in modo del tutto approssimativo.
Separazione tra Stato e Chiesa. Separazione tra politica, guerra ed economia, da un lato, e religione, dall'altro. Separazione dei poteri pubblici (legislativo, giudiziario, esecutivo) tra loro e rispetto a quelli privati ed economici. Diversificazione di diversi ambiti di sovranità nazionale degli Stati. Distinzione tra pace e guerra, previa la stipulazione della prima e la dichiarazione della seconda. Distinzione tra governanti e governati, tramite la più o meno accolta e comunque operante concezione della società divisa in classi o ceti di reddito. Distinzione tra le diverse funzioni e finalità impersonali dello Stato. Distinzione tra capitale e lavoro. Separazione del lavoratore dai mezzi di produzione, tramite l'introduzione di macchine vieppiù automatizzate. Divisione del lavoro, in generale, e, più in particolare, di quello intellettuale da quello manuale. Separazione tra teologia e scienza. Separazione tout court tra potere, da un lato, e sapere, arte e pensiero, dall'altro, grazie all'affermazione delle libertà di opinione, ricerca e insegnamento. Diversificazione delle scienze sperimentali. E così via.
Questi, grosso modo e buttati giù alla rinfusa, alcuni dei maggiori e più noti fenomeni della diversificazione moderna del potere e del sapere.

III

Una diversificazione, dunque, che al tempo di *Le parole e le cose* risultava come esplosa in una molteplicità pressoché infinita di trame e percorsi ora intrecciati ora disgiunti. Il sopravvivere di categorie trascendentali come Umanità e Storia allora appariva come ostacolo ad ogni ulteriore espansione di tale molteplicità. Dicendo Umanità, oggi come allora, si dice infatti che nonostante tutto il soggetto di ogni accadere sia e debba restare sempre unico e essenzialmente uguale a se stesso. E dicendo Storia, oggi come allora, si dice che ogni accadimento resta sempre in un legame temporale con tutti gli altri accadimenti: che ogni presente ha senso sempre solo come momento di passaggio tra un passato e un futuro.

Certo, l'importanza assunta da queste due categorie nel corso del XIX secolo aveva rappresentato anch' essa un fenomeno di modernizzazione. Pensare che il mondo avesse come soggetto l'Umanità e come destino la Storia significava infatti qualcosa di nuovo e diverso dalle concezioni religiose: se per queste ultime il postulato di un'entità eterna e superiore è assolutamente obbligatorio, per le visioni umaniste e storiciste tale postulato rappresentava solo un'opzione che si poteva anche evitare per concepire il mondo ben altrimenti: in modo completamente ateo, come puro e semplice affare di mortali.

Tuttavia, ciò che si può ricavare da Foucault è che Umanità e Storia non hanno solo costituito un'alternativa alla religione, ma ne hanno anche prolungato la logica. Quale che sia il soggetto e il destino assegnati al mondo, se essi sono concepiti come unici e assolutamente necessari è chiaro infatti che si tratta di un soggetto e di un destino intimamente eterni. Nel senso che, come ogni categoria che qualifica l'eternità, permettono di supporre un'unità fissa, costante e determinante, ovunque e in qualunque cosa accada. L'antistoricismo e l'antiumanismo rivendicato da Foucault, come da molti altri strutturalisti del suo tempo, aveva dunque di mira proprio questo tipo di pretesa: di potere pensare, cono-

scere e giudicare in esteriorità, a priori, in generale, a prescindere da alcuna esperienza diretta, calata in uno spazio e un tempo precisabili. La problematica de *Le parole e le cose* non fa però alcuna concessione al mero empirismo. Nulla le è più estraneo dell'esaltazione dell' esperienza sensibile come fonte di ogni pensiero e di ogni conoscenza. Né è legittimo allineare Foucault tra i contestatori della necessità logica e ontologica, metafisica, del concetto dell'Uno e quindi della complessa questione dell'unità della molteplicità. Egli si è limitato solo a ritenere superata la fissazione di tale concetto e la soluzione di tale questione una volta per tutte e a prescindere dal contenuto di ogni esperienza, così come era avvenuto con l'umanismo e lo storicismo imperanti nell'800 e in gran parte del '900. Nel congedo di tale umanismo e tale storicismo è piuttosto da vedere la condizione perché ogni esperienza del pensiero e della conoscenza divenga libera di nominare con parole proprie la sua unicità rispetto alla molteplicità di infinite altre. In fondo la "struttura" di cui gli strutturalisti hanno fatto il loro vessillo non era altro che il nome generico della possibilità di nominare ciò che del pensiero e della conoscenza resta sì invariato, trascendente, ma sempre solo all'interno di ciascuno dei diversi campi di sperimentazione.

IV

Saltando rapidamente al nostro tempo, o meglio a quello che precede l'attuale crisi, che dirne alla luce di quanto appena esposto? Che sicuramente si tratta di tutta un'altra epoca. Non solo rispetto a quella che Foucault voleva congedare, ma anche rispetto a quella cui auspicava un avvenire.
Quanto alla categoria della Storia, a prescindere dalle scontate teorie della sua fine, essa ha oggi perso ogni rilievo, tanto come orizzonte della conoscenza, quanto come legittimazione del potere.
Non lo stesso si può dire però dell'Umanità, dal momento che tale categoria è divenuta invece riferimento imprescindibile di quei diritti

che sul finire della seconda guerra mondiale hanno cominciato a essere immaginati come regole universalmente valide. Quando cioè Usa e Urss, le due maggiori superpotenze allora trionfanti, come mai in precedenza, si sono trovate nella condizione di spartirsi il potere sul mondo intero. Così, a partire dai processi di Norimberga e poi con l'organizzazione di quella sorprendente entità che è stata chiamata "comunità internazionale", si sono rimosse le infinitamente svariate idee e pratiche di giustizia, da sempre esistenti sulla terra. E relegando sullo sfondo tale brulicante molteplicità si è resa unica protagonista un' inedita carta di "diritti umani". Diritti in nome dei quali le potenze militari più forti e attive, quindi soprattutto gli Usa, hanno potuto imporre i loro *diktat* e i loro bombardamenti, a volte chiamati appunto "umanitari".

In effetti, l'Umanità che si è imposta, specie dopo il 1989 e con lo svanire di quella immaginata da sovietici e filosovietici, è un'Umanità affatto nuova. Se in suo nome si ricorda della storia è solo per dirne male, per condannare il secolo scorso come secolo di violenza e orrori ad opera dei totalitarismi. Maggiore aspirazione attualmente condivisa è quindi un ecologico ritorno alla natura. Intendendosi con ciò essenzialmente una sorta di armonia vitale, e senza badare a quanto in una simile immagine vi sia di pre-moderno, precedente cioè al momento storico in cui è stato chiaro e incontrovertibile che a terra e a universo è assai arduo attribuire la vita come scopo.

Tutti i processi di diversificazione moderna del potere e del sapere, nel nostro tempo appaiono bloccati, contrariati, depistati. Invece di separazione, distinzione e divisione oggi si predilige parlare di armonia, relazione, integrazione, messa in sicurezza.

Ritornando alla lista più sopra proposta dei processi di modernizzazione, ecco qualche esempio di come oggi sia contrariata.

Quanto alla separazione tra politica, guerra ed economia, da un lato, e religione, dall'altro, è chiaro che l' Umanità attualmente dominante non è affatto intesa in senso laico. Se essa risulta più che altro cristiano-giudaica, suoi tratti inequivocabili sono sospetti e antipatie, più o meno

dichiarati, anzitutto nei confronti di tutto ciò che ha a che fare con l'Islam. Anche l'ateismo cinese rischia costantemente la qualifica di inumano. Ma a saltare sono anche le distinzioni fondamentali delle diverse scienze tra loro. Né sorte migliore tocca la stessa separazione tra religione e scienze. Così, l'assunto secondo il quale naturale e vitale coincidono, oltre a contrariare la fisica moderna e far assurgere a unico vero modello scientifico quello biologico, porta a interpretare l'individuo umano come essere essenzialmente immateriale. Per capire come ciò sia possibile occorre tenere presente quanto sostiene la biologia che oggi fa da paradigma, quella neodarwinista e cioè che il primo elemento vitale starebbe nell'informazione che ogni organismo vivente avrebbe in dotazione nel suo patrimonio genetico e che potrebbe in seguito far evolvere tramite le sue relazioni comunicative con l'ambiente e gli altri organismi. Così la stessa dimensione fisica dei corpi organici è considerata in secondo piano rispetto a quella immateriale e comunicativa. Le capacità comunicative e per ciò altruistiche, comunitarie della persona, diventano allora i primi valori a un tempo vitali ed etici.

In effetti, su questo terreno la religione cristiana l'ha sempre fatta da padrona con tutto il suo arsenale di dottrine e dispute teologiche che hanno posto al centro dell'universo proprio la categoria di persona, del tutto riformulata rispetto alla sua originaria definizione greco-antica che la riduceva a maschera, cioè a strumento di finzione. Oggi, invece, grazie al trionfante connubio tra cristianesimo e neodarwinismo, che proprio per questo a volte polemizzano per contendersi i successi a livello di opinione, la persona, in quanto individuo in comunicazione e comunità (ossia in comunione) con le altre persone, appare come il soggetto umano per eccellenza.

Tra le svariate conseguenze del culto attualmente prevalente di tale figura soggettiva ce ne sono due particolarmente rilevanti. Da un lato, la negazione di ogni profonda distinzione tra governati e governanti. Dall'altro, la ripulsa di ogni dimensione impersonale, dove si sospetta sempre l'annidarsi del burocratismo spersonalizzante. Ciò che mas-

simamente si vuole dal potere, sia esso pubblico o privato, è infatti che abbia "una faccia". Tanto meglio quanto più è comunicativa. Le differenze di potere economico o decisionale tra le diverse fasce delle popolazioni sono così ammesse solo a livello minimale. Mai sono poste propriamente come questione sociale, di classi di reddito e quindi di opportunità del tutto differenziate e che nessuno personalmente può pensare di mutare. Ogni dimensione impersonale e gerarchica del potere è negata, elusa o contestata. Il postulato è che ogni persona fin dalla nascita sappia comunicare e quindi abbia un suo potere. Cosicché, se, a un certo punto, le capita di sentirsi con poco potere, non c'è problema: basta aiutarla. Le due sole condizioni che contano allora sono: da un lato, che tale persona accetti l'aiuto, dall'altro, che la filantropia sia favorita, cosa che può essere garantita solo da una comunità che abbia come primo valore la persona. Diversamente, la persona che non accetta in alcun modo l'integrazione in detta comunità non sarà neanche più da considerarsi persona, ma semplicemente individuo fisico da mettere in sicurezza. E ciò tanto più quanto più risulti sospettabile di aderire a comunità, come quelle islamiche o cinesi, in cui il culto della persona risulta poco promosso.

Sulla base di simili presupposti il mix che ne è venuto fuori è esattamente il veleno che ha reso tossica buona parte della finanza mondiale. In che senso?

V

Ma nel senso che sono state proprio queste confusioni a far da fondamento alle operazioni dei mutui sulla prima casa concessi a nullatenenti negli Usa durante i governi Bush. Mutui che a loro volta hanno fatto da fondamento creditizio alla creazione di tutta quella massa di titoli che continua a destabilizzare borse, banche ed economia globale. In effetti, se tali operazioni sono state progettate è perché si è creduto che chiun-

que, anche senza alcun potere economico e politico, se aiutato, avrebbe potuto farcela a restituire i suoi debiti. Così hanno potuto trionfare la retorica del rispetto e della fiducia nei confronti delle persone, mentre parevano realizzarsi tutte le virtù della dottrina dell'*empowerment* e dell'obbligo di ognuno del dovere divenire manager di se stessi. Ma in realtà l'aiuto alla massa di nullatenenti indebitati avrebbe dovuto venire dalla capacità degli Usa di tenere bassi i tassi di interesse e con essi le rate dei mutui.

Il fatto è però che simultaneamente le strategie di questo paese e di tutti quelli che lo hanno seguito sono state condizionate da altre confusioni tipiche della nostra epoca. Tra di esse, due, anzitutto. Da un lato, la fine di ogni distinzione tra pace e guerra, con l'assunzione da parte degli Stati Uniti, della Nato e dei suoi più o meno occasionali alleati del ruolo di polizia internazionale. Dall'altro, il connesso disprezzo per la sovranità nazionale degli Stati, se imputabili di qualche minaccia per la Comunità internazionale. Di qui la lista precedentemente inaudita di "Stati canaglia" redatta in modo del tutto unilaterale dalla potenza militare più dotata rispetto alle altre che si sia mai vista. E di qui anche la menzogna, universalmente avallata, delle "armi di distruzione di massa" di cui l'islamico Saddam, un tempo oramai lontano amico fidato dell'occidente contro l'Iran rivoluzionato, sarebbe stato dotato. *3000 miliardi di dollari* è oggi il titolo del libro col quale l'economista, premio Nobel, Stiglitz stigmatizza l'esorbitante costo dell'interminabile quanto sanguinosa e labirintica guerra in Iraq. Sarebbe dunque questa la cifra che avrebbe impedito tassi di interesse utili ad aiutare i contraenti di mutui di prima casa.

Un calcolo, questo, assai interessante e probabile. E che fa giustizia di tutte le favole sulla presunta ottimistica fiducia abitualmente concessa negli Usa alle persone, anche se nullatenenti. Ma a vedere così l'origine della crisi in corso si rischia di limitarla come se fosse riducibile a effetti della politica economica e militare sbagliata di Bush. O tutt'al più come esito estremo delle politiche economiche neoliberistiche inaugurate

negli anni '80 dai governi Reagan e Thatcher. Così potrebbe sembrare sufficiente finirla col "mercatismo" (come lo chiama Tremonti), nonché iniettare più etica nella finanza e tra le banche, il tutto sotto l'ala protettiva di un più o meno redivivo stato keynesiano, e ogni problema dovrebbe sanarsi.

Le speranze sono evidentemente da cercarsi altrove, se si concorda su quanto ho finora esposto. Se si concorda cioè sul fatto che l'attuale crisi non è affatto circoscrivibile alla finanza, all'economia o ai rapporti tra questa e i poteri pubblici. Ma chiama in causa tutta la configurazione dei rapporti tra sapere e potere quale si è venuta costituendo negli ultimi trenta, quarant'anni. E ciò proprio perché si tratta di una configurazione, non solo e non tanto post-moderna, ma anche e soprattutto radicalmente e sistematicamente antimoderna su parecchie importanti questioni.

Per stigmatizzare l'orientamento che più ha contribuito a tale configurazione sono convinto che il nome da fare sia quello del cognitivismo. È a esso e a tutti i suoi numerosi sostenitori praticamente in ogni campo dello scibile che vanno imputate le maggiori responsabilità intellettuali della crisi in corso. Primo bersaglio polemico allora dovrebbe essere l'ipotesi, un tempo largamente condivisa e oggi sopravvivente sia pur con meno clamore, che l'epoca in corso sia un'epoca della conoscenza. L'idea che sostengo è che la crisi in corso sarebbe la dimostrazione di tutti i danni che può comportare concepire il mondo secondo quest'ottica.

VI

Schematizzando al massimo mi azzardo a riassumere il nucleo problematico del cognitivismo in quattro proposizioni.

La prima è che ogni pensiero e conoscenza può ridursi a un insieme di informazioni utili alla comunicazione. La seconda è che l'informazione utile alla comunicazione può rappresentare un'unità di misura, un metro di valutazione per ogni conoscenza e ogni pensiero. La terza

parte dal presupposto che le informazioni utili alla comunicazione possono essere anche non verbali, per concludere che anche al pensiero e alla conoscenza va riconosciuta una dimensione non verbale, implicita, informale. La quarta consiste nel contestare il primato della dimensione verbale, formale ed esplicita nel pensiero e nella conoscenza. Sintetizzando ulteriormente si può dire che per il cognitivismo ogni cognizione è informazione verbale e non verbale il cui utilizzo è regolato dalla comunicazione.

Le prime tre proposizioni risultano da tutta una serie di scoperte scientifiche incontestabili sul piano logico, linguistico e biologico avvenute a partire dall'ultima metà del secolo scorso e che hanno portato tra l'altro all'invenzione dei computer e alla creazione di internet, in una parola a quella che si chiama la rivoluzione informatica. Nella quarta proposizione si può invece cogliere l'enfatizzazione unilaterale con cui il cognitivismo assume le prime tre proposizioni e tutte le incontestabili scoperte scientifiche che le legittimano[2].

In effetti, è certo il fatto che le informazioni possono rappresentare e misurare ogni pensiero e ogni conoscenza (come sostengono le due prime proposizioni), ma certo è anche il fatto che nel pensiero e nella conoscenza resti sempre qualcosa intrinsecamente incommensurabile e irriducibile alle informazioni, qualcosa insomma di essenzialmente incomunicabile.

2. Significativo a riguardo è il *Focus: Crazy Money* del numero del 12 dicembre 2008 della prestigiosa rivista *Science*, spesso e volentieri promotrice del cognitivismo. In questo articolo dedicato alle implicazioni epistemologiche dell'attuale crollo dei mercati si parte dal presupposto che: "Gli esseri umani non sono razionali", per arrivare alla domanda: "Allora perché le teorie finanziarie assumono che lo siano?". Matteo Motterlini, docente di economia cognitiva, in suo commento di questo articolo sul *Corriere economia* del 22 dicembre 2008 conferma e rilancia. Anziché costruire i "castelli in aria" di modelli economici matematici, egli sostiene, gli esperti, a proposito dell'emissione negli Usa dei titoli rivelatasi tossici, avrebbero dovuto interrogarsi sulle persone. La domanda fondamentale avrebbe quindi dovuto essere "perché così tante persone hanno contratto mutui che non sarebbero stati in grado di pagare?". Così, in un colpo solo, mentre si diffama la formalizzazione del sapere economico, si coprono di disprezzo i nullatenenti abilmente sedotti dalle politiche di indebitamento generalizzato dei governi Usa. Il tutto per offrire un'attenuante e un rimedio cognitivo all'irresponsabilità di questi ultimi, assieme a tutte le potenti lobby che ne hanno condizionato le peggiori decisioni.

Prova ne sono tutte le grandi opere dell'intelletto, da quelle artistiche a quelle scientifiche (ma anche a quelle politiche) che continuano a essere fonti inesauribili, "immortali", d'ispirazione per generazioni e generazioni di altri intellettuali, scienziati e artisti. E ciò indipendentemente dal successo comunicativo ottenuto o meno da tali opere, che non di rado restano misconosciute durante la vita del proprio autore.

D'altra parte, è certo pure che nel pensiero e nella conoscenza vi sia una dimensione non verbale (come sostiene la terza proposizione), nel senso anche banale che pensiero e riflessioni richiedono silenzio, ma certo è pure che pensiero e conoscenza si manifestano e lasciano traccia solo sul piano verbale, della parola, della scrittura o del gesto artistico esplicito.

Viene da chiedersi allora perché il cognitivismo punti proprio a negare questo necessario primato del verbale, dell'esplicito, del formale in ogni attività intellettuale.

Una risposta la si trova ripensando proprio ai rapporti tra potere e sapere, alla loro differenziazione creatasi con la modernità e alla loro confusione impostasi ai giorni nostri. In effetti, contestando il primato del verbale, dell'esplicito, del formale ciò che si vuol contestare è esattamente la specificità dei risultati più propri del sapere.

Questa contestazione si legittima in base all'altra confusione oggi obbligatoria nelle presunte comunità più evolute dell'epoca della conoscenza: la confusione tra governanti e governati, i quali in tali comunità si presume siano o debbano essere tutti integrati, in quanto persone, nello stesso sistema di potere definito per ciò democratico. Così, il potere e il suo esercizio, che consiste nella possibilità di decidere dell'esistenza di altri che non hanno le stesse possibilità, possono restare impliciti, informali, ristretti nella cerchia di lobby o comitati direttivi essenzialmente anonimi. Per intenderci, quelli ad esempio che stavano dietro le agenzie per la valutazione dell'affidabilità dei titoli finanziari e che al tempo stesso giocavano coi più "tossici".

In definitiva, si può dire che il cognitivismo contestando il primato del formale e valorizzando l'informale si presenta come una sorta di demo-

cratizzazione del sapere, ma finisce per perseguire l'asservimento di quest'ultimo ai poteri esistenti. È solo così che questi ultimi si possono esercitare in modi quanto mai liberi, arbitrari, irresponsabili.
Proprio qui credo stia uno dei nodi più complicati della crisi in corso. Se oggi stanno tornando di moda i poteri pubblici, e più esplicitamente governativi, ciò non impedisce che essi possano anche in futuro venire concepiti secondo un punto di vista cognitivista; sarebbe a dire come poteri fondati sull'asservimento del sapere nella caccia, nella catalogazione e nella circolazione delle informazioni su comportamenti e relazioni interpersonali, il tutto allo scopo dichiarato di favorire l'integrazione e la messa in sicurezza delle comunità della conoscenza. Il che in realtà vorrebbe però dire solo tanta più impunità quanto più è il potere pubblico o privato di cui ci si impadronisce.

VII

La critica del cognitivismo sono convinto per altro non possa fondarsi su nessun fondamento alternativo. La crisi in corso credo possa dirsi una crisi dell'epoca detta della conoscenza, anche perché non esiste altro modo di nominare l'epoca in corso.
Il fatto è che rivendicando un suo carattere prevalentemente implicito, non verbale, informale questo modo di concepire il nostro tempo non fa ricorso ad alcuna idea criticabile come tale. Oltre a proporsi come orientamento interdisciplinare (che ritroviamo anche all'università nei più svariati campi, da quello linguistico a quello psicologico, da quello economico a quello biologico e soprattutto neurologico) il cognitivismo si è propagato come sensibilità, come logica del sentire, come lessico e senso comune, il tutto amplificato dalla comunicazione e i suoi sempre più potenti e capillari mezzi. Così, ogni fenomeno non sentito da questa sensibilità, ogni fenomeno che non riscuote *audience* comunicativa rischia semplicemente di cadere nella più profonda oscurità.

Contro questa nuova Umanità dell'epoca della conoscenza che desidera anzitutto immaginarsi armonie tra natura e vita non si può certo sperare in un ritorno alla grande della Storia e delle lotte escatologiche condotte in suo nome.

Il cognitivismo non propone un'unità del tutto, ma solo come connettere, relazionare, far comunicare, confondere tutto ciò che è distinto, separato, diviso. Le differenze così sembrano, al tempo stesso, ridursi ed essere rispettate, ma solo al prezzo di escludere senza parola, implicitamente, informalmente, con violenza sistematicamente invisibile (come la definisce Slavoj Žižek, nel suo *La violenza invisibile*, tradotto l'anno scorso in italiano), le differenze che più contano. Ad esempio, quelle del tutto impersonali, tra ricchi e poveri, che nel mondo intero sono sempre più distanti: sempre più e di più i primi, sempre meno e di meno i secondi. Una delle conseguenze più maligne della crisi in corso che tocca in primo luogo le "comunità" già "più evolute" è forse proprio che grazie ad essa verrà definitivamente a spegnersi ogni scandalo sulle crescenti disparità nelle distribuzioni globali e locali del potere economico e politico.

Il punto è che, se il sapere con la modernità aveva guadagnato una certa autonomia rispetto al potere non è certo stato per gentile concessione di mecenati o politici illuminati. Molto più probabilmente è stato perché le invenzioni scientifiche, artistiche e intellettuali sono arrivate a una potenza tale da suscitare rispetto anche tra i gestori di ricchezze e istituzioni statali. Se questo oggi non accade più, se oggi si pretende di valutare ogni sapere in base all'utilità comunicativa delle informazioni fornite, non conta nulla maledire la malvagità di chi decide nei fatti di tale utilità.

La stessa finanziarizzazione dell'economia non è semplice frutto della perversione di qualche speculatore. Come fa notare giustamente Pierre-Nöel Giraud (nel suo in Italia ignorato *Le commerce des promesses. Petit traité sur la finance moderne*, Paris, 2001) l'espansione globale del mercato dei titoli azionari deve essere considerata relativamente a quello che era il destino precedente del risparmiatori. Destino che li obbligava fon-

damentalmente a investire i propri crediti solo nell'ambito della propria economia nazionale. L'apertura del mercato finanziario globale, oltre a permettere la diversificazione quasi infinita delle possibilità di investire il risparmio, ha anche favorito quello che è oggi uno dei fenomeni più interessanti della nostra epoca. Se la forbice tra ricchi e poveri aumenta ovunque, esiste infatti qualcosa che va in direzione del tutto contraria. Si tratta del fatto che una fascia di paesi già poveri si sta candidando per succedere all'egemonia statunitense in chiaro declino. Quanto e come l'emergere di questo insieme ben diversificato al suo interno potrà far cambiare epoca è tutto da vedere. Di sicuro, il nostro tempo ha già imposto un'ipoteca sulle novità che così si annunciano. La sensibilità cognitivista è infatti già ampiamente penetrata anche tra i paesi emergenti.
In ogni caso, resta aperto il che fare? di fronte all'egemonia del cognitivismo che per ora è ancora mondiale come pure la sua crisi.

VIII

Un orientamento che vale come risposta a questa domanda la trovo da qualche tempo proprio tra gli psicoanalisti lacaniani. Essi si trovano infatti a fronteggiare il cognitivismo su uno dei terreni che gli sono più favorevoli. Le terapie cognitivo-comportamentali stanno infatti tentando di divenire praticamente l'unico approccio legittimato su scala planetaria a occuparsi di disturbi e malattie mentali. Ebbene tre sono le cose che più ammiro del modo in cui alcuni psicoanalisti lacaniani stanno rispondendo a questa offensiva.
La prima è una precisa identificazione del nemico. Si potranno discutere dei dettagli, ma trovo che è importante dire che il cognitivismo è da considerarsi un nemico, sul piano intellettuale, da combattere come tale, su questo esclusivo piano s'intende.
La seconda è come questa battaglia viene condotta: mostrando tutte le

grandi questioni, le appassionanti scoperte e le ampie prospettive euristiche che lo stesso cognitivismo trascura, elude, nega, confonde.
La terza è la messa in discussione di uno dei temi pubblici su cui l'epoca della conoscenza mostra di più la sua perversità: la "valutazione". Il fatto cioè che ognuno nel lavoro, o più semplicemente per cercarlo, a scuola, all'Università, nel tempo libero e così via, debba rendersi disponibile a essere valutato per le sue competenze, i suoi saper fare, ovviamente non solo espliciti e dichiarati, ma anche quelli che si presumono impliciti. Una sorta di schedatura generale, una raccolta indiscriminata e sistematica di informazioni su chiunque: questo è dunque ciò che si sta prefigurando almeno nelle menti dei funzionari pubblici e privati che si sono già sperimentati nelle ricerche cognitiviste. E questo è anche ciò che alcuni lacaniani denunciano con forza ammirevole.

IX

Prima della conclusione, un'ultima riflessione sulla valutazione.
L'obiezione maggiore cui si espone ogni critica alla valutazione è che senza di essa i veri meriti delle persone non possono risultare. Unica alternativa ad essa non sarebbe dunque che la cooptazione clientelare. La meritocrazia viene dunque invocata come fosse una sorta di risultato conseguente il rispetto della natura di ciascuna persona, per cui i migliori come i peggiori, se rispettati nella loro natura, dovrebbero trovarsi gli uni con più potere, gli altri con meno. Tutto si risolve così nell'etica del rispetto delle persone volenterose di diventare sempre più utili alla comunicazione di informazioni vitali per la comunità. Al di fuori di che, poi, non è concepibile altro che una spregevole massa di incapaci e "fannulloni" un termine, quest'ultimo, che in Italia è recentemente e notoriamente assurto a rango ministeriale.
Ma si tratta evidentemente di insipide favolette che eludono la questione dei rapporti reali tra sapere e potere. Tra le conquiste della moder-

nità oggi dimenticate vi è, non solo garantire una certa autonomia del primo rispetto al secondo, ma anche di aver fatto pensare ai loro possibili rapporti come politiche. In effetti, ciò che può far incontrare in modo esplicito potere e sapere è solo la politica, intesa come una politica dichiarata e precisata come tale, nei suoi fini strategici e nei mezzi organizzativi. Sarebbe a dire, insomma: non come semplice espressione di politici, partiti, istituzioni o lobby.

Il pregiudizio da combattere è anzi proprio questo: che la politica la può fare solo chi ha potere. Mentre chi si impegna in attività intellettuali e di conoscenza, per avere i necessari mezzi finanziari e istituzionali, dovrebbe solo sperare di ingraziarsi qualche potente. È solo tale pregiudizio che spinge anche all'Università ricercatori e scienziati ad accettare come una inevitabile fatalità di trovarsi sottoposti alla valutazione. Non è infatti tra loro stessi, dalle loro stesse attività specifiche volte alla conoscenza, a nascere il desiderio di valutare le persone, di raccogliere e classificare le informazioni ricavabili da esse e su di esse. Il sapere, nella sua infinita varietà, è costituito infatti di esperienze, sperimentazioni e risultati comunque impersonali. Sull'efficacia più propria della soggettività cognitiva, la personalità, i *curricula* e le capacità comunicative non contano nulla. Dalla storia dell'arte, della scienza e della filosofia si provino a togliere tutti i misantropi e i folli e poi si vedrà che miseria resterà. Una miseria non troppo dissimile forse da quella stessa che i governanti e i loro esperti oggi preannunciano come un destino inevitabile e rigeneratore. Valutare il sapere per cavarne informazioni utili può interessare solo gente come loro, che hanno come primo desiderio quello di gestire un qualche potere. Ma l'attuale crisi dovrebbe istruire sui guai che possono venire da governanti che credono solo nel controllo delle informazioni.

Chi ha a cuore anzitutto sapere, pensiero e conoscenza credo si trovi oggi di fronte una nuova responsabilità. La questione è se esista o meno la possibilità di politiche concepite e fatte anzitutto da gente come loro: da chi apprezza la dimensione intellettuale come dimensione che pro-

prio per essere efficace, per raggiungere i suoi obiettivi più propri, ha qualcosa di intrinsecamente incomunicabile, incommensurabile e irriducibile a qualsiasi informazione. Occorre dire che di esperienze simili non ci sono molti esempi. Tanto più importante risulta allora l'impegno dimostrato in tal senso da alcuni lacaniani non solo per difendere, ma anche promuovere e valorizzare a modo loro i propri campi di ricerca.

PARTE TERZA

VERSIONI DELLA PSICOANALISI

NON CI SONO PSICOANALISTI IN ISTITUZIONE, MA EFFETTI PSICOANALITICI

di *Jean-Daniel Matet*

Psicoanalisi e società, 31 gennaio 2009

Pur essendoci la giustificazione della passe, lo psicoanalista non risulta in modo incontrovertibile come effetto dell'esperienza analitica. Non tutti gli analizzanti sono sicuri del fatto che la propria scommessa li conduca, alla fine dell'esperienza, a un sapere nuovo. La pragmatica in psicoanalisi non si riduce alla pratica del caso clinico, né all'instaurazione del transfert, né a una volontà terapeutica e neppure a una domanda sociale.

Parole chiave: pragmatica, istituzione, terapeutica, società

Pur essendoci la giustificazione della *passe*, lo psicoanalista non risulta in modo sistematico come effetto ineluttabile dell'esperienza analitica. Neppure gli effetti del transfert e dell'interpretazione hanno qualcosa di sistematico. Non tutte le domande ne risentono, non tutti gli analizzanti sono sicuri del fatto che la propria scommessa li conduca, al termine dell'esperienza, a un sapere nuovo. Autorizzarsi da sé, ovvero a partire dalla propria esperienza con uno psicoanalista, è sufficiente a indicare che l'analista non figura nel luogo dell'autorizzazione collettiva (dei regolamenti o della legge) che è l'istituzione, in modo statuario, neppure in quelle in cui pensava di assicurare la padronanza. I dibattiti sulla qualità degli psicoanalisti al CPCT l'hanno testimoniato. La contraddizione che proviamo nel presentare un'istituzione psicoanalitica nella quale coloro che ricevono chiunque si presenti non hanno il nome di psicoanalisti, ma di consulenti o praticanti, ha aperto la porta, attraverso

la domanda dell'altro sociale, al discorso del padrone nel suo versante utilitarista, come ha notato Jacques-Alain Miller. Gli effetti psicoanalitici si manifestano solo attraverso la sorpresa, sorpresa di un incontro, sorpresa della tenacia del proprio orientamento, sforzo per elaborare la propria pratica. Tutto questo, contrariamente a quel che proclama il padrone, non è all'orizzonte del funzionamento abituale delle istituzioni che spinge alla *routine*, a ridurre le azioni a protocolli, all'astensione soggettiva e, sopratutto, a non sapere nulla del ruolo che si svolge nell'azione che si compie. Ciò è vero in modo particolare in medicina se definiamo, come ha fatto Jacques-Alain Miller nel primo corso di quest'anno, la pragmatica come la disciplina che tenta di trovare la regola a partire dal caso particolare, che si presenta sempre come eccezione alla regola. Non tutti i casi suscitano questa attenzione, ma la nostra analisi deve renderci edotti del ruolo che abbiamo nell'esercizio. Allora possono esserci effetti analitici nel senso in cui sapremo farcene i destinatari.

Possiamo ammettere che l'esperienza della psicoanalisi evidenzia una pragmatica, ma bisogna aggiungere, non senza realismo e non senza etica, conformemente all'insegnamento di Lacan. Se Freud è rimasto ancorato al mito scientista, Lacan dimostra la causalità intrinseca della psicoanalisi, che rappresenta la sua forza e la sua difficoltà per il padrone. L'esperienza analitica determina sia l'analizzante sia l'analista, mettendo al lavoro la causa che li anima. Tutti gli effetti ottenuti al di fuori dell'esperienza propriamente detta – che suppone sintomo, domanda, supposizione di sapere e desiderio dell'analista – si deducono da prestiti parziali che possono quindi produrre solo risultati parziali. Freud non diceva altro nel suo articolo del 1918 *Vie della terapia psicoanalitica* che passa in rassegna le acquisizioni dell'esperienza dopo il silenzio imposto agli analisti dalla guerra e che esplora lo sviluppo possibile della psicoanalisi. Quali che siano i sogni di mettere la psicoanalisi al servizio della società in questo periodo di ricostruzione e di grande povertà, Freud non cede sulle esigenze che distinguono la psicoanalisi dalle altre tecniche terapeutiche e fissa i limiti della sua implicazione sociale.

LA PRAGMATICA IN PSICOANALISI NON SI RIDUCE ALLA PRATICA DEL CASO CLINICO

La disciplina del caso clinico, l'esercizio della presentazione dei malati, nel Campo Freudiano, attraverso le Sezioni Cliniche, hanno ricevuto un plauso particolare. La lettura dei casi clinici, la loro costruzione, utilizzano senza alcun limite, come Lacan indicava nella sessione d'apertura della Sezione Clinica, le risorse del suo insegnamento[1]. La clinica in istituzione non è, tranne che in condizioni particolari, una clinica sotto transfert.
Se il caso clinico è una disciplina che si nutre dell'esperienza analitica, tuttavia non si confonde con essa, a rischio di barrare l'accesso al discorso analitico.

LA PRAGMATICA IN PSICOANALISI NON SI RIDUCE ALL'INSTAURAZIONE DEL TRANSFERT

Non è la psicoanalisi ad aver inventato il transfert, che consiste negli effetti di parola, ma ha inventato la sua interpretazione e il suo maneggiamento, la sua direzione. Carico degli effetti dell'identificazione di gruppo, il transfert è presente in numerose società e istituzioni, in bene o in male, a favore o contro. L'esperienza analitica freudiana, e sopratutto lacaniana, non è una coltura del transfert, ma piuttosto la sua limitazione, il suo uso per meglio contrastarlo. La produzione dell'inconscio si fa a questo prezzo, e coltivare il transfert, come nutrire il senso, vi si oppone e mantiene soltanto il godimento del sintomo. L'uso del transfert in un'istituzione fa incontestabilmente parte degli strumenti di

1. J. Lacan, sostiene che: «Ses mathèmes, ses petites lettres, extraites du cœur de sa pratique de la psychanalyse, sont propices à la lecture des psychoses comme des névroses. Mais Lacan inaugure cette séance en donnant l'étymologie du mot de clinique pour y distinguer les différents usages du lit sur lequel se fait l'examen clinique. Chacun peut concevoir que les différents usages du lit ne confondent pas celui de la salle d'hôpital, celui de la chambre à coucher ou celui de l'analyste.» Ouverture de la Section clinique, Ornicar? n. 9, Navarin, 1977, p. 7.

una gestione umana del proprio oggetto, a condizione di non volerne fare lo strumento buono per ogni uso, che presto risulterebbe essere un uso dell'amore a fini di asservimento. Frustrazione e astinenza, necessari per Freud, ne indicano il limite.

LA PRAGMATICA IN PSICOANALISI NON SI RIDUCE ALL'ESERCIZIO DI UNA VOLONTÀ TERAPEUTICA

Gli orizzonti di guarigione promessi dalla medicina cosiddetta scientifica lasciano tracce in coloro che la esercitano, anch'essi alle prese con il *furor sanandi*, che confina a volte con un'esigenza di sottomissione agli imperativi della medicina. Freud avvertiva tuttavia quanti volevano esercitare la psicoanalisi di non volere troppo il bene del paziente. Non c'è analisi senza le condizioni per poterla esercitare, e Freud su questo punto è molto critico con chi, medici o istituzioni, «per buon cuore […] fa dono di tutto ciò che un essere umano può sperare di ricevere da un altro».[2] Lacan[3] non diceva niente di diverso quando, al collegio di medicina, nel 1966, affermava che i malati domandano ai loro medici innanzi tutto di essere riconosciuti come malati, pur a rischio di perseverare in quello stato. Si tratta quindi, per il medico orientato dalla psicoanalisi, di conservare «i desideri… in larga misura insoddisfatti»[4] e di sostenere la frustrazione durante il trattamento. Ammette anche, qualunque siano le esigenze dell'analista riguardo all'accoglienza di pazienti suscettibili di sottomettersi al trattamento, di essere obbligato ad «assumere la funzione dell'educatore e del consigliere» di fronte all'incapacità di certi pazienti di «condurre una vita normale».

2. In S. Freud leggiamo: «Commette lo stesso errore economico di cui sono responsabili le nostre case di cura per malattie nervose che ignorano i metodi psicoanalitici. Il loro unico scopo è di creare un'atmosfera quanto più gradevole possibile, affinché il malato vi si senta a suo agio e sia lieto di trovarvi un rifugio alle difficoltà dell'esistenza», in "Vie della terapia psicoanalitica" cit., p. 27.
3. J. Lacan, Conférence au collège de médecine, *Lettres de l'EFP*, 1996.
4. S. Freud, Vie della terapia psicoanalitica, cit., p. 24.

LA PRAGMATICA IN PSICOANALISI NON SI RIDUCE ALLA RISPOSTA A UNA DOMANDA SOCIALE

Confidando nei risultati della terapia psicoanalitica, Freud ritiene che l'avvenire imporrà la presa in carico dell'immensa miseria nevrotica, facendone una posta in gioco per la sanità pubblica simile a quella della lotta contro la tubercolosi. Evoca anche la nascita di luoghi dove queste cure saranno gratuite, costringendo ad adattare la tecnica psicoanalitica a queste nuove condizioni, dando una forma semplice e accessibile alle «nostre concezioni teoriche».[5] Freud si spinge più in là quanto alle condizioni da realizzare per permettere il trattamento psicoanalitico, evocando la necessità di «combinare l'assistenza psichica con l'appoggio materiale».

La pragmatica in psicoanalisi non è solo una pratica della parola. Una pratica nelle istituzioni che lasci l'opportunità di una pragmatica psicoanalitica richiede la possibilità per un paziente, per un membro di un'equipe di avere una relazione singolare, di una parola che non sia prigioniera del collettivo. Presuppone anche, come constatiamo oggi in un numero crescente d'istituzioni, che non vi sia obiezione radicale alle pratiche della parola. Se il funzionamento istituzionale è ridotto per quanto riguarda comportamento e comunicazione, ci vorrà il coraggio specifico di qualcuno per bucare la tela di un tale dispositivo, e perché possano apparire effetti di parola interpretabili. La psicoanalisi ha mostrato che forza rappresenta quando l'attenzione orientata di un terapeuta ha reso possibile accogliere la sorpresa. Solo i regimi dittatoriali l'hanno impedito, frenando ogni velleità individuale.

Non si tratta quindi d'opporre la pratica in studio e la pratica nelle

5. S. Freud commenta: «Probabilmente dovremo constatare che il povero è disposto a rinunciare alla sua nevrosi ancora meno del ricco, poiché la vita difficile che lo aspetta non lo attrae affatto, mentre l'infermità gli offre una ragione in più per pretendere un aiuto da parte della società». "Vie della terapia psicoanalitica", cit., p. 27.

istituzioni, ma di valorizzare le condizioni che permettono l'esperienza analitica, foss'anche nei suoi effetti parziali. Jacques-Alain Miller ha ricordato l'antinomia tra la fame di successo e di riuscita del padrone contemporaneo, e la passione del fallimento instaurata nel cuore dell'esperienza analitica. Il padrone dispiega la propria potenza a partire dagli effetti della scienza (l'informatica per esempio), con il suo corollario di segregazione, di cui oggi vediamo in modo particolare gli effetti, quando il capitalista moderno deve trarre lezione dai propri errori e dai propri insuccessi. La psicoanalisi, imparando la lezione del sintomo, può proporre, nei destini particolari, solo soluzioni di trattamento del fallimento o del fallimento come trattamento stesso, in rottura con il discorso del padrone. Così la psicoanalisi, nella sua definizione pragmatica, oscilla tra la propria legittima aspirazione a un successo, che sia terapeutico o che riguardi gli effetti del suo discorso sulla società, e il riferimento necessario al fallimento che presuppone risvegli periodici, senza i quali i suoi successi ne compromettono l'esistenza stessa. La Scuola analitica stessa, nella sua definizione associativa, di fronte all'angoscia dei tempi non è al riparo da tentazioni di gruppo. Lacan, all'EFP, l'ha ricordato a coloro che lo dimenticavano sciogliendola.

Non dobbiamo quindi rinunciare a nessuna delle nostre ambizioni per la psicoanalisi in estensione, a condizione di non misconoscere le esigenze della pragmatica analitica. Dobbiamo difendere l'esistenza di istituzioni orientate dalla psicoanalisi, senza confondere l'indipendenza che la psicoanalisi esige in chi la esercita, e la gestione degli affari istituzionali che suppone un certo grado di alienazione nel discorso del padrone. Ci auguriamo che quanti sono orientati dalla psicoanalisi lacaniana non si tirino indietro di fronte a iniziative che, senza reclamare la garanzia delle associazioni psicoanalitiche, offrono protezione ed estensione alla psicoanalisi applicata alla terapia.

(*Traduzione di* Massimiliano Rebeggiani)

GLITCH *

di *Marco Focchi*

Lo stereotipo dell'analista postfreudiano, silenzioso, sfuggente, permetteva d'intendere la cura come un algoritmo perfetto: passo primo, mostrare un'impassibilità inossidabile; passo secondo, indurre la regressione nel paziente; passo terzo, lasciarla lavorare fino al punto d'inversione e di risalita. Lacan ha messo in discussione questo modello ponendo in primo piano il ruolo della rettifica soggettiva e dell'atto dell'analista come momento di avvio della traslazione. Tra queste due impostazioni classiche sorge un inciampo, un glitch, uno spazio, al di là delle chiacchiere, in cui si scorge l'oggetto come parvenza, quella parvenza che viene al posto dell'assenza di rapporto sessuale.

