

Università degli Studi di Napoli Federico II

Bruno Moroncini Felice Ciro Papparo

# **DIFFRAZIONI (DUE)**

La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II



Bruno Moroncini Felice Ciro Papparo

# Diffrazioni (Due)

La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione

Federico II University Press



fedOA Press

Diffrazioni (Due) : la psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione / di Bruno Moroncini e Felice Ciro Papparo. – Napoli : FedOAPress, 2018. – 196 p. ; 24 cm.

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-041-6

DOI: 10.6093/978-88-6887-041-6

© 2018 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>  
Published in Italy  
Prima edizione: settembre 2018  
Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

## Indice

Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo, <i>Introduzione</i>	7
b.m., <i>La sublimazione e la crisi della cultura. Ripetizione e sezione aurea in Jacques Lacan</i>	13
f.c.p., <i>Una sottospecie della sublimazione: la formazione reattiva</i>	39
b.m., <i>Saggio sull'indifferenza in materia di politica. Freud, Lacan, e la politica dell'inconscio</i>	55
f.c.p., <i>La verità e il desiderio. Brevi note sull'etica della psicoanalisi</i>	81
b.m., <i>Pulsione di morte e politica della vita. Ovvero Antigone messa a nudo dai suoi celibi</i>	95
f.c.p., <i>Se l'uomo a volte non chiudesse sovraneamente gli occhi... (Intorno a Le giunture del sogno e Nevrosi di guerra in tempo di pace di S. Finzi)</i>	115
b.m., <i>Struttura e storia. A proposito della teoria dei quattro discorsi di Jacques Lacan</i>	137
f.c.p., <i>Il trauma e la sua rap-presentazione</i>	153

### Avvertenza

Tutti i saggi compresi in questo volume hanno visto una prima pubblicazione qui rivista e accresciuta.

Bruno Moroncini: *La sublimazione e la crisi della cultura. Ripetizione e sezione aurea in Jacques Lacan*, in «Kajak. A philosophical Journey», n° 4, *La sublimazione. Ultima frontiera del simbolico; Saggio sull'indifferenza in materia di politica*, in «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», n° 2, *L'inconscio politico*, Rivista pubblicata dal "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria; *Antigone messa a nudo dai suoi celibi ovvero pulsione di morte e politica della vita*, in «K» Revue trans-européenne de philosophie et arts», Année I, O, 1/2108, *Antigone, per noi/ Antigone, pour nous; I quattro discorsi fra struttura e storia*, in «Il cannocchiale», Rivista di studi filosofici, a. XL, n. 1, gennaio-aprile 2015.

Felice Ciro Papparo: *Una sottospecie della sublimazione: la formazione reattiva*, in «Kajak. A philosophical Journey», n° 4, *La sublimazione. Ultima frontiera del simbolico; La verità e il desiderio. Brevi note sull'etica della psicoanalisi*, in «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», n° 2, *L'inconscio politico*, Rivista pubblicata dal "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria; *Se l'uomo a volte non chiudesse sovraneamente gli occhi...* (Intorno a *Le giunture del sogno e Nevrosi di guerra in tempo di pace* di S. Finzi), «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», n° 4, *L'inconscio storico*, Rivista pubblicata dal "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria; *Il trauma e la sua rap-presentazione*, riprende, riviste e riordinate diversamente rispetto alla prima edizione, le *Note a margine. Trauma e destinazione* che comparivano alle pp. 147-221 nel libro a quattro mani, A. Dell'Anna-F. C. Papparo, *L'impresentabile. Sulla natura primaria del trauma*, Filema edizioni, Napoli 2003.

## Introduzione

Quando, più di vent'anni fa, pubblicammo *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*<sup>1</sup>, il nostro intento era quello di ribaltare ciò che ci sembrava aver rappresentato il canone che aveva guidato i rapporti di buona parte della filosofia del primo novecento con la psicoanalisi freudiana. Un canone, che una volta esclusi il rifiuto categorico e la stroncatura senza appello, ma anche i rarissimi esempi di un confronto produttivo (si pensi al caso straordinario di Maurice Merleau-Ponty), si compendia, fondamentalmente, in due stili di approccio: o il soccorso epistemologico che cercava di turare le falle, vere e presunte, dell'impianto scientifico freudiano o l'annessione, previa l'eliminazione delle scorie, di aspetti o parti del discorso psicoanalitico che potessero rilanciare, se non addirittura rifondare, l'avvicinamento filosofico all'esperienza messo in crisi dal dominio sempre più incisivo e esteso delle scienze dure ma anche dall'incalzare, forse più soft, ma egualmente insidioso, delle scienze umane.