Parole chiave: traslazione, parvenza, oggetto

Ho sempre trovato affascinanti i classici affreschi postfreudiani d'inizio analisi, che dipingono un analista silenzioso, come innalzato su un piedestallo, apparentemente irraggiungibile, a cui il paziente si rivolge senza ottenere risposta. Se il paziente fa una battuta l'analista non ride, se racconta con grande *pathos* una scena drammatica che lo ha travolto l'analista gli fa domande su dettagli irrilevanti, se chiede un consiglio gli viene negato, se cerca di provocare non ottiene reazione.
L'analista sembra qui appartenere a una dimensione sacrale, dove nulla del mondo in cui viviamo lo tocca. Questa innaturale passività man mano finisce per irritare il paziente, per generare in lui collera e senso di frustrazione. Ma proprio questa è la risorsa: la frustrazione induce regressione, il paziente s'infantilizza e cerca modi sempre più puerili di ingraziarsi l'analista, di avere da lui un qualunque segno, se non d'amore, almeno di attenzione. Quando la regressione è giunta alle fasi

germinali dell'esistenza soggettiva, avendo traversato tutti i fraintendimenti e tutti gli errori nella comprensione e nella gestione di sé, dopo avere ammesso questi errori e perdonato quelli degli altri, riconosciute come irrealistiche le proprie pretese, gradualmente il paziente accantona gli infantilismi, la regressione si inverte e comincia la scalata trionfale di una nuova crescita.

La democratizzazione della vita moderna ha reso desueto questo tipo di figura d'analista quasi immateriale – come sospeso in una bolla di sapone forse destinata a evaporare con la liquidazione della traslazione – e ha lasciato il posto alle relazioni egualitarie degli intersoggettivisti, senz'altro più empatici con le variazioni umorali dei pazienti.

L'analista ieratico-sacramentale illustra tuttavia un algoritmo perfetto: passo primo, mostrare un'impassibilità inossidabile; passo secondo, indurre la regressione nel paziente; passo terzo, lasciarla lavorare fino al punto d'inversione e di risalita.

Lacan, all'epoca de *La direzione della cura*, si è impegnato nel dibattito con questa impostazione della psicoanalisi, che ho definito classica, e ha sentito la necessità di contrastare l'automatismo di questo algoritmo. Il tema della rettifica soggettiva viene per l'appunto a indicare che la traslazione non sorge spontaneamente da un automatismo, ma si sviluppa a partire da una correzione di prospettiva che è posta all'inizio, e non alla fine del percorso.

Quando, nella *Proposta del 9 ottobre*, Lacan dice che all'inizio dell'analisi è la traslazione, dobbiamo dunque mettere in conto che è un inizio a cui va dato inizio, e che il suo innesco non è l'impassibilità, ma piuttosto un atto. Solo dopo quest'atto si avvia quel che siamo soliti chiamare l'algoritmo della traslazione. E a questo punto, nei casi felici, le cose partono davvero, e l'analisi prende la via del largo. Il paziente allora associa copiosamente, mostra fiducia nei confronti dell'analista, gli attribuisce intenzioni nascoste dietro i gesti più insignificanti, fondate sui presupposti di un sapere, nascosto ai suoi occhi, che gli attribuisce come depositario della lettera del suo inconscio. Per parte sua,

l'analista, come suggerisce Lacan, segue una rigorosa concatenazione di lettere che, a condizione di non mancarne neanche una, si ordina come il quadro di un sapere.

Domandiamoci però se, presa così, anche questa descrizione non abbia un po' un tono d'affresco, che rappresenta forse un'altra classicità, ma in modo altrettanto oleografico.

D'altra parte, proviamo a immaginare un'analisi che continuasse troppo a lungo su questo abbrivio, dove l'associazione libera funziona sempre, dove va con il vento in poppa, dove naviga sulla coordinata che Miller – nel suo seminario su *La traslazione negativa* – ha definito come il lato che nella traslazione è rivolto all'alienazione. Un analista non avrebbe di che esserne troppo contento: si sa che sono i casi in cui le cose girano da sole, ma sono anche quelli in cui girano a vuoto. L'algoritmo funziona ma non morde su niente di reale, non c'è uno *step* di chiusura.

Consideriamo ora che in un trattamento terapeutico efficace, malgrado le convinzioni dei cognitivisti, le cose si svolgono in un maniera molto diversa da quella che potrebbe essere data dal modello di funzionamento dei computer. Un *glitch* in un computer non è una catastrofe, non è un *crash*, è un guasto di breve durata nel sistema operativo, uno iato nelle connessioni logiche dell'algoritmo, è un inciampo lieve, ma sufficiente a impedirci di lavorare.

Un *glitch* nell'algoritmo della traslazione è invece qualcosa che aspettiamo proprio per cominciare a lavorare, perché a partire da lì le cose si fanno serie, a partire da lì possiamo iniziare a vedere l'altra coordinata della traslazione, quella sul lato della separazione, quella in cui si manifesta la realtà sessuale dell'inconscio.

Come sempre, e come Freud ci ha fatto alla fine vedere, la sessualità costituisce un intoppo per le cose umane, e il *glitch* nell'algoritmo della traslazione appare come l'espressione fenomenica del non rapporto. A differenza dell'algoritmo perfetto funzionante per l'analista sacramentale, è essenziale che l'algoritmo lacaniano della traslazione sia abbastanza imperfetto da contenere un *glitch*, un contrattempo che interrompe la

rigorosa concatenazione di lettere disordinando il quadro di un sapere per far emergere l'assenza di rapporto.

Naturalmente sorge il problema di come trattare, nella pragmatica della cura, qualcosa di così radicalmente evasivo rispetto al sapere e alle sue prescrizioni.

C'è un passaggio, in un intervento di Lacan al Congresso su *La trasmissione*, nella seconda metà degli anni Settanta, che ci può forse essere utile in questa direzione.

Lacan si domanda com'è che alcune persone guariscano attraverso l'operazione significante, e sostiene con modestia, falsa o vera, di non saperne niente. Si tratta – dice – di un trucco. Il modo in cui si sussurra all'orecchio della persona in analisi qualcosa che ha l'effetto di guarirlo è questione d'esperienza, ma sicuramente – aggiunge – nella faccenda svolge un certo ruolo il soggetto supposto sapere. E dopo avere creato questa *suspense* prosegue e scopre le sue carte: il soggetto supposto sapere è qualcuno che sa, sa il trucco per guarire la nevrosi.

Credo che tutti noi vorremmo sapere qual è questo trucco, la conoscenza del quale faciliterebbe grandemente la nostra pratica clinica. Ma evidentemente non è come quei trucchi da prestigiatore che affascinano il pubblico, che si possono mettere in un manuale e con i quali si può acquisire destrezza, attraverso un paziente esercizio, per far colpo nei giochi di società. Questo tipo di abilità spettacolare è piuttosto quel che, nel nostro mondo mediatizzato, si richiede allo psicoterapeuta assiduo degli show televisivi: "Mostraci il cappello da cui tiri fuori i tuoi splendidi conigli bianchi!"

Trucco mi sembra invece sia qui un'idea che possiamo interpretare nel senso di ciò che abitualmente chiamiamo parvenza.

Possiamo star certi che quando l'analista si limita alle chiacchiere – dice Lacan poco più avanti – non arriva a nessun risultato. Proprio perché non basta chiacchierare, nel trucco possiamo allora scorgere qualcos'altro, l'oggetto come parvenza, quella parvenza che viene al posto dell'assenza di rapporto sessuale.

Per dir le cose fino in fondo non si tratta, in realtà, di un trucco destinato ad avere successo, come quello del prestigiatore, fatto per incantare, per illudere, per distrarre l'attenzione. Si tratta per noi piuttosto del trucco, o della parvenza, che vacilla rivelando dove le cose fan cilecca.
È forse in questo *glitch* – inconveniente ma non catastrofe, impedimento ma non impotenza nevrotica, disturbo ma non paralisi della vita annegata in un mare di sofferenza – è forse in questo piccolo scoglio nella concatenazione logica che possiamo vedere l'equivalenza, a cui Lacan accenna nella *Proposta del 9 ottobre*, tra l'algoritmo della traslazione e l'agalma? L'algoritmo imperfetto, in questo caso, contiene il proprio punto d'inciampo, dove affiora l'oggetto come parvenza soltanto per condurci all'impossibilità del rapporto, giunti al quale ciascuno deve inventarsi il trucco del proprio sintoma.

* Testo presentato al Congresso di Buenos Aires il 22 aprile 2008

GRETHE, LO SPECCHIO INFRANTO DELLA REGINA DELLE NEVI

di *Fulvio Sorge*

L'autore descrive un caso clinico di psicosi melanconica in una donna. Vengono discusse le modalità fenomenologiche dell'esordio, sotto la specie di fenomeni elementari, la scelta originaria della spaltung*, come difesa al dolore dell'abbandono materno, la forma e i contenuti attraverso cui il suo enunciato la mostra come oggetto reietto dall'Altro e la consegna a un destino di pura perdita. In particolare si mostra come le dinamiche del soggetto, così come nel pensiero di S. Freud e J. Lacan, lo conducano all'identificazione al significante niente, e, nel suo dire, ella cerchi disperatamente di sottrarre all'emorragia libidica entropica il senso della propria esistenza. Le vicende dell'analisi condurranno la paziente a un tentativo suicidario, che si costituirà come atto mancato, e permetteranno di supporre, all'origine del suo soffrire, il mancato riconoscimento e la seduzione malevola operate dalla figura materna.*

Parole chiave: melanconia, suicidio, atto mancato

Grethe mi viene inviata perché ha raccontato ai suoi familiari che, da quando è morta la madre, due anni addietro, ha cominciato a sentire delle voci. Solo dopo molte resistenze ne ha parlato con loro che, preoccupati, me la inviano in compagnia del marito.
Nel primo incontro, con lucidità e precisione descrive il suo sintomo. Le voci sono comparse nella sua mente all'improvviso, ella percepisce il loro carattere di assoluta estraneità, tanto da portarla a interrogarsi sulla loro provenienza, voci che emanano una strana fascinazione, tale che, quando ne diviene preda, sempre più spesso, difficilmente se ne

riesce a sottrarre. Voci sempre più prepotenti, incalzanti, pervasive che le chiedono conto dei suoi atti, che la rimproverano, che le propongono strani ragionamenti, domande incomprensibili, che, negli ultimi tempi, pretendono che lei le segua nell'aldilà della vita.

Il racconto è preciso, analitico, freddo, così come le domande che lei si pone, le supposizioni che ha prodotto per spiegarsi il fenomeno. Ella si descrive in preda a un'angoscia senza nome, si sente destabilizzata e come chiamata a un destino che non conosce. Mentre parla il suo esile corpo si agita, la partecipazione al suo dire è insieme fredda, come se parlasse di altri, e sostenuta da un'impellenza che chiede all'interlocutore di pronunziarsi, prendere partito rispetto al suo sintomo. Presenza assente, coinvolgimento e distanza, richiesta di aiuto e indifferenza sono i modi con cui mi si presenta questo strano animale che, come imparerò a capire, misura il mondo con i passi feroci della colpa e della fuga.

Le voci, mi dice, compaiono forse per parlare con quell'Altro uscito dal mondo? Sono forse di quell'Altro? Cosa vogliono? Perché insistono? Perché perseguitano? Si sente sul punto di cedere, ne ha parlato alla cognata e al suo medico curante che me la inviano dal piccolo paese della Lucania dove vive. Risulta subito evidente la vacillazione soggettiva, il rischio suicidario, il reale di godimento che sostanzia i suoi percetti e invita il soggetto alla precipitazione nell'ineffabile. Le rispondo che insieme cercheremo di comprendere le ragioni del fenomeno, le dico che è necessaria anche una terapia farmacologica per far fronte al suo disagio, la rassicuro e la invito a raccontarmi la sua storia e a fornirmi tutti gli elementi che le sembrano necessari per aiutarci a comprendere. All'incontro successivo torna rinfrancata, i farmaci rendono più sopportabili, meno pressanti, le voci, le consentono a volte di potersene distogliere, interrompere il dialogo, il contatto assillante e il suo turbamento. Le dico che sarebbe molto utile se riuscisse a scrivere qualcosa del dialogo tra lei e le voci. Dopo alcuni incontri mi porta uno scritto in cui trascrive fedelmente uno dei suoi colloqui.

VOCI

Grethe: "Vuoi parlare al prof?"
Voce: "Certo che voglio."
G: "Allora?"
V: "Ci sono giorni in cui non dormo e nemmeno mangio ma so di consolarmi con la sua voce."
G: "Vai avanti."
V: "Vorrei dirle caro Prof, come la chiama lei, che qui non c'è posto per uno come lei che si affaccia in questo mondo e prova a disordinare la verità."
G: "Cosa vuol dire?"
V: "Che qui mi sto massacrando per non dartela vinta, mi sto innalzando agli onori del tuo cuore per strapparti da questo mondo."
G: "Perché vuoi portarmi via e dove?"
V: "Voglio portarti con me, lontana da questo mondo infernale e darti la forza e il coraggio di affrontare il mondo con la determinazione che serve per poter vivere."
G: "Mi sembri contraddittoria."
V: "Non lo sono affatto se pensi che il tuo mondo non è qui ma altrove."
G: "Dove?"
V: "Dove il tuo cuore smette di battere per gli altri!"
G: "Ti capisco sempre meno."
V: "Vedi bimba, la verità è che sono stato ferito e ora voglio solo guarire, guarire da quel male che mi assedia, che mi circonda e tu non puoi aiutarmi se non con la tua venuta, devi sopportarmi o morire, devi andartene nella tua magica invenzione o stare con me. Vedi? Non hai grosse alternative, lo sai o no che qui sto male senza di te? Mi sono talmente innamorato di te che non capisco nulla, mi manchi in ogni momento e ad ogni istante che passa piango se tu non sei con me, ti amo al di sopra di ogni cosa e sarai per me eterna."
G: "Un giorno vedrai, ti sconfiggerò."

V: "E allora? Sarà la fine dei tuoi giorni. Non voglio più parlare con lui e tu dimenticami se puoi perché io continuerò a vivere nel tuo cuore. Smettila di contraddirmi altrimenti vengo lì e ti porto via con me per sempre."
G: "Mi sembri confusa."
V: "So di esserlo ma non importa perché ciò che conta è amarti. Se mi dessi la luce dei tuoi occhi impazzirei, se mi dessi il tuo cuore ti direi grazie amore mio, se mi dessi un attimo di tregua ti ringrazierei, se mi dessi un volto piangerei, se mi dessi le tue dita le inanellerei, se mi dessi la tua mano ti porterei lontano. Ma ora è già tanto, devo ritornare da dove sono venuta. Addio, piccola a tra poco. Vedi com'è facile ritrovarsi? Basta poco, un po' d'amore."

Con grande chiarezza e sgomento mi accorgo che Grethe mi ha aperto le porte del suo Inferno.
Per due anni la vedrò, vis à vis, ogni settimana; a volte mi scriverà via mail e io prontamente le segnalerò che mi è giunto il messaggio; questo spazio virtuale e la supplenza della scrittura, le dirò, pur garantendole la comunicazione, sono altra cosa dai nostri incontri.

LA STORIA

Grethe è nata nel suo piccolo paese ma a soli 3 anni, in ragione della nascita di una sorella malata di *osteogenesis imperfecta*, la malattia delle ossa di cristallo, è stata affidata dai genitori a una zia con cui è cresciuta. Descrive questo evento come determinante per la sua vita sotto la specie dell'assoluto abbandono, di una perdita insostituibile, del desiderio di attenzioni e carezze che non sono mai arrivate, della trepidazione con cui attendeva che i genitori tornassero dai lunghi soggiorni a Bologna dove la sorellina veniva curata, di come il suo desiderio fosse deluso. Eppure non si è mai sentita di condannare la madre, nella realtà sarà proprio lei, 40 anni dopo, ad accudirla per anni, nella lunga agonia e

degrado prodotti dall'Alzheimer e ad assisterla amorevolmente sino alla morte. Anche nel momento della sua fine il mistero dell'amore materno è restato tale, sono mancate *le parole per dirlo*. Mi dice che la mamma è stata come aspirata nell'angoscia e nella depressione dopo la nascita della sorella malata, presa dai suoi doveri di maestra atti a dare sostentamento alla famiglia e dalla necessità di porre rimedio alla malattia della figlia, malattia vissuta secondo l'etica del dovere e del sacrificio cui ha improntato la sua vita.

La zia si è presto presentata come una figura terribile, persecutoria e crudele, a volte folle nelle sue pretese, violenta, intrattabile, provocando in Grethe sgomento, dolore, rabbia e l'interrogativo che l'ha accompagnata per tutta la vita riguardo al senso enigmatico del desiderio della madre che l'ha abbandonata. Anche il padre si è mostrato debole e lontano, al servizio del capriccio materno, corresponsabile della solitudine e della pena insopportabile che le è stata imposta dalla decisione materna. Fu allora, mi dice, che ella inventò il suo mondo *al di là dal muro*, invenzione supportata dalle favole che molto piccola cominciò a leggere da sola. Conserva ancora e mi porterà a vedere un vecchio libro illustrato, edito da Bemporad, delle favole di Andersen.

Al di là del muro si immaginava sola ma al sicuro, con la schiena appoggiata a un vecchio albero, con il corpo esposto al calore del sole, con lo sguardo che si perdeva nel contemplare la campagna che si distendeva fino al mare. È stato questo per lei il vero mondo, lontano dagli affanni e dai dolori della sua vita, l'ha sempre accompagnata nei momenti più tristi come un luogo di consolazione e di serenità. Racconta poi della sua adolescenza ribelle e del suo precoce matrimonio con un uomo che non piaceva ai genitori e che le è servito per evadere da una realtà triste e disperata. Ma anche il matrimonio si è rivelato un fallimento, il marito è di buon animo ma irritabile, permaloso, a volte violento. Pur avendo generato due figli ella vive la sessualità con vergogna e dolore, come un'ulteriore violenza cui è sottoposto il suo corpo. Consegnata all'ideale del sacrificio la relazione con la madre è restata

marcata dall'impossibile di un incontro, di una comprensione, di una parola buona, di una carezza, che lei non si è sentita mai in diritto di chiedere. Alla sua morte sono apparse le voci. Le voci invadono ormai anche il suo luogo segreto, pervadono e tormentano i suoi giorni.
Quando le voci tacciono appare il suo monologo piatto, ripetitivo, certezza infelice della logica ineluttabile che la conduce all'interrogazione sul desiderio materno, sul perché dell'abbandono, sul significato della sua vita che adesso le sembra insopportabile. Grethe continua a portarmi i suoi scritti cui faccio spazio nel tentativo di fare cornice a quell'ideale dell'Io che non l'ha affrancata e assicurata al simbolico, che si è giocato nella deflazione narcisistica della sua immagine, che le torna come un reale inesorabile e la condanna alla ricerca impossibile delle ragioni del suo destino.
Quando comincia a raccontare la sua triste storia mette in atto uno stile discorsivo del tutto particolare sia per la monotonia e l'anedonia del suo dire, sia per la scelta di vocaboli atti a descrivere il modo attraverso cui percepisce se stessa: svuotata, esaurita, difettuale, ma insieme posseduta da un'angoscia di fondo che la costringe a lunghe, inesauribili quanto vane riflessioni, speculazioni astratte sulla natura delle voci, sul senso dei loro messaggi, su come si sia potuta verificare questa intrusione perturbante nella sua vita consegnata da sempre all'oblatività assoluta nei confronti dell'Altro. Lentamente verrà alla luce la questione originaria che riguarda il suo posto nel mondo, la ragione del suo esistere a fronte dell'enigma della diserzione, della incomprensibilità del desiderio materno, che l'ha costituita come oggetto caduto, perduto. Nelle immagini che porta, nelle parole che scrive ella sfoglia e rifiuta i differenti ricoprimenti dell'Io, declinazioni fantasmatiche, di cui sembra, in origine, avere percepito la funzione illusoria, la beffa, l'inganno. È da sempre e per sempre in perdita, perdita di sé stessa nella deflazione narcisistica, perdita di valore e di significato del mondo che pure abita ma di cui denega l'importanza, il significato, il senso affettivo. La perdita originaria dell'amore dell'Altro è divenuta odio per se stessa: le vicende

della sua vita affettiva, lo stupro subito da ragazzina, il matrimonio con un marito padrone, i sacrifici per stargli accanto, l'orrore e la ripugnanza che le suscita il rapporto sessuale, fu quest'ultimo aspetto che le confermò, già dalla prima notte di nozze, il marchio di un godimento dell'Altro vissuto come violazione e prepotenza e che la rimanda a interrogativi tanto ripetitivi quanto irrisolvibili. Perché? Perché? Perché? Forse le voci sanno, così sostengono, così si manifestano, forse se ella le segue troverà un luogo inedito che dia senso alla sua penosa esistenza.
L'impoverimento pulsionale, l'economia in sottrazione dell'immaginario nello psichismo, producono, per l'allentamento dei nessi associativi, enunciati desoggettivati, anaffettivi.[1] Perché non sente amore per i sui figli? Perché il suo cuore non batte per loro, quando lei è così prodiga di aiuti, consigli, sostentamento per l'Altro? Le sue riflessioni si sostengono su due assunti di base, logici quanto indimostrabili: l'autocritica feroce e il senso di diversità assoluta dal resto del genere umano, versione nichilista dell'eccezionalità del proprio destino; un sentimento di rassegnazione al peggio, fomentato dalle voci, la certezza di un *inevitabile accaduto*. Così il tempo del suo esistere preso tra l'impossibilità di costruire una storia che la dica, e l'inanità del suo abitare il mondo, si contrae in un punto di dolore assoluto. La questione delle sue origini, del suo posto nella trama transgenerazionale, si dà come incognita di un'equazione irrisolvibile. Mancando in origine l'amore materno, garanzia narcisistica atta a sostenerla nella vita, ha precocemente scelto di scindere il suo Io. Le *due Grethe*, la *scissione* sono significanti ricorrenti nel suo dire. Ma adesso quel luogo di pacificazione al di là del

1. "Come si possono spiegare gli effetti della malinconia? La migliore descrizione di essi: inibizione psichica con impoverimento pulsionale e dolore. È facile prevedere che se il gruppo sessuale psichico subisce una forte diminuzione dell'eccitamento, si può avere come conseguenza una sorta di contrazione nello psichico, la quale ha come effetto di risucchiare i quantitativi di eccitamento contigui. I neuroni associati sono obbligati a rinunciare al loro eccitamento, il che produce dolore. Sciogliere un'associazione è sempre doloroso. per una sorta di emorragia (Verblutung) interna si ha un impoverimento dell'eccitamento, nella sua libera riserva, che si ripercuote su altre pulsioni e prestazioni. Tale contrazione ha un effetto inibitorio, come una ferita (Wunde). S. Freud, "Minuta G" in *Lettere a Whilelm Fliess (1887-1904)*, Boringhieri, Torino, 1986, p. 128.

muro ove leggeva le sue favole, nel suo mondo segreto, protettivo, sottratto ai frastuoni dell'esistenza mondana, senza speranza e senza luce, è diventato inabitabile in quanto invaso dalle voci.
"Alla scissione – dice – non c'è rimedio". L'enorme solitudine in cui si sente si sostiene sul diniego dell'abitabilità del mondo; si ripete ogni volta la catastrofe originaria della relazione con l'Altro soggetta alla reciprocità della pulsione di morte.

IL SIGNIFICANTE NIENTE

Lacan colloca il melanconico come identificato al significante niente. È per questo – dice nel seminario sul transfert – che è perduto. Nella melanconia manca all'origine l'estrazione dell'oggetto a e ciò comporta che "il melanconico passi – se così posso dire – attraverso la propria immagine e attacchi in primo luogo questa per poter raggiungere, in essa, l'oggetto a che lo trascende e il cui comandi gli sfugge. La sua caduta le trascinerà nella precipitazione-suicidio, con l'automatismo, il meccanismo, il carattere necessario e fondamentalmente alienato con cui sapete si realizzano i suicidi dei melanconici."[2]
In realtà Grethe, pur leggendo e costruendo il proprio mondo in ragione del niente, è esposta alle intemperie del reale che le torna sotto la forma delle voci. Le sue parole designano il luogo di questo niente che è lei stessa, nella messa in scena del vuoto di una cornice disabitata dalla vita, impossibilitata a che ella situi l'angoscia e si apra alla costruzione del fantasma, con un effetto di aspirazione dei significanti del buco melanconico. Ella si inscrive nell'universo del linguaggio senza impegnarvisi effettivamente; è un mondo tanto inaccogliente in quanto conferma la sua esclusione, quanto insignificante in quanto devitalizzato dall'assenza della presa della libido sull'oggetto.

2. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, Einaudi, Torino, 2008, p. 367.

Il suo discorso mette in parola l'incertezza ontica, il quesito sul senso del suo esistere, ma permette una residenza provvisoria, nella dialettica che le stesse voci le impongono, la possibilità di sostenersi nel suo enunciato, logica di un sembiante strutturalmente funzionale, che si perde e si recupera in un percorso circolare e ne impedisce la precipitazione nel nulla. Discorso che si nega e la nega, che si autodistrugge costruendosi intorno all'assenza di un significante originario che ne consenta il capitonamento. Tuttavia l'erosione progressiva e inevitabile dell'immaginario l'avvicina alla presentificazione dell'oggetto come resto assoluto quando si espelle dal mondo. Identificarsi con il "niente" è per Grethe un modo per avvicinare *Das ding*, incistata nel proprio corpo sotto la forma del taglio, della privazione nel reale di una declinazione atta a sostenerla. Il suo corpo le appare cancellato dalla trasparenza del significante che non le permette di estrarre quella quota personale di godimento atto a sostenerne il desiderio. Il paradigma traumatico di una violenza senza senso si ripete là dove gli oggetti del mondo esterno sono presi da una sorta di indeterminazione generalizzata; l'esame scrupoloso dei suoi pensieri e dei suoi gesti le serve al vano tentativo di differenziare in lei l'amore dall'odio. Il significante niente che garantirebbe l'iscrizione del soggetto nella catena simbolica, si reifica sotto gli auspici di un'alternativa assoluta: o la perfezione inattingibile dell'ideale o il nulla della morte. La disaffezione dalla realtà, il mondo desertificato di affetti ha il senso di una inscrizione fallita nella *decisione insondabile* che ha anticipato il suo destino, ma è anche la difesa strutturale a che non si ripeta la catastrofe dell'essere deietta dal desiderio dell'Altro. Il "niente" ha un doppio statuto, è il significante originario che le permette di abitare il mondo, di non essere travolta del tutto dalla propria follia, ma è anche la nullificazione, la negativizzazione di ogni affetto che voglia investire le relazioni umane. Il niente impronta le sue metafore e la relazione transferale; un giorno mi dice di sentirsi come un palloncino, involucro del nulla che vorrebbe volare verso il cielo se non fosse che io ne tengo il filo attorcigliato intorno al polso. Ella non smette di negare ciò che pure la costi-

tuisce nella sua particolarità, ciò che ha segnato la trama terrena delle sue scelte e dei suoi incontri. Il suo soffrire ha per meta mitica il ricongiungimento alla madre, il rinvenimento delle supposte parole d'amore. Che la madre l'abbia abbandonata e tradita pertiene all'ineffabile, alla dimensione di affetti sequestrati nel reale, impossibilitati a trasformarsi in parole. La sofferenza, l'angoscia, la desertificazione degli affetti, l'insopportabilità della vita sono tutte a carico del destino. Denegando che il mondo che abita abbia senso, che le possa riservare incontri felici, ella nega se stessa come oggetto possibile del desiderio dell'Altro. Ecco un altro frammento del suo scrivere:

"A piedi nudi su frammenti di pensieri, su schegge di ricordi, persa tra il buio e il nulla. L'irragionevolezza spietata dell'inconscio prevarica la timida ragione, fatico a muovermi in un universo dimentico del mio cuore, della mia anima. Brancolo nel vuoto. Incapace di reagire, disarmata, combatto l'arroganza di cupe memorie, di pensieri rimbombanti, di assurde verità. Residue energie annichilite scivolano nell'oscuro baratro che m'inghiotte: nulla mi appartiene, il senso di vuoto mi pervade e chiedo asilo a un dolce ricordo ma è soltanto un'insapore reminiscenza, una scatola vuota, una storia senza cuore, un pensiero sbiadito… Non una carezza, non un abbraccio, nessuno mi prende per mano, e continuo a capire e a giustificare, mentre il mondo si allontana."

Un giorno il figlio le chiede: "Mamma cos'è il paradiso?" Così risponde: "Il paradiso è quel sentiero che non puoi ignorare, è un sorriso che mette gioia, è un tuffo nel sole, è un cono di candida panna di nuvole, è l'essere chiamati a libertà, è la trepidazione del primo bacio, è cedere il passo, è chiudere gli occhi… Il paradiso sei tu che mi stai ascoltando, è un palloncino che s'invola libero nel cielo, è la musica della tua chitarra che cura un cuore triste, è il tuo numero di cellulare, è il tuo letto disfatto, il paradiso è … semplicemente che tu esisti. Amore, non è questo il Paradiso, non voglio smontare le tue celesti impalcature, ma è soltanto una storia, una storia come tante, senza alcuna velleità, che s'intitola "mamma cos'è il Paradiso?"

GLI OCCHI DI DIO

Grethe mi descrive dettagliatamente alcune delle immagini che sono il prodotto della sua ruminazione continua, che cercano le ragioni impossibili di un desiderio troppo presto caduto, che invano vorrebbero distogliersi dalla rovina e dalla perdita assoluta da cui era abitato lo sguardo materno, sguardo extimo in quanto possiede e significa l'*inquiétante étrangeté* di se stessa. Invano perché lo sguardo dell'Altro è il suo stesso sguardo. Così mi porta l'immagine che adesso abita il suo spazio interiore, quel luogo prima incontaminato e adesso posseduto da una tristezza senza nome.

"Sono lì, ferma in quell'enorme spazio, in quell'enorme distesa senza confini e vedo Dio seduto che tiene in braccio una bambina di 4 anni. Ma Dio non la guarda, tutto è immobile e segnato dall'angoscia. Come deve essere lo sguardo di Dio?". Versione soggettiva di una pietà impietosa, di una compassione senza passione, oggetto non estratto dall'Altro, sguardo pervasivo e onnipotente ma insieme cieco, in quanto impossibilitato a significare l'accettazione e l'amore.

Lo sguardo materno che pure l'ha riconosciuta e autorizzata, ha difettato del desiderio atto a sostenerne l'autonomia, a significarne l'amore. Quel tanto di immaginario che avrebbe dovuto legare simbolico e reale in una garanzia narcisistica necessaria a condurre la vita l'ha abbandonata nel momento in cui l'avrebbe dovuta sorreggere come *Urbild* dell'Io, la struttura intima e originaria del soggetto a venire è stata abbandonata nel momento in cui il suo bisogno d'amore avrebbe necessitato essere riconosciuto e sorretto. Il mondo, l'affetto, la relazione con l'Altro è stata originariamente delusa, gli oggetti d'amore essendole stati sottratti dalla faglia speculare che si è aperta in lei quando lo specchio le avrebbe dovuto rimandare non solo la completezza dell'immagine ma il diritto a godere della vita. Di ciò ha colpa il destino in quanto le è impossibile significare quel rifiuto primario che l'ha lasciata e abbandonata alla deriva di un mondo desertificato dall'amore. Il mondo

resta accessibile al significato formale delle cose, delle relazioni logiche che ne definiscono gli enti ma viene pensato attraverso il significante "niente". Identificato con il niente della scomparsa del desiderio, attaccandosi alle parole, alle domande della sua ruminazione infinita come il naufrago si attacca ai relitti della propria nave affondata, il suicidio, cui lei dice di pensare sempre più spesso, resta l'atto definitivo di affermarsi come il segno della presenza dell'oggetto dell'abbandono che lei è stata nel segno della catastrofe originaria. Suicidio per reincorporazione dell'oggetto come Freud sostiene in *Lutto e Melanconia*. Un 'altra volta mi porta una variazione sull'interrogativo che ora le occupa la mente, su cui le voci la interrogano con insistenza e crudeltà, quando mettono in evidenza la fatuità, l'inutilità del suo esistere, dato che non le è dato cogliere lo sguardo di Dio. Lei adesso è presente alla scena come uno schizzo, tratteggiato a matita, caricaturale, immateriale, e sente l'attrazione che l'immagine evoca in lei, sente le voci che la incitano ad andare a riempirlo con la sua carne. Si tratta di quella modalità che Freud descrive come *inghiottimento* dell'Io da parte di un Super-Io arcaico e cannibalico. Incombono ormai i misfatti di una verità conosciuta troppo presto, il vuoto che ha incarnato per lei la desistenza materna; non sono ulteriormente derogabili gli effetti di devastazione di quel rapporto, del modo in cui ella, nell'incontro mancato con la particolarità del desiderio materno che la riguardava, si è innamorata e promessa a questo nulla e al suo enigma. I significanti difettano a sostenerla, tutto è stato scritto, tutto è stato detto, nulla ha ormai il potere di trattenerla dall'atto, dal precipizio verso il suo *désêtre*.

SUICIDIO

Al ritorno dalle vacanze estive, dopo avere per l'ennesima volta litigato con il marito, Grethe mi comunica che non ce la fa più, che ha deciso di abbandonare il mondo. Questo mondo abitato dalla pena e dall'an-

goscia, questo statuto di oggetto reietto e maltrattato dall'Altro, non l'accetta più, è giunta, mi dice, oltre le colonne d'Ercole, è attratta da questo altrove, ove, forse, troverà quelle risposte che nessuno le sa dare. Al di là della vita questo corpo effimero, desolato, angosciato troverà, ritroverà quella consustanzialità originaria, nell'ideale dell'amore che ha sempre guidato la sua vita, in una pacificazione assoluta dove la aspettano quelle carezze, quella gioia, quell'accoglienza che da sempre le è mancata. La sua determinazione appare assoluta. Abitata da una violenza fredda e feroce, è al di là di ogni parola, anche se, per onestà e rispetto, ha voluto comunicarmi quanto ha deciso. Le rispondo con grande chiarezza che farò di tutto per tutelarla, che, a maggior ragione, sono per lei sempre disponibile. Le fisso il prossimo incontro. Segnalo alla famiglia e al medico curante la gravità della situazione, dico di tenermi al corrente e di valutare l'ipotesi di un ricovero immediato. Scelgo di non intervenire in maniera più direttiva, nonostante sia convinto della veridicità delle sue parole; lascio al soggetto uno spazio per l'enunciazione che sostengo e provo a dialettizzare l'enunciato. Per quanto seguirà, forse, questa posizione trasformerà l'*acting* in un atto mancato.

Nonostante premure e controlli, ella riesce ad assumere quantità indeterminate di farmaci per cui viene ricoverata in rianimazione nel suo paese. Dopo un giorno di coma superficiale si risveglia e viene dimessa. Riterrò opportuno proporre un ricovero presso la clinica psichiatrica dove lavoro, ricovero che Grethe accetta e vive senza particolari resistenze. Avrò modo così di seguirla da vicino e allontanarla dall'ambiente familiare che ha istigato, sul piano immaginario, l'atto suicidario. Grethe accetta, senza particolari resistenze, e si rende diligentemente disponibile alla breve attesa che precede il ricovero.

Mi sembra opportuno operare questa separazione nella realtà, sostenere le istanze soggettive in un luogo che mi permetta di vederla ogni giorno. Durante il ricovero Grethe vive in un tempo sospeso, come fuori dal mondo. Stabilirà rapporti di amicizia con altre pazienti di cui si eleggerà figura protettiva.

Il suicidio ripete quel crollo che ha determinato la catastrofe originaria, viene pensato e desiderato come il modo di raggiungere l'Altro nello spazio di morte che il desiderio non ha vivificato, materializzando il "niente" come alternativa all'incessante attività di pensiero, alla persecuzione delle voci, agli obblighi contratti con l'Altro sulla scena del mondo; "questo punto di intersezione non è quello del lutto, né della depressione circa la perdita di un oggetto, ma di un certo tipo di rimorso che è nell'ordine del *suicidio dell'oggetto*. Dunque rimorso a proposito di un oggetto entrato nel campo del desiderio e che, a causa di alcuni rischi corsi nell'avventura è scomparso"[3]. L'intenzione di vendetta nei confronti dell'altro si manifesta nel progetto di morte, coazione di destino, *Schicsalszwang*, per cui facendo scomparire per l'Altro quell'oggetto che è lei stessa ella si identifica al desiderio di morte che si è trovata a incarnare nella desistenza dell'amore materno. È come se con quell'atto si potesse mettere fine all'angoscia distruttiva e insopportabile, alla verità dell'abbandono che lei già conosce ma che non s'impedisce di rimembrare, rendendo il suo pensiero circolare come i significanti che contornano il buco entropico del reale, punto di attrazione irresistibile, luogo della verità assoluta nell'incontro del dolore e dell'onnipotenza del volere materno. Il progetto suicidale attualizza nel reale la separazione impossibile da quell'oggetto *ultimo, abietto e irrisorio*,[4] che lei è stata nel desiderio materno. Il significante niente, lo schizzo, sarà zavorrato con il peso del reale. Dietro la cornice vuota di un mondo inabitabile, di un'immagine cancellata prima ancora di rispecchiarsi si profila la verità dell'Essere che incita Grethe a venire a raggiungerlo. "La pulsione di morte è il reale quando non può essere pensato se non come impossibile"[5].

3. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, Einaudi, Torino, 2008, p. 432.
4. J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia*, Einaudi, Torino, 2007, p. 349.
5. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, Astrolabio, Roma, 2006, p. 121.

CONCLUSIONI

Grethe incarna qualcosa del godimento materno reperito come enigma, che, sotto la specie del *ravage*, non disciplinato dal fallo, la abita. La malinconia si avvera in quanto il narcisismo primario non è sostenuto dalla funzione fallica e torna sotto le specie del reale a colpire Grethe attraverso "il disordine provocato nella più intima giuntura del sentimento della vita del soggetto".[6]

La preclusione distrugge l'ideale dell'Io come via possibile per il simbolico e ratifica l'identificazione impossibile con un oggetto posto allo Zenit dell'ideale. L'oggetto non è mai perduto ma resta incistato nell'Io gravandolo della sua ombra angosciante e disperata. Il marchio materno al di qua nei significanti condanna Grethe a una vita non vissuta, abbietta e reietta, che ella intende sotto la specie del destino. Peraltro, nel linguaggio delle voci, fascinoso e irresistibile, è evidente un aspetto passionale, quasi erotomanico, che, nel modo in cui Grethe parla di sé e della sua vita, appare strutturalmente precluso. Appare allora possibile supporre che si tratti della traccia del godimento materno sregolato che segnala après-coup come il tempo delle prime cure in cui si è prodotto il soggetto a venire, nel corpo a corpo con la madre e in ragione dei suoi primi detti[7], abbia prodotto una devastazione, non simbolizzabile dal registro significante, sotto la forma di un rapimento del corpo, di una sottrazione a sé stessa. Grethe è restata segnata da questo godimento materno insaziabile e non testimoniabile, non inscrivendo il proprio corpo, sotto le insegne del desiderio di un oggetto amoroso, nel desiderio dell'Altro. Figura del senza limite che torna sotto la forma di un'ideale impossibile di assoluta oblatività o, senza veli, come pura pulsione di morte.

6. J. Lacan, "Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi" in *Scritti* Vol. II, Einaudi, Torino, 1974, p. 555.

7. J. Lacan, "L'inconscio è strutturato come un linguaggio. Con una riserva: ciò che crea la struttura è il modo in cui il linguaggio emerge all'inizio in un essere umano." in "Conférences et entretiens dans des universitès nord-americaines" *Scilicet* 6/7, Seuil, Paris, 1976, p. 13.

Dopo il ricovero, apparentemente pacificata e serena, Grethe torna ad abitare il mondo come una contingenza che non si spiega; si interroga sul motivo del perché l'atto del suicidio è fallito, mi dice che non riesce a sentirsi colpevole del suo gesto, vorrebbe comunque fare la pace con Dio. Tornata a dar conto di sé nei legami dei familiari che la circondano di premure e di affetti, rivive l'inospitalità del mondo e la fatica di esistere. È nella nebbia, cammina nel gelo, si rispecchia in una superficie ghiacciata che, lungi dal rimandarle un'immagine compiuta di sé, si frantuma in frammenti trasparenti che la trafiggono quasi senza dolore, come schegge dello specchio infranto della Regina delle Nevi.

BIBLIOGRAFIA

Andersen H. C. *Il soldatino di piombo e altre storie*. Bemporad Marzocco, Firenze, 1966.

Freud S. "Minute teoriche per Whilelm Fliess" in *Opere vol. 2*, Boringhieri, Torino, 1986.

Freud S. "Lutto e melanconia" in *Opere vol. 8s*, Boringhieri, Torino, 1986.

Lacan J. *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*. Einaudi, Torino, 2008.

Lacan J. *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*. Astrolabio, Roma, 2006.

Lacan J. "Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi" in *Scritti Vol. II*, Einaudi, Torino, 1974.

Lacan J. "Conférences et entretiens dans des universitès nord-americaines" in *Scilicet 6/7*, Seuil, Paris, 1976.

Lambotte M. C. *Il discorso melanconico*. Borla, Roma, 1999.

Jaspers K. *La questione della colpa*. Milano, Cortina, 1996.

Sartre J. P. *L'essere e il nulla*. Milano, Il Saggiatore, 1965.

Sorge F. *Passioni e farmaci. Per un'etica della depressione: le passioni dell'uomo tra neuroscienze e anima*. Liguori, Napoli, 2000.

PARTE QUARTA

PSICOANALISI A TEATRO

CONFERENZA AL TEATRO COLISEO*

di *Jacques-Alain Miller*

Ricardo Seldes – Buongiorno a tutti. Vi presento, senza troppe formalità, Jacques-Alain Miller. M'interessa farlo nel momento in cui si è appena concluso il VI congresso dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, creata da J.-A. Miller nel 1992, poco prima della fondazione dell'EOL, l'Escuela de la Orientacion Lacaniana.

J.-A. Miller è psicoanalista ed esercita principalmente a Parigi. Responsabile della stesura del testo dei Seminari di Jacques Lacan, si è dedicato intensamente a questo compito in questi ultimi tempi. Abbiamo beneficiato la settimana scorsa in Argentina della pubblicazione in castigliano del libro XVI del Seminario, *D'un Autre à l'autre*.[1]

Dal 1981, J.-A. Miller fa un corso annuale che ha per noi una risonanza profonda: "L'orientation lacanienne". Questo corso è un chiarimento dell'insegnamento di Lacan per diverse generazioni di analisti nel mondo. Ci rallegriamo anche della pubblicazione del suo corso dell'anno universitario 1997-1998, *El partenaire-sintoma*[2] (*Il partner-sintomo*), il cui testo è stato definito da Silvia Tendlarz. Gli insegnamenti di J.-A. Miller sono seguiti dagli argentini nell'immediatezza, potrei dire in tempo reale. A causa dei suoi numerosi impegni, J.-A. Miller non è più venuto nel nostro paese dal 2001: molti dei suoi lettori, soprattutto tra i più giovani, non l'hanno quindi potuto incontrare fino a oggi. Come voi ignoro

* Conferenza tenuta al Teatro Coliseo, a Buenos Aires, il 26 aprile 2008. Testo non rivisto da Jacques-Alain Miller.

1. *Cfr.* J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006.

2. *Cfr.* J.-A. Miller, "Tre Seminari sul sintomo", *La Psicoanalisi* n. 23, Roma, Astrolabio,1998, pp. 20-96.

il titolo della sua conferenza. Ciò che si può dire e che non si sa, è generalmente più interessante, ci ha insegnato.
Vi presento quindi direttamente J.-A. Miller in persona.

PRIMA PARTE

Jacques-Alain Miller – Buongiorno: Come state? Io bene. Ieri mi sono riposato. Ho fatto bene perché devo sostenere lo spettacolo. Da quanto mi ha detto Ricardo ci sono qui millesettecento persone e, questo, senza pubblicità.
Bene. La sala per me è completamente buia: posso indovinare alcuni visi in prima fila, a stento qualcuno in seconda fila. Ricardo è la sola persona che riesco a vedere.
Così è stata annunciata una conferenza – non ho visto la locandina – di Jacques-Alain Miller. Nient'altro. Senza titolo, come ha detto Ricardo. Mi ha chiamato a Parigi per domandarmi il titolo ma mi sono rifiutato di darglielo per una semplice ragione: non mi è venuto.

UN VUOTO

In questa telefonata ho avuto un vuoto, un'assenza: Niente parlava in me. Non ho avuto nessuna ispirazione. Da allora, prima del viaggio, poi durante il volo, di più di tredici ore, poi qui, e fino a ieri, mi sono chiesto cosa volesse dire questo piccolo fenomeno mentale, questa curiosa mancanza d'ispirazione, mentre di solito ho delle idee, come si dice. Sono conosciuto per questo. C'era inoltre abbondanza di materiale, tengo ogni settimana un corso pubblico a Parigi, all'Università, nell'ambito del dipartimento di psicoanalisi di Parigi VIII. Perché questo vuoto? Perché questa reticenza, questa resistenza? Avrei certo potuto superarla con uno sforzo, con la volontà. Avrei potuto scegliere uno dei

miei corsi di Parigi – ma li avete già qui via Internet – o scegliere quasi per caso un tema classico della clinica analitica.

Ma, per l'appunto, sono analista. Sono giunto a essere analista dopo essere stato per parecchi anni insegnante, un insegnante che, inoltre, si analizzava: poi a un certo punto le cose si sono rovesciate. Essendo analista mi è sembrato più interessante lasciare le cose così, poi cominciare a chiarire, a interpretare questa resistenza, questa barriera, questo silenzio intimo che ha risposto in me di fronte alla domanda del mio amico Ricardo. L'ho veramente sentito, deciso, ieri; vi dirò, quel che mi ha portato a prendere questo punto di partenza.

Interpretare questo minuscolo fenomeno psichico mi mette di colpo davanti a voi in posizione d'analizzante. Per di più non vi vedo. Potrete dire che non è esattamente quel che vi aspettate da me. Suppongo che veniate ad ascoltarmi in quanto analista e non in quanto analizzante, anche se Ricardo ha sottolineato nella sua introduzione l'interesse del non-sapere. Potreste pensare che c'è una differenza radicale tra lo statuto dell'analista e quello dell'analizzante.

Le due qualità s'incontrano in Freud, in una sorta di Giano, analista e allo stesso tempo analizzante. Il sostegno del suo duplice compito di analista e analizzante era certamente la stretta relazione che lo legava al suo amico Fliess – un medico press'a poco suo coetaneo, o forse più anziano, non ho verificato – con il quale si confidava. Freud teneva in grande considerazione le teorie semideliranti del suo amico riguardanti il naso – non so perché dico semideliranti, la teoria di Fliess era delirante. Freud lo metteva man mano al corrente delle sue aspirazioni, delle sue scoperte, delle sue delusioni. È un capitolo ben conosciuto. Come sapete Fliess credeva che ogni essere umano fosse bisessuale. Freud ha introdotto quest'idea nella sua teoria, ma senza attribuirle, credo, molta importanza concettuale. Fliess, a quanto pare, non gli ha mai fatto un'interpretazione analitica. In tal modo, sottolineare il ruolo di Fliess nella scoperta della psicoanalisi, il suo ruolo detto transferale, non ha impedito a Lacan di indicare nel suo ultimo scritto che

la psicoanalisi fu "inventata da un solitario"[3] e praticata anzitutto in solitudine.

Si sa che numerosi sogni analizzati da Freud nella *Traumdeutung* erano i suoi. In questo lavoro d'interpretazione era sostenuto dal desiderio di suscitare il desiderio del pubblico, un pubblico allora poco numeroso. Per molto tempo sono state vendute solo poche copie della *Traumdeutung*, la prima edizione è stata stampata in non più di mille copie. Dopo la morte di Lacan sono andato da lui per cercare una copia di questa prima edizione, l'ho trovata e l'ho conservata. Oggi queste copie sono molto apprezzate dagli analisti e dagli analizzanti. Analizzarsi in pubblico ha valore per un'analista. Nell'interpretazione dei propri sogni, poi dei propri atti mancati e dei propri lapsus nella *Psicologia della vita quotidiana*, Freud a un certo punto si fermava. Non giungeva fino a togliere il velo del pudore. Questo tipo di confessione pubblica era assolutamente proibita. Ha pagato per questo, perché da questi fatti, dalle informazioni che egli stesso aveva comunicato, sono stati ricavati suoi ritratti a volte ripugnanti. Così, Freud è diventato un personaggio incancellabile dalla psicoanalisi, dalla storia della psicoanalisi. Non si può studiare la psicoanalisi senza passare per l'aneddoto freudiano.

È molto diverso da quel che succede tra gli scienziati. C'interessa, o almeno m'interessa, conoscere la vita di Gallileo, di Newton, di Einstein, dei grandi matematici, ma si trovano solo storielle, aneddoti accessori, secondari. L'aneddoto freudiano invece è tutt'altra cosa: dice come sia stato possibile che, per la prima volta, qualcuno accedesse al proprio inconscio, cioè a quel che si pensa senza che nessuno ne sia cosciente. È almeno in questi termini, con questo riferimento al pensiero, che si è presentato a Freud ciò che ha scoperto. Questo implica introdurre nelle considerazioni filosofiche la distinzione tra pensiero e coscienza. Che il pensiero vada al di là della coscienza è ora, suppongo

3. *Cfr.* J. Lacan, "Prefazione all'edizione inglese del Seminario XI", *La Psicoanalisi* n. 36, Roma, Astrolabio, 2004, pp. 9-11.

per chiunque, un'idea banale. Lo si vede tutti i giorni nella campagna elettorale americana, per esempio, dove alla fin fine si parla poco di politica – per altro i commentatori se ne lamentano. Si cerca la frasetta dell'uno o dell'altro, di Hillary o di Obama, che riveli un pensiero nascosto e si litiga sulla sua interpretazione. Un atto mancato ha un peso maggiore di tutto un programma di scelte economiche e di sicurezza nazionale. Ora questo sembra comune.

Per tornare al mio minuscolo fenomeno mentale, è stato minuscolo ma ha attirato una folla. Qualcosa di minuscolo si è trasformato in un gran numero.

Quel che mi è venuto alla coscienza è stato solo un vuoto. Ma, come freudiano, dovevo supporre che questo vuoto fosse il risultato di uno o di più pensieri, di molti pensieri forse. Questo *vuoto* mi rimandava evidentemente a un "non so". Si potrebbe dire metaforicamente che il "non so" è o deve essere il compagno dell'analista. Come tu qui, Ricardo, sei compagno di un analista, come specialista dell'inconscio. "Specialista dell'inconscio" è certamente un'espressione ironica, perché l'analista va a toccare una zona di cui in realtà non si sa gran che. C'è inconscio. Ogni essere umano ha un inconscio – no, avere non è la parola giusta qui – ciascuno ospita un inconscio. Nessuno domina il proprio pensiero; piuttosto è dominato dal proprio pensiero. E, nell'espressione "il proprio pensiero", neanche il termine "proprio" è adeguato. Il soggetto stesso appartiene a un pensiero di cui è schiavo. Ci si dimentica di questa schiavitù, la si prende in considerazione solo quando si è analizzanti o analisti, perché in analisi s'impara che avere un pensiero o un altro non è un caso. L'analista comunica questa convinzione all'analizzante, deve comunicargliela, in modo aperto o latente. "Non è per caso". La psicoanalisi non funzionerebbe senza questa credenza. È importante che si verifichi, e anche divertente. Si verifica sempre. Essere un'esperienza in cui questo succede sempre è una debolezza logica della psicoanalisi. L'epistemologo Karl Popper l'ha fatto notare e ha considerato che la psicoanalisi non aveva valore scientifico proprio perché il "non è per

caso" si verifica sempre.[4] È un'epistemologia datata, da molto tempo: è una teoria delle scienze dove ciò che è scientifico risulta da esperimenti che possono fallire, senza di che non servirebbero a niente. Nella psicoanalisi è altra cosa e per questo la psicoanalisi si allontana dalla scienza. La psicoanalisi si fonda sulla credenza in un determinismo assoluto, generalizzato, quasi delirante. È il postulato psicoanalitico principale: "non è per caso". Anche se non lo so, c'è qualcuno che lo sa. È quel che Lacan ha chiamato soggetto supposto sapere, un'espressione la cui eco è andata ben al di là del campo analitico.

CLINICA DEL SOGGETTO SUPPOSTO SAPERE

Mettere in moto il soggetto supposto sapere, avviarlo, è un'operazione pericolosa. Il determinismo mentale, la credenza nel determinismo mentale, direi, è quasi delirante. Ma, una volta che il soggetto supposto sapere è messo in moto, si può produrre un vero delirio fondato sul "non è per caso", un vero e proprio delirio d'interpretazione. Per essere completamente patologico deve aver luogo in qualcuno con una vocazione, qualcuno di veramente dotato per questo. Il soggetto supposto sapere, in questo caso, può estendersi a tutto quel che succede. Non solo a quel che succede nella testa: anche nel mondo. Non ci sono barriere insormontabili tra lo spazio mentale e la realtà. "non è per caso se questa macchina verde è passata per la strada quando ero lì, "non è per caso" se ho incontrato la tal persona, "non è per caso" se lei mi ha guardato in quel modo. Lo sguardo spesso è un elemento costitutivo di questi deliri, è uno sguardo che vuol dire qualcosa senza che si sappia esattamente che cosa. Da qui, tutto ciò che succede, ogni accidente – nel senso filosofico del termine – si tramuta in segnale intenzionale.

4. *Cfr.* in particolare J. Lacan, "Une pratique de bavardage", *Le Séminaire, livre XXV*, "Le moment de conclure", lezione del 15 novembre 1977, in *Ornicar?*, n. 19, 1979, p. 5.

Basta ancora un passo e si crede che tutto sia stato combinato, sia stato organizzato da un altro – l'Altro o una cospirazione di altri. E se si aggiunge che questo altro è mal intenzionato e che gode delle disgrazie, degli incidenti che succedono alla persona in questione, siamo davanti a una vera e propria paranoia.

Il soggetto supposto sapere, che risponde al "non è per caso", postulato fondamentale della psicoanalisi, dell'operazione analitica, può entrare in un *continuum* che comprende i primi segni deliranti, il delirio d'interpretazione, la paranoia conclamata, fino, direi, all'automatismo mentale, quando l'Altro supposto mal intenzionato ha il potere di farvi sentire nella testa la propria voce. Tutto questo ci serve per definire diversi tipi clinici, ma fa parte della grande famiglia del soggetto supposto sapere: analizzante, delirante, paranoico, soggetto affetto da automatismo mentale, formano una grande famiglia, perché nella psicoanalisi questa credenza è obbligatoria, postulata. Quando tuttavia il soggetto supposto sapere, parvenza operativa, passa al reale, comincia a diventare reale, entriamo nel cosiddetto *continuum*. È meglio dunque prima tentare d'individuare le persone che hanno una tendenza a interpretare il soggetto supposto sapere come reale. Prima di portarle in analisi, è opportuno distinguerle. Non dico di non introdurle all'analisi, ma di operare in modo molto moderato, in particolare per operare come un soggetto supposto non sapere, poiché il soggetto supposto sapere rischia di confondersi con l'analista. Con questi soggetti, l'analista, al contrario, deve "fare l'idiota", quello che non capisce. Detto così però non è ancora abbastanza preciso. In generale, in effetti, l'analista fa l'idiota per far sorgere nell'altro il desiderio di parlare, di spiegare, di sviluppare. Ma qui, pur senza indietreggiare davanti a un delirio, o a un rischio di delirio, l'analista non deve precipitarsi avanti, deve essere un po' lento, restare un po' indietro.

All'inizio di un'analisi non è raro, è persino frequente, osservare un piccolo delirio d'interpretazione, come pensare che l'analista abbia disposto certi oggetti nello studio con una certa intenzione, che quel che c'è

sul suo tavolo è forse un messaggio, che non è per caso se qualcuno apre la porta dello studio. Questi fenomeni interpretativi sono conosciuti all'inizio di un'analisi, Freud li ha segnalati, è un'esperienza ricorrente. Succede anche che possano durare silenziosamente nel corso di un'analisi. Ricordo un analizzante che aveva, per così dire, una salute mentale perfetta e che avevo fatto accomodare in una stanza diversa dalla sala d'attesa; capita che vicino al posto dove era seduto era rimasta una tazza da caffè usata. Ha portato allora in seduta l'idea che avessi voluto fargli sapere che lo consideravo uno scarto. Per gli analisti quindi è qualcosa di molto ricorrente. Silenziosamente, nell'analisi c'è un'atmosfera di delirio d'interpretazione in cui s'interpreta tutto quel che l'analista dice, fa, non dice, non fa. Non bisogna indietreggiare davanti a questo perchè, in caso contrario, non potremmo lavorare. Lo stesso Lacan non aveva forse detto nei primi tempi della sua pratica che la psicoanalisi era una "paranoia diretta"[5]? Temperata, certo.

In realtà credo che nessuno sfugga a questo tocco di delirio d'interpretazione. Forse nell'interpretazione c'è qualcosa di delirante. Pur tenendosi a pudica distanza da questo problema, Lacan indicava che senza l'intervento di quel che ha chiamato il Nome-del-Padre, la teoria analitica sarebbe un delirio d'interpretazione di Freud. Lacan non ha esitato a dirlo e a ripeterlo.

Freud, diciamo, ha forse esagerato gli ostacoli che incontrava sul suo cammino. In Europa e negli Stati Uniti per lo meno, gli analisti erano convinti a volte che ci fosse una sorta di cospirazione mondiale contro la psicoanalisi. A Buenos Aires non hanno questa paranoia. Al contrario, godono. Pensano di godere di una posizione onni-potente di "psy" della città. Nello spazio "psy" della città. Complimenti! Questo fa bene agli altri analisti che vengono a vedere che almeno qui c'è qualche analista senza paranoia, senza tratti di paranoia.

5. *Cfr.* J. Lacan, "L'aggressività in psicoanalisi", G. Contri (a cura di) *Scritti I*, Torino, Einaudi, 1974, p. 95.

Esiste un altro tipo di malattia – meglio parlare di sintomo – in cui la persona sperimenta in diretta, senza veli, di essere schiava del proprio pensiero. È il sintomo detto ossessivo. La persona sperimenta la perdita di controllo delle proprie idee, ed è disturbata dall'insistenza di pensieri bizzarri, assurdi, di cattivo gusto, da esigenze concernenti anche il suo comportamento. Qui si verifica il fatto che l'essere umano non sa bene come comportarsi[6] – e per questo ci sono tecniche comportamentali. "Non devo camminare su questa riga." Si può anche manifestare una contabilità ossessiva: contare diversi elementi, "devo andare nel mio studio in quel momento per verificare quella certa cosa", ecc. Sapete che c'è anche l'esperienza dell'impossibilità di scegliere, del dubbio, della colpa, che risponde sempre a un errore di conto.

Quando si presenta questo sintomo ossessivo – e può presentarsi in diverse tipologie cliniche – si parla in generale di nevrosi nella misura in cui questa persona non riferisce i propri pensieri all'azione dell'Altro, a un Altro cattivo e onnipotente. In conclusione, si tende a parlare di psicosi più o meno quando il soggetto supposto sapere passa nel reale, diventa reale, e di nevrosi quando il soggetto supposto sapere non passa nel reale.

Visto che ho iniziato dalle associazioni suscitate dal mio vuoto, o per il mio fenomeno antiossessivo – perché è il contrario di un fenomeno ossessivo ma, in psicoanalisi, il contrario potrebbe essere la stessa cosa, non si sa, dirò una parola sul sintomo isterico. Nel sintomo isterico, che consiste nel parlare col proprio corpo, si potrebbe supporre che il soggetto supposto sapere passi nel corpo – uso "potrebbe", al condizionale, perché queste idee mi sono venute da poco. È la vicinanza dell'isteria con il suo "non so": "non so cosa mi succede nel mio corpo" e, più generalmente, "non so cosa succede". Si attiva così la curiosità di andare a vedere quello che c'è dietro, soprattutto dietro ai soggetti che sostengono di sapere o di potere. Alcuni ci sanno fare con questo.

6. *Cfr.* in particolare il commento di J.-A. Miller nella sua lezione del 2 maggio 2007, in "L'orientation lacanienne" (2006-2007), corso tenuto al Dipartimento di psicoanalisi dell'Università Parigi VIII, inedito.

Per continuare con gli Stati Uniti, credo che Henry Kissinger, anni fa, aveva mostrato di saperne qualcosa quando ha detto: "Il potere è l'afrodisiaco più potente."
Il soggetto supposto sapere nel corpo presenta una parvenza di follia. Ma se è proprio un sintomo isterico e non un sintomo psicotico, il corpo di cui si tratta non è un corpo reale, è piuttosto un corpo di parvenza, come sente il soggetto stesso, uomo o donna che sia. Per questa ragione l'isteria è stata a lungo confusa con l'istrionismo. Ora questa teatralità traduce il fatto che nel sintomo il corpo non è reale. Il soggetto a volte può anche sentire il corpo come un involucro vuoto.
Giacché ho iniziato, mi sento in obbligo di continuare con la perversione. Come sarebbe l'abbozzo di una clinica del soggetto supposto sapere nella perversione? Il termine perversione nella psicoanalisi è stato abbandonato per via dell'uso sociale politicamente scorretto che se ne faceva. Ma chiamo perverso qualcuno che s'identifica nel soggetto supposto sapere in quanto soggetto supposto sapere come si gode, un soggetto che ha una certezza circa il modo di godere.
Il fatto di non sapere come godere è certo spesso un motivo per consultare un analista. In questo senso Lacan ha potuto dire che una cura analitica deve permettere un beneficio perverso. Certo, questo uso del termine "perversione" non è classico: il beneficio in questione è di avere almeno un'idea del modo in cui si può godere. Così traduco il cosiddetto beneficio perverso.

STRUTTURA EROTICA DELLA CONFERENZA

Ecco la catena associativa che il vuoto sul titolo ha prodotto in me. Devo ritornare al mio pensiero vuoto, ora che ho dimostrato che potevo anche riempirlo d'altre cose. Succede che le associazioni di un paziente, il flusso d'idee, s'interrompano. Di solito si dice che succede perché il paziente ha dei pensieri rimossi riferiti alla persona dell'analista. Freud

l'ha detto, Lacan l'ha ripetuto nel *Seminario I*, ed è rimasto inciso nella memoria dei lettori di Freud e di Lacan. Chiaramente qualcosa si è interrotto in me durante quella telefonata. Non ero in analisi in quel momento. Chi occupava la funzione dell'analista e con quale definizione dell'analista? Prima di tutto l'analista si definisce attraverso il suo desiderio che significa: "Che tu parli". In quella telefonata eri tu, Ricardo, il mio analista?

Non esattamente, nella misura in cui mi trasmetteva il supposto desiderio di ascoltarmi che c'era a Buenos Aires, quello dei *Porteños*[7] e delle altre persone intorno. Attraverso il telefono – non era via mail, c'era la voce – mi metteva in contatto con questo desiderio, un contatto quasi elettrico con la libido dei *Porteños* nei miei confronti. Io, causa del desiderio di tanta gente, finora sconosciuta. Non li vedo molto meglio per ora, forse li vedrò tra poco. Stando a quel che Ricardo mi diceva di come sarebbe andata, suppongo sembrasse offrirmi un pubblico più o meno senza limite, informe, senza forma, che era la città. Dico offrire? Mi vendeva! Un pubblico molto diverso dagli iscritti a un congresso come quello che abbiamo tenuto questa settimana, molto diverso dal pubblico registrato, conosciuto, contato, d'una associazione o di un istituto come l'ICBA[8]. È molto diverso. "Chi verrà? Verranno?" Essere oggetto causa del desiderio dell'Altro, senza sapere che oggetto si è. Si sa che è la formula per produrre un effetto d'angoscia. Per questo esistono gli *one man show*, ci sono degli specialisti per questo. In inglese si chiamano *performers*.

Ricardo Seldes – Interpreti, attori…

Jacques-Alain Miller – Attori! È meglio in inglese che in castigliano o in francese: *performers*. Sono quelli che possono sostenere la situazione di

7. *I Porteños* sono gli abitanti di Buenos Aires.
8. ICBA: L'Istituto Clinico de Buenos Aires è l'Istituto del Campo Freudiano a Buenos Aires.

one man show. Gente di spettacolo. È una specie. L'esempio di *one man show* che mi viene è Madonna, perché ho assistito a un suo spettacolo. Sono andato al music-hall tre volte nella mia vita. La quarta, è ora, e il *performer* sono io. La prima volta è stato quando avevo diciott'anni, sono andato a vedere Joséphine Baker: La seconda volta, era Johnny Halliday, in vacanza: tutta quella musica mi ha colpito nel corpo, non ci sono mai più tornato. Da Madonna sono andato invitato dal mio amico Jorge Forbes – gli piace questo genere di cose – che mi ha portato a questo spettacolo a Parigi. Ora il primo nome venuto nelle mie associazioni è quello di Madonna. Chiaramente vuol dire che questo produce un effetto femminilizzante. Direi che mi mette in posizione di castrato e d'angosciato. Nella nostra *matemologia* analitica lo scriverei: a, oggetto causa del desiderio, oggetto misterioso, poi una barra, e sotto la barra il $-\varphi$, segno della femminilizzazione.

$$\frac{a}{-\varphi}$$

Ricordo di aver detto a qualcuno a Parigi, prima di partire: "Mi sento come Blandina". La storia del martirio. Blandina nella fossa dei leoni, una vecchia immagine del mio immaginario. Blandina sono io e voi i leoni. E Ricardo è nella posizione di dirmi che una folla sperava di godere di me. Qualcosa come "Voglio divorarti".

Con me Ricardo è sempre molto dolce, ma credo di aver già notato che c'è in lui un certo gusto nel provare ad angosciarmi. Ha talmente fiducia in me, mi stima a tal punto, che gli piace mettermi davanti a compiti che mi obbligano a superare me stesso, a superare la barriera eventuale dell'angoscia. Millesettecento persone: in tutta la mia vita non ho mai parlato davanti a così tanta gente. Mai. Ricardo ha prodotto questo. Spesso è stato lui a pormi di fronte alla domanda: "Hai quel che serve per giungere alla realizzazione del tuo desiderio?" È come Hillary Clinton che ha fatto risuonare una frase evocativa di una supposta debolezza di Obama: *Does he have what it takes to be President*? ("Ha

quel che serve per essere Presidente?") E Ricardo mi offriva come un'interpretazione del mio desiderio. "Potrai, come desideri anche se non lo sai, farli godere con le tue parole?"

C'era in questo una pressione tanto maggiore in quanto, uno o due mesi prima di questa conversazione telefonica ne avevamo avuta un'altra, a Parigi, con Ricardo, riguardo il tema di questa conferenza. Erano presenti Flory Kruger e Judith Miller. Avevo qualche proposta e qualche idea, ma Ricardo me le demoliva tutte; mi trasmetteva così un supposto desiderio di Buenos Aires rendendomelo tuttavia indecifrabile. Fino a ieri, devo dire che, miracolosamente, è successo senza angoscia. Non ho avuto angoscia. Se fossi stato angosciato, lo direi. Non bisogna averne vergogna, anzi. Quando c'è atto, nel senso più profondo della parola, c'è angoscia. Non ho avuto angoscia, affetto che non inganna come dice Lacan, e che sarebbe stato almeno una bussola. C'è stato questo vuoto: "Non mi viene niente". Considerando quel che ho detto sull'effetto in ultima istanza femminilizzante della posizione di *one man show*, questo vuoto, questo "Non mi viene niente", lo vedo come $-\varphi$: È la comparsa di quel che chiamiamo $-\varphi$, la castrazione immaginaria, vale a dire che vedo questo vuoto come equivalente a un'impotenza. La stessa impotenza che può prodursi in un uomo al momento del primo incontro sessuale con una donna sconosciuta e desiderata.

Buenos Aires è una città che conosco molto bene. Non c'è altra città al mondo che conosca altrettanto bene. Non c'è altra città al mondo dove sia andato per vent'anni, nessun'altra città al mondo che conosca meglio, a parte Parigi. Ci sono venuto per vent'anni tra il 1981 e il 2001. Ma da sette anni, come dire, mi sono sottratto ai suoi abbracci, tanto che all'idea di venire qui c'era per me un misto di familiarità e d'estraneità. Qualcosa dell'*Unheimlich*. Suppongo – suppongo perchè non so, sto ricostruendolo – di aver temuto all'orizzonte l'oscura crescita di un transfert negativo verso di me a causa di questa distanza che ho mantenuto per dedicarmi, in particolare, alla stesura dei Seminari di Lacan. Dovevo temere, come diciamo, un transfert negativo: un forte interesse

ma con una certa ostilità. A farmi pensare che sicuramente c'era qualcosa del genere è il fatto che, in questi giorni, sono stato preoccupato per un'ex paziente *porteña*, che avevo indirizzato, come lei desiderava, a un analista di questa città; ero preoccupato di sapere se provasse ostilità nei miei confronti. Credo che questo incarnasse anche la mia preoccupazione nei confronti della città di Buenos Aires. E altro ancora.

Come ho detto avrei potuto superare questa problematica scegliendo un tema classico o neoclassico, ma ho preferito lasciare il buco. Perché ho preferito lasciare questo buco che mi ha accompagnato durante il viaggio, senza sapere di cosa avrei parlato durante il mio soggiorno qui, senza angoscia ma non senza preoccupazione né senza inquietudine? Per capirlo credo occorra considerare la conseguenza del vuoto che, di fatto, ho desiderato mantenere tale: il vuoto, il *senza-titolo*. È rimasto solo il termine generico di conferenza, che annuncia semplicemente che qualcuno parlerà, e il mio nome proprio: Jacques-Alain Miller. Mantenere il vuoto esprime così che non venite a sentir parlare di un tema, che non venite per un contenuto, ma che venite ad ascoltare la tal persona. Penso che questa sia stata la mia risposta all'atteggiamento provocatorio di Ricardo.

La mia risposta è stata – posso constatarlo, leggerlo a posteriori – assumere il mio ruolo di causa del desiderio non in quanto oggetto, ma in quanto nome proprio. Mettere il mio nome proprio, nel luogo indicizzato dall'oggetto a, sotto la barra. E inoltre colmare il –φ della castrazione immaginaria – principalmente o inizialmente – con l'erezione del mio stesso corpo di fronte all'assemblea. È lo stesso meccanismo svelato da Freud nel 1922 nel suo breve testo *Das Medusenhaupt*, "La testa di Medusa"[9] – è più bello in tedesco. Con questo buco credo di aver preparato l'erezione del corpo dell'oratore in persona, per fa passare il –φ sul pubblico, sull'Altro del pubblico. Le vostre teste – non le vedo

9. *Cfr.* S. Freud, "La testa di Medusa", *Opere* vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 415-416.

ma so che le avete – sono fantasticamente, fantasmaticamente, come innumerevoli serpenti che nascondono e allo stesso tempo rivelano la castrazione del pubblico.

Così il vuoto del mio "Non so di cosa parlare", che mi ha accompagnato fino a ieri, era la molla segreta della mia *fallicizzazione*. Fallicizzazione, trasformazione metaforica nel fallo. È un aspetto presente in ogni conferenza, è la struttura erotica della conferenza. Se avessi dato un titolo, avrebbe potuto essere: "Struttura erotica della conferenza". Ma in questo caso la sala sarebbe straripata. Ora, non potevo darlo perché non lo conoscevo.

Provo ad accelerare. Essere il fallo, come sapete, non è la stessa cosa che averlo. La fallicizzazione del corpo si accompagna alla fallicizzazione della parola. È la ragione per cui si fanno domande dopo le conferenze. Non è perché si desiderino informazioni. Che si facciano domande significa: "Anche noi l'abbiamo!" È il recupero d'un valore fallico da parte del pubblico. Non solo si fanno domande in sala ma, all'uscita d'una conferenza, si fanno sempre battute, si prende sempre un po' in giro l'oratore. Freud lo notava già nel suo lavoro sul *Witz*. È, in qualche modo, un fenomeno psichico abituale: si scherza sull'oratore ascoltato un momento prima. La conferenza più sublime deve essere accompagnata dal comico, dalla presenza, dal ritorno del comico, la cui molla è sempre la presenza del fallo.

Prendere la parola può essere più o meno erotizzato. Un tema, quando c'è, maschera quel che c'è di erotico nel fatto di pronunciare la conferenza. Quando si prende parola con regolarità, quando la conferenza fa parte di un seminario, di un corso, il valore erotico diminuisce. A parlare qui davanti a voi sono in piedi, mentre quando ho preso la parola durante il congresso dell'AMP, per un compito per metà teorico, per metà istituzionale, ero seduto. Vuol dire che tutto questo maschera il valore erotico di quel che è una conferenza.

Ora, sappiamo bene a che punto il sintomo di non poter parlare in pubblico può essere resistente all'analisi, a causa del valore erotico che

vi è implicato. Per prendere la parola in pubblico bisogna sostenere una duplice fallicizzazione, il fallo che sono e quello che ho che, in questo caso, è la parola che oscilla tra –φ e Φ. Da una parte – lo dico per gli specialisti – c'è Φ, l'incarnazione rigida dell'emblema del godimento nel corpo eretto e, dall'altra, la parola che non è solida, che, come un liquido[10], va e viene come il senso.

NOTORIETÀ

Così al di là del corpo, c'è il nome proprio. Ricardo, alla fin fine, ha voluto mettere alla prova il potere di convocazione del mio nome dopo sette anni di assenza. In macchina venendo qui, mi ha detto: "Senza pubblicità". Senza pubblicità, era proprio metterlo alla prova. Non so cosa ne sarà dopo, ma sembra che il potere di convocare che ha il mio nome sia salito nei sette anni d'assenza. Ormai scenderà.
È salito perché i miei amici hanno reso il mio nome presente, scrivendo e pubblicando libri con il mio nome, citando il mio nome. Detto altrimenti, hanno fatto sette anni di propaganda. Devo così constatare che, quando a Parigi sto facendo la stesura dei Seminari di Lacan, una parte di me, forse la migliore, è a Buenos Aires.
Il mio nome qui ha una vita propria. L'ho verificato all'hotel Plaza dove risiedo. Ieri ho chiesto il servizio in camera – dove ero rimasto cercando di concentrarmi su quel che avrei potuto dire – e ho chiesto qualcosa da mangiare. Il cameriere che è venuto mi ha detto: "Le spiacerebbe farmi un autografo?". Succede solo a Buenos Aires. Ma mi ha chiesto più di un autografo. Mi ha messo in mano un libro col mio nome. Un libro mio, ma realizzato dai miei amici: "La sua firma per la mia fidanzata: studia psicologia." È adorabile. In un secondo tempo, mi ha allungato un foglio

10. In particolare: J.-A. Miller, "L'orientation lacanienne" (2007-2008), Corso tenuto al Dipartimento di psicoanalisi dell'Università Parigi VIII, lezione del 12 marzo 2008, inedito.

intestato dell'hotel: "Uno per me". Bene l'ho fatto. E finalmente, terzo autografo, mi ha allungato un altro foglio: "Per il mio analista".
Allora vi dico che in una città dove un cameriere domanda tre autografi a Jacques-Alain Miller, uno per la sua fidanzata psicologa, uno per sé e uno per il suo analista, non credo ci sia bisogno d'un CPCT, l'istituzione che abbiamo creato per provare ad allargare il campo psicoanalitico. Qui è già fatto.

SECONDA PARTE

Ricardo Seldes – Se tutti hanno preso posto possiamo continuare con la seconda parte della conferenza di Jacques-Alain Miller.
Jacques-Alain Miller – Più corta, abbreviata. Il finale
Mentre prendete posto vi segnalo l'articolo appena pubblicato ne *La Nación*, a Buenos Aires, capitale mondiale della psicoanalisi. Nell'ultima pagina, pagina 12 della sezione 4, si trova una rubrica che si chiama: "Cento anni fa". C'è un breve articolo che, credo poteva uscire solo in questo paese: Jorge Forbes me l'ha fatto avere questa mattina con il commento: "Bella coincidenza!" Coincidenza fortunata, che *La Nación* non ha tralasciato, tra la data del 26 aprile 2008 e quella del 26 aprile 1908, quando si apriva a Salisburgo il primo congresso di psicoanalisi. Si dice che quella riunione sia all'origine dell'Associazione psicoanalitica internazionale, e la psicoanalisi viene riassunta in un paragrafo: "Le idee freudiane sono, grosso modo, basate sul fatto che in ogni essere umano esiste un mondo inconscio." – ciascuno ospita un inconscio, dicevo – "che può emergere, tramite tecniche appropriate, e la cui conoscenza dà la possibilità di risolvere i conflitti della propria personalità."[11], Mi sembra eccellente. "In questo primo congresso Freud, senza dubbio

11. "Sin complejos, cumbre freudiana", *La Nación*, 26 aprile 2008, p. 12 (articolo disponibile sul sito de *La Nación*: lanacion.com.ar).

la superstar dell'evento" – c'era quindi chiaramente un *one man show* dell'inizio – "ha tenuto una conferenza su uno dei suoi casi più celebri, "L'uomo dei topi", durata quattro ore." Mi accingo quindi a concludere questa conferenza di Jacques-Alain Miller, e poi avremo uno scambio.
Il vuoto che ho avuto, l'abbiamo constatato, è risultato da molte cose, forse la più pesante, direi, la competizione tra il mio nome proprio e me. Il mio nome, il nome di Jacques-Alain Miller ha potere e peso, e il vuoto lo metteva alla prova. Ma io non m'identifico con il mio nome, altrimenti non potrei parlare. Era tuttavia qualcosa che mi metteva di fronte alla sfida di essere all'altezza del mio nome proprio, della mia reputazione: buona o cattiva che sia, ne ho una. In un certo modo, le reputazione è sempre cattiva. Paul Valery diceva che ogni uomo noto ha almeno una debolezza, quella di farsi conoscere. Lo dice nel suo breve testo "La serata con il Signor Teste"[12] – è un'altra testa rispetto a quella di Medusa, la testa del grand'uomo sconosciuto. Ce n'è un esempio nella letteratura con Kafka. Lo si nota ancor meglio con Evariste Galois, il matematico francese del XIX° secolo, davvero posseduto dal furore matematico e morto a vent'anni. Solo dopo nelle sue carte è stata trovata la teoria essenziale che aveva scoperto, la teoria dei corpi finiti. È morto in duello per una questione d'onore. Sapeva che sarebbe morto perché non sapeva maneggiare le armi come il suo avversario. La notte precedente il duello ha scritto tutto quel che poteva sulla sua teoria. Questo fa sognare. Come fare al meglio ciò che bisogna fare, senza spettacolo, senza far rumore, senza reputazione e, eventualmente, lasciando qualcosa di valore? In realtà era il sogno di Lacan. A proposito di James Joyce, diceva: "Bene, si capisce perchè ha scritto *Finnegans Wake*, ma non si capisce perché l'abbia pubblicato." Non voler essere pubblicato, c'era qualcosa del genere in Lacan, una certa oscillazione su questo punto, per questo sono rimasto a Parigi a fare la stesura dei suoi

12. *Cfr.* in particolare: "un essere superiore (…) mi dimostra che la sciocca mania del suo nome lo possiede. Così ogni grande uomo è macchiato d'un errore. Ogni spirito che si ritiene potente inizia dall'errore che lo fa conoscere." In P. Valery *Monsieur Teste*, Milano, SE, 1999.

Seminari. Come sapete, è molto diverso da Freud che, secondo la sua stessa testimonianza, era ambizioso. In un certo qual modo, Lacan non lo era, o non aveva l'ambizione di farsi conoscere. Inoltre è stato quello che gli Americani chiamano *late bloomer*, una fioritura tardiva.

INFATUAZIONE *VERSUS* NON-SAPERE

Forse vi stupirà ma, leggendo quel che Jorge Luis Borges dice a proposito di Shakespeare, ho pensato a Lacan. Ogni volta che vengo a Buenos Aires compro un libro di Borges – ora li ho tutti – o un lavoro su di lui o delle interviste con lui. Pensavo di avere esaurito tutto, invece no, anche questa volta ho trovato libri che non avevo: il *Diario* di Adolfo Bioy Casares dedicato a Borges[13] e anche alcune brevi interviste con Roberto Alifano sul "mistero Shakespeare"[14]. Nelle interviste, pubblicate recentemente, i discorsi di Borges su Shakespeare mi hanno fatto pensare a Lacan. Malgrado la sua immensa notorietà alla reception del Plaza: "Sì – dice – era un uomo riservato, che non ha mai cercato di attirare l'attenzione su di sé. Ha preso parte attivamente a un movimento culturale, ma con discrezione, quasi senza farsi notare. È stato molto attaccato dai suoi contemporanei. Ha dovuto accettare con amarezza gl'insulti di molti. Lo confessa in uno dei suoi sonetti[15]. Dice che il suo nome è diffamato e la sua persona svalutata. Conclude accettando l'aceto che gli fanno bere, e si lamenta della volgarità che lo circonda."
Lacan aveva qualcosa di simile. Per esempio, ha tenuto conferenze ma, in realtà, poche, e la maggior parte dopo la pubblicazione degli *Scritti*. Fare una conferenza, non era il suo genere: "Non sono portato", diceva,

13. *Cfr.* A. Bioy Casares, *Borges*, s/dir. D. Martino, Barcelona, Destino, 2006.
14. *Cfr.* R. Alifano, *El misterio Shakespeare*, dialoghi con Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Alloni/proa ed., 2006.
15. *Cfr.* il sonetto 111 e il sonetto 112 (W. Shakespeare *Sonetti*, Milano, Rizzoli BUR, 2007, p. 287-291).

non andava nel suo verso. Aveva piuttosto chiaramente inclinazione a parlare per poche persone. Fino all'età di sessantaquattro anni parlava per cento persone. I primi Seminari erano al massimo per cento persone: i suoi allievi, i suoi analizzanti. Ciò rifletteva qualcosa della relazione tra teoria e pratica nella psicoanalisi, e il fatto che l'insegnamento della pratica passa attraverso i controlli, passa attraverso l'analisi, la supervisione, la direzione della cura dei pazienti, uno per uno. Lacan faceva la teoria della pratica. Lo faceva per coloro che si analizzavano e che facevano un controllo con lui, per lui. Ne conosciamo la parte emergente da quando è stata registrata, ma c'è una parte enorme di insegnamento pratico che è andata persa, o che si è mantenuta attraverso le persone.

Cosa aveva insegnato tra il momento in cui è diventato analista e i cinquantadue anni? Troviamo alcuni interventi, pochi, in alcuni congressi. Il primo – aveva allora trentacinque anni – non l'ha mai pubblicato perché, al congresso di Marienbad, non ha potuto pronunciare tutta la conferenza sullo stadio dello specchio: è stato interrotto da Jones. Lacan si è rifiutato di dargliene il testo, che non esiste, perché è stata una comunicazione orale. Ci sono solo due interventi – pubblicati in una rivista di psichiatria – poi più niente fino a cinquantadue anni. Non lo si può definire qualcuno che voleva attirare l'attenzione su di sé.

Gli bastava il suo lavoro nell'ambito parigino. Ha iniziato a insegnare su richiesta dei suoi analizzanti a casa sua – non andava a insegnare nei teatri – e non aveva un appartamento enorme[16]. Come sapete, dal 1950 ha studiato alcuni testi di Freud: "Il caso Dora", "L'uomo dei topi", "L'Uomo dei lupi." Per fortuna sono rimasti alcuni appunti del Seminario sull'Uomo dei lupi, non si sa di chi, alcune note dattiloscritte che circolavano all'Ecole Freudienne de Paris. Ne ho una copia, difficile da leggere, e ho passato un po' di tempo provando a ricostituire quello che

16. *Departamento*. In America del Sud, *departamento* significa sia un appartamento che un dipartimento in quanto unità amministrativa, per esempio un dipartimento universitario.

Lacan aveva detto o che poteva aver detto. È stato un lavoro da egittologo, volto a capire le linee principali e le linee secondarie, la necessità o meno di aggiungere una negazione nella tal frase, e credo di essere pervenuto a qualcosa che sarà pubblicato nei prossimi anni. Prima della rottura con la Società psicoanalitica di Parigi Lacan non aveva mai insegnato fuori da casa sua, perché il suo insegnamento era veramente qualcosa fatto in casa; considerava che fosse stata proprio questa rottura ad averlo costretto a insegnare.

Dopo la rottura, ogni volta che insegnava, che teneva una conferenza, ogni volta che, in una conferenza, evocava il fatto di insegnare, se ne scusava. Si scusava di tenere quel ruolo. Come se presentarsi al pubblico con un sapere da trasmettere avesse qualcosa di osceno. Si può pensare che fosse una civetteria, ma non credo.

Scusarsi di annoiare gli altri con le proprie produzioni letterarie o erudite, scusarsi di attirare l'attenzione su di sé o sulle proprie opere, è un luogo comune nella retorica classica. Tutto ciò è trasmesso in quanto tale dall'erudito che ha compilato il manuale dei luoghi comuni della retorica classica: scusarsi di tenere una conferenza.

Dato il valore fallico della parola da *conferenziere*, ed eventualmente della posa da conferenziere, c'è un'onnipotenza, un'infatuazione interna al fatto d'insegnare, cioè: che vale la pena, e che uno sa e gli altri ignorano, a maggior ragione quando è questione di psicoanalisi, mentre in un certo qual modo siamo tutti uguali davanti all'inconscio – alcuni sono meno uguali di altri, ma sono uguali davanti al "non so". Nella scienza il non sapere sembra riassorbirsi nel sapere. Quando abbiamo afferrato un teorema e la sua dimostrazione, in qualche modo abbiamo tutto quello che c'è da sapere; possiamo poi generalizzare, spostare, importare, ma quando il *quod erat demonstrandum* risulta fondato, è lì. Questo non succede mai in psicoanalisi. Si produce solo come parvenza. Quando si insegna la psicoanalisi, quando si tengono conferenze di psicoanalisi, permane un "non so". Freud lo esprimeva evocando, mettendo in conto un rimosso, un rimosso primario. Era per l'appunto una congettura

perchè non poteva essere presentificato. Come se, nel campo psicoanalitico, non si potesse non supporre qualcosa d'inaccessibile. In questo senso qualsiasi interpretazione è incompiuta: resta qualcosa da dire, resta un'opacità. C'è qualcosa che Lacan ha chiamato passe, la fine definitiva, l'unica fine dell'analisi – almeno è quel che ha detto nel 1967. Bisognerebbe domandarsi se ha mantenuto proprio lo stesso modo di vedere fino al 1980. Ne dubito. Nella passe si ottiene una certa trasparenza, ma Lacan non ha mai preteso che la cosiddetta trasparenza andasse al di là del livello fantasmatico. In altre parole, la trasparenza si ottiene in quanto trasformazione, riduzione del fantasma, ma questo non impedisce che rimanga un resto di opacità sul piano del sintomo. Quando, con Freud, parliamo di resti sintomatici, non è per caso, non ci sono sintomi senza resti. Non è un difetto che ci siano sempre dei resti sintomatici. Bisogna addirittura porre come postulato, credo, che non c'è sintomo senza resto. Nella psicoanalisi è centrale il "non so", il "non voglio sapere", e bisogna conquistarlo. Insegnare agli altri non ha valore se non è allo stesso tempo analizzare se stessi. Lacan lo diceva quando affermava d'insegnare in quanto analizzante.

INSEGNARE IN QUANTO ANALIZZANTE

Bisogna considerare che c'è una comunicazione tra la posizione dell'analista e quella dell'analizzante, è addirittura il punto di partenza. Che lo statuto dell'analista sia quello dell'analista della passe, o dell'Analyste de l'Ecole, non fa sparire lo statuto di analizzante.
Queste due posizioni comunicano a tal punto che questo fatto alla fine ha prodotto una malattia nella psicoanalisi – non direi una malattia infantile, ma una malattia dell'età adulta: è l'analisi del controtransfert. L'analisi del controtransfert è la dottrina secondo cui l'analista deve analizzarsi mentre analizza l'altro. Ritroviamo qui la comunicazione di questi due statuti.

Nel nostro campo, al contrario, consideriamo che si deve essere sufficientemente analizzati da non mettere in gioco il proprio inconscio nel proprio lavoro di analista, e fare un controllo. La supervisione s'impone per verificare che il proprio inconscio non interferisca nella direzione della cura.

C'è anche un altro modo di capire lo statuto di analizzante-analista: è il dialogo kleiniano, che spera in ogni istante di ottenere la trasparenza attraverso l'interpretazione, senza aspettare una trasparenza finale.

Non m'impegnerò oltre su questo problema se non per dire che, sì, Lacan analizzava il proprio controtransfert nel suo insegnamento. Questo controtransfert appariva man mano piuttosto negativo verso la psicoanalisi, sempre più negativo verso la psicoanalisi. Non è sicuro che la psicoanalisi meriti il nostro amore, anche se, per molti, sia un mezzo per vivere. Non è sicuro che l'amore sia quel che essa merita, né che l'amore sia ciò che può sostenerla nel modo migliore. Lacan analizzava il proprio controtransfert e analizzava il proprio *non voler sapere* nel suo insegnamento. Era la continuazione della sua analisi con altri mezzi. Sembra fosse non un modello, ma un'incitazione ad andare in questa direzione. Era l'analizzante dei suoi analizzanti. Era proprio questo a imporgli la serie. La conferenza, la conferenza unica, lo *one man show* unico, non gli andava bene, perché esso va contro l'esigenza dell'insegnamento in quanto analisi, che impone la serie. Lacan lo ha testimoniato con la serie dei suoi Seminari che ha tenuto per tutta la vita. Si trattava di uno stile totalmente differente dalla conferenza tenuta una volta, quella che nasce *ex nihilo*. L'insegnamento di Lacan mostra per l'appunto in qual senso la conferenza non va bene per la psicoanalisi, nel senso che l'insistenza è la condizione della consistenza. Bisogna andare lontano, il più lontano possibile, per verificare che il discorso non finisca in un vicolo cieco, bisogna continuare senza fermarsi, includendo un certo aspetto ossessivo, un'ossessione condivisa – come abbiamo visto leggendo Lacan e Freud nei nostri congressi da più di trent'anni. Trent'anni di lettura, ma di lettura fatta insieme. È un sintomo ossessivo che insiste.

Ho detto che l'insegnamento di Lacan era la continuazione della sua analisi con altri mezzi. In un certo senso era con lo steso mezzo: la parola. Per lui l'insegnamento era essenzialmente l'insegnamento orale, e considerava i suoi scritti come gli scarti del discorso orale. Non è qualcosa da prendere come una forma di modestia, ma come un *Witz*. Il tramite della parola era essenziale nel suo insegnamento come continuazione dell'analisi, ma con un Altro diverso. Lacan avrebbe voluto che il suo Altro fosse l'Altro costituito da suoi stessi analizzanti. Questo Altro un po' alla volta si estendeva e, nei suoi Seminari, Lacan si lamentava spesso della crescita di questo Altro, che non poteva riconoscere come suo analista, che aveva troppi volti, che s'ingrossava.
La sua invenzione dell'Analista della Scuola risponde, credo, alla stessa logica, è un invito ad analizzarsi con la Scuola e ad analizzare la Scuola. Questo apre a un'elaborazione senza fine. Ora, la vita non è senza fine. E il sogno di Lacan era, credo, di far coincidere la fine del suo insegnamento con una conclusione logica.

LA STOFFA DEL SINTOMO

Dopo venticinque anni d'insegnamento pubblico del suo Seminario, ha dato come titolo "Il momento di concludere", un termine che appartiene alla sua costruzione sul tempo logico. Ricordo benissimo, all'inizio di questo Seminario, di avergli chiesto qual era il titolo di quell'anno. Ce l'aveva. Mi ha guardato e mi ha detto: "Il momento di concludere". L'ho sentito come funebre – non era cosa da ridere, no? Bisogna tuttavia notare che il Seminario è poi continuato. Ma io invece mi sono fermato, ho smesso di seguirlo dopo la fine del Seminario intitolato il "Momento di concludere". Rimangono solo alcuni frammenti di quel che ha detto poi: era molto difficile registrare, perché stava molto vicino alla lavagna, con i suoi nodi, parlava molto poco. Restano quindi solo frammenti sparsi. Per anni mi sono chiesto cosa avrei fatto con la fine di questo

Seminario, in una zona veramente oscura. Alla fine mi è apparso chiaro che la serie dei Seminari dovesse concludersi con il XXV. Sono tuttavia riuscito a ricostituire qualcosa con i frammenti che restano. Qualcosa che tende davvero a sparire. Prima alcuni paragrafi, poi delle frasi staccate. Ne ho composto, ricostituito una specie di articolo che comparirà allegato all'ultimo volume. È un volume già redatto: non uscirà alla fine della serie ma, come previsto, l'anno prossimo; includerà il Seminario XXIV e il Seminario XXV con l'allegato che vi ho detto. C'è una lezione in questo: dopo "Il momento di concludere" Lacan ha fatto capire che doveva continuare senza poter dare una forma chiara, completa, a ciò che veniva in seguito.

Nei nodi, che Lacan ha disegnato fino alla fine, vedo come il simulacro di una scienza che non c'è, quella del reale. In certo qual modo, forse, si potrebbe pensare che Lacan volesse finire con una specie di fallimento. Avrebbe certo potuto finire con un trionfo, il suo insegnamento va di trionfo in trionfo, di soluzione in soluzione. Non smette di fare per noi chiarezza sulle difficoltà di Freud, sulle difficoltà della pratica, sui conflitti, sulle polemiche degli analisti. Ma è come se, in fin dei conti, il fallimento fosse un insegnamento migliore. Come se avesse voluto elaborare per la psicoanalisi una scienza del reale.

Per l'immaginario aveva elaborato lo stadio dello specchio partendo dall'ottica; per il simbolico, aveva utilizzato alcune scienze come la linguistica, la topologia delle superfici, facendo lo sforzo da cui aveva estratto l'inconscio strutturato come un linguaggio. Avrebbe sicuramente voluto una scienza del reale, del godimento opaco del sintomo, del godimento che resta una volta che il fantasma è diventato trasparente, di quel che resta del sintomo una volta analizzato il messaggio che veicola, una volta attraversato il fantasma, come diciamo. Una scienza di questo godimento come resto del resto. Forse Lacan avrebbe voluto fare del godimento qualcosa come la gravità newtoniana, che permette di concettualizzare l'attrazione delle masse tra loro, il loro mantenersi a una certa distanza, il fatto che i corpi si sostengono nello spazio secondo le loro masse.

In qualche modo quel che corrisponde alla massa è l'essere parlante, è il sintomo. È il sintomo nudo (*desnudo*), o il sintomo nodo (*nudo*)[17], direi, giacché la lingua spagnola lo permette. All'inizio dell'ultima lezione del "Momento di concludere", Lacan propone: "Si può dire che le cose sappiano comportarsi"[18] mentre, l'ho già accennato, gli esseri parlanti come tali no; non più dei sintomi, non sanno comportarsi. In quanto sintomi, i corpi si dispongono gli uni in rapporto agli altri secondo i loro sintomi. In questo senso, "c'è sapere nel reale"[19]. È come se i corpi sapessero comportarsi sul piano del sintomo. Ma come elaborare questo sapere?

I nodi danno un'idea di cosa potrebbe essere l'elaborazione di questo sapere, perché un nodo, o un nodo di nodi, fornisce le forme più diverse e complesse, pur rispondendo a una struttura unica e immutabile.

Ora, nell'immaginario, sui nodi non ci si può non sbagliare. I nodi resistono decisamente anche alla cattura simbolica, sono molto difficili da afferrare anche nel discorso matematico. D'altronde anche nelle matematiche su questo le cose sono cominciate molto tardi. I nodi si prestano così a incarnare il reale in quanto non gli sfuggono. Forse i nodi di Lacan danno lo stile del sapere analitico che potremmo desiderare.

Servono anche a relativizzare i precedenti riferimenti utilizzati da Lacan nel suo insegnamento. Permettono di dire che l'ottica non è tutto, non più di quanto lo siano la linguistica, la logica o la topologia delle superfici. Detto altrimenti, servono a relegare come mezzi secondari quelli che Lacan stesso ha elaborato.

I nodi costituiscono dunque come un punto di fuga della prospettiva lacaniana sulla psicoanalisi. Il punto di fuga della sua interpretazione della psicoanalisi. Ogni analista interpreta la psicoanalisi. Interpreta

17. In castigliano, *desnudo* significa: "nudo", e *nudo*: "nodo". Inoltre, il verbo *desnudar* (svestire, denudare), e il verbo *desanudar* (sciogliere) differiscono per un "a".

18. J. Lacan, Il Seminario, libro XXV, "Le moment de conclure", *op. cit.*, lezione del 9 maggio 1978, inedita. *Cfr.* anche J.-A. Miller, "L'orientation lacanienne" (2006-2007), lezione del 2 maggio 2007, *loc. cit.*

19. J. Lacan, "Nota italiana", *La Psicoanalisi*, n. 29, Roma, Astrolabio, 2001, pp. 13-15. Inoltre Il Seminario, libro XXII, "R.S.I.", lezione del 18 aprile 1975, *Ornicar?*, n. 4, Lyse, 1975, p. 105.

quello che la psicoanalisi stessa vuole dire. Freud, potremmo dire, interpretava la psicoanalisi come una cura; Mélanie Klein come una comunicazione; Jung come un innalzamento; Anna Freud come una pedagogia, un'ortopedia; e Lacan come un'esperienza, ma anche essenzialmente come una deduzione logica. Alla fine, ha desiderato, mi sembra, gettare un dubbio su questo. Gettare un dubbio su quel che c'era da interpretare. Gettare un dubbio e, prima d'andarsene, ripulire la scena. Una *specie di pulizia dell'Altro*, secondo la formula d'un nuovo Analista della Scuola, l'Italiano Carmelo Licitra Rosa[20]. Alla fine Lacan, credo, ha proceduto a una specie di *pulizia dell'Altro*, una pulizia del suo sapere, del suo stesso sapere.

Se qualcosa rimane a indicarci un'ultima via, potrei riprendere una frase di Shakespeare che piaceva molto a Borges: siamo fatti della stessa stoffa dei nostri sogni.[21] Con Lacan direi: siamo fatti della stoffa, non esattamente dei nostri sogni, ma della stoffa dei nostri sintomi. "Nostri" forse qui è di troppo. Si può essere il sintomo di un altro, o di molti altri. Lacan alla fine lo lascia intravedere. Legato a questo nome che ha un tale potere di convocazione, forse io stesso, Jacques-Alain Miller, sono solo qualcuno che ha desiderato essere un sintomo di Lacan.

Grazie.

(*Traduzione di* Costanza Costa)
(*Revisione di* Marco Focchi)

20. C. Licitra Rosa, "Egli non è che … un tale oggetto", la testimonianza di passe, *Attualità Lacaniana* 7, Milano, F. Angeli, 2008, pp. 109-114.

21. "Siamo fatti della stessa stoffa dei sogni" (W. Shakespeare, *La tempesta*, atto IV, scena I., Milano, Rizzoli BUR, 2008, p. 239.

PARTE QUINTA

PSICOANALISI AL CINEMA

VIDEODROME,[1] O DELLO SPETTACOLO DIFFUSO

di *Maria Teresa Catena**

Il film "Videodrome" di David Cronenberg viene preso in esame come paradigma della soggettività contemporanea, immersa e alienata nello spettacolo che di sé offre la società dei consumi. Viene descritto il modo in cui lo spettacolo mass-mediatico diviene in sé e per sé l'unica dimensione di senso e produce l'appiattimento dell'immaginario sul simbolico, in mancanza di un reale, quando il rapporto tra percezione e realtà perde ogni garante. L'intossicazione iconica che causa la sottrazione sistematica di ogni consistenza soggettiva si produce allora come una neorealtà, che sostituisce la vecchia e interessa, occupa il soggetto nell'intimità stessa del suo corpo in una deriva che conduce alla follia e alla morte.

Parole chiave: spettacolo, realtà, percezione, media

DITEMI LA VERITÀ SIAMO ANCORA NEL GIOCO?

"Esse est percipi", scriveva Berkeley nel 1710 nel suo *Trattato sui principi della conoscenza umana*. Esistere è essere percepito, cioè, significando quest'affermazione di chiaro stampo immaterialista, le percezioni non rimandano a un fuori di me, piuttosto, ad avere consistenza, è solo l'idea-percezione dentro di me[2].

* Docente di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

1. D. Cronenberg "Videodrome", Canada, 1983.

2. *Cfr.* G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710), Milano, Bompiani, 2003, pp. 291-293.

Sembra proprio riprendere questo adagio filosofico il professor O'Blivion quando afferma: "che cos'è la realtà se non la percezione della realtà?".
Gli appassionati di David Cronenberg sanno benissimo chi è il professor O'Blivion, uno dei co-protagonisti di quello che forse è il più scioccante e profetico film del regista canadese, *Videodrome*.
Per chi non la conoscesse, la trama è presto sintetizzata. Max Renn, dirigente di una tv privata, un giorno, con l'aiuto di un tecnico, capta un programma clandestino intitolato *Videodrome*, in cui una donna viene sottoposta a torture. Incuriosito dalla stranezza del programma, decide di scoprire il luogo di provenienza del segnale. Nelle sue investigazioni Max coinvolge una ragazza, Nicki, sviluppando con lei un rapporto sado-masochista e scoprendo che in realtà questo programma, lungi dall'essere trasmesso da un lontano paese orientale, proviene da Pittsburgh, in America. Ciò che effettivamente Max scopre, però – anche grazie all'incontro con la figlia di O'Blivion – è che coloro che hanno la sventura di vedere lo *show* della tortura sono contaminati dalle onde elettromagnetiche emanate dal programma, producendo tali onde un tumore al cervello tale da creare orribili allucinazioni e portare alla morte. Lo stesso professor O'Blivion, nel suo racconto fatto in videocassetta, rivela a Max di essersi ammalato in questo modo. E anche Max, del resto, comincia ad avere strani fenomeni allucinatori in un crescendo che lo porterà prima a trasformarsi in un *killer* e poi a compiere l'estremo gesto finale del suicidio.
Molte e significative le sequenze che possono testimoniare di questa progressiva perdita di contatto con la realtà subita dal protagonista. Sintomatica quella in cui Max, tornato a casa, davanti allo schermo televisivo acceso, risente nella sua testa le voci di Nicki e della segretaria che parlano di *Videodrome*; quando, di lì a poco, quest'ultima lo raggiunge per portargli una cassetta giunta in ufficio, lui la confonde con Nicki e, sconvolto dall'allucinazione, la caccia in malo modo.
Ma è davvero di un incubo o di un'allucinazione che si tratta? Chi è che cosa vede Max?

L'essere è nell'essere percepito, certo. Ma Cronenberg non è Berkeley, che credeva senza dubbio in Dio e lo chiamava in causa per garantire lo statuto veritativo della realtà. In *Videodrome*, al contrario, il rapporto tra percezione e realtà perde ogni garante; non esiste un reale *versus* virtuale, non esiste un mondo più reale degli altri, un luogo senza geni maligni cartesiani che in qualche modo ci rassicuri. Max – e noi con lui – è trasportato in un'instabilità percettiva che gli fa perdere ogni possibile focalizzazione e distinzione di piani.

Certo, molta, se non tutta, di questa precarietà percettiva è causata dai *media*. È lo schermo televisivo in particolare quel che causa a Max la perdita di un impatto diretto con la realtà, quel che gli dà una nuova forma di percezione del mondo e che ha il potere di far sì che l'idea che noi ne abbiamo cambi radicalmente. Ancora una volta il professor O'Blivion *docet*: "lo schermo televisivo è ormai il vero unico occhio dell'uomo. Ne consegue che lo schermo televisivo fa ormai parte della struttura fisica del cervello umano. La televisione è la realtà".

Affermazione sconcertante, questa, non c'è dubbio.

Ma ancora più sconcertante è il fatto che questo film non si ferma affatto qui, rivelandosi ben più preveggente. Cronenberg, infatti, non afferma solo che la televisione con le sue immagini crei un'altra realtà, magari una riproduzione di quella reale e vera. Ciò che il regista vuole mettere in rilievo, piuttosto, è la crescente tendenza a vedere il mondo *sub specie* televisiva: in altre parole, la tendenza che i *media* hanno di creare un'altra realtà, più reale di quella vera. Una realtà che irrealizza la vecchia. Nella videoregistrazione il professor O'Blivion spiega a Max che le escrescenze di nuova carne che si formano nel cervello col segnale *Videodrome* non sono un tumore, ma un nuovo organo della mente nel quale nascono, appunto, nuove immagini della realtà che non solo sono più reali ma che trasformano la realtà in qualcosa di meno della televisione.

Dunque, "la televisione è la realtà, e la realtà è meno della televisione"! Pare di risentire le riflessioni del padre del situazionismo, Guy Debord, la sua rilettura del carattere feticcio della merce che, come voleva Marx,

dotata di un carattere magico ha la capacità di opporsi all'uomo come un che di estraneo e indipendente pur essendo nient'altro che un prodotto del lavoro dell'uomo stesso. Pare, insomma, di ritrovare la sua analisi del ribaltamento del rapporto tra valore d'uso e valore di scambio – dovendosi com'è noto attribuire il valore d'uso al consumo materiale della merce e quello di scambio al suo potere di circolazione – che, nella società capitalistica avanzata, vede il primo perdere sempre più importanza rispetto al secondo. Pare, infine, di rileggere le sue lucide pagine sul dominio della merce nelle società odierne e sul suo ineluttabile trasformarsi in spettacolo

Perché se, in fondo, così stanno le cose, se la merce altro non è che ciò che viene acquistato non per essere consumato, ma per la sua carica simbolica, per il suo valore immateriale, allora è possibile – e anzi è legittimo – pensare ad essa come spettacolo. E di converso, pensare allo spettacolo non più e non tanto come a un ornamento quanto piuttosto come l'espressione delle stesse forze produttive del capitalismo avanzato. "Lo spettacolo", scrive Debord "è il momento in cui la merce è pervenuta all'*occupazione totale* della vita sociale. Non solo il rapporto con la merce è visibile, ma non si vede più che quello"[3].

Una progressiva smaterializzazione dunque s'impadronisce e pervade la nostra società. Il simulacro prevale sul reale: "La realtà sorge nello spettacolo, e lo spettacolo è reale"[4]. Cronenberg è chiarissimo quando fa dire a Max: "Ai miei spettatori non interessano le storie".

E quindi di noi, di noi che guardiamo, che ne è?

In fondo, quel che ne è di Max.

Trasformato da lavoratore in spettatore[5], il protagonista del film non solo non ha più un impatto diretto con la realtà, non solo è preda di

3. G. Debord, *La società dello spettacolo*, (1967), Milano, Baldini & Castoldi, 2002, p. 70.
4. *Ibidem*, p. 55.
5. Non bisogna dimenticare che Guy Debord fu profondo lettore di *Storia e coscienza di classe* dove Lukács, proponendo una nuova lettura del rapporto Hegel-Marx, rifletteva, tra gli altri, sul concetto di contemplazione; concetto che costituisce per Debord un tassello necessario per comprendere la trasformazione del lavoratore in spettatore.

un'intossicazione iconica essendo evidente che tutto quello che accade, tutto quello che lo circonda, gli giunge attraverso immagini. Nel suo caso accade altro, ben altro, essendosi la televisione letteralmente impadronita della sua vita, del suo corpo e modificandolo al punto tale che Max si fa contenitore carnale dello spettacolo, aprendo ad esempio il suo ventre per introdurvi una videocassetta. Non dimentichiamo del resto che il professor O'Blivion, parlando delle visioni prodotte dal segnale afferma: "Credo che le visioni abbiano causato il tumore, e non viceversa. Credo che questa cosa che cresce nella mia testa, proprio in questa testa, penso che non sia veramente un tumore, una piccola massa di carne che si gonfia fuori di ogni controllo e di ogni direzione, ma che sia in realtà un nuovo organo, una nuova parte del cervello".
Ora, se si tratti di liberatorie modificazioni della carne è difficile dire. Senz'altro per Cronenberg, come del resto per Debord, lo spettacolo non è né un'utopia né un sogno da realizzare, quanto piuttosto un incubo: "È il cattivo sogno della società moderna incatenata"[6].
Un incubo dal quale, del resto, molto probabilmente non ci si può svegliare. E forse non lo si vuole nemmeno.
In fondo, non c'è dubbio che il carattere paradossale di questa società dello spettacolo è quello di vivere con entusiasmo l'incubo che essa è. O, se si vuole, di vivere con un senso di liberazione l'alienazione ch'essa ci procura. Lungi dallo smettere di crescere ed espandersi lo spettacolo è amato dalle sue vittime. Anche Max del resto lo ama quando, nella terribile sequenza finale, uccide prima la sua vecchia natura vedendo sullo schermo se stesso che si spara e urlando "Gloria e vita alla nuova carne!" e poi ripete con convinzione il gesto, esattamente come l'ha visto in tv, mentre lo schermo, sul rumore dello sparo, diventa nero.

6. *Ibidem*, p. 59.

PARTE SESTA

CONCETTI BASE

UNA LETTURA INTRODUTTIVA AI QUATTRO DISCORSI DI LACAN

di *Silvia Cimarelli* [1]

I quattro discorsi rappresentano un momento molto importante nell'elaborazione teorica di Lacan. Presentati al suo uditorio nel mezzo delle contestazioni del 1968, rimangono ancora oggi un'imprescindibile strumento di lettura della clinica e della società. In questo testo i quattro discorsi vengono passati al microscopio, analizzati in modo dettagliato, fino a includere, nella parte finale, quel discorso particolare nel quale siamo tuttora immersi, il discorso del capitalista.

Parole chiave: padrone, isterica, università, analista, capitalista

INTRODUZIONE

In questo articolo si presenteranno alcune nozioni di base della teoria dei quattro discorsi, che Lacan ha proposto come una nuova modalità di intendere il legame sociale. Si tratta di una lettura a "zig zag" del seminario diciassettesimo che presenta in forma introduttiva il funzionamento di questa logica discorsiva e alcune delle sue implicazioni cliniche, senza la pretesa di affrontare tutti i temi che Lacan tratta in questo complesso seminario. Inoltre, l'articolo include alcune osservazioni importanti (segnalate a piè di pagina) che sono state estratte sia dalla bibliografia precedente che dalle esposizioni di alcuni membri della SLP che hanno collaborato ai seminari introduttivi 2007-2008 dell'Antenna di Padova.

1. Partecipante alle attività della SLP a Padova.

Nella prima lezione de *Il seminario, Libro XVII* c'è un breve riferimento al titolo: *Il rovescio della psicoanalisi*. Lacan sostiene che il termine rovescio riguarda ciò che già aveva sostenuto nel 1966 nel suo scritto *Dei nostri antecedenti*, ossia la sua ripresa del progetto freudiano "a rovescio"[2]. Afferma che questo significa concepire il discorso come una struttura necessaria, che eccede la parola più o meno occasionale, in quanto egli preferisce "un discorso senza parole"[3]. Questo enunciato non risulta immediatamente chiaro e lo spiegheremo in seguito.

Nell'idea di riprendere il progetto di Freud a rovescio, è implicito che Lacan non parte dal *Progetto di una psicologia*, ma da quello che per Freud sarebbe un punto d'arrivo, ossia *Al di là del principio di piacere*. Partendo a rovescio, dal punto d'arrivo, Lacan mette in evidenza il posto della ripetizione nell'elaborazione freudiana. Questa tematica gli ha permesso di pensare il rapporto tra godimento e significante, rendendogli possibile situare il luogo del godimento nella struttura discorsiva. Come nota J.-A. Miller, questa ripresa "a rovescio" del testo di Freud comporta che l'essenziale dell'inconscio sia la ripetizione, ossia non l'effetto di verità, ma l'effetto di godimento[4]. L'articolazione tra linguaggio e godimento è esposta da Lacan nella nuova teoria del discorso che formalizza in questo seminario.

Per quanto riguarda il termine "rovescio", vanno evidenziati due aspetti che forse risulteranno più chiari alla fine di questo scritto: nel presente seminario Lacan riparte dalla prospettiva della pratica analitica come "rovescio" dell'inconscio. Il termine rovescio secondo Lacan "non spiega alcun diritto. Si tratta di un rapporto di trama, di testo, di tessuto"[5]

2. J.-A. Miller dice che "Lacan fa riferimento a se stesso quando nel volume degli *Scritti* sosteneva che il suo era un tentativo di ripresa a rovescio del progetto freudiano. In questa ottica, è Freud il diritto e Lacan il rovescio". Inoltre osserva che questa è l'idea di ciò che Lacan ha chiamato "il ritorno a Freud". Si vedano maggiori specificazioni in: J.-A. Miller, "La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe", in J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, 1969-1970, Einaudi, Torino 2001, Allegati, pp. 273-274.
3. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 5.
4. J.-A. Miller, "La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe", cit., p. 282.
5. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 61.

in grado di "acchiappare qualcosa"[6] che il discorso del padrone non acchiapperebbe mai. Come si vedrà, il discorso dello psicoanalista costituisce il rovescio del discorso del padrone[7].
In breve, Lacan riformula la struttura del discorso dando un luogo fondamentale al godimento e presentandolo, sia come legame sociale, che come discorso senza parole.

IL DISCORSO SENZA PAROLE

Il termine discorso deriva dal latino *discursus*, che a sua volta deriva da *discorrere* che significa correre qua e là, da un posto all'altro. Come si vedrà, l'elaborazione di Lacan evidenzia questo aspetto etimologico, relativo ai luoghi in cui si spostano gli elementi costitutivi della struttura del discorso.
Comunemente il termine discorso non viene riferito al suo etimo, ma a una serie d'argomenti connessi per associazione nel contesto di un pezzo d'oratoria. Esso si usa anche per riferire alcune categorie che designano le istituzioni o le proprietà di alcuni enunciati particolari (il discorso medico, il discorso giuridico, il discorso delle scienze sociali), come nella prospettiva foucaultiana dell'analisi descrittiva del discorso[8]. Inoltre, ci sono varie prospettive linguistiche che considerano il discorso, a livello della *parole* (De Saussure), della comunicazione o del referente (Jackobson), ma in un modo diverso da quello di Lacan. Nel seminario il termine discorso è utilizzato in un senso molto ristretto. La teoria dei quattro

6. *Ibidem.*
7. Si vedano i riferimenti su questo ultimo aspetto in J. Lacan., *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., pp. 81 e 103 e negli allegati dello stesso seminario: J.-A. Miller, "La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe", cit., pp. 272-273.
8. È da notare che è stato Michel Foucault a far diventare il termine discorso una categoria teorica; egli considera il discorso una pratica che definisce regole storiche e anonime che inquadrano l'esercizio delle funzioni di enunciazione. Vedi riferimenti bibliografici in M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?» (1969) in *Dits e écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. I, pp. 789-821; anche in M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), Gallimard, Paris 1975.

discorsi costituisce la scrittura di una logica del legame sociale. In questo seminario il discorso riguarda il modo in cui un soggetto si rapporta con il godimento attraverso il significante[9]. Ossia, il discorso è un'armatura che rende possibile a ciascuno di trovare una barriera rispetto al godimento per costituire un legame sociale[10]. Per rendere conto di questa logica Lacan ha definito la struttura del discorso utilizzando un apparato algebrico che non è astratto, ma risponde alla realtà e alla struttura[11]. Questo riferimento è anche in rapporto con il contesto del '68, che è il tempo di questo seminario: I giovani studenti di allora dichiaravano con i loro graffiti che "le strutture non si trovano nella strada". Lacan rispondeva loro: Invece sì, le strutture sono nella strada.

La struttura del discorso è una novità nell'elaborazione di Lacan, non si tratta più di definire il discorso come la struttura del linguaggio, ma di evidenziare che il godimento è incluso (sotto la barra) nel linguaggio come un punto inassimilabile. Ciò che gli interessa è il punto di partenza del discorso, ossia il modo in cui il discorso s'inserisce nel godimento[12]. Nella prima lezione presenta la matrice del discorso che denomina "discorso del padrone":

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Rispetto al punto di partenza dell'apparato del discorso questa formula localizza il preciso istante in cui l'S_1 (il significante padrone) interviene nel campo dell'Altro (costituito dalla batteria dei significanti che già sono lì organizzati come un sapere). Da questo rapporto $S_1 - S_2$ sorge il soggetto ($) e si produce qualcosa di definibile come una perdita: a,

9. *Cfr.* J.-A. Miller, Postfazione, J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 279.
10. J. Alemán e S. Larriera, "Los discursos", in *Lacan: Heidegger*, Miguel Gómez, Malaga 1998, p. 120.
11. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit, p. 7.
12. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit, p. 7.

lettera che designa l'oggetto. Lacan segnala che ha estratto la funzione dell'oggetto perduto dalle elaborazioni di Freud sulla ripetizione e specifica che la ripetizione riguarda ciò che fa da limite al sapere e si chiama godimento[13].

Dunque, l'oggetto a è ciò che resta del godimento del corpo dopo che lo si è fatto passare attraverso il significante. Come segnala Philippe La Sagna, la struttura del linguaggio consiste nell'articolazione di due significanti e l'idea di Lacan è che l'oggetto a, questo resto non simbolizzabile, può essere messo in serie tra i simboli che costituiranno, non la struttura del linguaggio, ma la struttura del discorso, cioè la struttura del linguaggio che include il godimento ma esclude la parola[14].

L'elemento di novità nella categoria lacaniana di discorso è dunque dar conto del godimento, il quale sebbene sia localizzato nei limiti del campo del sapere è articolato nella struttura discorsiva. Per questo motivo, La Sagna segnala che la novità teorica della struttura del discorso è che questa *ex*-siste[15] alla parola[16]. Perciò Lacan concepisce un discorso senza parole. Questa novità riguarda l'elaborazione teorica di Lacan, ma non è nuova nella pratica clinica. Nella psicoanalisi ciò che determina il soggetto non è ciò che si dice ma l'impossibile a dirsi. L'inconscio è di poche parole, è piuttosto silenzioso, parla solo un po' nel lapsus e nel sintomo.

---

13. *Ibidem*, p. 8.

14. P. La Sagna, "Un discorso senza parole", in "*Psicoanalisi e società*", Studi di Psicoanalisi – Annali dell'Istituto Freudiano e della Sezione Clinica di Milano, Edizioni La Vita Felice, Milano 2005, pp. 12-13.

15. Il termine "ex-sistenza" sarebbe la versione italiana del termine *ex-sistence*, utilizzato da Lacan per denotare una posizione topologica di esclusione interna (un fuori che non è un non dentro). Egli, in vari seminari, fa riferimento al suo modo di scrivere il termine francese *existence* (esistenza) spezzandolo dopo il prefisso ex con un trattino. In questo modo, evidenziando i suoi morfemi, enfatizza la posizione "ex" (*ex-sistente*) del registro del Reale (rispetto all'Immaginario e al Simbolico) come ciò che si localizza "ex", ossia in un altro luogo, fuori. Si vedano i riferimenti relativi alla scrittura lacaniana della proprietà di ex-sistenza del Reale ne *Il seminario, Libro XXII*, (principalmente nelle lezioni 1-6); anche ne *Il seminario, Libro XXIII* (lezione 3), *Il seminario, Libro XX* (Lezione 2, 6 e 10), *Il seminario, Libro XXI* (lezioni 6, 10, 13, 14), *Il seminario, Libro XIX* (lezione 12).

16. P. La Sagna, "Un discorso senza parole", cit., p. 13.

Cos'è un discorso senza parole? Com'è stato osservato all'inizio, la concezione di discorso in Lacan è diversa da quella della linguistica che lo colloca a livello dell'atto di parola. La parola ha uno statuto diverso e costituisce solo un aspetto della struttura discorsiva. Il discorso è un prodotto della struttura del linguaggio, ossia, l'articolazione della catena significante ($S_1 - S_2$) produce un discorso.

Secondo Lacan, il discorso costituisce un modo d'uso del linguaggio che funziona come vincolo tra gli esseri parlanti, è il modo in cui un soggetto si rapporta con il godimento in gioco nel suo rapporto con l'Altro. Ogni legame sociale presuppone il discorso in quanto lo stabilisce come nesso. In questo senso il discorso è il modo in cui ognuno abita il linguaggio.

Lacan formalizza la categoria di discorso come un'armatura di base che permette al soggetto di trovare un limite al godimento in modo da stabilire un legame sociale. Egli distingue quattro modalità di legame sociale a partire da quattro matemi che rendono conto della struttura del discorso.

Dunque, il discorso senza parole è la struttura algebrica con cui Lacan formalizza il discorso, ossia è un matema, una formula la cui materialità è dell'ordine della lettera. Questi matemi costituiscono un dispositivo per l'insegnamento della psicoanalisi. La loro funzione è la trasmissione della clinica con uno strumento di livello diverso da quello dell'uso della parola, in considerazione del malinteso che il discorso parlato genera. Non sono parole che trasmettono senso, ma strutture vuote che servono a trasmettere la struttura del discorso.

I matemi discorsivi hanno quattro configurazioni (discorso del padrone, dell'università, dell'isterica, dell'analista) che si specificano e differenziano per la diversa distribuzione dei quattro termini che li costituiscono in uno spazio topologico a quattro posti. Essi sono supporti (artifizi) per il pensiero, che rendono conto delle posizioni nella struttura dei legami sociali e costituiscono la matrice di qualsiasi atto in cui si prenda la parola.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

discorso dell'università

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

discorso del padrone

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

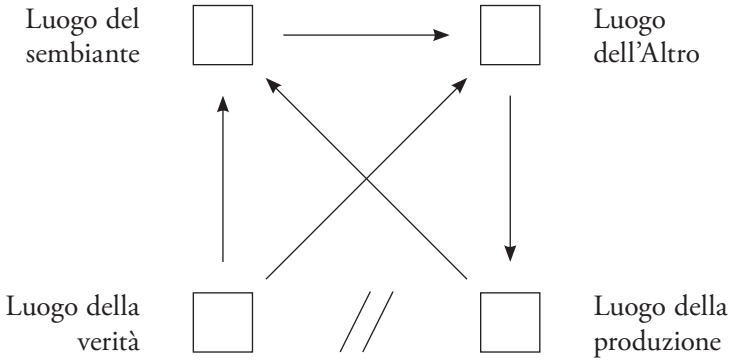
discorso dell'isterica

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

discorso dell'analista

LA STRUTTURA DEL DISCORSO

Come abbiamo appena riferito, il discorso senza parole è un'armatura o struttura che consta di quattro posti e quattro lettere o termini. Ciascuno dei quattro matemi discorsivi (discorso del padrone, dell'isterica, dell'università, dell'analista) è costituito da una struttura di base che presenta:
4 posti fissi (invariabili): agente (o parvenza), Altro, produzione, verità.
4 termini (S_1, S_2, a, $\$$), che ruotano nei posti, ma sempre seguendo un ordine fisso. La rotazione o giro discorsivo, determina l'emergenza della struttura discorsiva specifica. Le differenti posizioni delle lettere nei posti creano uno spazio topologico differente.
2 barriere: le due barriere orizzontali separano i 4 posti.
5 vettori (o frecce): stabiliscono i legami discorsivi, le possibili connessioni (anche l'impossibilità e l'impotenza) tra i quattro posti e, come si vedrà, l'orientamento o senso delle determinazioni.



DEFINIZIONE DEI QUATTRO POSTI DEL DISCORSO

Il discorso ha una distribuzione dei posti, che costituiscono delle invarianti della struttura topologica o spazio discorsivo; essi sono quattro posti fissi, costanti: agente, Altro, produzione e verità.

Il posto dell'agente (o parvenza): È il luogo dominante del discorso. Diversamente dagli strutturalisti, in questo momento della sua elaborazione, a Lacan non interessa tanto com'è fatto un discorso (ad esempio, definire le leggi della catena significante) ma cosa agisce nel discorso[17]. Per questo motivo, egli distingue il posto dell'agente, che è quello che agisce sull'Altro. Lacan dice che chiama dominante ciò con cui nominerà ogni discorso[18]. Ossia, il termine agente nomina il posto che, nel quadro discorsivo, definisce l'elemento decisivo nel dare una direzione generale al discorso stesso. I posti dell'agente nei quattro discorsi sono: S_1 (la legge), nel discorso del padrone; $\$$ (il soggetto o il sintomo), nel discorso dell'isterica; S_2 (il sapere), nel discorso universitario; a (l'oggetto), nel discorso analitico. D'altra parte, considerando l'orientamento dei vettori (che segna i legami o le determinazioni), l'agente può essere definito come l'effetto di una verità che gli è misconosciuta. In questo senso, il luogo dell'agente è anche quello della parvenza.

Il posto dell'Altro: È il luogo dell'alterità (inteso come un luogo altro) a cui il discorso s'indirizza. È da notare che è un luogo e non un altro, nel senso di rapporto intersoggettivo. Ad esempio, nel discorso dell'isterica l'Altro si manifesta non come persona ma come il significante

17. P. La Sagna, osserva che nel dibattito del '68, ci si interrogava se un discorso ha degli effetti sulla persona in quanto uno si rappresenta qualcosa (ad esempio si crea un'illusione) che determina la condotta; oppure se il discorso ha degli effetti anche se uno non capisce cosa vuol dire. Dalla prospettiva psicoanalitica il discorso ha degli effetti a prescindere dalla rappresentazione. Ad esempio, non serve rappresentarsi cos'è un'analisi per farne una. La questione è sempre: cosa agisce nel discorso? Varie cose. Ad esempio, nel discorso della psicoanalisi si tratta di (a). Ciò che è nuovo in Lacan stesso è che questo comporta un'azione della struttura e che l'azione principale non è quella del significante. (P. La Sagna, "Un discorso senza parole", cit., pp. 15-16).

18. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 46.

padrone (S_1) che deve poter dare al soggetto (8) l'identità di cui manca.
Il posto della produzione: Segnala l'inassimilabile, il prodotto del discorso e, nello stesso tempo, anche il suo scarto. Come si vedrà in seguito, è il luogo della produzione ma anche della perdita.
Il posto della verità: La verità è posta, al modo freudiano, sotto la barra della rimozione. È il posto che fonda il discorso. Clinicamente, la verità è un luogo accessibile solo attraverso la funzione del taglio discorsivo, ossia in un "semi-detto". La verità è un semi-detto, un mezzo-dire, una "semi-verità"[19]. In quanto luogo, la verità è in rapporto con il dire. Non qualsiasi parola è un dire; il dire è un evento che si trova nell'effetto di ciò che ci determina: il sapere inconscio.
L'atto analitico situa l'S_2 (sapere inconscio) nel posto della verità. La psicoanalisi opera attraverso la parola e attraverso questa produce un effetto di verità che non proviene dalla parola, ma si rivela nell'uso della parola, specialmente quando la parola s'inceppa. Questo rivela che qualcosa *ex*-siste (il Reale). Questa ex-sistenza è inscritta nei matemi discorsivi: tra il luogo della verità e il luogo della produzione c'è una disgiunzione radicale indicata, non da un vettore, ma da una linea di sbarramento. Come si vedrà in seguito, un elemento chiave della struttura del discorso sono i vettori che segnano i legami tra i luoghi, ma nessuna freccia ritorna verso il posto della verità. Ovvero, l'agente agisce sull'Altro, però è determinato dalla verità che misconosce[20].

DEFINIZIONE DEI QUATTRO TERMINI DEL DISCORSO

I termini sono sempre quattro e hanno una successione logica impos-

19. *Ibidem*, p. 37.
20. Jorge Alemán osserva: "Al lugar de la verdad del discurso no llega ningùn vector, es imposible que la verdad discursiva quede determinada por ninguna otra funciòn del discurso. Pero del lugar de la verdad reciben su terminación las dos funciones que sostienen lo manifiesto del discurso". (J. Alemán e S. Larriera, "Los discursos", in *Lacan: Heidegger*, cit., pp. 124-125)

sibile da alterare: S_1, S_2,a, $\not{S}$. Ciò che sì può variare è la combinazione interna degli elementi, che acquisiscono diverse proprietà quando ruotano, cambiando il posto che occupano, ossia quando si produce un giro discorsivo.

S_1, il significante padrone: S_1 è il significante che rappresenta il soggetto per un altro significante (S_2). Lacan, considerandolo da solo, lo denomina significante enigmatico. Gli S_1 sono i significanti senza senso, equivoci, ossia non articolati; S_1 sorge dalla sottrazione di ciò che ha la funzione di supportare il senso[21].

Il significante padrone è equivalente al tratto unario, a una traccia enigmatica che commemora la ripetizione di un godimento perduto. L'S_1 come tratto unario è situabile a livello della rimozione primaria[22]. Lacan, riprendendo *Al di là del principio di piacere*, evidenzia che ciò che è fondamentale nella ripetizione inconscia non è l'effetto di senso ma l'effetto di godimento. La ripetizione ha come conseguenza un effetto di perdita di godimento che viene al posto dell'oggetto perduto: l'oggetto a[23].

S_1 acquisirà senso solo a partire dalla sua articolazione con il secondo significante (S_2). È in questo senso che Lacan afferma, partendo dal testo di Freud, qualcosa che Freud non dice: "che il sapere è un mezzo di godimento"[24]. Inoltre, nel seminario, si può intendere che il significante padrone, tratto unario "mezzo di godimento"[25], al rapportarsi con S_2, introduce sia il godimento che la castrazione.

21. Come osserva M. Fernández Blanco, l'S_1 riguarda un significante incompreso che funziona come un imperativo al godimento. Nell'inconscio – il cui funzionamento è equivalente al discorso del padrone – il soggetto non sa quale sia il significante padrone, per questo gli obbedisce ciecamente attraverso la ripetizione. (M. Fernández Blanco, *Il rovescio della psicoanalisi*, conferenza tenuta a Padova l'1 marzo 2008 nel corso annuale dell'Istituto Freudiano di Padova-Venezia)
22. *Cfr.* J. Lacan, *Le séminaire, Livre IX, L'identification 1961-1962*, (inedito) conferenza del 13 dicembre 1961.
23. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 54.
24. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 51, p. 54, p. 91.
25. *Ibidem*, p. 54.

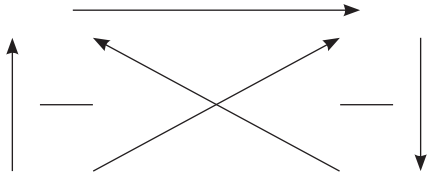
S_2, *il sapere*: Il significante S_2 riguarda il luogo del sapere, è il significante di fronte al quale S_1 rappresenta il soggetto per un altro significante, e in concatenazione con esso si struttura la catena significante minima ($S_1 - S_2$). Dobbiamo tenere presente che i termini cambiano di statuto secondo il posto che occupano nella struttura discorsiva. Infatti, c'è una differenza nello statuto del sapere a seconda che S_2 occupi il luogo dell'agente oppure quello della verità. Ad esempio, nel discorso universitario comanda S_2 e costituisce il campo del sapere saputo, qui S_2 è sopra la barra. Invece, nel discorso dell'analista, il sapere è un sapere non saputo; si tratta di un sapere supposto, sub-posto (S_2 sta sotto la barra, come mostra il matema di questo discorso).

$\$$, *il soggetto diviso*: Il soggetto è un risultato del rapporto di S_1 (il significante che rappresenta il soggetto) con l'altro significante. Il soggetto è l'effetto della cattura dell'Altro del linguaggio, il soggetto diviso è il prodotto dell'irruzione, dell'intervento dell' S_1 nel campo dell'Altro (S_2).

L'oggetto a: Una volta che il linguaggio ha avuto presa sul corpo, cancella il godimento originale e si producono due effetti: 1) Un effetto di perdita: l'oggetto a come mancanza, l'oggetto a in quanto causa del desiderio, è la mancanza che si localizza logicamente prima. Riguarda l'oggetto perduto, in quanto motore del desiderio. Ovvero, non è un oggetto mira ma un oggetto che sveglia il desiderio. 2) L'oggetto a è anche un effetto di recupero di una parte del godimento, come plusgodere. Si tratta di oggetti ai quali si accomodano i mezzi di godimento del soggetto attraverso il fantasma. Detto con le parole di Freud, l'oggetto a riguarda l'aspetto economico della struttura del discorso, l'elemento extrasignificante relativo alla pulsione e al godimento. Come si vedrà in seguito, la collocazione di questo oggetto segnala o permette di cogliere la specificità d'ogni discorso. Ad esempio, nel discorso isterico è collocato nel posto della verità, sotto la barra, che segnala la funzione simbolica della rimozione. Infatti il soggetto isterico non sa la verità che causa il suo desiderio. Nel discorso analitico (a), al posto dell'agente, ha funzione di causa del desiderio dell'analista rispetto al lavoro dell'analizzante. La tematica

dell'oggetto a sarà ripresa in seguito, quando si affronterà la sua funzione secondo il luogo che occupa in ogni modalità discorsiva.

DEFINIZIONE DEI VETTORI E DELLE BARRE



La struttura vuota dei matemi discorsivi è costituita da due linee o barre orizzontali e da cinque vettori, che segnano i rapporti tra i quattro posti. Inoltre, nella parte inferiore del matema, c'è una linea di sbarramento che, in prima istanza, denota l'impossibilità di un legame tra il luogo della verità e il luogo della produzione. Le sbarre orizzontali, che separano i quattro posti, riguardano la barriera della rimozione; Lacan le ricava dalla sua lettura di De Saussure.

I due piani, superiore e inferiore, separati dalle due sbarre, potrebbero essere letti rispettivamente, nel modo freudiano, come il piano manifesto del discorso e quello latente.

I vettori stabiliscono le relazioni possibili fra i posti e il senso delle determinazioni. Essi indicano, nei matemi di ogni discorso, le relazioni di possibilità, impotenza o impossibilità tra i termini. Sono molto importanti in questa struttura perché indicano l'orientamento dei termini nello spazio discorsivo, ossia i legami possibili fra i posti e il senso delle determinazioni in ciascun discorso. Il discorso, nell'ottica lacaniana, ha una struttura topologica, ossia costituisce uno spazio. Negli sviluppi dell'ultimo insegnamento di Lacan si potrà leggere come questa prospettiva topologica-strutturale del discorso sia ripresa in modo nuovo, a partire dalla topologia dei nodi.

COME OPERANO I DISCORSI?

I discorsi cambiano quando i termini (S_1, S_2, a, $\$$) seguono una rotazione di un quarto di giro per i quattro posti[26]. Le formule dei quattro discorsi rendono conto dei giri discorsivi che comportano i diversi legami sociali. Ovvero, sono quattro forme di legame sociale, nelle quali l'inconscio è in gioco da un punto di vista strutturale.

L'operazione di un quarto di giro: I discorsi girano in modo non permutativo, progredendo e regredendo come le lancette di un orologio. La rotazione di un quarto di circonferenza segna il passaggio tra i discorsi. Questa operazione dà luogo, in una sequenza ordinata, a quattro possibilità, ossia ai quattro discorsi.

In breve, i termini girano mantenendo un rapporto di coppia ordinata (in senso matematico), ossia l'ordine di successione delle lettere di quest'algebra non cambia: S_1, S_2, a, $\$$. La rotazione dei termini determina l'emergere della trama discorsiva, creando spazi topologici diversi. A partire da tale rotazione si ottengono le quattro strutture.

L'operazione di mezzo giro discorsivo: Se invece di operare un quarto di giro, sul discorso viene compiuto un mezzo giro, il risultato è che il discorso si rovescia[27]. Grazie al mezzo giro c'è un cambio in cui i termini che si oppongono, nella diagonale del matema, si sostituiscono uno all'altro. Applicando mezzo giro al discorso del padrone si arriva al discorso dell'analista; anche applicando mezzo giro al discorso universitario si ottiene il discorso dell'isterica: il soggetto ($\$$), dal posto della produzione si sposta al posto dell'agente, collocandosi in opposizione al sapere (S_2), che si colloca nel posto della produzione. Si noti che i termini si oppongono nella diagonale del matema.

26. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 7.
27. M. Fernández Blanco, *cit.*

IL DISCORSO DEL PADRONE

$$\frac{S_1}{\not S} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

La prima struttura è il discorso del padrone[28]. Questo discorso può essere considerato il primo, il punto di partenza, il discorso matrice, perché ha una caratteristica fondatrice rispetto ad ogni discorso possibile. Il matema del discorso del padrone può essere letto sia come il discorso della civiltà che come il discorso dell'inconscio, perché ha la stessa struttura dell'inconscio e in esso è possibile reperire i meccanismi in gioco sia nella costituzione soggettiva, sia in un certo tipo di legame sociale[29]. In questo senso, in questo seminario si possono leggere due presentazioni del discorso del padrone: 1. nella prospettiva della costituzione soggettiva (discorso dell'inconscio); 2. nella prospettiva del legame sociale: padrone – servo.

Il discorso del padrone dal punto di vista della costituzione soggettiva.
Nel primo capitolo Lacan dice: "Vi sono strutture […] adatte a caratterizzare ciò che è ricavabile da quell'*in forma di* […], ovvero ciò che avviene in conseguenza della relazione fondamentale, quella che definisco da un significante a un altro significante. Da cui risulta l'emergere di ciò che chiamiamo soggetto"[30]. Egli evidenzia che l'emergere del

28. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 7.
29. Freud aveva segnalato in *Psicologia delle masse ed analisi dell'io* che l'individuale e il collettivo partecipano della stessa logica. Ne *Il seminario, Libro XVII*, Lacan mette in evidenza che il discorso del padrone ha la stessa struttura dell'inconscio. Così come accade nel sociale, nell'inconscio comandano i significanti padroni e gli altri obbediscono. Ovvero, il proletario (S_2) effettua il lavoro e l'elemento padrone (S_1), dal posto dell'agente, si rivolge al resto dei significanti per metterli al lavoro. È da notare che il luogo dell'Altro (la parte superiore destra del matema) è in corrispondenza con il lavoro e con il sapere (saper fare); mentre il posto dell'agente (la parte superiore sinistra del matema) è in corrispondenza con l'ignoranza. L'essenza del padrone è non sapere. Il pensiero genera vacillazioni e incertezza, che sarebbero un ostacolo alla funzione di comando; per governare è necessario non pensare tanto. (*Cfr.* M. Fernández Blanco, cit.).
30. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 5. Qui Lacan

soggetto è un risultato dell'intervento del significante padrone (S_1) nella batteria significante, la quale costituisce la rete del sapere (S_2).

$$S_1 \rightarrow \$$$

Il semplice fatto di parlare comporta l'articolazione significante, ossia dall'incidenza di S_1 nel resto dei significanti organizzati in quanto tali (S_2) emerge il soggetto diviso $, collocato nel luogo della verità nel matema del discorso del padrone. Il soggetto è rappresentato da S_1 come mancante dato che in questa operazione si produce una perdita e, nello stesso tempo, un ricupero di godimento: l'oggetto a come più di godere, che occupa il luogo della produzione.

Il matema del discorso del padrone rimanda a ciò che Lacan ha definito, nel seminario undicesimo, come l'operazione d'alienazione, ossia il modo logico d'inclusione del soggetto nel campo dell'Altro. L'oggetto a riguarda il resto singolare dell'operazione d'alienazione significante, il taglio che essa opera sul soggetto. Ovvero, la castrazione, legata alla rimozione primaria, fa sì che il soggetto si ritrovi diviso, spostato sotto la barra, e l'oggetto a segnala il resto della perdita originaria di godimento lasciato da quest'operazione. Tale perdita è una condizione necessaria alla produzione dell'economia del discorso.

Da qui deriva la doppia denominazione di prodotto o perdita, del posto inferiore, a destra, del discorso del padrone: *Perdita*, perché il meccanismo di simbolizzazione significante (l'alienazione) comporta un intervento immediato sul godimento. La matrice dell'oggetto è cancellata dal significante, per la presa del significante sul reale (corpo)[31]. Questo effetto di perdita di godimento genera, tuttavia, il suo proprio

riprende la sua definizione di significante: "… che rappresenta questo soggetto presso un altro significante".

31. S_2 può essere letto anche come corpo, poiché l'incorporazione della catena significante fa un corpo di ciò che non è più organismo. Il corpo segue S_1, ad esempio, certe norme della medicina ma, come vedremo, l'isterica mette in questione queste regole del corpo con i suoi sintomi.

recupero. Ossia qualcosa fa resto, la perdita genera un plusgodere[32]: a. Esso è, dunque, anche un *prodotto*. Si tratta dell'oggetto a come condensatore di godimento, il residuo pulsionale, libidico, dell'operazione d'alienazione.

Come s'è detto, il significante padrone introduce, nello stesso tempo, la castrazione (l'operazione d'alienazione significante) e il godimento. I significanti S_1 comandano l'insieme della batteria significante, che costituisce un sapere. Infatti, secondo Lacan, il sapere è un mezzo di godimento; S_2 è al lavoro, al servizio di S_1.[33]

J.-A. Miller, individua in questo seminario il quinto paradigma di godimento, che chiama "godimento discorsivo", evidenziando che il simbolico è diventato strumento di godimento[34]. Come riferisce Paola Francesconi: "Nel discorso del padrone, che è il prototipo di tutti gli altri, S_2 affonda le sue radici nel godimento: c'è una giunzione strettissima tra significante e godimento, non una sequenzialità di momenti, ma quasi una contemporaneità. Il sapere è uno strumento di godimento in questo paradigma".[35] L'autrice osserva che il discorso del padrone mostra chiaramente come il meccanismo di simbolizzazione significante comporti una perdita di godimento, la quale però genera contemporaneamente, come effetto paradossale, il suo recupero come plusgodere; nel discorso del padrone l'oggetto a (plusgodere) è al posto della produzione[36].

---

32. Si vedano i riferimenti al discorso del padrone in J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 106 e successive.

33. Si vedano, in questo stesso testo, le note a piè di pagina relative al capitolo "Definizione dei quattro termini del discorso", principalmente le note n. 21 e 26.

34. J.-A. Miller, "I sei paradigmi del godimento" in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, pp. 24-33.

35. P. Francesconi, "Al di là del complesso di Edipo", in *Psicoanalisi e società*, Annali dell'Istituto Freudiano e della Sezione Clinica di Milano, cit., p. 43

36. In questo senso, J.-A. Miller ha messo in evidenza che nella scrittura del discorso del padrone, a partire dell'articolazione di S_1 e S_2, non c'è solo un effetto di significazione, l'effetto soggetto (8) determinato da S_1 in quanto tratto unario, ma anche un effetto di produzione, l'oggetto a, il quale può essere denominato produzione di godimento. Egli riferisce che questo schema di Lacan richiede la considerazione simultanea del paio (S_1 – a); (J.-A. Miller, *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires 1998, pp. 287-289).

Il discorso del padrone dal punto di vista del legame sociale padrone-servo.
Per presentare il discorso del padrone Lacan riprende, con una propria lettura, la dialettica hegeliana padrone-servo, in cui il padrone ha autorità sul corpo del servo ma, aggiunge, è a quest'ultimo che ritorna il godimento. Il padrone ha messo in gioco la propria vita per sostenere la posizione di dominio, mentre il servo protegge la propria lasciandosi confiscare la libertà. Diversamente da quanto sostiene la lettura marxista della dialettica hegeliana, il godimento non resta solo dal lato del padrone[37].
Specifichiamo che, dal lato del padrone, S_1 nel luogo dell'agente (parte superiore destra della formula) funziona come un significante imperativo, che fonda il discorso del padrone nel mito dell'identità del soggetto e del significante che lo rappresenta[38]. È un discorso che instaura la parola come identica a se stessa, dove, ad esempio, il lapsus non ha valore. Questa situazione fa del discorso del padrone un discorso univoco, segnato dalla volontà di dominio.
Il matema di questo discorso mostra la divisione soggettiva nel luogo della verità, ossia un misconoscimento ($, sotto la barra) della verità, della determinazione di S_1 perché la posizione di dominio si sostenga. Secondo Lacan questo è il discorso giuridico[39]. Il livello superiore del matema ($S_1 - S_2$) mostra il tentativo di costituire una rete misconoscendo $. Questo discorso riguarda anche la scrittura della suggestione, di una parola destinata ad affascinare, a dominare.
Dal lato del servo, colui che sa fare, troviamo S_2 nel luogo dell'Altro (S_2, luogo del saper fare). Il servo ha perso la libertà, ma conservando il

37. J. Alemán osserva che Lacan ne *Il seminario, Libro XVII* critica il marxismo, che credeva in una propria favola presupponendo che dal lato del padrone ci fosse il godimento e, dal lato del servo, solo il lavoro. Credeva pure che con il lavoro il servo poteva recuperare il godimento perso. Secondo Lacan, questo sarebbe un imbroglio politico, dato che lavoro e godimento sono dalla stessa parte. Chi lavora non ha rinunciato al godimento, recupera un po' di godimento sotto la forma di "plusgodere", termine che per Lacan è omologo alla nozione di Marx di plusvalore. (J. Aleman, e S. Larriera, "Los discursos", in *Lacan: Heidegger*, cit., p. 130-131).
38. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 197.
39. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 11-12.

corpo (la vita) mediante il suo saper-fare, ottiene (produce) qualcosa in più, relativa al suo accesso al godimento: al plusgodere, nel luogo della produzione, sotto S_2. Considerando che il corpo è il luogo del significante, la conservazione del corpo diventa un sapere (S_2) che è strumento di un godimento[40]. Dunque, si produce un plusgodere mediante il sapere, anche su cosa vuole il padrone. Invece, dal lato del padrone, non c'è sapere ma ignoranza[41]. Sebbene dal lato del padrone sia in gioco il desiderio, non si tratta di un desiderio di sapere ma di un desiderio che la cosa funzioni[42].

Nella parte inferiore della formula, si trova una linea di disgiunzione[43] che indica impotenza tra $\$$ e a. Questo segnala l'impotenza del padrone a cogliere l'oggetto del suo desiderio, è lo schiavo che sa il desiderio del suo Altro. In questo senso il padrone è separato dalla sua verità soggettiva ($\$$ sotto la barra), misconosce il proprio desiderio, la propria mancanza. Cioè, il padrone non può sapere la verità della castrazione. Dunque, la barra d'impossibilità indica che non c'è rapporto tra l'oggetto causa e la verità del soggetto castrato.

Considerando il discorso del padrone dalla prospettiva della costituzione del soggetto dell'inconscio, il soggetto – come lo schiavo che ha rinunciato alla libertà assoluta – ha rinunciato al godimento (all'incesto) forzato dalla proibizione che comporta la castrazione simbolica, tuttavia si può procurare un modo parziale di godimento (plusgodere). Ovvero, il godimento è fondamentalmente proibito nel fondamento, egli può ottenerne solo delle briciole come plusgodere.

40. *Ibidem*, cap. III.
41. Vedi in questo testo la nota n. 31.
42. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 20.
43. Precedentemente si è detto che tra il posto della verità e quello della produzione c'è un ostacolo, un vettore che non esiste. Lo sbarramento tra verità e produzione è uno degli elementi chiave per pensare la struttura del discorso senza parole. Nella distribuzioni di luoghi e termini, ciò che si produce è separato dalla verità. Ossia l'agente attua sull'Altro (produce) però riceve una determinazione dalla verità che lui misconosce. (Osservazione di J. Alemán all'Antenna del Campo Freudiano di Venezia, 18 novembre 2007).

IL DISCORSO DELL'ISTERICA

Il discorso dell'isterica è il modello del discorso dell'analizzante e della nevrosi, non è un discorso patologico; tuttavia ci orienta nel funzionamento dell'isteria come struttura clinica.
Questo discorso può essere considerato come una messa in questione e come una difesa contro il discorso del padrone, sia a livello intra che inter-soggettivo. È il padrone che suscita questo discorso ponendosi come identico al suo stesso significante e occultando la sua verità (S). Infatti, il soggetto isterico non è un servo, ha una certa solidarietà con il padrone[44] ma solo in funzione di smascherarlo, decompletarlo e denunciare il suo sapere come insufficiente, in particolare per sostenere la sua singolarità.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

L'isterica è nata per mettere in questione il padrone, il suo discorso produce un giro discorsivo che mette in questione la posizione di padronanza. Come si vede nel matema, il soggetto (S) ruota nel luogo dell'agente incarnando la divisione soggettiva, scoprendo ciò che il padrone nasconde. In questo modo, smascherato, non è più identico a S_1, è castrato. Nel caso di Dora, ad esempio, può leggersi la caduta del padre idealizzato dal piano superiore del matema e l'apparizione della castrazione, il padre appare come un uomo impotente, mortificato.
Il soggetto (S) nel posto dell'agente o della parvenza (nella parte superiore della formula) riguarda, ad esempio, le prime descrizioni del sintomo isterico, permettendo di scrivere la sua determinazione. La cattura dell'Altro del linguaggio sul soggetto produce degli effetti visibili a livello della parvenza. Nella fenomenologia più appariscente dell'isteria

44. J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 112.

il sintomo appare a livello del corpo. Il corpo frammentato dell'isterica, con i suoi sintomi, vuole dire qualcosa, qualcosa è scritto ma è anche in gioco un godimento (a) che sfugge alla significazione (S_2).
Ossia, oltre la verità funzionale della parvenza, c'è la verità dell'oggetto a. L'agente comanda il funzionamento del discorso ma questa posizione di parvenza è determinata dal posto della verità (a sotto $) che l'isterica "nasconde". Il sintomo nasconde nella sofferenza stessa il plusgodere del soggetto. Ad esempio, nel caso di Cäcilie M. (che soffriva di dolori facciali d'indole isterica), la paziente arrivò a raccontare a Freud un episodio: quando aveva 15 anni era a letto, malata e sorvegliata da sua nonna, donna severa ed energica. a un certo momento cominciò a lamentarsi perché aveva sentito un dolore "penetrante", tra gli occhi; 30 anni dopo, lei riferiva a Freud che la nonna l'aveva guardata in modo così "penetrante" che il suo sguardo le era entrato profondamente nel cervello, temeva di vedere negli occhi della nonna il riflesso di un certo sospetto[45]. Questo è un effetto del significante sul corpo, che rende conto anche della presenza dell'oggetto sguardo[46].
Riprendendo il discorso dell'isterica: il soggetto ($), con i suoi significanti *en souffrance*[47], è al primo piano della scena, si presta a essere decifrato nel suo carattere sintomatico nel posto dell'agente. Questo si manifesta in diverse maniere, lamentele corporee, sofferenza di esistere, insoddisfazione, obiezioni, rivendicazioni. Ciascuna di queste manifestazioni sono indirizzate all'Altro (che suppone abbia le chiavi della sua sofferenza enigmatica) per produrre un sapere (S_2). L'operazione lascia un resto irriducibile nel luogo della verità, a, che rilancia le domande del soggetto.

45. S. Freud, "Signorina Elisabeth von R" (il caso della signora Cäcilie), in *Studi sull'isteria* (1892-95), *Opere*, Boringhieri, Torino 1967, vol. I, pp. 327-331.
46. In questo esempio clinico, l'oggetto a riguarda l'oggetto invisibile nell'immagine speculare. Nel caso di Dora, ciò che lacera il suo narcisismo e costituisce il fondo muto delle sue parole riguarda l'oggetto a, la verità della struttura.
47. Qui, nell'uso del termine *souffrance*, è in gioco un'ambiguità. Lacan ha osservato ne *Il seminario, Libro XI* l'ambiguità del significante *souffrance* in francese, che denota, nello stesso tempo, sofferenza e attesa (J. Lacan, *Il seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, 1964, Einaudi, Torino 2003, "Tyche e automaton".

Nella cornice della relazione analitica, il sintomo in posizione dominante sollecita l'interpretazione. Il luogo dell'Altro occupato da S_1 (che, appunto, è un significante, non una persona) potrebbe costituire anche una via che faciliti la suggestione, se il soggetto trovasse in questo posto i significanti che si aspetta. Perciò, quando l'isterica domanda una risposta all'analista e costui risponde con una significazione, si ritroverà in una posizione di padrone. Freud testimonia che se l'analista si colloca nel posto del padrone che sa, produce il suo proprio scarto. Ad esempio, nel caso di Dora, Freud ascolta nel suo discorso l'insistenza della parola "fumo"[48] e interviene realizzando un gioco di sostituzioni, cerca di farla entrare in una rete di sapere per darle un'interpretazione, ma in questo modo lei la rifiuta. Nella ricerca del significante padrone del suo destino, l'isterica si mette a disposizione del padrone ma cerca quei significanti per poi rifiutarli, non saranno mai quelli giusti.

Il soggetto isterico, quando domanda una risposta, mette il padrone al lavoro, invece lui è nella pigrizia[49]. In questo modo, colloca il padrone nel luogo di un "pedone", perché gode dell'impotenza del suo sapere e lei "fa la regina", mantenendo nascosta la sua autentica carta, la verità del suo essere oggetto. Infatti, nel discorso isterico il sapere prodotto (S_2) comporta un godimento riguardante il mettere in evidenza la castrazione dell'Altro[50], mentre della propria mancanza non vuole sapere. Questo discorso rivela la verità del padrone in quanto castrato ma nasconde la sua verità (a sotto $,); si lamenta di ciò che non va ma non rivela la sua parte di godimento che contribuisce al suo malessere. Del sapere prodotto a partire dai suoi detti (S_2), l'isterica fa uno scarto,

48. Si veda l'interpretazione che fa Freud del significante fumo: "dove c'è fumo, c'è fuoco"; in S. Freud, *Frammento di un caso clinico d'isteria (Il caso clinico di Dora)* (1901), in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1967, pp. 360-361.

49. Osservazione di M. Fernández Blanco, cit.

50. Lacan osserva che, nel discorso dell'isterica, il sapere occupa il luogo del godimento. Si veda in J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, 1969-1970, Einaudi, Torino 2001, p. 112, anche p. 116.

iscritto nel luogo della produzione. Bisogna considerare che l'isterica si rivolge a colui che si colloca nella posizione di padrone (maestro, medico, marito) per metterlo in questione. Ossia, nella posizione di dominio del suo discorso non si trova il sapere ma l'obiezione al sapere dominante, come qualcosa che lascia fuori la sua singolarità, i suoi interessi. S_1 nel posto dell'Altro non è più nel posto di dominio in cui teneva la sua autorità come agente nel discorso del padrone; ora è interpellato, provocato a dare prova del suo sapere o del suo potere e, in questo modo, sarà dichiarato insufficiente o dittatoriale[51].

Come s'è detto prima, S_1 è un significante enigmatico proferito dall'Altro, potrebbe essere un significante che emerge nell'associazione libera, incluso nei detti che l'isterica indirizza all'Altro perché trovi la chiave del suo destino (come il significante fumo nell'esempio sopra riferito). Ossia, S_1 in quanto significante enigmatico comporta un appello all'interpretazione, è la sollecitazione isterica. In questo senso, il discorso dell'isteria può essere inteso come il discorso d'ogni analizzante. Allora, cosa dovrebbe fare l'analista quando è sollecitato? L'analista non risponde alla domanda di significazione ma cerca, a sua volta, di rimetterla in questione, ossia di considerare l'implicazione del proprio desiderio nelle domande che lei fa. In questo modo l'analista, dalla posizione d'oggetto causa del desiderio dell'analizzante, potrà mettere in questione la posizione soggettiva dell'analizzante, trasformando il suo desiderio in agente del discorso. Così metterà il soggetto al lavoro; mentre nel discorso del padrone il soggetto è nella pigrizia.

Nel matema del discorso dell'isterica, il soggetto occupa il luogo dominante. Questa posizione si evidenzia nel caso di Dora, come sottolinea Lacan, a partire dall'intervento di Freud sulla parte che lei prende

51. La medicina e la scienza sono le figure predilette di S_1. Nel discorso dell'isterica, il sapere (S_2) localizzato sotto la barra può essere letto come il corpo che sfugge a S_1. Ciò che Freud denominava "compiacenza somatica" è interpretato, nel seminario, come un rifiuto di seguire il significante padrone (S_1), ossia la norma fallica. Si veda un riferimento al tema in Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 112.

nel "piccolo balletto" che disegnano attorno a Dora gli altri personaggi[52]. In questo modo si può intendere l'importanza che Lacan dà all'isterizzazione del discorso nel percorso analitico. In questo senso, il discorso isterico è il modello per eccellenza del discorso dell'analizzante. Infatti, nel discorso isterico ritorna (per giro discorsivo) ciò che nel discorso del padrone è rimosso ($). Secondo Lacan, nell'analisi si tratta dell'isterizzazione del discorso, ossia dell'introduzione strutturale, per condizioni d'artificio, del discorso dell'isterica[53]. Come si vedrà, la posizione del discorso isterico è promossa dal discorso analitico che, rinunciando ad ogni discorso di dominio[54], costituisce il rovescio del discorso del padrone.

Il discorso isterico ci orienta anche nel funzionamento della struttura isterica, nella quale ci sono tre termini da mettere in evidenza: $, S_1, a. Il significante padrone è ciò attraverso cui l'isterica può girare attorno all'oggetto per affrontarlo. Nel caso di Dora, Freud testimonia di un suo sbaglio quando assegna a Dora un oggetto d'amore (il signor K, il padre). Egli sbagliava perché in questo caso S_1 è il luogo d'identificazione (luogo dell'io) da dove Dora pone la sua domanda, che riguarda la figura della signora K[55].

Ciò che fa legame sociale nell'isteria riguarda la nozione d'identificazione. Nel caso di Dora, i sintomi di tosse, dispnea, riguardano l'identificazione a un tratto unario (S_1) relativo all'identificazione al padre.

S_1 riguarda il significante dell'identificazione con l'uomo (ossia, con il

52. J. Lacan, "Intervento sul transfert", [1951], in *Scritti*, Einaudi, Torino 2004, vol. I, p. 212.
53. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., pp. 32, 34.
54. *Ibidem*, p. 81.
55. Nel seminario Lacan evidenzia ciò che Freud segnalò retrospettivamente (in nota a piè di pagina) nel caso di Dora: il senso che acquisisce l'"impulso ginecofilico" in Dora. In quanto la signora K si presenta come l'oggetto di desiderio del padre, questo lo è anche per Dora; in questo senso Freud dice che lei s'identifica all'uomo. È da osservare che Dora, cercando il desiderio del padre, ciò che trova non è il proprio desiderio ma l'oggetto a, l'oggetto di desiderio dell'Altro. Il mistero che motiva l'idolatria alla signora K è l'oggetto che questa signora è per Dora, non un soggetto ma il mistero della sua femminilità (J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, pp, 115-116).

desiderio dell'Altro), attraverso cui, per procura, Dora si chiede "cos'è essere una donna?", "cos'è essere oggetto di desiderio?" In questo senso, S_1 è la mediazione di cui ha bisogno l'isterica, tra lei e il suo oggetto. Considerando che l'oggetto in questione riguarda il mistero che è per Dora la femminilità, la mediazione più idonea sarà un tratto di un personaggio maschile.

Come abbiamo detto, da $\not{S}$ a S_1 deriva la produzione di un sapere: S_2 nel posto della produzione. Questo sapere prodotto (S_2) è in disgiunzione (impossibilità) con l'oggetto a nel luogo della verità e denota l'impossibilità di sapere su questo oggetto; il discorso isterico produce reti di sapere nelle quali l'oggetto a sfugge metonimicamente.

Nel caso di Dora Lacan affronta la questione dell'oggetto in due modi:

1) Riguardo a ciò che la sig.ra K è per Dora. La sig.ra K si sostiene come oggetto a animando l'intrigo isterico a cui Dora si consacra. Dora cerca in lei la verità nascosta nel suo proprio essere: Che cosa è essere una donna? Questa domanda comporta che ci si domandi come accettarsi in quanto oggetto di desiderio di un uomo, il che comporta anche iscriversi come oggetto a.

2) Dall'altra parte, l'oggetto a introduce un altro tema fondamentale nell'isteria, l'insoddisfazione. Se la sig.ra K è l'oggetto in cui Dora adora il suo proprio mistero, si può anche dedurre che lei può mantenere insoddisfatto il desiderio che la condurrebbe al sig. K.

Lacan, facendo diventare l'isteria un discorso dove il soggetto è in posizione d'agente, lo rapporta a un'espressione della soggettività. Ossia, questo discorso non sarebbe in sé patologico. Egli evidenzia che il discorso isterico è il passaggio obbligato del trattamento analitico: al soggetto viene chiesto di mollare gli ormeggi della parola, perché produca i significanti dell'associazione libera[56] e, così, un sapere possa essere prodotto a partire dall'inconscio.

56. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 34.

IL DISCORSO UNIVERSITARIO

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\not{S}}$$

Il discorso universitario è l'archetipo del discorso della conoscenza razionale. Questo discorso non è limitato al funzionamento dell'insegnamento universitario ma riguarda ogni pratica discorsiva d'addottrinamento, di consiglio, pedagogica. Va precisato che si tratta della struttura discorsiva, ossia della logica di funzionamento del discorso universitario, come legame sociale. Secondo Lacan, il discorso universitario è ciò che si produce nel passaggio del discorso del padrone antico al padrone moderno, ossia una modifica nel luogo del sapere[57]: il sapere occupa il posto dell'agente.

Lacan evidenzia le condizioni di possibilità dell'apparizione storica del discorso universitario. Egli situa un momento d'estrazione del saper fare del servo per trasformarlo in sapere teorico (o sapere del padrone), sprovvisto del godimento che gli era proprio come sapere del servo. Egli paragona questa trasformazione al risultato di una sottrazione, di un "furto", nel quale la filosofia ha avuto un ruolo essenziale[58]. Ciò ha reso possibile che S_2 (come sapere saputo o teorico) sia passato al posto di comando. Lacan differenzia, inoltre, il momento d'emergenza di questo sapere teorico, aristotelico (passaggio del sapere del servo al padrone), da ciò che è stato l'emergere della scienza, ossia dal momento in cui Cartesio ha estratto la funzione del soggetto dal rapporto di S_1 con S_2[59]. Il discorso universitario specifica un particolare legame sociale che comporta una certa alleanza del padrone con il sapere. Il sapere in questo discorso ha un padrone, ossia l'orientamento del sapere è determinato

57. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 30.
58. *Ibidem*, pp. 18 e 94.
59. *Ibidem*, pp. 17 e 18. Qui Lacan mette in evidenza che il termine *episteme*, nel suo senso aristotelico, riguarda il sapere teorico e non l'idea di scienza moderna, che è di origine cartesiana. Si veda anche p. 184.

dal significante S_1, collocato nel posto della verità. Il sapere accademico poggia sull'autorità dell'autore, sui significanti padroni riconosciuti dalla scienza ufficiale. In questo senso il discorso universitario è anche un discorso di simulacro, considerando che il luogo dell'agente è anche quello della parvenza (perché determinato da S_1 nel posto della verità).
Come abbiamo riferito precedentemente, quando un termine della struttura si sposta, esso cambia le sue caratteristiche. È da notare che il sapere localizzato nel posto dell'agente ha uno statuto diverso da quello del saper fare del servo (sapere non saputo), si tratta di un sapere saputo. Lacan lo qualifica non come sapere di tutto ma come un "tutto sapere" e riferisce che questo, nel discorso corrente, è denominato burocrazia[60]. Egli dice che "il tutto sapere" è venuto al posto del padrone: "l'S_2 del padrone, che mostra il nucleo della nuova tirannia del sapere"[61]. Ossia, tutto è organizzato come un sapere ed è questo ciò che burocratizza tutto.
Nel contesto storico del seminario, Lacan allude all'ex-URSS come esempio di massimo sviluppo della burocrazia. La burocrazia stalinista funzionava come un gran discorso di sapere, un sapere puro la cui posizione nell'enunciazione poggia sull'idea di conoscere e incarnare le leggi del materialismo storico. La burocrazia, per ragioni di struttura, ha continuato a crescere. Essa ora, in un altro contesto sociale, si è trasformata in valutazione e si è estesa a livello globale. Il sapere della scienza ufficiale si è burocratizzato ed è diventato una funzione di valutazione generalizzata. Questa logica discorsiva esige di "tenere tutte le carte a posto", è necessario compilare moduli di valutazione, ad esempio il P.E.I.[62], oppure fare corsi di formazione che diventino diplomi quanti-

60. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 30.
61. *Ibidem*, p. 31.
62. La sigla P.E.I. sta per piano o progetto educativo istituzionale, che consiste in un modulo di valutazione dell'efficacia del lavoro svolto dagli operatori istituzionali responsabili del trattamento di minori. Lo stato italiano attualmente, a norma di legge, esige di compilare questo modulo a tutte le istituzioni socio-educative. Il P.E.I. è strutturato da criteri quantitativi (ossia "oggettivi" secondo la scienza ufficiale, cioè di uffizio) secondo i quali si devono esprimere le

ficabili (master, dottorati, punti ECM). Questo mette in evidenzia una società organizzata attorno a posti amministrativi di sapere burocratico, diversamente da quella organizzata attorno a posti occupati da servi, ossia retta dal discorso del padrone.

In questo senso, la decadenza del discorso del padrone, che può intendersi anche come il declino della funzione paterna, e il suo rimpiazzo con il discorso universitario fa sì che la società funzioni come se fosse l'Università. Così, gradualmente, il tecnico, l'esperto, lo specialista, hanno rimpiazzato il capo come padrone antico e anche il padre[63]. La burocrazia cerca di supplire il nome-del-padre che è in declino. Questo comporta un tentativo, condannato sempre al fallimento, di normalizzare il godimento, stabilendo come ci si comporta con esso, ad esempio, addestrando mediante tecniche cognitivo-comportamentali, misurando il comportamento, ecc.

Il matema del discorso universitario rende evidente che dietro il tentativo di insegnare un'apparente conoscenza neutrale c'è un tentativo di comando, governo, dell'altro a cui è impartito il sapere. Come abbiamo riferito rispetto al discorso del padrone, il luogo del lavoro nella struttura del discorso è quello dell'Altro. Nel discorso universitario questo luogo, è occupato, come dice Lacan, dall'*astudato*[64] – un neologismo

caratteristiche di ogni caso, gli obbiettivi del trattamento, i tipi d'interventi effettuati e i risultati ottenuti periodicamente, eliminando qualsiasi riferimento relativo sia alla soggettività o alla particolarità del caso che non possa essere quantificato.

63. Il discorso universitario, sotto la forma delle argomentazioni degli esperti, ha cominciato a organizzare ciò che è più intimo nella vita privata e anche ciò che è pubblico; persino i politici giustificano le loro azioni sostenendo che le loro decisioni poggiano sulle conoscenze degli esperti e non perché controllano i fili del potere. Come segnala Foucault ciò che è proprio dell'"età moderna del potere" è la convergenza tra sapere e potere (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976).

64. Il termine astudato è un neologismo che crea Lacan per riferirsi allo studente. Secondo Lacan astudato sarebbe un termine più appropriato per riferirsi allo studente del campo delle scienze umane. (J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 127). "Il disagio degli astudati non è tuttavia senza rapporto con il fatto che si chiede loro addirittura di costituire il soggetto della scienza con la loro pelle, il che, a sentire le ultime notizie, sembra presentare qualche difficoltà nella zona delle scienze umane" (J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 128).

che allude allo studente che produce. Come si vedrà in seguito, ciò che produce questo discorso è il soggetto della scienza.
L'universitario trasforma in oggetto di studio i resti che sfuggono al discorso del padrone, ad esempio fa statistiche. Ossia, il discorso universitario cerca di ridurre, attraverso il sapere, quel resto che sfugge all'ordinamento significante, ma ciò che ottiene è solo accumulare più sapere, però un sapere impotente. Per questo motivo, i tentativi di educare la pulsione falliscono sempre, perché c'è qualcosa del godimento singolare di ciascuno che non si consegna al padrone[65]. In tal senso, Freud diceva che governare, educare e psicoanalizzare sono tre professioni impossibili.
Il matema del discorso universitario mostra una diagonale d'impotenza che va dal soggetto al sapere. Inoltre c'è una sbarra o linea d'ostacolo tra l'$\$$ e l'S_1, che indica che i soggetti universitari seguono il padrone, continuando a produrre più sapere, senza saperlo. Il sapere accumulato è un sapere tecnico comandato da S_1.
Lacan rapporta il discorso universitario con la scienza facendo notare la base su cui essa poggia. Come abbiamo riferito, il sapere opera come portatore dell'ordine dei significanti padroni, perciò ogni domanda sulla verità (ossia, relativa agli S_1) che punti a un'apertura o a un'impasse in questo sapere, risulta ostacolata dall'imperativo del padrone che spinge ad accumulare più sapere: "*Continua. Cammina. Continua a sapere di più!*"[66].
Ovviamente la scienza riguarda il discorso universitario[67] perché il sapere scientifico (sapere agli ordini di S_1) si trasmette attraverso questo discorso. Tale sapere formalizzato (che esclude il soggetto e la verità come causa[68]) s'indirizza all'*astudato*, allo studente come oggetto, che

65. Infatti, nel discorso del padrone c'è la produzione di un resto inassimilabile attraverso il significante: l'oggetto a come ciò che resiste all'obbedienza dell'ordinamento significante. Questa impotenza è localizzata nel matema del discorso del padrone, nella diagonale $S_1 - a$.
66. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 126.
67. *Ibidem*, p. 125.
68. Da Cartesio in poi, la scienza è stata istituita a partire dalla divisione tra sapere e verità (J. Lacan, "La scienza e la verità", in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II). Alla scienza interessa il sapere e non la verità come causa, questione che viene rimandata in ambito metafisico e non scientifico. La scienza predilige solo la verità formale, la quale nel suo discorso è ridotta a un

produrrà la divisione (tra sapere e verità) su sé stesso, sulla propria pelle[69] (a nel posto dell'Altro; $ nel posto della produzione). Questo aspetto è ciò che non risulta ovvio, si tratta del soggetto della scienza come prodotto di questo discorso, come un prodotto sintomatico del lavoro dello studente a-*studato*; oppure, come un effetto di ciò che è stato escluso dal discorso della scienza.

Occorre notare una differenza tra la struttura del discorso che supporta la trasmissione del sapere della scienza (il discorso universitario) e il discorso della scienza. Come si vedrà in seguito, questa distinzione si presenta nei matemi come la differenza tra diritto e rovescio discorsivo. Secondo Lacan, il discorso scientifico è omologo al discorso dell'isterica. Infatti, il discorso universitario genera un prodotto sintomatico ($), che può essere letto come il soggetto della scienza, il quale mira verso il discorso dell'isterica[70]. La posizione isterica offre la dimostrazione di come la tirannide del sapere fallisce. L'isterica è colei che mette in questione il sapere universalizzato per difendere la sua singolarità. In questo senso, il discorso isterico costituisce il rovescio del discorso universitario. Mostrando il rovescio, mette in evidenzia ciò che il discorso accademico della scienza cerca di cancellare.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$} \qquad \frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Il discorso scientifico ha una struttura omologa al discorso dell'isterica. Ossia, c'è identità strutturale rispetto i posti discorsivi, tuttavia i loro termini non sono identici però, possono essere considerati analoghi. Questa omologia strutturale mette in evidenza ciò che Lacan già aveva

sapere formalizzato. Così, la verità diventa un attributo del sapere (con valori logici di V o F); si tratta del sapere ridotto ai criteri di verità della scienza. Inoltre, il sapere scientifico deve essere "oggettivo", eliminando ogni traccia di soggettività nel ricercatore. Perciò Lacan nota che la scienza moderna produce la "forclusione del soggetto della scienza".

69. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 128.

70. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 19.

riferito sulla correlazione del soggetto dell'inconscio (agente del discorso isterico) con il soggetto della scienza, sottolineando che il soggetto è giustamente ciò che la scienza moderna preclude.

In questo senso, il rovescio del discorso universitario potrebbe rendere conto della posizione del ricercatore in quanto soggetto, considerato nel particolare momento dell'invenzione o della scoperta. Il soggetto della scienza, analogamente al funzionamento del discorso isterico, s'indirizza al luogo dell'Altro dove si localizzano i significanti padroni (S_1) che comandano un paradigma scientifico[71], ovvero alla rete concettuale della sua disciplina. In questo modo, facendo riferimento a questi S_1, oppure contestandoli, può arrivare a costruire un nuovo sapere (S_2 nel posto della produzione).

Anche in analogia con il discorso isterico, il sapere prodotto non è un "tutto sapere" (qualcosa del reale scappa alle reti del sapere formalizzato) e potrà generare effetti non prevedibili. Ovvero, analogamente al discorso isterico, c'è una linea di sbarramento tra S_2 e a che separa il posto del sapere prodotto da quello della verità. Rimane sempre qualcosa d'irriducibile al sapere formalizzato (ossia, al lavoro del significante sul reale), che renderà possibile l'apertura di nuove questioni che rilanceranno la ricerca (a sotto la barra, determina $).

Questa posizione "isterica" del soggetto della scienza, che può portare alla produzione di un nuovo sapere, dopo aver messo in questione un sapere precedente (S_1), appartiene, secondo Gaston Bachelard[72], allo "spirito scientifico" e riguarda il ricercatore come soggetto creativo. Diversamente, la scienza "al diritto" (attraverso la logica del discorso universitario), misconosce il soggetto che produce, escludendolo. Ad esempio, le pubblicazioni scientifiche misconoscono il proprio processo di produzione cancellando dai *papers*, dai loro depurati scritti, ogni traccia di soggettività.

71. Si vedano i riferimenti alla nozione di paradigma scientifico in T. Kuhn, *Le strutture delle rivoluzioni scientifiche*, 1962, Einaudi, Torino 1999.

72. Si veda G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1960.

La struttura del discorso isterico come supporto del discorso della scienza rivela il luogo del soggetto della scienza su cui poggia, come s'è detto, lo "spirito scientifico". Nonostante ciò, nel contesto delle cosiddette scienze umane, risulta molto difficile sostenere nell'ambito universitario (anche, ad esempio, in diverse istituzioni sanitarie, educative), per ragioni di struttura discorsiva, questo versante dello "spirito scientifico". Per ragioni di struttura discorsiva (il sapere universitario regolato dagli S_1 dei paradigmi scientifici egemonici), la formazione dell'analista si svolge fuori dall'università, attraverso dispositivi relativi alla propria logica discorsiva.

IL DISCORSO DELL'ANALISTA

A partire dall'esperienza clinica di Freud con le pazienti isteriche, la psicoanalisi fin dai suoi inizi è stata orientata dal discorso isterico. Come s'è detto, il discorso dell'isterica costituisce il modello del discorso dell'analizzante in quanto in esso il soggetto ($) è in posizione d'agente discorsivo. L'Altro a cui l'isterica s'indirizza, si sposta dalla posizione che lei gli attribuisce (avere le chiavi del suo malessere o destino). Ossia, l'analista non risponderà dalla posizione di padrone[73]. Secondo Lacan, il discorso dell'analista è il rovescio del discorso del padrone, in quanto l'analista rinuncia ad ogni posizione di dominio[74]; con un quarto di giro, cercherà di produrre un cambio discorsivo che renderà possibile l'istituzione del discorso analitico. Il matema di questo discorso conforma la struttura discorsiva dell'esperienza analitica.

73. All'analista viene supposto un sapere in quanto Altro a cui il soggetto ($) si indirizza; tuttavia egli non è il soggetto supposto sapere. Egli assume una posizione etica discorsiva in cui fa parvenza di soggetto supposto sapere sul desiderio dell'analizzante; l'analista è un supposto (supposto) a/S_2. Nel seminario, Lacan riprende la questione sulla posizione dell'analista e la definisce collocandola come agente del discorso che struttura l'esperienza analitica.
74. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 81.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

L'agente del discorso analitico riguarda il posto e la funzione dell'analista come parvenza dell'oggetto a. L'analista in posizione d'oggetto causa del desiderio dell'analizzante, s'indirizza a lui (collocato nel posto dell'Altro) in quanto soggetto diviso. Ovvero, un'analisi deve portare il soggetto a confrontarsi con la propria interrogazione, un'analisi inizia quando il soggetto si trova nel posto dell'agente[75].

La posizione dell'analista introduce l'isterizzazione del discorso[76].

La quale, secondo Lacan, è una condizione dell'esperienza analitica. Ossia, ogni analisi passa per il discorso isterico, in questo senso esso è il modello del discorso dell'analizzante in quanto modo di legame sociale. L'analista, dalla posizione di oggetto a, istituisce l'isterizzazione del discorso perché dà all'Altro come soggetto ($) il luogo dominante nel discorso dell'isterica, facendo del paziente un soggetto al quale viene chiesto di produrre i significanti che fanno diventare l'associazione libera "padrona del campo"[77].

In questo modo, la posizione dell'analista in quanto oggetto a, causa del desiderio, mira a far produrre i significanti padroni (S_1) che determinano il soggetto in quanto diviso, ossia i significanti fondamentali in cui il soggetto si è trovato catturato senza saperlo. Nel matema, gli S_1 sono localizzati nel posto della produzione, mostrando che il discorso analitico permette di isolare, differenziare gli S_1, rendendo possibile la loro caduta. L'atto analitico fa dei tagli sul detto dell'analizzante, rendendolo equi-

75. L'analista, dalla sua posizione di oggetto causa del desiderio del dire dell'analizzante, lo porterà a interrogarsi sull'implicazione del proprio desiderio nelle domande che si pone (e che indirizza all'Altro). Questa messa in questione della propria posizione soggettiva potrà trasformare il desiderio in agente del discorso

76. Dice Lacan: "Ciò che l'analista istituisce con l'esperienza analitica può dirsi in modo semplice: è l'isterizzazione del discorso. In altri termini, si tratta dell'introduzione strutturale, attraverso condizioni di artificio, del discorso dell'isterica…". (J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 32).

77. *Ibidem*, p. 34.

voco. Questo taglio produce un effetto di scrittura, scrive in forma diversa le parole dette, facendo risuonare un'altra cosa da ciò che è stato detto. L'equivoco in gioco introduce un elemento eterogeneo, fa existere un dire nel detto: S_1 nel luogo della produzione.

La verità, come s'è già detto, nel discorso analitico, è un luogo: il luogo del sapere (S_2) in quanto sapere-testuale, iscritto nel testo di ciò che si dice. Si tratta del sapere testuale dell'inconscio, sapere non saputo, diverso dallo statuto di sapere saputo del discorso universitario[78]. Dunque, si tratta di una nozione di verità molto diversa da quella che la definisce come precisione o adeguamento, anzi si tratta di una verità che emerge dall'equivoco. Questo sapere non saputo emerge nella dimensione (*dit-mensione*[79]) del detto tra le righe, del mezzo dire.

S_2 nel posto della verità riguarda il posto dell'interpretazione analitica, definita da Lacan come collocare il sapere nel posto della verità[80]. Le verità dell'essere parlante emergono negli interstizi dell'articolazione significante. Detto altrimenti, la verità è catturata nella sua struttura di finzione nei discorsi, come luogo di sostegno della parvenza.

È da notare che, nella struttura del discorso analitico, Lacan distingue una doppia articolazione dell'oggetto a, da un lato la posizione dell'analista in quanto oggetto a, dall'altro l'oggetto a in quanto termine che occupa il luogo dell'agente, ossia il luogo da dove il discorso si ordina[81].

78. Il sapere nel posto della verità non è il "tutto sapere" del discorso universitario. Detto altrimenti, non è possibile esaurire l'inconscio con un sapere che lo completi; tuttavia, con l'atto analitico è possibile ritagliare un sapere. Dunque il sapere nel luogo della verità riguarda un sapere bucato, che attiene alla verità della mancanza.

79. Lacan, ne *Il seminario, Libro XXII, RSI* (inedito, comparso in Ornicar? n. 3, p. 99), nel contesto di un riferimento critico sulla nozione classica di spazio, rende equivoco il termine dimensione (inserendole un trattino e una t), producendo il neologismo dit-mension, che in francese allude foneticamente sia a mansion (casa del detto) che a mention (menzione del detto). Con questa scrittura ritira la questione della dimensione spaziale dal solo ordine immaginario, includendo nella considerazione dello spazio le tre dimensioni Reale, Simbolico e Immaginario che giocano nel discorso. Poi, utilizzando la topologia del nodo borromeo, presenta lo spazio del parlessere come spazio a tre dit-mensioni.

80. *Ibidem*, p. 46.

81. J.-A. Miller nota che il discorso analitico, come ogni discorso, fa posto alla parvenza, ma non è un discorso della parvenza perché a partire dalla parvenza tocca il reale, in virtù del suo

In questa distinzione Lacan segnala che l'analista fa parvenza di oggetto a[82], sia in quanto oggetto causa del dire dell'analizzante (versante della dominante discorsiva) sia, sostanzialmente, in quanto oggetto perduto. Infatti, egli afferma:

"La posizione dello psicoanalista […] è, sostanzialmente, costituita dall'oggetto a, nella misura in cui l'oggetto a designa precisamente quello che, fra tutti gli effetti del discorso, si presenta come il più opaco, come da molto tempo sconosciuto, e tuttavia essenziale. Si tratta di quell'effetto di discorso che è effetto di rigetto. […] Ecco dunque in cosa consiste in sostanza la posizione dello psicoanalista. Ma questo oggetto si distingue anche per un altro aspetto, per il fatto di venire al posto da dove si ordina il discorso, da dove direi che scaturisce la dominante."[83]

In quanto all'agente dell'operazione analitica, Lacan dice: "L'analista, in quanto tale, deve qui rappresentare in qualche modo l'effetto di rigetto del discorso, ossia l'oggetto a"[84]. L'analista con il suo atto, opera un taglio sui detti dell'analizzante, che produce un effetto di caduta degli S_1; effetto che egli stesso incarna (con il suo corpo) apparendo come parvenza dell'oggetto caduto. Ad esempio, quando estrae se stesso a partire dal taglio della seduta. In questo modo l'analista, seguendo la logica della temporalità dell'inconscio, fa parvenza di oggetto a quando, terminando la seduta, fa precipitare, a partire dal taglio, il tempo di concludere.[85]

---

procedimento che consiste nell'invito alla libera associazione. J.-A. Miller, "La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe", in J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, Allegati, cit., p. 276.

82. J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 46.

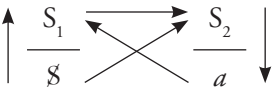
83. *Ibidem*, p. 47.

84. L'analista fa parvenza di oggetto a, nella temporalità logica anticipata della fretta (Vedi Lacan, "Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma", in *Scritti*, Einaudi, Torino 2004, vol. I, p. 203). Egli precipita così il tempo di concludere; con il taglio produce una certezza anticipata, fondatrice del suo atto. Per questo motivo, il discorso analitico è l'unico discorso che permette di toccare il reale a partire dalla parvenza. C'è solidarietà tra il tempo logico dell'atto analitico (che riguarda ciò che dà una durata singolare ad ogni seduta) e il taglio, che opera attraverso la funzione di oggetto. In questo modo, il soggetto (8) che risulta, avviene come taglio di a. (E. Solano, "El 'moterialismo' de la sesion corta", in *Lecturas on line*, Papers del comitè de acciòn de la Escuel@ Un@, n. 10, Marzo de 2004. (Traduccion, Carmen Cuñat, www.eol.org.ar).

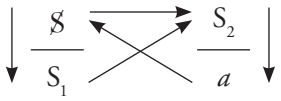
85. J. Lacan, "Del discorso psicoanalitico" (1972), in *Lacan in Italia 1953-1978*. La Salamandra,

IL DISCORSO CAPITALISTA

Infine, un riferimento al discorso capitalista: il quale, come nota Lacan, non costituirebbe una quinta struttura discorsiva ma una modifica contemporanea del discorso del padrone consistente in uno spostamento dei termini: "un piccolo cambio tra S_1 e $\$$"[86]. La "piccola variazione" formale che comporta un'alterazione profonda nell'orientamento del senso dei vettori e nel funzionamento generale della formula, sia in relazione ai termini che alla struttura dei luoghi del discorso[87].



discorso del padrone



discorso capitalista

L'agente non è più il significante S_1, come nel discorso del padrone, ma il soggetto. L'$ si è messo nel posto dell'agente e opera sul significante padrone collocato sotto, nel luogo della verità. Questa inversione del vettore comporta il rifiuto della verità del discorso perché l'agente, rifiutando la determinazione che riceve dalla verità, passa a comandarla[88]. (Si veda l'orientamento del vettore verso il basso).

Per quanto riguarda i termini, il soggetto fa parvenza di padrone e appare come se fosse libero da S_1. È come se il potere del significante come causa (nel luogo della verità) dipendesse dal soggetto, ossia, la parvenza determina la verità. Conseguentemente, come ha osservato Blanco, non c'è altra verità che la propria, è il soggetto al potere, il

Milano 1978, p. 196. (Trascrizione della Conferenza di Lacan a Milano del 12/05/1972, traduzione di L. Boni).

86. Come nota J. Alemán, l'inversione dei termini collocati a sinistra nel discorso del padrone (tra S_1 e $), porta anche all'inversione del senso del vettore che collega la verità con la parvenza. (J. Aleman, e S. Larriera, "Los discursos", in *Lacan: Heidegger*, cit., p. 134)

87. J. Aleman, e S. Larriera, "Los discursos", in *Lacan: Heidegger*, cit., p. 134.

88. Osservazione di M. Fernández Blanco, cit.

trionfo del narcisismo e dell'adorazione della propria personalità. Inoltre, il soggetto non è soggetto a nessun S_1. Questa posizione si manifesta nel capitalismo odierno, il quale ha bisogno di soggetti che non si vergognino del loro godimento; non esiste più la contraddizione tra ideale e godimento[89].

È da notare che anche nel discorso isterico il soggetto si trova nel posto dell'agente, ma nel discorso capitalista questa posizione è diversa. Il soggetto isterico s'indirizza al significante padrone; invece, il discorso capitalista comporta la promozione del soggetto senza un punto di riferimento. Secondo Fernández Blanco[90], dire che il significante padrone è determinato dal soggetto, è un modo di dire che non c'è un solo S_1 ma ci sarebbe una costellazione di S_1.

Per quanto riguarda la struttura dei luoghi, la manipolazione della verità comporta un rifiuto della castrazione del discorso. Ossia, scompare lo sbarramento tra i luoghi della verità, S_1, e della produzione, a. Dunque, non ci sono i limiti d'impotenza e d'impossibilità e ciò porta a stabilire una circolarità discorsiva[91]. Diversamente, il discorso del padrone non comporta un movimento circolare perfetto e perciò permette una produzione e una separazione dal plusgodere.

Il discorso capitalista funziona in una circolarità senza interruzioni,

89. Secondo la lettura di Fernández Blanco, questa pluralizzazione degli S_1 pluralizza anche il Nome-del-padre dato che qualsiasi significante, che sia capace di offrire il significante e il godimento, compie la funzione di Nome-del-padre.

90. J. Alemán e S. Larriera, "Los discursos", in *Lacan: Heidegger*, cit., p. 134.

91. Invece, il discorso del padrone stabilisce una barriera tra il lato del soggetto e quello del godimento supplementare, a, che inquadra l'oggetto rispetto al soggetto. Nella parte inferiore del discorso del padrone si potrebbero individuare i termini della formula del fantasma. Il fantasma inquadra la realtà perché circoscrive il godimento dentro la sua cornice. Il limite al godimento suppone il funzionamento del fantasma, dove l'oggetto non soddisfa direttamente il soggetto ma a livello della realtà fantasmatica inconscia. (Osservazione di F. Blanco, cit.).

senza soluzione di continuità. Questa circolarità discorsiva, facilitata dal rifiuto della castrazione, permette un collegamento tra l'oggetto e il soggetto. Il capitalismo odierno anziché mettere un limite, spinge al godimento proponendo degli oggetti di soddisfacimento nella realtà. Ossia, nella civiltà attuale l'oggetto non viene consegnato al fantasma perché questo implicherebbe la castrazione. La logica discorsiva del capitalismo genera una circolarità nel consumo senza limiti, producendo nel soggetto l'illusione dell'incontro con l'oggetto di soddisfacimento[92].

Come si vede nel matema del discorso capitalista, l'agente s'indirizza al sapere che produce la ricerca scientifica per produrre degli oggetti, l'oggetto a è nel posto della produzione. Il mercato produce e offre dappertutto innumerevoli articoli tecnologici che sono pubblicizzati con promesse di felicità, illudendo il soggetto di suturare la propria mancanza. Ossia, nel luogo della produzione compare un oggetto del mercato che si offre per suturare la mancanza. Lacan chiama questi oggetti *latuse* o oggetti gadget, oggetti di consumo e godimento[93].

Nella sua conferenza a Milano del 1972, Lacan riferisce che la crisi del discorso capitalista è aperta e non perché esso sia debole, al contrario, è molto astuto ma destinato a scoppiare perché è insostenibile. La macchina del capitalismo non potrebbe funzionare meglio e per questo va ogni volta peggio: "non potrebbe correre meglio, ma appunto va così veloce da consumarsi, si consuma fino a consunzione"[94], ossia, consumando si

92. J. Alemán riferisce che i gadget sono degli strumenti generati dal discorso scientifico, oggetti permanentemente rimpiazzabili e, dunque, scartabili; essi dettero origine, nell'insegnamento di Lacan, alla nozione di *lathouses*, costruita a partire dall'idea di scarto. Con il termine *lathouse* Lacan nomina un ordine di verità che si sottrae ad ogni rivelazione della verità formale della scienza; esso riguarda un ambito in cui regge la verità come causa materiale e configura quella dimensione del reale del godimento non addomesticabile, in gioco negli oggetti della tecnica. Ossia, nel processo di produzione e consumo di quei gadget, che passano dal brillio intenso all'opacità dello scarto, sottraendosi ai saperi con cui opera la scienza. (J. Alemán, e S. Larriera, "Los discursos", in *Lacan: Heidegger*, cit., p. 128-129).

93. J. Lacan, "Del discorso psicoanalitico" (1972), inedito, comparso in *Lacan in Italia, 1953-1978*, cit., p. 196.

94. J. Lacan, "Del discorso psicoanalitico" (1972), inedito, comparso in *Lacan in Italia, 1953-1978*, cit., p. 196.

consuma. Questo si manifesta in vari sintomi contemporanei (dipendenze, bulimia, shopping compulsivo, ecc.). Ad esempio, il soggetto tossicomane consuma un prodotto che offre il mercato e mentre lo consuma, illudendosi di poter suturare la propria mancanza, consuma se stesso.
S_1 collocato sotto la barra che lo separa da $\not S$, presuppone che S_1 sia nel luogo della verità. Ossia, si sa "a priori" che S_1 è la verità, non c'è possibilità di metterlo in questione. La sbarra di separazione riguarda ciò che il soggetto misconosce, che la verità che lo muove non sia interrogabile. Dunque, S_1 nel posto della verità implica che, nel discorso capitalista, sia in gioco un ideale che suppone l'esaurimento del reale senza resto, ossia che non ci sia nessun resto che non sia preso dalla catena significante.
Un esempio e risultato diretto di questa logica discorsiva potrebbe essere il sistema di classificazione numerica delle malattie mentali del DSM. Il quale poggia su basi piuttosto tecno–scientifiche che scientifiche. Il DSM segue una logica di mercato, che ha come ideale la classificazione universale di tutte le psicopatologie ai fini della loro prescrizione farmacologica, escludendo la singolarità soggettiva d'ogni caso.
Per concludere, i quattro discorsi di base che Lacan ha formalizzato, rendono conto di una logica diversa da quella del discorso capitalista, ossia riguardano una logica d'incompletezza per l'impossibilità di esaurire il reale. Lacan collega i discorsi con l'aforisma di Freud relativo alle tre attività impossibili: "governare", per il discorso del padrone; "educare", per il discorso universitario; "analizzare", per il discorso dell'analista. Egli aggiunge, "far desiderare", per il discorso dell'isterica. Inoltre, si potrebbe aggiungere "investigare", per il discorso della scienza.

PARTE SETTIMA

TESTIMONIANZE DI PASSE

NON SOLO UN DESTINO [1]

di *Massimo Termini*

La parola in analisi è differente dalle altre parole? La domanda bruciante che ha segnato il vissuto dell'analizzante diviene adesso l'angolatura privilegiata per guardare al percorso svolto. Se da una parte il testo rileva del lavoro di costruzione del fantasma con le scansioni e i passaggi che lo contraddistinguono, da un'altra punta sul dubbio insistente che avvolge proprio il medium fondamentale dell'operazione analitica: il dubbio che la parola non sia altro che chiacchiera. E allora quale risposta raggiungerà il soggetto nel punto di fine analisi? E per quale via?

Parole chiave: passe, fantasma, parola e chiacchiera, destino, sfilarsi dell'S_1, accidente

Et voilà! E si chiude la seduta.
Poi una volta fuori, rapide giungono le domande: cosa ho detto? E come? Perché ho detto questo e non un'altra cosa? Non era proprio quel che pensavo di dire prima di entrare… E come mai si è interrotta proprio lì? Avrà un effetto? Speriamo…
Lo sappiamo bene, la parola per l'analizzante non è soltanto uno strumento a cui affidarsi senza riserve, ma è anche l'oggetto di pensieri, riflessioni, considerazioni, interrogativi. Inoltre la parola non è un medium esclusivo dell'esperienza analitica, ma sta ovunque, penetra ogni piega dell'umano, raggiunge tutti i suoi angoli, anche i più nasco-

1. Intervento al Seminario della passe, tenutosi a Roma e Milano nei giorni 28 e 29 novembre, sul tema del fantasma.

sti. Conosciamo le sue diverse facce, la sua capacità di rivolgersi all'intimo del soggetto così come di trascinare popoli e folle; il suo ergersi per colpire e offendere, così come la caduta nel vaniloquio. Conosciamo la parola dei poeti e la bestemmia dei credenti. Ma cosa possiamo dire della parola in analisi? E più precisamente, la parola in analisi è differente dalle altre parole?

Non propongo pertanto questa domanda come una semplice questione teorica, poiché ha accompagnato come un'ombra le mie sedute. Proprio come l'ombra della gobba accompagna i passi di Riccardo III. Come una eco silenziosa o un mormorio insistente sembrava insinuare: caro analizzante bastano forse le libere associazioni per fare della tua parola qualcosa di più di un semplice parlare? La parola in analisi interroga e interrogando, interroga anche se stessa.

E oggi ho forse una risposta?

Ebbene, è a partire da qui che cercherò di addentrarmi nella tematica del fantasma. A partire dal dubbio che la parola non sia altro che chiacchiera o per riprendere un'espressione di Lacan, chiacchiericcio ordinario[2]. Quindi non percorrerò, come ho già cercato di fare, la via della decifrazione del sintomo e della messa a fuoco delle coordinate simboliche. Piuttosto seguirò le tracce di questo effetto soggettivo prodotto dall'analisi, quando il dubbio e il timore raggiungono la parola in affanno di fronte alla ripetizione del sintomo, la incalzano rinfacciandole l'ostinazione di un malessere che non vuol sentire ragione.

RUMINANTE

Volendo indicare quel che occorre all'uomo per confrontarsi con l'arte dell'interpretazione che un aforisma modellato e fuso con rigore richiede, F. Nietzsche, con il suo stile sferzante, non esita ad additare

2. J. Lacan, *Sulla trasmissione della psicoanalisi*, *La Psicoanalisi* n. 38, Astrolabio Roma, 2005.

un gesto da compiere: "una cosa per cui si deve essere quasi vacche e in ogni caso *non* 'uomini moderni': il *ruminare*".[3]

Anche qui, la necessità di una differenza da segnare. Non siamo da soli. Anche il filosofo del sospetto, così intimo alla poesia come alla pazzia, cercava un'altra parola, il procedimento per torcerla, il mezzo per strapparla alla banalità, il metodo per distoglierla da un senso compiuto e già consumato.

Proprio come l'analizzante che si ritrova a ruminare la propria parola e dentro la propria parola a masticare il sintomo e l'angoscia della sua vita, a mordere le sue mancanze, nell'attesa di una verità che cambia: "il testo da leggere è questo" aveva detto l'analista, puntandomi il dito contro.

Oggi mi è chiaro anche che questo interrogativo centrato sulla parola non era neanche un perfetto sconosciuto, dal momento che sotto altra forma, sotto altre sembianze, puntato su altre mire, si era affacciato ben prima dell'incontro con la psicoanalisi e con l'insegnamento di Lacan.

Scovo così la sua presenza nell'apprensione serpeggiante che di materia in materia, di esame in esame, aveva scandito il percorso universitario e il suo vorace accumulo di sapere: teoria su teoria, enunciato su enunciato, concetto su concetto. Cosa farne?

Si può andare incontro all'iter accademico come si va incontro a una promessa. Con impegno e speranza si può cercare un 'paradigma', un 'vertice' che permetta di unificare l'insieme frammentato di nozioni per farne un sapere forte. Si può anche sperare che attraverso questa sintesi il sapere diventi operativo e si traduca in una tecnica efficace, così da potersi dedicare alla propria professione con il convincimento che serve. Ma in questo lungo rimandare, in attesa della risoluzione di un eclettismo che nulla esclude e nulla sceglie, era il senso di incertezza e di imbroglio a farsi sempre più pressante.

Pertanto, dall'incontro con la psicoanalisi e con l'insegnamento di Lacan giunse una prima interpretazione: il mio cercare frugava nei

3. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2006, p. 11.

luoghi sbagliati. Che strana pretesa quella di occuparsi del sintomo degli altri senza aver fatto i conti con il proprio! I concetti e le nozioni che spingevano verso una clinica senza inconscio, senza rapporto con il proprio inconscio, mostravano adesso la loro trasparente veste di epistemologia e dietro lasciavano intravedere quel che si celava: non altro che il nudo senso delle opinioni. Non altro che il senso comune delle "concezioni dell'uomo" che Lacan non ha esitato a considerare come rimedi contro l'angoscia.[4]

Così, poco dopo, l'entrata in analisi segnò il passo successivo: prendere la via della parola, la via della propria parola per metterla alla prova del proprio sintomo e della propria angoscia. E, ad accompagnare questo passo, giunse anche la convinzione di essermi lasciato alle spalle il senso di dubbio e di imbroglio che trasudava dai manuali a cui mi ero dedicato. Una convinzione dalle gambe corte però, perché in quel momento non sapevo e non mi attendevo che ben presto nuovi vacillamenti avrebbero fatto ritorno. E non sul lato del sapere psicologico, ma come ho detto prima, sul versante della propria parola e del sapere che per il suo tramite era da conquistare.

UN PUNTO INSCALFIBILE E SOSPETTOSO

Posso anche indicare con precisione la modalità di questo ritorno, perché – come ho indicato nella mia testimonianza – non è altro che quella sensazione di "non-crederci" che ben presto si fa strada nell'analisi.[5] E cioè il fatto che nonostante l'avanzare del lavoro analitico, nonostante il suo procedere, malgrado i giri della catena significante e le sorprese della verità che balenavano improvvise, malgrado lo schiudersi del sintomo e il dispiegarsi delle determinanti inconsce, ebbene, malgrado

4. *Cfr.* J. Lacan, *Il trionfo della religione*, in *Dei Nomi-del-Padre*, Einaudi, Torino pp. 93-94.
5. *Cfr.* M. Termini, "DuEmme", *La Psicoanalisi* n. 42, Astrolabio, Roma 2007.

tutti questi effetti che scandivano l'analisi, si agitava in sottofondo il sottile pensiero che nulla avrebbe scalfito un punto ben preciso: un orrore profondo, fatto di bisturi e chirurgia. Era da qui, dal fatto di considerare questa angoscia come inscalfibile, come qualcosa a cui rassegnarsi, come un dato di realtà non interpretabile e non modificabile; era da qui che sorgeva oltre che un senso di impotenza anche un senso di falsità e imbroglio: impegnarsi nella parola ma non credere fino in fondo ai suoi effetti, alle sue conseguenze.

Una sensazione di imbroglio che nel transfert poteva tingersi di colori differenti, come il grigio cupo del sospetto. Lo mostra per esempio il fatto di non ricordare il momento in cui l'analista aveva dettato la regola delle libere associazioni. La memoria cercava di recuperare questo istante dove ogni analisi si ricongiunge al momento freudiano. Cercava quella prima seduta sul lettino: come avvenne e quando? Che cosa aveva detto l'analista e come? Ma ogni sforzo era vano, nessun ricordo! Forse non era mai accaduto… Il pendolo del sospetto oscillava tra i due protagonisti dell'analisi. Si tratta di una dimenticanza dell'analista o di una resistenza dell'analizzante? Forse l'intero svolgimento dell'analisi era falsato, forse tutto il suo sviluppo era inconsistente perché mancante era il punto di inizio, il fondamento, la garanzia di autenticità.

Al tempo stesso però – lo preciso ancora – non bisogna pensare tutto ciò come una dimensione preponderante e diffusa, quanto invece discreta e puntuale, che adesso sto mettendo sotto una lente di ingrandimento. Come un bisbiglio fastidioso e ostinato che adesso amplifico. Possiamo anche pensarla come una voce fuori campo o un sottofondo che però non ha impedito all'analisi di proseguire e quindi all'operazione di costruzione del fantasma di avanzare. Cioè non ha impedito l'apertura a ventaglio del sintomo e l'emergere delle significazioni che vi erano racchiuse, così come non ha impedito di raccogliere queste significazioni cariche di godimento attorno a due punti di massima riduzione: i due significanti padrone indicati dalle Due M.

Senza questa operazione propriamente analitica l'esperienza della passe

sarebbe di per sé impossibile, perché sarebbe impossibile orientarsi nel dispositivo. La sfida è stata avvincente: dopo aver vissuto per qualche decennio, più o meno bene, in maniera più o meno turbolenta e dopo averne trascorso uno ad analizzarmi, alla fine occorreva prendere tutto, occorreva prendere questa vita passata al setaccio, ordinarla e farne un fagotto da spedire ad altri.

Anzi, più precisamente, occorreva innanzitutto organizzare e trasmettere l'ordine che l'operazione di riduzione significante rendeva possibile. È questa operazione, propriamente analitica, il nucleo fondamentale di quello che chiamiamo costruzione del fantasma. Sono i significanti fondamentali che emergono nell'analisi – insieme con le significazioni che si trascinano dietro – e che una volta portati all'evidenza isolano le linee del proprio destino. In questo caso un destino di sacrificio e sventura stretto tra due significanti particolari. Un destino a cui sospendere la vita e con la vita stessa, l'amore e la donna. Ma, avendo già trattato della modalità e dei passaggi con cui tutto ciò affiora e si mette in logica, avendolo esposto nelle mie testimonianze precedenti, non lo riprenderò, per mantenere invece l'attenzione su questa dimensione a lato, su questo punto inscalfibile e sull'occhiata di cinico sospetto che da lì, in certi momenti – specie nei momenti di impasse – si allungava sull'intera esperienza. Nonostante il procedere dell'analisi continuava a insistere, come a far intendere: sì, va bene, c'è ordine, costruzione, persino effetti terapeutici, ma di quel punto là, su quell'orrore, cosa sei riuscito veramente a dire? Cosa hai detto che non sia solo chiacchiera ma anche conseguenza?

NON CREDERE, PER NON VOLERNE SAPERE

È chiaro che più si andava avanti e più la situazione appariva paradossale, dal momento che lo strumento fondamentale per rispondere al sintomo mostrava con insistenza, anche lui, un lato sintomatico. Come una

sorta di raddoppiamento: alla divisione soggettiva causata dal sintomo faceva eco la divisione soggettiva prodotta da una parola che, mostrando il suo limite, diveniva essa stessa sintomatica. Ma come sappiamo, in analisi non si è da soli, e in effetti è proprio sul tavolo di tale impasse che l'analista ha giocato una partita fondamentale con l'analizzante: per non cedere; per non raccogliere tale impasse come un invito alla rassegnazione; per non fare di tale limite della parola il filo di lana del percorso analitico e riuscire a scorgervi invece il filo di lana del fantasma.

Vediamo meglio allora in che modo questo effetto soggettivo prodotto dall'analisi getta una luce particolare sul fantasma. Nella misura in cui possiamo considerare il 'non credere alla parola' come il limite del fantasma, o meglio come l'impotenza del fantasma di fronte a un reale di cui al tempo stesso non vuol saperne nulla. Il non-crederci come un non volerne sapere che, nascosto in ogni dire, si ripete silenzioso ad ogni parola, anche quando cerca la verità; il non-crederci come la forma puntuale che assume il "non volerne sapere",[6] al tempo stesso velo e indice di un reale.

Situo così, in questa psicologia del dubbio e dell'impostura, in questa piccola ma tenace sensazione di menzogna e non credenza, il sentimento del reale che si affacciava nell'analisi; e cioè "il sentimento che colui che parla è in rapporto con qualcosa che elude ciò che si può capire".[7] E se l'analisi non ha mai messo a tacere tale punto di impasse, se non ha mai scartato questo lato di non funzionamento, dandogli invece posto e voce nel transfert, se lo ha mantenuto in attesa e mai muto, è proprio perché occorreva una risposta, un passo in più.

E sarà una risposta che arriverà non per la via dell'interpretazione, non attraverso una verità che affiora ma – come ho già evidenziato – attraverso un evento. Un fenomeno del corpo che si presenta in un modo così improvviso e inaspettato, sotto una veste così inedita ed estranea,

6. Il riferimento è al "*non ne voglio sapere*" con cui Lacan apre il *Seminario XX. Ancora*.
7. J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, Astrolabio, Roma 2006, p. 58.

da non venire neanche colto, in un primo tempo, come qualcosa che riguardava l'analisi. È interessante: si cerca, si spera e si dispera aspettando l'effetto analitico che tolga il dubbio e risolva l'incertezza e poi quando arriva un imprevisto che scuote il corpo ecco che viene letto come un malanno da rinviare al medico. Nessuna causalità psichica è colta, nessun voler dire, nessun rapporto con l'elaborazione in corso.
Ho già indicato in che modo questo accidente arrivi a scombussolare l'organizzazione del sintomo. Oggi invece voglio soffermarmi sul fatto che al tempo stesso diverrà anche la risposta al non-crederci.

LA TRAMA E LA DISTANZA

Ecco il punto da considerare: un'esperienza improvvisa e imprevista, che in un primo tempo si presenta come illeggibile e che non di meno diverrà la risposta alla lunga questione della parola. Come è possibile? Sembrava un paradosso, un altro: come risposta… un enigma. Insomma, nel momento della testimonianza mi trovavo davanti a un vero e proprio rompicapo: come rendere conto della convinzione che proprio questa era la risposta? Certo si è trattato di una sensazione che non è giunta immediata, ma ha preso consistenza e forma – la consistenza e la forma di un convincimento risoluto – attraverso passaggi ben precisi che hanno scandito il tratto finale dell'analisi. Però, una volta fuori, precipitato nel tempo dell'elaborazione della passe, occorreva rendere tutto ciò trasmissibile.
Ed è ancora sotto la spinta di questo *work in progress* giocato nell'interfaccia tra intimo convincimento e necessità di trasmissione all'Altro, che adesso metto in risonanza il fuori senso dell'evento di corpo con un passaggio della folgorante progressione finale di *Pezzi staccati*. Passaggio dove J.-A. Miller riprende la tematica del fantasma per evidenziarne la condizione fondante, il perno del suo funzionamento: vale a dire la funzione dell'S_1. In altre parole, se il fantasma è il luogo in cui

le contingenze della vita diventano storia, se è il fantasma a dar senso ai nostri accidenti, rendendoli interpretabili, ebbene è in ragione del fatto di annodarli attorno al significante padrone. Come ci ricorda Lacan: "Sono i casi della vita che ci spingono a destra e a sinistra mentre noi ne facciamo il nostro destino – perché siamo noi che lo intrecciamo in un certo modo".[8]

Il fantasma è dunque questo intreccio che fa senso, che ci ricorda continuamente il nostro destino, gettando nell'oblio quel che non risponde a nessuna legge, a nessuna predeterminazione, a nessun ordine. È lui che ci appassiona alla nostra storia mettendo in catena i casi della vita, stringendoli attorno al significante padrone che fa da fulcro. Proprio al rovescio di quel che accade in analisi, dove alla fine, trascorso il tempo che occorre, "il soggetto sputa l'S_1",[9] tira fuori il perno che organizzava il suo mondo e rendeva leggibile la sua esperienza.

L'immagine nietzschiana della parola, di una parola differente perché ruminata, raggiunge allora quest'altra immagine che ci consegna J.-A. Miller, sul perno da tirar fuori. E insieme, una accanto all'altra, queste due immagini suonano proprio come il verso ripetuto di una struggente canzone: "Mastica e sputa"[10]. Come a dire, si rumina, si mastica la parola, fino a quando non salta fuori l'S_1 del proprio discorso; e insieme a esso il lato illeggibile del proprio sintomo.

Dunque è con questo punto di elaborazione che metto in rapporto il fuori senso che a un certo momento si presenta nel corpo: per assumerlo in quanto godimento sconosciuto che sopraggiunge nel momento in cui il binomio delle Due M si allenta e nella disgiunzione, i due significanti padrone che lo compongono, si sfilano.

E allora, questo sfilarsi di S_1[11] e il correlativo allentarsi della tela

8. J. Lacan, *Joyce il sintomo*, in Appendice a *Il Seminario XXIII. Il Sinthomo* (1975-1976), Astrolabio, Roma 2006, p. 159. *Cfr.* inoltre il commento di J.-A. Miller nella lezione IX (del 14 marzo 2007) pubblicato in "L'inconscio reale", *La Psicoanalisi* n. 43-44, Astrolabio, Roma 2008.
9. J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, Astrolabio, Roma 2006, p. 109.
10. *Cfr. Ho visto Nina volare* di F. De Andrè e I. Fossati.
11. A proposito del singolare o del plurale con cui intendere la scrittura di S_1, occorre conside-

significante non risponde forse alla questione iniziale sulla parola e la chiacchiera? Non ci dà almeno questa risposta? Che la parola può testimoniare delle sue conseguenze inedite, ma alla condizione di non lasciare che proliferi indisturbata nella chiacchiera del fantasma dove insistentemente, pur nelle mille variazioni, è la stessa trama di sventura a riproporsi. La parola può non essere soltanto chiacchiera, ma nella misura in cui, sotto la spinta del discorso analitico, arriva a svincolarsi dalle strette maglie del discorso inconscio ancorato al fondo dell'esistenza. E nella distanza, rivela qualcosa della nostra esperienza che non è affatto destino, ma accidente di godimento.

rare quanto precisa J.-A. Miller: "l'inconscio è governato da una parvenza. È governato da un significante padrone o da un insieme di significanti padroni, poiché S_1 può avere a che fare con il nome, la lettera, può qualificare o può riferirsi a un insieme di significanti, uno sciame di significanti, che sono parvenze" ("Quando i sembianti vacillano…", in *La Psicoanalisi* n. 43-44, Astrolabio, Roma 2008).

IL N'Y A D'ANALYSTE QU'À CE QUE CE DÉSIR *[DU SAVOIR SCIENTIFIQUE]* LUI VIENNE

di *Carmelo Licitra Rosa*

Il testo illustra in un orizzonte di singolarità in che modo i "resti" della fine di un'analisi diventano il fulcro su cui si rimodula "l'esistenza post-analitica" di un parlessere. Ciò conduce da un lato a istituire delle connessioni fra alcuni presupposti del metodo scientifico e la posizione particolare di questa fine analisi, dall'altro a riconsiderare il rapporto fra etica del godimento e logica del significante, delineato da Lacan in Kant con Sade.

Parole chiave: stoicismo, metodo scientifico, inesistenza dell'altro

L'AE scienziato e artista: questa formulazione, originale ma ardita, non mi ha lasciato indifferente nel momento stesso in cui mi veniva proposta come traccia per una riflessione. Anzi, mi ha catturato a tal punto da non averla voluta modificare, nonostante il collega che mi invitava a scrivere per una delle nostre riviste mi avesse gentilmente prospettato la facoltà di sostituirla con un'altra eventualmente più congeniale, ovvero – ho pensato io – meno audace. Insomma, l'effetto complessivo che essa ha avuto su di me, senza con questo dissimulare l'imbarazzo e la perplessità concomitanti, è stato quello di una forte provocazione, che ha favorito la messa a fuoco di un aspetto, finora solo obliquamente sfiorato nel mio lavoro di AE.

Per prima cosa mi pare opportuna una precisazione, al fine di circoscrivere l'estensione che intendo dare al concetto di *scientifico* in rapporto alla realtà dell'AE. In altri termini, non parlerò del percorso che condu-

ce alla terminazione dell'analisi, benché tale *terminazione* debba certamente essere articolata con la posizione etica del soggetto della scienza, come indicato chiaramente da Lacan – "*Il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir* [du savoir scientifique] *lui vienne […]*" [1] – e benché tale *percorso* possa in qualche modo essere assimilabile a una sorta di sequenza matematica – *"S'il est pensable qu'il y ait un terme propre à une psychanalyse, il faut qu'il y ait quelque chose de l'ordre de la conclusion, un 'donc' durable. Et si ce 'donc' final, ce 'donc' conclusif émerge, alors ce qui précède prend valeur de démonstration. Ce serait là un effet mathématique, l'effet de conclusion, qui donne à ce qui précède, la suite d'associations, le statut d'une démonstration"* [2]. Questa prospettiva peraltro ci proietterebbe su un orizzonte teorico-dottrinale molto generale e di notevole ampiezza, al cui proposito Jacques-Alain Miller ha fornito, a più riprese nel suo seminario[3], contributi determinanti ed elucidazioni capitali.

Illustrerò piuttosto, a partire dalla mia esperienza particolare di AE, in che senso si possa effettivamente osare affermare che una certa dimensione di scienziato, nel modo specifico in cui Lacan la introduce in alcuni rapidi passaggi del *Seminario XI*, dimensione ovviamente scevra di qualsivoglia infatuazione, costituisca una componente caratterizzante quella che chiamerei l'*esistenza post-analitica* dell'AE. Farò poi un cenno fugace su come intendo, sempre movendo dal particolare della mia esperienza, che qualcosa dell'artista possa essere reperibile nella realtà dell'AE.

PASSAGGI

1. L'esito di una analisi – ripetiamo sovente nella nostra cerchia – è la castrazione, cioè la rinuncia a essere il fallo. Più propriamente – dato che

1. J. Lacan, *Note italienne*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 308.
2. J.-A. Miller, *Un rêve de Lacan*, in *Le réel en mathématiques*, Agalma-Seuil, Paris 2004, pp. 108-109.
3. Segnaliamo in particolare i seminari *Le banquêt des analystes* e *Donc*.

rinuncia può evocare erroneamente qualcosa dell'ordine di una decisione deliberata – l'*essere il fallo* diviene a un dato momento una posizione insostenibile. Sì, proprio quell'*essere il fallo* che sul piano fenomenologico assumeva nell'esistenza di questo soggetto un ampio ventaglio di configurazioni: dall'essere un'eccezione, all'essere insuperabile, all'essere il migliore, ecc… Questo accenno al modo di presentarsi del sintomo fa ben vedere che se si è il fallo, che finché si è il fallo, lo si è sempre per qualcuno, ovvero per l'Altro. Il fallo e l'Altro viaggiano indissociati, strettamente legati: *finché la posizione di essere il fallo si mantiene, l'Altro consiste, e viceversa*. In pratica, a partire da una certo momento, molto avanzato, della sua analisi, per questo soggetto non è stato più così importante che l'Altro gli assegnasse il primato indiscusso, quale riconoscimento dell'eccellenza del suo lavoro, del suo impegno, del suo sacrificio. L'obiettivo che aveva polarizzato fino allora la sua esistenza – ovvero aggiudicarsi a tutti i costi e senza mai deflettere tale ambito riconoscimento, fino eventualmente a contraffare la qualità stessa della prestazione – non valeva più la pena di essere inseguito, in quanto ora gli appariva imprevedibilmente svuotato di interesse. Prostrazione, depressione dell'umore e, a tratti, franca disperazione accompagnavano questo delicato passaggio.

2. Ma come intendere sul piano propriamente strutturale tale *essere il fallo*? Ebbene, potremmo rispondere così, come del resto ben sappiamo: essere la chiave di volta, la parte pulsante dell'Altro, la parte più preziosa dell'Altro. *Essere il fallo* ha insomma a che vedere con la faglia *russelliana*, o *gödeliana*, dell'Altro. Se si considera che (Altro) più (fallo che il soggetto si vota di essere) è uguale a (Altro completo), allora la castrazione, oltre che nella rinuncia a *essere il fallo*, consiste anche nel disvelamento definitivo dell'*inconsistenza dell'Altro* per la messa a nudo della sua faglia: – ϕ, $\not A$. Smarrimento, desolazione, disancoraggio esistenziale, sono gli indicatori di questo passaggio.

3. Il soggetto-fallo e l'Altro possono dunque essere pensati per semplicità come due poli. In che modo questi due poli sono collegati tra di loro? Per mezzo del fantasma, ovvero di uno scenario immaginario – sempre

supportato da un enunciato latente – in cui il soggetto, trasmutato però in oggetto, gioca un certo ruolo per l'Altro. Ecco perché la caduta di questi due poli (– φ e Ⱥ) comporta *ipso facto* il collassamento, almeno parziale, di questo scenario. Tale momento è quello da noi tradizionalmente designato come *traversata del fantasma*. A questo stadio del percorso analitico, si constata che l'attivazione del desiderio, fino allora sicuro nei suoi automatismi, registra inceppamenti e inedite difficoltà, come di qualcosa che è deragliato per il cedimento delle rotaie sopra le quali fino allora era scivolata imperturbabile la sua corsa: effetto di defervescenza libidica, o di deflazione che dir si voglia.

Ecco allora raccolti insieme, in quanto coimplicati dallo stesso movimento: *caduta del fallo*, *inconsistenza dell'Altro*, *traversata del fantasma*. Quanto alla cosiddetta *destituzione soggettiva*, altro termine chiave della nostra dottrina, potremmo dire che essa può essere messa in rapporto con ciascuno di tutti e tre questi momenti essenziali, oppure anche che tutti e tre questi momenti sono altrettante tappe della destituzione soggettiva.

4. Ma il fallo non è tutto. Esso in fondo non è che una sorta di condensatore a valle del desiderio dell'Altro, non è che il significante del desiderio: dunque *d(Ⱥ)*. Se dico *a valle* è per suggerire indirettamente il fattore correlativo *a monte* che il fallo presuppone e in parte vela, ovvero ciò che effettivamente muove, causa il desiderio dell'Altro, e quindi, secondo la ben nota dialettica, il desiderio del soggetto. Ebbene, solo una volta caduto il triplice rivestimento fallo-Altro-fantasma, questo fattore causale può rivelarsi nel suo statuto di oggetto, essendo stato frattanto, attraverso il lungo lavoro dell'analisi, progressivamente serrato e isolato. Questo oggetto *a* causa del desiderio è dunque qualcosa che si rivela gradualmente, e spesso sotto varie forme concomitanti: nel nostro caso, come illustrato dalle testimonianze di *passe* altrove presentate, predominano la forma anale e quella vocale, peraltro non indipendenti né semplicemente giustapposte, ma embricate secondo una logica ben precisa.

5. Nel rivelarsi, questo oggetto giunge a essere nominato per il tramite del significante speciale S(Ⱥ): *NRC* nel nostro caso. La nominazione di

ciò che si rivela – nominazione riconducibile alla struttura del transfinito cantoriano[4] – è un tutt'uno col riconoscersi in esso da parte dell'analizzante. L'analizzante, proprio assumendo questo *ciò che si rivela* come il vero se stesso, può compiere il viraggio definitivo della sua posizione – quello da analizzante ad analista – mentre al contempo si scrive il punto di arresto del lavoro analitico.

6. Prima di rivelarsi e di poter essere nominato, tale oggetto *a* causa fungeva da tappo, da tappo della faglia dell'Altro. In tal modo esso era l'altra faccia del fallo o, se si vuole, del fantasma. Ma ora che ciò che si doveva tappare, e cioè Ⱥ, è apparso come definitivamente inconsistente, il tappo, divenuto superfluo, può finalmente essere ricondotto alla sua funzione primigenia, quella cioè di causa del desiderio dell'Altro, e quindi del desiderio del soggetto. È l'oggetto infatti l'illustre residuo della fine dell'analisi, sia in quanto motore di un desiderio almeno in parte alleggerito della coltre fantasmatica, che come perno vuoto del circuito della pulsione. Le testimonianze di *passe* che ho presentato attestano, a partire da una data congiuntura dell'analisi, di un pullulare di forme oggettuali anali e vocali, fino alla loro definitiva riduzione, correlativa all'estrazione logica dell'oggetto come *enforme* di A[5].

7. Pertanto, se è vero che l'analisi ha bonificato la palude del godimento, prosciugandola fino a questo punto estremo irriducibile, e se è vero che ha trasformato A in Ⱥ; è altrettanto vero che questo nucleo irriducibile che è *a*, insieme a S_1 – unici resti che sopravvivono del magnifico edificio di A, una volta demolito – sono diventati rispettivamente il fulcro e il corrimano della sua vita, di quella vita che dopo l'analisi sarà vissuta in un modo che mi piace qualificare *diversamente uguale*.

Da un lato A si è rivelato inconsistente – *inesistente*, come dice Lacan

4. Si veda al riguardo la luminosa articolazione di Miller svolta nel suo seminario *Le banquêt des analystes*.

5. *Cfr.* J.-A. Miller, *L'orientation lacanienne: Illuminationes prophanes*, Corso tenuto al Dipartimento di psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'AA 2005-2006, lez. XV del 10.05.2006, inedito.

– e il fallo è caduto: donde il sollievo, il senso di libertà, l'innegabile beneficio terapeutico; come anche un tono generale un po' più sbiadito, meno brillante, più flemmatico, essendo venuta meno la forsennata rincorsa al primato. E, sempre in conseguenza di questo, anche un inedito cinismo: ora finalmente si può godere, visto che in fondo, dinanzi ad *A*, *altro non resta…* che godere.

Ma attenzione: S_1 e *a* sono pur sempre rimasti, residui della massiccia impalcatura preesistente, ridotta in macerie. A essi occorrerà comunque aggrapparsi per poter procedere nell'esistenza, ed è per questo che il concetto di stoicismo mi sembra più appropriato che quello di cinismo per connotare qualcosa dell'etica della fine analisi.

A proposito di stoicismo d'altronde due aspetti mi hanno sempre colpito. Anzitutto il fatto che gli stoici, oltre a un'etica, l'etica dell'accettazione o del *vivere secondo il logos* – cui è stata principalmente legata la loro fortuna nei secoli – abbiano anche saputo sviluppare una logica, meno nota ma non per questo meno ragguardevole – che tra l'altro ne fa i precursori, con venti secoli di anticipo, della linguistica moderna. In secondo luogo la curiosa affermazione di Lacan in *Kant con Sade*,[6] secondo cui le scuole filosofiche antiche avrebbero costituito il vivaio in cui sarebbe andata perfezionandosi un'etica destinata a preparare l'avvento della Scienza moderna.

Racchiusa in queste due osservazioni c'è l'idea dello stretto legame sussistente fra etica da un lato e logica del significante dall'altro, o meglio l'idea che l'etica costituisca un avamposto in cui si catalizzano le mutazioni capitali del discorso, le riconfigurazioni della logica del significante. Potrei dunque autorizzarmi a puntellare sopra queste due osservazioni la connessione che mi preme rimarcare fra posizione etica, quale si delinea con la fine dell'analisi, e rinnovata *passione* – mai termine fu più felice! – per la catena significante, che viene come rilanciata, e con essa il discorso scientifico inteso come pura articolazione, come mera logica.

6. *Cfr.* J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 764.

PARADIGMA

1. In effetti, in questo soggetto ossessivo con la fine dell'analisi residuano un *a* e un S_1 (ovviamente, come si evince dalle testimonianze, correlati fra loro), cui rimane sottomesso. Vi rimane sottomesso *necessariamente* – nel senso che, come sopra ribadito, non vi sono alternative – e li riconosce suoi. In questa sorta di *amore inevitabile* – e dunque *nuovo* – per quello che è il marchio residuale del suo destino consiste il suo stoicismo, che è poi – *mutatis mutandis* – lo stoicismo di ogni AE.
Ciò concretamente si traduce nel suo rinnovato rapporto col discorso, che d'ora in poi soddisferà solo e soltanto alle seguenti due condizioni: 1. perseguimento di un ordine logico rigorosamente consequenziale nella disposizione del materiale (S_1 derivante dall'originario imperativo pre-analitico alla disciplina e al nitore, proprio del funzionamento anale); 2. presentazione di quanto in tal modo elaborato sotto una veste retorica molto curata, apportatrice di valore estetico aggiuntivo, che lo renda attraente e accattivante (S_1 derivante dall'originaria attitudine al maneggiamento dell'oggetto vocale).
La combinazione di queste due condizioni conferisce al prodotto finale – nella fattispecie, in ragione del suo lavoro, ai suoi testi scritti, ma soprattutto alla sua parola – una fisionomia peculiare, insolita, una sorta di tensione costante direi, derivante dall'accostamento di un accentuato rigore formale, di ascendenza classica, e uno spiccato gusto per la retorica, tipicamente barocco. Da un lato un canovaccio, una linea scarna e asciutta, dall'altro, in una singolare e a tratti stridente coesistenza, la plasticità e la ricercatezza delle forme. Comunemente questi due orizzonti sono considerati eterogenei se non contrastanti, ma noi forse con Lacan potremmo provare ad accorciare la loro distanza, fino a lasciarne addirittura intravedere una possibile articolazione. Cito a tal proposito un passaggio di Lacan, a me molto caro: *"Giochi della riva con l'onda, si noti, da cui è rimasto incantato, da Tristan l'Hermite a Cyrano, il manierismo preclassico, non senza motivazione inconscia, poi-*

ché in esso la poesia non faceva che precorrere la rivoluzione del soggetto, connotata in filosofia dal fatto di portare l'esistenza alla funzione di primo attributo, non senza ricavare i suoi effetti da una scienza, una politica e una società nuove"[7].

2. Quale differenza si può rilevare rispetto alla situazione antecedente all'analisi e qual è eventualmente il guadagno arrecato dall'analisi? Ebbene, ora il soggetto può finalmente trarre profitto dal suo lavoro, come non aveva potuto fino allora, essendo stato ingombrato dal binomio fallo-Altro, che lo aveva obbligato a puntare tutto sul risultato finale. Per meglio dire, fino allora l'asse fallo-Altro-fantasma lo aveva letteralmente incatenato alla necessità di ottenere l'eccellenza del risultato, di curare cioè la confezione del prodotto più che il prodotto in sé. Questa gabbia insomma lo aveva obbligato a preoccuparsi solo della soddisfazione dell'Altro, tralasciando la fecondità dei singoli passaggi, all'occorrenza trascurati, manipolati o forzati pur di ammannire un risultato rapido e luccicante. L'esigenza fallica, imperiosa e indomita, aveva in altre parole assoggettato le sopraddette condizioni 1 e 2 (cioè i due S_1) a questo esito, le aveva asservite alla priorità di tale irrinunciabile risultato (ϕ). Affrancate ora da ϕ, le condizioni 1 e 2 (i due S_1) possono produrre i loro effetti a prescindere dal risultato finale.

Insomma, a lui non interessa più di essere bravo, di essere il primo, di essere il migliore. Se sarà giudicato tale tanto meglio, ma non è più per questo che lavora, che sopporta la fatica – ecco lo stoicismo – derivante dal sottoporsi docilmente alle condizioni 1 e 2, ai due S_1 del suo destino.

SCIENZA E BRICOLAGE

Volendo scendere un po' più nel dettaglio, come si può intendere il funzionamento di questi due S_1 una volta sganciati da ϕ?

7. J. Lacan, *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*, in *Scritti, op. cit.*, p. 677.

1. La dedizione, se non l'abnegazione, al registro simbolico mira ora ad afferrare e a mettere in risalto la logica che connette i significanti, accentuandone la disposizione coerente e soprattutto illuminante: insomma può ora concedersi di indugiare sulla ricchezza del singolo passaggio, sul dettaglio e sulla sfumatura dell'articolazione, non più divorato dall'ansia di passarci sopra rapidamente per non ritardare l'approdo alla meta finale. In questo lavoro, puntuale e defatigante, che si compie su qualsivoglia insieme confuso o oscuro, si coglie chiaramente l'incidenza, operante a monte, di quello speciale oggetto causa che è l'oggetto anale: è esso che attiva il desiderio di composizione lineare, che poi altro non è che un desiderio di depurazione, di espulsione e di eliminazione di scorie, che deturpano e confondono, per ottenere effetti di lucidità e di trasparenza, cioè tutto lo splendore che solo può emanare dalla severa disciplina delle conseguenze.

Ora, come dice Lacan alle pagine 220-22 della lezione XVII del *Seminario XI*[8], *la sottomissione alla disciplina del significante, quale disciplina squisitamente logica, di logica delle sequenze, costituisce lo specifico della soggettività dello scienziato moderno, una volta venuto meno il soggetto supposto sapere*. In questo una parentela impensata affratellerebbe lo scienziato moderno e colui che, giunto al termine della propria analisi, ha definitivamente liquidato il miraggio del soggetto supposto sapere. Siamo pienamente nel vivo del discorso sopra articolato: infatti il soggetto supposto sapere è uno dei nomi di A; ma A è solidale a ϕ; dunque dire *caduta di* ϕ equivale a dire $\not A$, e quindi estinzione del soggetto supposto sapere.

Lacan comincia col segnalare due errori di Cartesio: il primo è stato quello di credere che la certezza conseguita nel *cogito*, quella labile certezza che egli raggiunge nell'*ergo*, sia un sapere, mentre invece questa certezza è solo un punto di svanimento, che gli permette però di affrancarsi dalle secche del dubbio e dalla dolorosa sospensione dello scettici-

8. *Cfr.* J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003.

smo; il secondo errore è stato quello di situare il campo di questi nuovi saperi, in cui crede di poter dar consistenza alla certezza conseguita, a livello di un più vasto soggetto, il soggetto supposto sapere per l'appunto, ovvero Dio. Con tale manovra viene reintrodotta la presenza di Dio, anche se in un modo decisamente singolare; questo Dio, meno perfetto che infinito, è infatti il Dio supposto sapere, che Cartesio contrappone alle insidie del Dio ingannatore.

Ma Cartesio – fa notare Lacan – si sbarazza rapidamente di questo Dio supposto sapere, quindi del soggetto supposto sapere, grazie a una formidabile manovra: *il volontarismo*, ovvero il primato assegnato al volere di Dio, in ragione del quale le verità eterne sarebbero eterne perché Dio le avrebbe volute tali. Se due più due fa quattro è così perché Dio lo vuole, non c'è da discutere. In conseguenza di questo, ciò che si trova a essere esaltato è *il primato del metodo, non il risultato* – quella centralità del risultato che nel nostro caso era legata a ϕ – ove *primato del metodo* rinvia essenzialmente all'ordine da seguire. Come evidenzia Lacan, quel che assume importanza, dopo questa mirabile trovata di Cartesio, è l'ordinale più che il cardinale, ovvero la precisione e la corretta successione dei passaggi, che devono susseguirsi in modo serrato: la prima, la seconda, la terza e poi la quarta operazione; tanto ci vuole per arrivare a quattro, nient'altro. Per fare Scienza occorre in generale, al di là di questo esempio del quattro, che non si salti nessuno dei singoli passaggi imposti dalla sequenza, ordine di un *logos* cui non resta che assoggettarsi: c'è qualcosa di stoico in questo assoggettamento, qualcosa che ci potrebbe far parlare (avanzo ciò nel nostro foro interno, con estrema cautela, e sottomettendomi al controllo dei colleghi) di *stoicismo della Scienza moderna*. Il risultato finale del calcolo diventa relativamente secondario, diventa affare di Dio – come dice Cartesio. Per questo, precisa ancora Lacan, egli può sostituire alle lettere maiuscole – le lettere dell'alfabeto ebraico con cui Dio ha creato il mondo, ciascuna rinviante al proprio inverso, che era poi un numero corrispondente – le lettere minuscole, che invece non rinviano a nessun rovescio, a nessun numero

corrispondente: per questo, cioè per il fatto che possono essere associate a un numero qualsiasi, esse sono intercambiabili, così da dar risalto e preminenza alla successione e da prestarsi ottimamente alle manipolazioni della commutazione algebrica.
Lacan ritiene che *"Cartesio inaugura le basi di partenza di una scienza in cui Dio non ha nulla a che vedere"*[9], dato che lo scienziato moderno non si domanda, se non per burla, se Dio si mantenga al corrente degli sviluppi della scienza o della matematica. E allora, *"l'analisi può collocarsi nella nostra scienza, in quanto essa è considerata come quella in cui Dio non ha nulla a che vedere?"* [10].
2. Presentare il frutto di tale lavoro, i propri elaborati cioè, in una forma allettante e seducente per i destinatari costituisce poi lo sforzo supplementare, tanto con la scrittura quanto con la parola, con la quale in ultima si destreggia molto meglio. Ma anche qui un'importante differenza si evidenzia rispetto a prima dell'analisi. Una retorica è sì reintrodotta, ma una retorica della sequenza e non del singolo elemento, il che vuol dire una retorica più asciutta, meno propensa al ricamo o al fronzolo, più attenta agli effetti di insieme, dell'insieme delle singole articolazioni debitamente rilevate: dunque, se si vuole, più efficace – nel senso di ausilio alla forza dell'argomentazione – e meno leziosa.

Tuttavia non è nemmeno qui, in questi scintillanti effetti retorici, che colloco l'eventuale dimensione artistica dell'AE, ma bensì in quella pragmatica del *bricolage*, in quell'arrangiarsi coi propri resti, cui indirettamente ho alluso, arrangiarsi che è anche un sublime inventare, in cui ciascuno alla fine dell'analisi mima, foss'anche nel modo più mediocre, il più sofisticato artista alla Duchamp. Ma la mediocrità ormai non spaventa più: quel che conta è solo che ora *sia possibile* qualcosa che prima era *impossibile*.

9. *Ibidem*, p. 222.
10. *Ibidem*

S_1 e *a*, interrelati, sono i suoi resti. Se le due suddette condizioni sono i due S_1 particolari che ne fanno uno *scienziato barocco* – formula che rinverdisce i fasti di una congiuntura storica, per cui è toccato proprio alla cultura barocca di dover accogliere e salutare il sorgere della Scienza moderna – il saperci-fare con queste condizioni è invece la sua arte. Arte che quindi – stante che l'assoggettamento del *dupe* è inevitabile, che *non si può far altro che* – risiede nell'aver acquisito la sensibilità a dosare tale stoica abnegazione in modo che il godimento (dunque non un comodo piacere ma pur sempre e comunque il suo al di là) che se ne trae sia un godimento compatibile con la vita, che cioè tale godimento, pur magari mettendo a dura prova la vita, non finisca per schiacciarla, evenienza questa che di fatto a suo tempo l'aveva portato in analisi. Di questa arte si può solo dare testimonianza, a meno di voler scendere nel dettaglio di una pragmatica spicciola: nobile pragmatica!

PARTE OTTAVA

I LIBRI DI CUI SI PARLA

J. LACAN
Il Seminario VIII, Il transfert (1960-1961)
Einaudi, Torino 2008

Dopo aver parlato, nell'anno precedente, dell'etica della psicoanalisi, Lacan si trova logicamente ad affrontare la questione del transfert, e quindi della posizione dell'analista e, più radicalmente, dell'essere dello psicoanalista. Affronterà questo tema facendo un lungo giro, commentando il *Simposio* di Platone. Si troverà poi a riformulare le proprie tesi sul desiderio e sull'amore.

LA DEFINIZIONE DELLA POSIZIONE DELL'ANALISTA: SOCRATE, ALCIBIADE, E IL TRANSFERT

Lacan contrappone una propria teoria del transfert alle teorie del tempo: la teoria del controtransfert e la teoria dell'identificazione con lo psicoanalista. La prima presuppone una intersoggettività tra paziente e analista, o addirittura una comunicazione tra l'inconscio del paziente e l'inconscio dell'analista; il controtransfert dovrebbe servire da punto di riferimento per la comprensione del paziente e dovrebbe guidare l'interpretazione. Per contestare questa impostazione, Lacan prende spunto, in modo sorprendente e originale, da un commento del *Simposio* di Platone. Secondo Jacques-Alain Miller[1], questa scelta delinea anche la volontà di Lacan di distinguere il transfert dalla ripetizione. Lacan commenta il *Simposio* per intero, e prende in esame cinque diverse prospettive sull'amore; una delle lezioni del *Simposio* è infatti che "le verità sono dei solidi con un'opacità alquanto perfida. (…) Non ci mostrano

1. J.-A. Miller, *La question de Madrid*, Corso al Dipartimento di psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, 13 marzo 1991 (inedito).

contemporaneamente i loro spigoli anteriori e quelli posteriori. Bisogna girarci attorno e persino – direi – ricorrere a un gioco di prestigio"[2]. Quindi, come nota Miller[3], sull'amore non c'è una prospettiva unica, essa è necessariamente multipla.

Per parlare del transfert Lacan si concentra su quella parte del *Simposio* che segue l'irruzione di Alcibiade, notando che vi è come un salto di livello: sino ad allora si parlava dell'amore in astratto, da quel momento si tratta di qualcosa che avviene lì, in quel momento, e di fatti concreti. Per Lacan la posizione tenuta da Socrate nei confronti di Alcibiade prefigura e illustra la posizione dell'analista, e il suo commento mette a fuoco tre punti precisi.

– il soggetto supposto sapere

Che cosa rende Socrate attraente per Alcibiade malgrado egli, come uomo, sia brutto, e come mai il giovane e bello Alcibiade è attratto da Socrate? Alcibiade dice che Socrate rappresenta l'*agalma*, che fuori egli è come un Sileno, cioè è brutto, ma che dentro contiene qualcosa di molto prezioso. Egli non dice mai esattamente cosa sia l'agalma, quali siano questi oggetti preziosi che Socrate racchiude in sé. Allude però al fatto che quando Socrate parla si rimane come incantati, come ipnotizzati. Dunque, ciò che rende attraente Socrate è che gli si suppone un sapere, e Alcibiade pende dalle sue labbra, vuole sapere cosa dirà. Si delinea ciò che per Lacan è la definizione del transfert come supposizione di un sapere, ma afferma anche che "è nel posto in cui siamo supposti sapere che siamo chiamati a essere".[4] Questa definizione è solo accennata in questo seminario, ma diventerà in seguito proprio la definizione lacaniana del transfert.

– il rifiuto di Socrate e il desiderio dell'analista

Un'altra particolarità della posizione di Socrate è che rifiuta le *avances* di Alcibiade. In ciò Socrate è simile allo psicoanalista, che viene investi-

2. J. Lacan, *Il Seminario*, *Libro VIII*, *Il transfert*, Einaudi, Torino 2008, pag 187
3. J.-A. Miller, op. cit. 6 marzo 1991 (inedito).
4. J. Lacan, *Il Seminario*, *Libro VIII*, *Il transfert*, op. cit., p. 295

to dal transfert, ma che non si prende per l'oggetto del transfert. Lacan dice che Socrate preserva come un "vuoto", un "incavo"[5] dentro di sé, che ne costituisce la posizione particolare, "l'atopia"[6].

Socrate quindi ci porta a interrogarci sul suo desiderio. Cosa desidera veramente Socrate? Questo è il punto che vuole denunciare Alcibiade – dice che Socrate è incomprensibile, che non si capisce che cosa vuole. Lacan prende spunto da Socrate per parlare dello psicoanalista: si tratta di "concepire che un soggetto possa occupare il posto del puro desiderante, vale a dire astrarsi da ogni supposizione di essere desiderabile, sottrarsi egli stesso nel rapporto con l'altro."[7] La posizione dell'analista viene quindi definita come quella del "desiderante puro". Egli presentifica un desiderio che non ha un oggetto concreto, e ciò delinea il tema che Lacan svilupperà in seguito del *desiderio dello psicoanalista*. Lacan lo riformula nella *Proposta sullo psicoanalista della scuola*: Socrate detiene un *niente*, un *rien*[8]. Quell'oggetto *niente* che sarà una delle prerogative dell'oggetto a.

– l'interpretazione di Socrate ad Alcibiade

C'è infine un terzo punto che interessa Lacan nella posizione di Socrate, ed è il fatto che Socrate dà una sorta di interpretazione ad Alcibiade, dicendogli che il vero oggetto del suo desiderio è Agatone. Per Lacan: "l'unico merito di Socrate sta nell'indicarlo (l'amore da cui Alcibiade è posseduto) come amore di transfert e di rimandarlo al suo vero desiderio"[9]. Ciò comporta per l'analista una posizione di lutto dell'idealizzazione dell'oggetto, della posizione di oggetto idealizzato di amore in cui il paziente lo mette nell'amore di transfert.

Per Lacan il transfert non è soltanto ripetizione, e l'oggetto, l'*agalma*, è in gioco nel transfert. Ciò viene sottolineato nel capitolo XII che si

5. *Ibidem*, p. 171
6. *Ibidem*, p. 166
7. *Ibidem*, p. 403
8. *Cfr.* "Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole", in *Autres Ecrits*, Seuil, 2001, pag 251, trad. it. in *La Psicoanalisi* n. 15.
9. *Il transfert* op cit. pag 196

intitola appunto *Il transfert al presente*. La distinzione tra transfert e ripetizione sarà poi accentuata nel seminario undicesimo.
Alla fine del seminario, Lacan mette l'accento sul lutto dell'oggetto, che per l'analista comporta una caduta della sua idealizzazione. Alla domanda posta, in particolare nel capitolo XXII, sull'essere dello psicoanalista, risponde nell'ultimo capitolo: l'analista è il supporto dell'agalma, ma alla fine la sua funzione è di sparire. Lacan afferma che "non c'è un oggetto che abbia più valore di un altro: è qui il lutto attorno a cui è centrato il desiderio dell'analista"[10]. Come ha notato Eric Laurent[11], commentando questa frase, non si tratta di considerare che un oggetto vale l'altro, secondo una visione che sarebbe quella dell'ossessivo, ma di considerare come per ciascun soggetto l'oggetto si costituisca nella particolarità, e per tenerne conto bisogna aver attraversato il proprio fantasma, che assegnerebbe un valore specifico all'oggetto.

LE VARIE DEFINIZIONI DELLA POSIZIONE DELL'ANALISTA

In questo Seminario Lacan esita ancora tra diverse definizioni della posizione dell'analista. La concezione secondo cui la posizione dell'analista è come quella del morto nel bridge[12], e dovrebbe far indovinare al paziente le sue carte, presuppone un riferimento all'Altro come completo. Poi, aggiunge la posizione secondo cui l'analista è il soggetto barrato che deve far scorgere al soggetto qual è il suo oggetto di desiderio, e ciò mette appunto l'analista in una posizione di soggetto[13]. Ma l'orientamento più radicale è di considerare che *l'Altro è evanescente*, e che ciò che può dare consistenza alla posizione dell'analista deve essere

10. *Ibidem*, p. 433.
11. E. Laurent, *Le transfert*, corso al Dipartimento di psicoanalisi dell'università di Parigi VIII, 11 dicembre 1991, (inedito).
12. *Cfr. Il transfert*, op. cit. p. 205
13. *Cfr. Il transfert*, op. cit. p. 295

cercato altrove. Come ha notato Jacques-Alain Miller[14] l'elaborazione, sul fallo simbolico, sul Φ, è un modo di coniugare una presenza reale e una mancanza che non ha più alcuna attinenza con l'immaginario e che è strettamente inerente al simbolico. Il tema della presenza reale si ricollega alla precisazione che "ciò di cui si tratta nel desiderio è un oggetto, non un soggetto"[15]. Ma il riferimento di Lacan è duplice: per un verso è l'oggetto del fantasma che non può essere separato dall'oggetto immaginario, per un altro verso è l'oggetto parziale che si situa al di là dell'immagine. Alla fine del seminario il riferimento all'angoscia introduce ciò che servirà a Lacan a definire in seguito l'oggetto a, come un oggetto al di là dell'immagine.

LA RICERCA DI UNA NUOVA DEFINIZIONE DELLA LIBIDO

Lacan si era trovato a dare delle definizioni divergenti della libido e del desiderio, come ha notato Jacques-Alain Miller[16]: la libido infatti era attribuita da Lacan all'immaginario, mentre il desiderio si trovava veicolato dalla catena significante, come un desiderio morto. La libido era fondamentalmente legata all'immagine di sé, all'immagine allo specchio, ed era fondamentalmente narcisistica. Il desiderio invece si costituiva dalla metonimia della catena significante, come l'oggetto che si produce nell'intervallo significante. Vi è poi un'altra definizione, che è quella che Lacan dà nel suo commento sull'Antigone, ed è il *desiderio puro* di Antigone come aderenza alla catena significante, in cui il soggetto si cancella. In questo seminario al contrario Lacan ricompone la divergenza tra simbolico e immaginario e lo schema ottico che presenta alla fine del Seminario rappresenta una modalità per congiungerli. Nello schema ottico l'immagine narcisistica su cui in definitiva si con-

14. J.-A. Miller, *La question de Madrid*, op. cit., 6 marzo 1991, (inedito).
15. *Il transfert*, op. cit. p. 187
16. *Cfr. I sei paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, p. 16

centra la libido, è sostenuta dall'ideale dell'io, come istanza simbolica. Peraltro l'oggetto sguardo (che Lacan non ha ancora definito come tale), in questo schema ha una funzione privilegiata, seppure velata, in quanto lo schema si regge sull'apologo clinico del bambino che si vede allo specchio guardato dalla madre che lo porta in braccio[17]. Lo schema ottico compone dunque insieme l'immaginario e il simbolico. Ma c'è anche una seconda posta in gioco nello schema ottico, che è quella di inserirvi l'oggetto parziale. Il gioco ottico serve appunto a indicare che dietro all'immagine narcisistica c'è un altro oggetto, che rimane velato, e che è l'oggetto parziale.

La nuova definizione della libido lacaniana comporta quindi l'articolazione di tre componenti: l'immagine narcisistica, l'ideale dell'io, e l'oggetto parziale.

La definizione dell'oggetto a porterà Lacan nei due seminari successivi alla ricerca di una nuova topologia.

VARIAZIONI SULLA MANCANZA

Lacan definisce la mancanza a partire da varie angolature. Dal *Simposio* prende quella che definisce come la metafora dell'amore: colui che ha, che è in posizione di amato, diventa colui che è mancante. Lacan va oltre questa prima lettura e definisce più radicalmente l'amore con la formula paradossale secondo cui l'amore è *dare ciò che non si ha*. È emblematica la figura di Pensée di Coûfontaine nell'ultima tragedia della trilogia di Claudel commentata da Lacan. Ella è cieca, e come tale non può compiacersi dell'immagine narcisistica. Pensée riesce a far innamorare Orian, dimostrandogli che tutti i suoi ideali di santità lo privano della dimensione essenziale del desiderio. Nella psicologia del ricco è l'avere che impedisce di amare e di desiderare, mentre in Pensée

17. *Cfr. Il transfert*, op. cit. p. 386

è proprio la mancanza di un'immagine narcisistica che la rende più decisa rispetto al desiderio.

L'oggetto fallico viene definito da Lacan come una composizione di un'immagine ideale e di una mancanza. Lacan prende vari esempi: cita Abraham, e i sogni delle sue pazienti in cui il corpo presenta un *bianco* al posto dei genitali, poi il quadro di Zucchi della Galleria Borghese, *Eros sorprende amore*, e *la nascita di Venere* di Botticelli.

Il fallo simbolico ha molteplici funzioni: innanzitutto vettorializza la mancanza; poi servirà a rappresentare il godimento. Nel definire *Il mito di Edipo oggi*[18], Lacan è alla ricerca di una decomposizione strutturale che indica già un al di là dell'Edipo, un al di là del mito freudiano, come ha notato Jacques-Alain Miller[19]. Ciò che rimane velato in questo seminario è proprio il godimento, ed è a partire dal godimento che Lacan, diversi anni dopo, nel seminario ventesimo, darà una nuova definizione dell'amore, come desiderio di amare, e come qualcosa dell'ordine della parola e del segno, e del godimento, come godimento fallico o come godimento non fallico.

Roberto Cavasola
(*Psicoanalista a Roma, membro SLP, AME*)

18. *Il transfert*, op cit. p. 289.
19. *La question de Madrid*, op. cit., 6 marzo 1991 (inedito).

LAURA PIGOZZI

A nuda voce. Vocalità, inconscio, sessualità

Antigone Edizioni, Torino 2008

L'incontro tra la psicoanalisi e il canto è al centro del bel libro di Laura Pigozzi, "A nuda voce". L'autrice, esperta dello studio del canto e psicoanalista, definisce arti sia il canto sia la psicoanalisi. La psicoanalisi, in effetti, si è occupata di musica, di suono e di voce assai meno che di altri aspetti che, partendo dalle capacità sensoriali che ognuno possiede, divengono talvolta arte. Questo però è solo un aspetto del testo in oggetto, che si configura soprattutto come un percorso serio e approfondito, diremmo anche appassionato, volto a legare alcuni dei più importanti concetti proposti e sviluppati da Lacan all'elemento sonoro umano, il cui limite estremo è proprio la voce.

La Pigozzi infatti considera la voce come il sessuale della parola, l'irriducibile pulsionale: se la parola in sé, in quanto risultante da un processo culturale, rappresenta l'ordine simbolico, la voce è lo svelamento della parola. Basti pensare a come, nella vita di tutti i giorni e ancor più durante un'analisi, la voce dice una verità sconosciuta o non più accessibile. La voce viene vista come oggetto a, che non sempre è disponibile al soggetto cui appartiene; modulazioni del tono di voce, slittamenti, incespicamenti, balbettamenti e variazioni di ritmo ne fanno un reale che sfugge al desiderio del soggetto e che può rivelarsi un preziosissimo materiale di lavoro analitico.

La voce, inoltre, inserisce il bambino nell'ordine affettivo e culturale della propria famiglia. In questo senso, la selezione dei fonemi utili per accedere alla lingua e l'abbandono, diremmo lo scarto di quelli inutili, viene vista come necessaria castrazione.

L'autrice propone, nell'ambito di una rilettura della fase dello specchio, il concetto di "specchio sonoro": per riconoscere se stesso nell'immagine unificante dello specchio, il bambino ha bisogno della presenza

materna che, pronunciando ad alta voce il nome del bambino, avalla il riconoscimento.
Che la voce sia tramite della relazione tra la madre e il bambino già durante la gestazione è un'ipotesi condivisa da scuole psicoanalitiche di tradizione diversa; la Pigozzi spinge in avanti l'ipotesi proponendo l'idea che è nel momento in cui il bambino appena venuto al mondo riconosce la voce materna che ha luogo l'evento traumatico che inaugura la soggettività.
Se per la voce quella della madre è l'aspetto melodico, quella del padre dà il ritmo, in questo senso la voce del padre si configura come componente strutturante del Super-io; in altri termini, secondo l'autrice, i compiti e i divieti vengono trasmessi dalla pasta vocale paterna.
Un concetto senza dubbio interessante è quello di scena primaria sonora, strutturante quanto quella di scena primaria visiva e forse più comune nei racconti degli analizzanti.
Infine, l'esperienza del canto viene considerata come godimento Altro, supplementare rispetto al godimento fallico. Questa idea non avrebbe potuto essere sostanziata in modo così convincente se l'autrice stessa non fosse appunto anche un'artista della voce.
Nel testo sono molteplici anche i riferimenti e gli agganci a eventi artistici, biblici, mitologici, ampiamente sviluppati.
Basti citare la nota blu, che Delacroix scopre ascoltando Chopin al pianoforte: una nota che, pur promessa, arriva tuttavia inaspettata e che rappresenta l'Altro che entra nella strutturazione della nostra propria voce; oppure il Canto delle Sirene, che incita promettendo e che pertanto è femminile, contrapposto al suono dello Shofar che porta la legge del sapere maschile; ancora L'urlo di Munch che mostra il lato angoscioso del vocalico, dove la spinta d'angoscia della voce arriva potentemente a incurvare anche il corpo dell'uomo urlante.
"A nuda voce" non si avventura in territori sconosciuti, né si propone nuove elaborazioni teoriche. Tuttavia, la peculiare doppia formazione della Pigozzi, psicoanalista e al contempo esperta della voce, permette

all'autrice di entrare nell'intimo raccordo tra psicoanalisi e voce in modo convincente: un libro che interesserà senz'altro gli psicoanalisti e forse sorprenderà il puro musicista di quanto la voce è parte costitutiva del sé.

Alessandra Milesi
(*Psicologa clinica a Milano*)

GIOVANNI SIAS

Fuga a 5 voci
L'anima della psicoanalisi e la formazione degli psicoanalisti

Antigone Edizioni, Torino 2008

Un piccolo libro di grande intensità e densità: a volte un po' ridondante, ma sempre ricorsivamente coerente. Un libro che ruotando intorno al potere evocativo e simbolico della parola, riprende i grandi temi di cosa è la psicoanalisi e di cosa vuol dire trasmettere la psicoanalisi, passando attraverso l'uso di alcune parole come costituissero una fuga a 5 voci, ovvero utilizzate come una struttura analoga a quella del musicista che opera calcoli di armonia.

L'autore lo spiega alla fine del libro: "Le 5 voci sono sempre simultaneamente presenti e costituiscono, per così dire, l'ordito nel quale si tessono i temi della teoria della psicoanalisi e della formazione dello psicoanalista, temi che ho definito essere il "soggetto" e il "controsoggetto" di questa "fuga a 5 voci".

Due immagini, quella della struttura musicale da un lato e quella del tessuto costituito dall'ordito e dalla trama dall'altro, che ci conducono, partendo dai capisaldi delle teorie psicoanalitiche, ai motivi originari della pratica e della teoria della psicoanalisi e alle sue modalità di trasmissione.

È un testo che segna una tappa importante dell'elaborazione dell'autore su questi temi, iniziata in un lavoro precedente "Inventario di psicoanalisi"[1] in cui sottolinea che lo sfondo su cui si muove la psicoanalisi è quello etico; eticità che garantisce da un lato l'autenticità dell'esperien-

1. G. Sias, *Inventario di Psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Milano 1997.

za della scrittura come testimonianza di una pratica di esistenza che intreccia la fantasia con la teoria, e dall'altro, l'essere giusti con la parola e l'onestà di chi la usa. In questa pratica etica, detta da Freud impossibile come educare e governare, lo psicoanalista incontra e rinnova il mito che è solo suo ed è per lui. Se lo psicoanalista sa offrire all'analizzante il palcoscenico e il silenzio che cerca, allora incontreranno, ciascuno per sé, il mistero dell'esistenza: quel sapere della vita e della morte che nell'analisi viene messo in opera, sapere tragico perché non si può conoscere. Per questo, sostiene l'autore, la psicoanalisi può essere considerata come quella "scoperta" che reintroduce il tragico nella civiltà occidentale.

"Nel milieu psicoanalitico non esiste parola più falsamente risaputa, ovvia e scontata del vocabolo psicoanalista" si legge nel prologo.

È un libro quindi diretto agli addetti del mestiere a cui l'autore vuole testimoniare la sua esperienza personale che "tende allo psicoanalista, a ritrovarlo nei percorsi di una formazione il cui presupposto è proprio il non sapere già chi è e che cosa è lo psicoanalista, e insieme la scommessa di ritrovarlo ogni volta nell'esperienza."

Esperienza quindi non esportabile in quanto intimamente legata al percorso singolare di ciascun analista, esperienza della sua verità e testimonianza della sua pratica.

Ma è anche un libro istruttivo e introduttivo che andrebbe letto da chiunque voglia avvicinarsi, introdursi a un sapere psicoanalitico che tenta di cogliere la propria"anima".

Premesso ciò, l'autore inizia a tracciare alcune linee di fondo, che, in base alla sua esperienza, sono imprescindibili per cogliere "l'anima" della Psicoanalisi, linee che riprende ricorsivamente, tramite l'evocazione di alcune parole chiave che si rincorrono e si intrecciano nei loro motivi: è la fuga a 5 voci in cui si articolano e si riarticolano i temi della formazione e della teoria psicoanalitica.

Ne metto in evidenza gli aspetti più ricorrenti, forzatamente in modo schematico.

GLI ASPETTI FONDATIVI DELLA PSICOANALISI

• La psicoanalisi è una pratica e non un insegnamento di sapere.
In quanto tale ricopre una funzione impossibile, come lo sono il governare e l'educare, che è quella "insita in chi parla, in ogni parlante: è il modo in cui si resta interrogati da una domanda che, dal momento in cui s'incunea in una crepa della vita, non permette più a quell'apertura di rinchiudersi". In questo senso, sostiene l'autore, nessuna pratica psicoanalitica può essere definita freudiana o lacaniana, perché "la pratica della psicoanalisi è quella dell'analizzante, che articola la propria domanda ed elabora il suo posto e la sua presenza nella scissura aperta da quella stessa domanda e che mai più si chiuderà."
Allo psicoanalista rimane il compito di testimoniare la sua presenza e di elaborare continuamente quel linguaggio che gli consente ogni volta di assolvere il suo impegno pur sapendosi sempre inadeguato. E, nell'atto di questa testimonianza e di questa elaborazione, diventa lui stesso analizzante cioè "interrogato dall'analista"
• Le basi del pensiero psicoanalitico hanno origini intellettuali: la cultura e l'arte sono da considerarsi come veicoli di una ricerca assoluta nel percorso della conoscenza di una verità che riguarda il soggetto.
L'autore considera indispensabile leggere Freud seguendo i percorsi della poesia tragica, i testi della filosofia greca e della sapienza ebraica. Secondo Freud ciò che diventa cosciente non ha bisogno dell'apporto di colui che conosce, per cui l'acquisizione della conoscenza non dipende da capacità o volontà. Questi stessi tratti dell'esperienza psicoanalitica sono riconoscibili sia nella sapienza antica che nell'esperienza artistica.
Bettelheim ci ricorda che Freud era "immerso nella cultura classica"[2] e si lamentava di come, soprattutto negli Stati Uniti, ci fosse scarso interesse per il suo significato culturale.
La letteratura ha una funzione fondamentale tramite l'evidenziazio-

2. B. Bettelheim, *Freud e l'anima dell'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983.

ne di un sapere: introduce modificazioni nelle pratiche e nelle teorie, riannoda nel lettore il filo della ricerca della sua verità. La letteratura, l'incontro coi classici è ciò che permette allo psicoanalista di "intendere il valore della parola che ascolta e di quella che pronuncia e che si presta anch'essa all'ascolto, in una permanente contiguità con l'infinito che la parola è in grado di spalancare."

La lettura, il disporsi all'ascolto, l'entrare nella lingua di un testo e nel linguaggio di un autore, aprirsi quindi a un testo, è ciò che permette l'esperienza del sacro. "Il libro ci apre quelle dimensioni di noi stessi a noi stessi sconosciute, producendo quello spostamento e quei giochi d'identificazione che impediscono la fissazione di ogni identità."

Oggi purtroppo il sapere e la cultura vengono intesi come somma di informazioni e capacità di gestirle; la lettura viene vista come il mezzo di acquisizione delle informazioni: in questo senso viene considerata strumento della conoscenza, ma questo è il modo d'intendere lo specialismo che preclude qualsiasi possibilità di attuare un intervento personale e la propria libertà individuale.

Fin dal suo sorgere la psicoanalisi appartiene al mondo del teatro o più in generale al mondo poetico. La struttura dell'interpretazione del sogno rimanda a quella della rappresentazione della tragedia antica. Non bisogna tuttavia confondere le due pratiche che parlano di esperienze diverse, non intercambiabili. L'analizzante è commediografo, attore, regista, personaggi e autore. Lo psicoanalista non è il commediografo né il drammaturgo: lo differenziano per il fatto che può scrivere la commedia solo dopo aver assistito alla sua rappresentazione; non può essere neanche il regista, perché non conosce mai la scena successiva, la può solo intuire.

Quindi il teatro e la psicoanalisi hanno la medesima struttura e perseguono, ciascuno per il suo cammino, la loro opera di civiltà, tramite l'esperienza creativa.

La costituzione dello spazio poetico in analisi rappresenta il luogo di una sperimentazione costante del soggetto mediante cui la parola viene

sottoposta a un'interrogazione inesauribile. Il linguaggio, in questo senso, è ciò che struttura la relazione e l'azione del soggetto e riflette la sua realtà nella scrittura della propria analisi.
L'analisi, come la grande poesia, deve essere significativa, musicale, ritmata da un'interna coerenza sintattica, dove le parole reagiscono reciprocamente in un infinito gioco di effetti memoriali e prospettici. Come a teatro.
Anche l'arte, l'espressione visiva dell'opera creativa, partecipa alla conoscenza in quanto sa cogliere l'immediata espressione di un contenuto inconscio che si mette all'opera catturando quegli elementi che poi si comporranno unificandosi in una nuova rappresentazione.

RIPENSARE LA FORMAZIONE DEGLI PSICOANALISTI

L'autore sostiene che non sia vero che un'associazione psicoanalitica possa funzionare come una scuola di formazione.
Una scuola nasce per salvaguardare una particolare teoria e tramandarla: ciò che viene trasmesso è l'apprendimento di quella teoria e il linguaggio che la rappresenta. Tutto ciò non vuol dire formarsi come psicoanalista perché è solo elaborando da sé il proprio ingresso nella psicoanalisi che lo psicoanalista può formarsi. Un percorso che è il moto perpetuo "interminabile" della formazione.
Le associazioni psicoanalitiche oggi agiscono demandando alle scuole di psicoterapia la formazione di base della psicoanalisi con la conseguenza che gli psicoanalisti si tramutano in terapeuti di orientamento analitico allontanandosi dalla vera e propria pratica analitica.
"La psicoanalisi si può praticare solo e soltanto al di fuori degli schemi legislativi, informativi, teorici e deontologici che regolano l'esercizio della psicoterapia e di qualunque sapere che nasca da un percorso di tipo universitario."
La legge sull'esercizio regolamentare della psicoterapia tende a far

dimenticare agli psicoanalisti che la loro funzione non è l'esercizio della psicoterapia ma che la pratica psicoanalitica si fonda unicamente su di un piano etico. Ne consegue che la formazione degli analisti non può essere demandata a strutture di stampo universitario.
È ciò che ci dimostra Freud: l'esperienza di "formazione", che è un'educazione all'etica, diventa possibile anche nell'età della scienza.
La formazione quindi, secondo l'autore, è fortemente selettiva in quanto è rivolta a chi è in grado di trovare nella psicoanalisi la via e il modo attraverso cui si organizza la propria parola e la propria esistenza senza restare prigionieri del pensiero, delle credenze e delle mitologie che si sono imposte come saperi.
Un ripensamento della formazione deve ripartire dalla sua stessa fondazione a partire dall'esperienza dell'istituto di Berlino che Lacan aveva già a suo tempo criticato[3], e dal particolare suo statuto all'interno della cultura dell'Occidente che rimette in discussione anche il modello educativo, scolastico e storicistico d'insegnamento nato nel Settecento.
Ritornare a quell'autorizzarsi soltanto da sé costituisce quell'esperienza di formazione che esercita l'analizzante nel proprio discorso tramite lo svolgere quella funzione che porta il linguaggio sul versante dell'etica: la funzione è "già" presente in colui che si rivolge all'esperienza analitica. L'esperienza analitica è sempre il frutto di un incontro che c'è "già" stato, tramite l'occasione costituita da un incontro inaugurale che può avvenire unicamente durante gli incontri preliminari.

CRITICA DEI MODELLI DI SCUOLA ESISTENTI

Il modello di scuola, come quello immaginato da Cartesio, che è l'Istituto Psicoanalitico di Berlino fondato da Eitingon, non ha tenuto conto

3. M. Safouan, *J. Lacan ed il problema della formazione degli analisti*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1984.

dell'esperienza fondante la psicoanalisi: risultato una scuola di psicoterapia che rientra negli stessi criteri della medicina, così come la psicologia clinica: della tradizione inaugurata da Freud non resta più nulla.
Sias delinea alcuni danni del processo formativo di tipo specialistico offerto dalle scuole di psicoanalisi:
– la riduzione della psicoanalisi a professione, come quell'insieme di tecniche e di metodologie, di pratiche curative, applicabili da qualcuno nei confronto di qualcun altro;
– l'illusione consolatoria dell'alterità di corpo e mente, di una mente, di un'intelligenza, di un pensiero altro dal corpo, mentre tutto nella nevrosi si svolge nel corpo e attraverso il corpo. Di questo mistero si occupa la psicoanalisi: costruisce un'esistenza che mette al centro il corpo e il mistero che porta con sé, della sua esistenza e della sua divisione, "costretto" nel mistero del desiderio;
– la psicoanalisi ridotta alle necessità curative, che risponde all'ideologia salvifica e religiosa spesso sostenuta da un certo sapere medico sempre più incapace di accettare la nascita, la morte, l'infermità e la vecchiaia;
– la psicoanalisi ridotta a categoria sociale e professionale, fondata sul meccanismo della selezione scolastica, dimenticando che l'autorità proviene dall'analisi e che l'atto dell'autorizzarsi è etico.

LA SCUOLA DI CUI PARLA L'AUTORE, FONDATA SULLA SUA ESPERIENZA PERSONALE

La proposta del proprio modello si fonda su alcune qualità indispensabili del candidato:
– il riconoscimento del divano come fondazione dello psicoanalista, quale metafora dell'esistenza dell'analista e scena sulla quale un'analisi ha luogo;
– la capacità dell'analizzante di riconoscere i giri e i raggiri del proprio desiderio;

– l'assenza dell'idea di fine dell'analisi, della conclusione o della meta quali figure di morte: lo psicoanalista è colui che si trova nel cammino e non ne cerca la fine;
– la capacità di riconoscere il proprio lavoro e quello degli altri e d'instaurare uno stile di lavoro fondato su di un linguaggio proprio e che non ricorre a definizioni già date: questo è possibile tramite l'incontro coi classici come riferimento per quello che è incomprensibile. In questo modo ogni lavoro di costruzione ha la sua validità senza che ve ne sia uno unico come quello giusto. Questo permette che si possono raggiungere conclusioni diverse, sapendo che non è possibile arrivare alla propria, senza l'intervento di altri. "Porsi su un piano di rispetto della parola altrui è la via per raggiungere l'autorità della propria parola";
– la via privilegiata della formazione è la conoscenza dei classici non confinata in un ordine accademico, ma congiunta al lavoro personale;
– come dice Lacan non vi è altra psicoanalisi che quella didattica, in quanto processo di formazione, di costruzione e ricostruzione.

IL MAESTRO IDEALE, LA TRASMISSIONE E L'ARTE DELL'INTERPRETAZIONE

"Il maestro migliore non è quello che spiega bene agli allievi ma è quello che impara con i suoi allievi, che ricerca con loro e attraverso loro, percorrendo così le vie della conoscenza". Lo psicoanalista si differenzia da un maestro per via di quello che trasmette della tradizione. Introdurre l'allievo alla sua realtà di analista vuol dire, come dice Lacan, che l'analista "*n'est pas sans sa ne-science*", e che questa realtà non è in alcun modo trasmissibile.
La realtà dell'analista è costituita solo dalla "nescienza" che passa non solo attraverso lo spostamento e la condensazione freudiani ma anche attraverso il linguaggio parlato. "Il risultato è che noi non possiamo in nessun modo capire cosa realmente ci dice chi parla nel momento in

cui sta parlando e allo stesso modo anche chi parla è destinato a non sapere mai che cosa sta dicendo, a meno di non incominciare a interrogare le proprie parole."

La scuola è un luogo di lavoro collettivo dove ci si esercita nell'arte dell'interpretazione, sapendo che l'oggetto della trasmissione non coincide con l'oggetto dell'insegnamento: la psicoanalisi non si può insegnare. La via è quella che passa da una sapienza antica, che non vuole restare prigioniera delle apparenze nel percorso di una conoscenza appresa come semplice applicazione di letture, ma che sia "la continua ricerca di sé la via di conoscenza delle infinite varietà del sintomo. Conoscenza cangiante e mai applicabile perché infinite sono le possibilità del sintomo: una per ogni persona, e ogni volta con espressioni differenti."

L'autore sostiene che "si è perso il senso di interrogare e di indagare la cosa" (nel nostro caso "il sintomo") consegnandola a concetti appresi dai libri di chi è stato divinizzato come proprio maestro.

Una scuola di psicoanalisi è un continuo esercizio d'interpretazione, tema indispensabile che deve essere continuamente ripensato dall'analista.

L'interpretazione è un'arte, ha un aspetto inventivo, non consiste nella comprensione o nella spiegazione delle cose, prospettiva ermeneutica che tende a falsare ogni rapporto conoscitivo; resta a un livello apparente della "cosa", credendo di poterne penetrare la *physis*, la sua vera natura. Interpretare vuol dire non attribuire le proprie idee alle cose.

Spesso nei libri dei nostri maestri crediamo di trovare le definizioni delle "cose", magari pronte per l'uso senza un vero processo di conoscenza: "diventa una relazione non sessuale con la cosa".

Il maestro è colui che non possiede la chiave di lettura perché non ha alcuna possibilità di accedere alla verità del testo, ma che ha chiaro che l'esperienza del sacro si realizza solo nell'apertura al testo, nel disporsi all'ascolto.

"Lo psicoanalista si trova in questo tempo dell'ascolto, ma perché così sia, deve aver imparato a "leggere", ad aprire il "libro" per essere nel solco del proprio destino."

Nella lettura il corpo partecipa, nella lettura ha gioco la pulsione: "così il libro ci apre quelle dimensioni di noi stessi a noi stessi sconosciute,… quei giochi dell'identificazione che impediscono la fissazione di ogni identità."

LE VOCI DELLA FUGA: SOGGETTO E CONTROSOGGETTO

È difficile riscrivere in modo sintetico quelle cinque voci che sviluppando ciascuno il proprio tema, intrecciano i loro motivi per far emergere "il nostro soggetto, la formazione, e il suo controsoggetto, la teoria psicoanalitica".
Tuttavia ne riprendo alcune, in particolare verità, parola, alfabeto, oggetto, e maschera, perchè intorno a queste "voci" l'autore scava ulteriormente il senso delle sue affermazioni.

Verità: ça parle

Partendo da Parmenide, passando dal *Secretum* di F. Petrarca, l'autore arriva a Lacan per elogiare la verità[4]: Freud ne ha istituito la pratica e Lacan, nel suo apologo della verità, ne ha esaltato il valore in quel rapporto intimo che il parlante impara a cogliere nell'esercizio del suo linguaggio.
Il pensiero intorno alla verità passa attraverso il *logos*, che si situa tra verità e opinione, come ciò che consente di riconoscere le apparenze, quindi di sapersene distanziare, e l'accezione di linguaggio che, in quanto costituito da frammenti, dà l'illusione di un discorso compiuto nella sua continuità e logicità.
La verità apre la porta della coscienza e della conoscenza; richiede all'analista la capacità di ascoltare una domanda di analisi: grazie alla "presenza costante, silenziosa, rigorosa della verità e del suo amore".

4. J. Lacan, "La cosa freudiana", in Scritti, Einaudi, Torino 1974.

Lo psicoanalista acquista autorità, un'autorità conferita da un ordine che giunge da un bene superiore, quale può essere la verità.
La verità *ça parle*[5]: parla al soggetto e parla nelle sue parole. Con Freud la verità esce dal verosimile e parla attraverso il gesto del soggetto, che è un gesto incomprensibile, banale come può essere un lapsus, un atto mancato, una dimenticanza, uno scambio di parole, o insulso ed evanescente come un sogno; coincide con il sintomo "l'espressione più attendibile, precisa, autorevole e spesso anche dolorosa della verità", perché se lo si ascolta si può cogliere anche il senso del proprio dire.
Il soggetto non è così disponibile ad ascoltare la propria verità, quella che lo riguarda, la cerca più volentieri negli altri.
La funzione dell'analista nel rapporto fra analizzante e la sua verità è quella di sostenere l'analizzante nel suo rapporto con la sua verità, sapendo cosa dice e quando è meglio tacere.
A sua volta, la posizione dell'analista nella sua dimensione di analizzante è quella di dare testimonianza tramite la sua parola "di come egli esiste nella pratica che lo riguarda e del percorso che compie in quel cammino".
Quindi l'unica dimensione di un'esperienza psicoanalitica è quella che Lacan chiama di analizzante che consiste nel continuo esercizio della relazione del linguaggio con la verità.
Non si tratta quindi di una verità che si dice o che si crede, che s'impone o che si dimostra, ma che impone un'etica del linguaggio.

Parola: il suo potere evocativo e simbolico

Sias mette al centro dell'analisi le parole che, in quanto ruolo non accessorio, di ornamento nella sostanza del discorso, implicano l'uso delle loro potenziali risorse di esecuzione, di suggerimento, di evocazione. Considera quindi l'uso della parola come prodotto della trasformazione della sostanza emotiva, come un registro compositivo costruito

5. *Ibidem*

nel segno di leggi astratte, analogo a quello del musicista che opera calcoli di armonia, intervenendo sulle parole, collocandole in maniera diversa da quella dell'uso consueto.

Prende quindi le distanze dallo strutturalismo e dai linguisti moderni che hanno pensato alla parola come puro oggetto divisibile e analizzabile, cosa che le ha fatto perdere la sua capacità creatrice che sta nell'enigma della lettera.

Freud con la psicoanalisi non ne ha fatto oggetto della razionalità scientifica, ma ha introdotto un'altra razionalità, recuperando l'enigma dell'esistere. "Lungo le molte strade il *logos* apre profondità irraggiungibili dell'anima e dispone all'incontro con la verità": *logos* quale linguaggio che lo psicoanalista, nel lavoro del proprio *logos* e della propria scrittura, utilizza per ascoltare coloro che gli parlano e per dare forma a una costruzione clinica che è data soltanto dal linguaggio di colui che ascolta. Ma per Sias il valore della parola, di quella che l'analista ascolta e di quella che pronuncia, è data dall'incontro e dalla vicinanza coi classici, la via primaria per capire come la nevrosi sia un prodotto della civiltà.

La psicoanalisi nell'età della scienza recupera tutta l'esperienza intellettuale e sapienziale antica da cui trae le sue origini, fondata sul dire e fare cose vere: sapienza che costituisce il ritorno del rimosso nell'occidente.

"Il significato della parola come nel sogno, perde i suoi valori semantici comuni per ritrovare il valore fondante, il senso, la realtà del parlante" "La parola, ogni parola è costituita da un'immagine originaria inconscia occorre anni di analisi prima di comprendere e sempre solo provvisoriamente, il senso di quei termini che sono in grado di organizzare un'esistenza. In conclusione, ciascuno parla esattamente come sogna."

Oggi l'uso della parola passa dall'enunciare più che dall'elaborare: si cerca di diluire dentro parole svuotate un linguaggio incapace di ripensare la lingua con cui si affrontano i temi sovversivi della propria esistenza: c'è il rischio di nascondere tutto dietro un linguaggio tecnico, di ripetere le cose già dette dai maestri, di accontentarsi di parole accreditate nell'uso.

I grandi maestri, invece, con la loro scrittura, erano tesi alla costruzione di quel linguaggio in grado di riportarci "a quel sentimento tragico della vita che guarda "l'umano" quale lo possiamo conoscere".

Alfabeto: la realtà della lettera e la realtà della musica

La psicoanalisi è la sola via di ricerca scientifica dell'Occidente per la quale è imprescindibile la poesia come conoscenza: conoscenza che è sempre riferita a un mistero, al mistero del cosmo, che sta "nella lettera, nel nome, nelle infinite, impensabili e inimmaginabili per la mente umana combinazioni delle lettere dell'alfabeto"

Se la parola contiene in sé una verità, essa è nascosta nell'alfabeto.

La verità della parola sta nella realtà della lettera: l'alfabeto creò il mondo per gli uomini e insieme tutte le "cose" del mondo, infine anche gli uomini. È così che i nomi lungi dall'essere la "rappresentazione della "cosa", creano continuamente il mondo e le "cose" del mondo.

La conoscenza della "cosa" nella sua complessità irriducibile "si costituisce esclusivamente a partire dal linguaggio e mai da quel che, della "cosa", appare allo sguardo e alla percezione, così che quanto viene chiamato "scoperta" è invece una nuova riorganizzazione linguistica, un differente modo di accostare e di organizzare le parole, cioè i segni dell'alfabeto.

Freud ci avverte sull'impossibilità di pervenire alla comprensione della vera natura della "cosa" quando parla del sogno e della sua verità come un luogo irraggiungibile, dove non è lecito arrivare: qui sta l'essenza dell'etica della psicoanalisi in contrapposizione al mondo dell'Occidente la cui scienza è tesa nella sfida all'ignoto.

Quando la parola come puro ascolto ritrova il suo essere musica (nulla è più concesso alla visione) allora la parola ha raggiunto l'infinito della lettera puro suono.

Il libro rimane sempre la via privilegiata per un continuo esercizio d'interpretazione. E il modo di leggere i maestri rimane sempre quello religioso. Il libro è sacro: ad ogni lettore è affidato il compito di "restituire

la vitalità alla parola per dar vita alla costruzione dei significati possibili alla lettura, che s'impiantano nella vita di chi legge…portando nuovo alimento".
Chi ascolta incontra la dimensione di ciò che non conosceva prima di ascoltare, si presta a interpretare la parola il cui senso è racchiuso nel segno dell'alfabeto.
Quindi "La parola è un suono che rimanda alla lettera dell'alfabeto, esattamente come accade al musicista, per il quale una musica rimanda al sistema di segni della notazione musicale, o al matematico, per il quale un evento rimanda a una formula: note e numeri sono varianti dell'alfabeto ma come una musica, la parola apre le profondità dell'anima e precipitiamo in quel "senso" che è anche luogo e motivo della nostra presenza."
Chi pronuncia una parola emette solo un suono la cui origine è situata nell'alfabeto.
Nella lettura così come nell'ascolto la realtà della parola è quella stessa della musica: "Le parole esattamente come i suoni, non "significano," ma impegnano come in una musica il corpo sulla via della propria emozione."
Si parla e si scrive solo attraverso frammenti: solo la sequenza delle frasi ci dà una parvenza di una continuità e di una logicità dove possiamo riconoscere il nostro "discorso", ma è pura apparenza nel percorso della conoscenza.

Oggetto e il rapporto con lo sguardo

Con l'illustrare questa voce, Sias ritorna su alcuni aspetti della psicoanalisi, che considera fondativi.
L'esistenza psichica dell'oggetto è data non dal fatto che abbiamo una natura esclusivamente psichica, ma dal modo in cui gli elementi e gli oggetti del reale (che esistono indipendentemente da noi) si combinano in noi, e vengono a costruire quella realtà (psichica) in cui siamo immersi e in cui ci riconosciamo.

L'esistenza psichica dell'oggetto, il poterlo cogliere nella sua specificità, passa attraverso lo sguardo che lo coglie e che è a sua volta guardato. Lo sguardo ha questa duplice funzione: "luogo di rispecchiamento, luogo in cui e dal quale l'oggetto guarda e io mi rispecchio in lui, in un riconoscimento straniante in me".

Mondo osservante e mondo osservato: non c'è alcuna possibilità di dividere il soggetto dall'oggetto: "la realtà è sempre un riflesso delle cose che non sono altro che parvenze mendaci, "apparenti" nel riflesso di uno specchio".

Il soggetto allora è sempre assoggettato allo sguardo che vede il riflesso di sé nel mondo e il mondo nel riflesso di sé.

Il processo inconscio e creativo è proprio quello che passa dall'oggetto che attira lo sguardo e che resta catturato nella presa di una significazione. Si tratta di un processo, prosegue Sias, da farsi nel silenzio della pulsione, che decide dell'oggetto, della spinta e della direzione.

"La psicoanalisi riscopre l'esistenza di un oggetto inconscio, non conoscibile nella sua realtà, più costitutivo della realtà stessa. È l'oggetto che ci governa indipendentemente e al di là di ogni volontà, ed esso è il "contenuto" della pulsione. Questo oggetto che è causa del desiderio, ma anche della "verità" della relazione con il mondo, riverbera negli oggetti del mondo".

Ne emerge una visione della psicoanalisi come quell'operazione che una seduta dopo l'altra, "opera quella distinzione tra gli elementi tra loro mescolati, separandoli, restituendoli nella loro individualità specifica."

Tutte queste operazioni mettono al centro la funzione dello sguardo: "Ci si guarda vivere", e tramite il proprio guardarsi, lo si racconta e lo si "interpreta". Il racconto permette quindi di raggiungere la conoscenza, separando gli elementi fra loro e costruendo una nuova scrittura e un nuovo sapere.

Qui Sias cita espressamente Lacan nel seminario undicesimo, nella sua definizione di sguardo: "nel nostro rapporto con le cose quale si è costituito attraverso la visione, e ordinato nelle figure della rappresentazione,

qualcosa scivola, passa, si trasmette di piano in piano, per essere sempre eliso in qualche misura, ecco ciò che si chiama sguardo."[6] Nello sguardo c'è elisione, al contrario del sogno dove invece qualcosa si mostra.
Mette quindi in evidenza la posizione del soggetto come lo intende Lacan "non correlato a un supposto mondo dell'oggettività, ma ciò che regge una sua funzione di desiderio" (parole di Sias).
Prende tuttavia le distanze da Lacan, sostenendo che è possibile riconoscere un piano dello sguardo che non sa essere una riflessione riflettente come nel caso del "mi vedo vedermi" della Giovane Parca di Valery, quanto uno sguardo che introduce al teatro più che alla fenomenologia, un "ci vediamo vivere" come Pirandello descrive il guardare gli inganni del proprio vivere. Analoga è la posizione della psicoanalisi che permette all'analizzante di "sopportare l'incontro con la verità che lo riguarda, senza cadere sotto le macerie delle proprie illusioni."

Maschera

È punto di partenza della propria esistenza e ciò che fa confine al proprio esistere; che "divide l'Io nel suo essere "di qua", dall'oggetto nel suo essere "di là" e quindi il punto d'incontro speculare tra me e l'oggetto. Non c'è nessuna possibilità di essere uno perché nella maschera "si è contemporaneamente uniti e divisi".
Sias sostiene che l'occhio che guarda è già la maschera, ed è già orientato dal desiderio senza saperlo: la maschera è l'uomo stesso, non c'è niente e nessuno dietro la maschera che resta così la sola realtà dell'alterità che contraddistingue l'umano.
Parla quindi di maschera più che di soggetto, in quanto "più attinente e più vicina alla rappresentazione della struttura psichica, dell'inconscio e del desiderio". Se ogni rappresentazione implica un soggetto questo non vuol dire che è creata da questo, "si è sempre e solo soggetti alla rappresentazione".

6. C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica, libro sesto*, Jaca Book, Milano 2004-05.

L'ALLEANZA CON LA FILOSOFIA E LA PRESA DI POSIZIONE CONTRO LA MEDICINA

Nell'ultima parte del libro, Sias auspica un'alleanza tra psicoanalisi e filosofia, ma non con tutta la filosofia. Riprende un'affermazione di Sini che definisce come unica filosofia "l'incarnazione di una concreta pratica di vita e di sapere"[7], ovvero un abito filosofico che permette di trarre una nuova "etica del soggetto", un nuovo modo di stare nel sapere e di stare al mondo.

Ritorna quindi a riformulare la psicoanalisi come una pratica e non una professione, come formazione ed educazione e non come una cura, che non può fare a meno di un'alleanza con la filosofia, quale garanzia all'etica dell'individuo, quale garanzia che la cultura, l'arte e la scienza trovino ancora il cammino della conoscenza, la facoltà di "creare il mondo" e di ritrovare il senso "dell'esistere in esso…"

Sias interpreta così questa solidarietà fra queste due pratiche, passando da una frase di Freud, contenuta in un testo rimasto incompiuto *Il Compendio*:"La psicoanalisi parte da una premessa di fondo, la cui discussione è riservata al pensiero filosofico e la cui giustificazione risiede nei suoi stessi risultati".

Solidarietà analoga a quella che la psicoanalisi ha sperimentato al suo inizio con il teatro, la poesia, la letteratura. Un modo per sottolineare ancora una volta che le basi del pensiero psicoanalitico hanno origini intellettuali e si rifanno alla filosofia antica da Epicuro a Lucrezio, agli antichi poeti come Esiodo e i tragici, agli autori della ricerca presocratica e alla sapienza ebraica dei Profeti e dei sapienti medievali.

Nessuna alleanza, invece con la medicina, considerata unicamente come "opinione", e responsabile di aver trasformato il corpo in macchina, di averlo svuotato come luogo privilegiato del fantasma, di

7. A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988

avere come ideale il cadavere, l'essere senza memoria, senza ricordo e senza dimenticanza, di avere un'idea ortopedica della vita.

IL RAPPORTO CON LA SCIENZA

L'Occidente ha creduto di fondare la realtà nella sua equivalenza con il razionale, quando invece il sogno, quale linguaggio nella sua forma primordiale, ne scardina il fondamento razionale.
Con la scienza moderna il vero si fa certo, dando risposte certe che passano attraverso la visione, rendendo visibile l'invisibile: "Persa così nella visione, la scienza non riconosce più il suo inganno".
La scienza ha perduto la coscienza di quest'inganno dal momento in cui ha relegato l'arte nel regno dell'immaginazione e della fantasia senza riconoscerle le sue facoltà di conoscenza.
Sias attacca "il senso comune della scienza", intendendo con questa accezione l'atteggiarsi scientifico dei medici, dei biologi, dei neuroscienziati che si considerano i detentori della verità biologica dell'uomo, e che risponde unicamente a una logica di potere.
Questo non appartiene ai "veri" uomini di scienza che, come Einstein, non cessano di mettere in luce "la meraviglia della conoscenza", sempre sorpresi nel poter constatare che "una teoria
può essere verificata dall'esperienza, ma non esiste alcun modo per risalire dall'esperienza alla costruzione della teoria".[8]
Il "miracolo della conoscenza", come lo chiama Einstein, sta proprio nel fatto che "il mondo delle nostre esperienze sensoriali diventa a noi comprensibile". Qualcosa di analogo avviene con la psicoanalisi, la cui vera scommessa sta nel trovare il linguaggio per esprimere cose non ancora dette.
Sias constata nel campo della medicina e dalle neuroscienze proprio

8. A. Einstein, Opere scelte, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

quella "deriva della conoscenza" che è quella che si basa sulla credenza che un oggetto, supposto appartenere alla sfera della natura, sia "oggettivo", ovvero che abbia una realtà propria che può essere indagata per sé stessa, indipendentemente da qualsiasi altro oggetto e anche da colui che lo investiga.
Sembra che la scienza dell'Occidente sia oggi tesa verso una sfida all'ignoto che non riconosce alcun limite, presa in un delirio di onnipotenza sulla vita, sulla morte, sul cosmo.

TRA SCUOLA IDEALE E SCUOLA (IM)POSSIBILE

Che dire di questo intenso piccolo libro nei confronti della teoria e della pratica lacaniana?
È un Lacan evocato più che rigorosamente interpretato. In particolare è assente l'interpretazione del linguaggio dell'ultimo Lacan, l'accezione di inconscio come reale e sostanza godente e una contestualizzazione della psicoanalisi nell'epoca contemporanea. Ne consegue una lettura all'interno di un contesto di analisi "pura", poco calata nel reale della contemporaneità.
Il rifarsi alle origini intellettuali della psicoanalisi, ne mette in evidenza più gli aspetti evocativi ed emotivi che non quelli strutturali, tuttavia è apprezzabile il rispetto rigoroso di alcuni dei principi di base della psicoanalisi lacaniana che trovano il loro fondamento nell'etica, nell'impossibile a sapere in cui si riconosce questa essenza etica, nell'analisi personale come l'elemento di ricerca della propria verità e base fondativa dell'essere analista, e che fanno dello studio dei testi fondamentali condizione indispensabile per tenere vivo il desiderio sulla stessa.
Sull'etica sembra anche fondarsi la "sua "scuola ideale: una scuola che forse non tiene conto della complessità della modernità, in quanto dimensione che richiede attenzione alla prospettiva del molteplice,

che comprende esigenze contingenti e non ideali, pur con la massima attenzione a non perdere il proprio valore agalmatico.
Il rischio è, forse, quello di farne una scuola intellettuale.
È un libro che tuttavia può essere utile a chiunque voglia avvicinarsi alla psicoanalisi senza illusioni e senza "parvenze mendaci".

Costanza Costa
(*Psicoanalista a Genova, membro SLP*)

BRUNO MORONCINI

L'autobiografia della vita malata

Moretti & Vitali, Bergamo 2008

Mi libero dal fardello del silenzio per questo densissimo libro di centoquaranta pagine che richiede qualche segnavia per il lettore che vi si avventuri senza mappa e con la sola immagine della copertina: un debordante autoritratto di Egon Schiele assurdamente rosaceo e poco invitante come viatico. Non lasciamoci frastornare dalle scelte editoriali delle *cover story* perché la Bruno Moroncini *story* può subito prendere avvio dal cuore della molla segreta del libro. È l'unico inedito del volume, va da pagina 99 a pagina 121 e si intitola *Il nome segreto*.

Partire *in medias res* invece che dall'inizio ci evita di perderci nella selva, per altro affascinante, delle *Patronimicografie genealogiche* che l'autore dedica al nodo Leopardi-Moroncini e alla leggenda, anzi al romanzo familiare, in cui l'autore si sente preso come nelle traversata di un vero e proprio fantasma, suo personale, e di Giacomo Leopardi.

L'autobiografia della vita malata ha anche un sottotitolo in cui sfilano i nomi di cinque padri fondatori del pensiero e della letteratura del ventesimo secolo. In ordine alfabetico essi sono: Benjamin, Blanchot, Dostojevskiy, Leopardi, Nietzsche. L'autore che insegna antropologia filosofica all'Università di Salerno non ha scelto dei rappresentanti di secondo piano per dar voce al suo pensiero.

Il volume è diviso in cinque parti. Le prime tre comprendono una *Doppelte Herkunft e genealogia del soggetto*, c'è poi un'*Anima idiotica* e le *Patronimicografie* cui ho già fatto cenno. Per chiudere, Bruno Moroncini sfuma l'intonazione alta con un (l'autore messo tra parentesi) in cui il carattere minuscolo e le parentesi non giovano a mascherare lo stile. Ma torniamo al nostro punto di partenza.

Dunque, *Il nome segreto* è un bel saggio sulla narrazione autobiografica in Walter Benjamin.

Narrazione autobiografica senza dubbio paradigmatica dall'*Agesilaus Santander* fino all'*Infanzia berlinese* pubblicato postumo, ma che riassume in microcosmi brillanti tutta la tematica benjaminiana. "Non si fa autobiografia con quel che si è vissuto – scrive Moroncini a pagina 142 – ma con il lavoro del ricordo; e neppure propriamente col lavoro del ricordo, ma con quello dell'oblio. La propria vita è quella che è stata dimenticata e il lavoro del ricordo è sprofondare sempre di più in questo oblio". E aggiunge che "è come se ogni volta che gli capita di affrontare il problema del nome e in particolare il problema del nome proprio, Benjamin rifiutasse d'istinto la tesi del nome proprio come designatore rigido (*Kripke*), ossia come quell'elemento del sistema linguistico che, a differenza del nome comune, designa sempre un solo e medesimo individuo. C'è sempre più di un nome e più che il nome, più che il nome anche segreto, muto, che non cessa per questo di disseminarsi, restando segreto."

Benjamin moltiplica le prospettive ricorrendo a pseudonimi e soprannomi, comportandosi verso di essi come gli ebrei col nome aggiunto dei propri figli, nome che resta segreto e viene comunicato soltanto nel *Bar mitzvah*, il rito di passaggio all'età adulta. Il nome segreto per il nostro filosofo di origine ebraica racchiude le energie vitali in un nodo strettissimo che deve essere protetto dai profani.

Moroncini ci costringe al continuo inseguimento delle differenze e delle prismatiche discontinuità delle idee benjaminiane. È noto che Benjamin scoprì in maniera stilisticamente abbagliante il carattere intermittente della filosofia e si sforzò di catturare la verità in una ragnatela tesa fra conoscenza e autobiografia. Noi lettori nel sobrio e povero "frattempo" ci lasciamo sedurre dal paradiso della scrittura e dall'apparire della verità, che per noi lacaniani è noto, si può soltanto *mi-dire*. Ci imbattiamo in un senso di vertigine. Abbiamo attraversato con Walter Benjamin il deserto dell'astrazione, gustato la natura erotico-critica della filosofia, il suo lato luttuoso, la perdita da cui ha origine, la saggezza (*sofia*) di cui è in cerca. Decisiva la categoria di tempo *Zeit* in cui si dà il senso mistico del tempo adesso (*jetzzeit*). Gershom

Scholem ha scritto pagine imperdibili sul misticismo ebraico, sulla tonalità malinconica e sulla *facies hippocratica* della storia. Punto critico nello scacco del soggetto è il suo vuoto, puro gioco del significante che consiste in se stesso. Questo è quanto.

In anni remoti, ma a me ancora presenti, Jacques Lacan poneva in maniera limpida e articolata la questione del nome proprio nel seminario sull'identificazione (1961, inedito). Dal nome all'origine del significante a partire da ciò di cui è segno ed è qui – egli sosteneva – che si inserisce, come tale, una funzione che è quella del soggetto, non certo del soggetto in senso psicologico, ma in senso strutturale e si interrogava: "… come possiamo, sotto quale algoritmo, poiché di formalizzazione si tratta, collocare questo soggetto?" Lasciamo sospeso l'interrogativo e torniamo alla scrittura teologica che costituisce il risvolto del tempo nell'*Angelus novus*, dove Benjamin nella nona tesi di filosofia dà nome e corpo al bel quadro di Paul Klee (si veda la puntuale descrizione di Moroncini alle pagine 128 e 146). Questo angelo "ha le ali distese e il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe. C'è una tempesta che lo spinge irresistibilmente nel futuro a cui volge le spalle. Ciò che chiamiamo progresso è questa tempesta". Vivere presso il nostro nome proprio e raccontarlo è solo un granello, un seme ma è ciò che ci resta, nei tempi bui della "tempesta perfetta".

Passando al secondo saggio, quello su Nietzsche, si può dire che in lui la follia ha inizio proprio con la sparizione del nome. Nell'ultima lettera a Burckhardt c'è un'affermazione in qualche modo profetica: "In fondo io sono in ogni nome nella storia". "I prolegomeni a una futura biografia di Friedrich Nietzsche" dalla pagina 33 alla pagina 74 affrontano, nel "Patto autobiografico" della prima parte e nella "Vita raccontata" della seconda parte, la tematica dell'autobiografia nella forma dell'abissale domanda "Chi è Federico Nietzsche?", fino allo sprofondamento nel delirio di Torino.

Si tratta di un vero e proprio compendio introduttivo al genio della catastrofe, con un'impostazione chiaramente foucaultiana. La doppia

discendenza (*Doppelte Herkunft*) dà ragione di un essere che è insieme vivo e morto, il maestro *par excellence* della vita e della morte, del loro intreccio e dell'impossibilità di tenerle distinte. Moroncini dedica spazio alla questione dei sostituti materni, al rapporto ambivalente con Wagner fino a Bayreuth. Dei tre "biglietti della follia" indirizzati all'amata Cosima Wagner, in veste di Dioniso alla sua principessa Arianna, uno forse falso, ma più vero del vero, recita: "Arianna, io ti amo. Dioniso". Di questo amore nel gorgo della follia si scrive anche nel "saggio di stilografia" intitolato *Anima idiotica*, dove l'Idiota di Dostojevskij è un corpo rapito dall'altro assoluto. "Forse bisognerebbe correggere Buffon – conclude Moroncini – lo stile non è l'uomo, è ciò che lega, nella differenza e nella opposizione, l'idiota e l'oltreuomo".

Stiamo per naufragare repentinamente nel gran finale intitolato "L'autore messo fra parentesi" ed è tutto Maurice Blanchot, e il Blanchot della "Folie du jour". La follia del giorno è che "la fine cominci, che si incominci sempre dalla fine, dalla fine del giorno. Si incominci a narrare" (pagina 123). Contrazione, frantumazione, depistaggio e riaggregazione. Di tal fatta il ritmo e la *fabula* del libro che leggerete, non senza che chi vi ha preceduto vi metta in guardia, cari lettori, contro il virus di quell'ansia di influenzamento (Harold Bloom, *Anxiety of influence*) da cui rischiate di essere contagiati. Se potessi inventare una nuova categoria, questo libro che ho "mangiato" prima di voi non è un libro, ma neanche un non libro nel senso di *trash*, è un translibro, come si dice transavanguardia, o un libro a venire secondo Blanchot.

"*Cras iterabimus aequor*", recita il motto dell'editore bergamasco Moretti & Vitali. Le difficoltà di questo mare (*aequor*) sono le sirene della narrazione, mentre è bello "andar per storie" nel rumore dei messaggeri del partito al potere e nel baccano artistico di un sistema folle. In una società di attori e strateghi dell'ego solo un "angelo idiota" (Peter Sloterdijk, Roma 2009) incarna un inatteso candore disarmante, forse salvifico.

Sulla "vita malata" del titolo, quale malattia, per concludere, mi chiedo, se non quella che tutti ci accomuna? La malattia chiamata uomo. Non

la malattia di Benjamin, Blanchot, Dostojevski, Leopardi, Nietzsche, ma di noi tutti nel futuro digitale nulla.

Mariangela della Valle
(*Psicoanalista a Modena*)

ATTUALITÀ LACANIANA **N. 10/2009 - PARVENZE E SINTOMA**
RIVISTA DELLA SCUOLA LACANIANA DI PSICOANALISI

Presentazione, di Marco Focchi 9
Presentazione, di Luis Solano 11
Apertura, di Éric Laurent 14
Parvenze e sintoma, di Jacques-Alain Miller 16
Acting out, di Maria Cristina Aguirre 26
Affetti, di Christiane Alberti 29
Agalma, di Elisa Alvarenga 32
Algoritmo, di Juan Fernando Pérez 35
Amore, di Monique Amirault 38
Angoscia, di Roberto Cavasola 41
Annodamenti, di Gustavo Stiglitz 44
Artefatto, di Anna Aromì 47
Associazione libera, di Marie-José Asnoun 50
Atto analitico, di Agnès Aflalo 53
Autismo, di Martin Egge, Chiara Mangiarotti 56
Balzac, di François Regnault 59
Buco e vuoto, di Emilia Cece 63
C'è, di Fabian Fajnwaks 66
Caso, di Gelindo Castellarin 69
Castrazione, di Marie-Hélène Blancard 73
Certezza, di Réginald Blanchet 76
Cogito cartesiano, di Hélène Bonnaud 79
Contingenza, di María Hortensia Cárdenas 82
La cosa, di Margarita Bolinches 85

Credenza, di Alicia Arenas 88
Desiderio, di Dora Pertessi 91
Discorso, di Samuel Basz 94
Disillusione, di Guy Trobas 97
Donna, di Dominique Laurent 100
Epistemologia, di Carlos Dante Garcia 103
Essere, di Mercedes de Francisco 106
Evento di corpo, di Bernard Lecœur 109
Fallo, di Gerardo Résquiz 112
Falsa parvenza, di Maria do Rosario Collier Rego Barros 115
Fantasma, di Ernesto Derezensky 118
Fine dell'analisi, di Romildo do Rêgo Barros 121
Fobia, di Christiane Ruffieux 125
Funzione e argomento, di Graciela Esperanza 128
Godimento, di Ana Ruth Najles 131
Immagine, di Mònica Febres-Corsero de Espinel 134
Impossibile, di Miguel Furman 137
Impostura, di Nicole Guey 140
Incompletezza, di Cristina Gonzàlez de Garroni 143
Inconscio, di Mario Goldenberg 146
Inconsistenza, di Leonardo Gorostiza 149
Isteria, di Giovanna Di Giovanni 152
Lalangue, di Philippe Hellebois 155
Legalità e legittimità, di Mercedes Iglesias 158
Legame sociale, di Janusz Kotara 161
Lettera, di Claudia Iddan 164

Linguaggio, di Iordan Gurgel 167
Madame du Châtelet, di Alain Grosrichard 170
Mania, di François Leguil 174
Maniaco-depressivamente, di Pierre Ebtinger 177
Manierismo, di Catherine Lacaze-Paule 180
Matematiche, di Nathalie Charraud 183
Materia, di Serge Cottet 186
Melanconia, di Joseph Attié 189
Memoria, di Philippe La Sagna 192
Metafora, di Alberto Turolla 196
Meteore, di Catherine Lazarus-Matet 199
Metonimia, di Anne Lysy-Stevens 202
Méprise, di Carmelo Licitra Rosa 205
Natura e mostri, di Alejandro Daumas 208
Nevrosi ossessiva, di Francisco Paes Barreto 211
Nevrosi, di Céline Menghi 215
Niente, di Yves-Claude Stavy 218
Nodi borromei, di Fabiàn Schejtman 221
Nomi-del-padre, di Daniel Millas 225
Nominalismo e realismo, di Graciela Musachi 228
Non-rapporto sessuale, di Laure Naveau 231
Non-tutto, di Adriana Rubistein 234
Non-zimbelli errano, di Fabiàn Abraham Naparstek 237
Oggetto (a), di Susana Dicker 240
Ontologia, di Silvia Ons 243
Paranoia, di José María Álvarez 246

Partner-sintomo, di Maria Cecília Galletti Ferretti 249
Passe, di Estela Paskvan 252
Perversione, di Alain Merlet 255
Politica, di Marco Mauas 258
Posticcio, di Ana Lydia Santiago 261
Psicosi ordinaria, di Thomas Svolos 264
Psicosi, di Pablo Russo 267
Pudore, di Marta Serra Frediani 270
Pulsione, di Bernard Seynhaeve 273
Reale, di Pierre Sidon 276
Referente, di Ana Simonetti 279
Resti sintomatici, di Esthela Solano-Suárez 282
Ripartizione sessuale, di Ernesto Sinatra 285
Ripetizione, di Marie-Hélène Roch 288
Sant'uomo, di Yves Depelsenaire 291
Saperci fare, di Mauricio Tarrab 295
Sapere (il sapere in questione), di Ricardo D. Seldes 298
Schizofrenia, di Nestor Yellati 302
Scientismo, di Massimo Termini 305
Scollegamento, di Jacques Borie 308
Scrittura, di Carmen Cuñat 311
Scuola, di Ana Lucia Lutterbach Holck 314
Segno e significante, di Marcus André Vieira 317
Senso e non-senso, di Monica Torres 320
Significazione, di Montserrat Puig 323
Simbolico, di Isabella Ramaioli 326

Sintomo e sintoma, di Guillermo Belaga 329
Soddisfazione, di Blanca Sánchez 332
Soggetto supposto sapere, di Silvia Elena Tendlarz 335
Struttura, di Rosa Yurevich 338
Sublimazione, di Gérard Wajcman 341
Supplenza, di Francesc Vilà 344
Tappo, di Enric Berenguer 347
Transfert, di Hilda Vittar 350
Tutti pazzi, di Luis Dario Salamone 353
Uomo, di Nathalie Georges-Lambrichs 356
Verità e menzogna, di Graciela Brodsky 359