Un caso esemplare di quest'ultima modalità di approccio da parte della filosofia nei confronti della psicoanalisi era (ed è tuttora) quello rappresentato dal pensiero di Paul Ricoeur nel quale il discorso freudiano, insieme al marxismo e alla critica nicciana della metafisica e della morale occidentali, veniva sì riconosciuto e utilizzato, ma solo come la parte *destruens*, necessaria per smontare gli autoinganni di una coscienza troppo sicura di sé, della sua trasparenza e delle sue capacità di controllo, di un progetto che nel suo versante *costruens* restava invece nella sostanza filosofico e che, muovendosi nella direzione di un'ermeneutica al-

<sup>1</sup> Fabio Ciarrelli, Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini e Associati, Milano 1994. Il libro era composto da tre saggi: Fabio Ciarrelli, *La nostalgia dell'origine e l'eccesso del desiderio. Lo Unheimliche e l'angoscia in Freud e Heidegger*; Bruno Moroncini, *Agalma o la metafora dell'amore. Jacques Lacan commenta il Simposio di Platone* (ristampato poi come B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2005); Felice Ciro Papparo, *Mitologie dell'invisibile. Note su Genealogia della psicoanalisi di Michel Henry* (ristampato in F. C. Papparo, *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Moretti&Vitali, Bergamo 2002).



largata e consapevole, mirava a riconsegnare al soggetto della tradizione filosofica moderna il primato nella costituzione del sapere e dei valori.

*Diffrazioni* appunto ribaltava il modello: dopo Freud a dover cambiare era lo stesso concetto di ragione né si poteva più dare per scontato il primato che soprattutto la filosofia moderna aveva riconosciuto all'istanza soggettiva come pensiero accompagnato da coscienza. Ciò avveniva in tre mosse: 1) una messa in parallelo di Heidegger e di Freud in riferimento ai concetti del perturbante e dell'angoscia sia per farne emergere gli elementi comuni o, come avrebbe detto Merleau-Ponty, quella 'medesima latenza' verso cui si dirigono fenomenologia e psicoanalisi, sia le discordanze evidenti soprattutto nella centralità che al carattere eccessivo e inappagabile del desiderio, alla sua radicale spaesatezza, accordava Freud di fronte all'intenzione heideggeriana di piegare l'angoscia al fine del ritrovamento dell'origine; 2) il modo in cui la psicoanalisi prima ancora con Freud e successivamente con l'insegnamento di Jacques Lacan si appropriava, decostruendolo da un lato, ma permettendone una comprensione nuova dall'altro, di un testo cardine della tradizione filosofica come il *Simposio* di Platone da sempre utilizzato per dimostrare come a fondamento del sapere, del sapere vero della scienza, ci fossero il desiderio, l'amore, e l'eros, a patto di educarli, purificandoli da quei tratti perversi e polimorfi, eccessivi e inappropriabili, messi invece in evidenza dalla clinica analitica. Attraverso la ricostruzione delle vicissitudini, d'altronde tutte dichiarate nel testo di Platone, fra il soggetto della scienza (Socrate) e l'uomo del desiderio (Alcibiade), Lacan metteva in evidenza lo scacco del tentativo pedagogico del primo (e quindi lo scacco della filosofia in quanto tale) posto di fronte alla pervicacia del secondo nel perseguire la realizzazione della propria mira erotica incurante di tutte le smentite, le umiliazioni, i tradimenti ed i rifiuti (a partire da quello stesso di Socrate) incontrati lungo il suo cammino. Contro l'autoconvincimento filosofico non è il sapere vero l'antidoto indicato per la cura della mania amorosa, ma una pratica etica che, senza tentare di raddrizzare il desiderio indirizzandolo verso un oggetto pieno, esaustivo ed appagante, offra una forma in cui si possa iscrivere la sua indistruttibile tensione; 3) una discussione rigorosa di un esempio altrettanto rigoroso di critica fenomenologica della psicoanalisi o piuttosto di una sua rifondazione quale si offre nella ricerca di Michel Henry consegnata nel suo libro *Genealogia della psicoanalisi*. L'operazione condotta da Michel Henry è intelligente e tortuosa allo stesso tempo: da un lato utilizza contro la tradizione fenomenologica da Husserl a Merleau-Ponty quella che a suo dire sarebbe la scoperta freudiana vera e proprio, e cioè il flusso originario della vita psichica intesa come pura affettività e cieco impulso del

tutto irrepresentabili, e dall'altro rimprovera a Freud di aver tradito questa sua scoperta per aver fatto dell'inconscio un sistema di rappresentazioni ed aver di nuovo imbrigliato la vita dentro schemi intellettualistici. Il rifiuto al contrario della complessità dell'inconscio freudiano incomprendibile se isolato dal gioco articolato dei sistemi o delle istanze che costituiscono l'apparato psichico è la spia della mai spenta volontà filosofica di riaffermare il suo primato. Che, fedele al dettato della filosofia moderna, viene cercato in un fondamento inconcusso identificato ora con la vita e con l'affettività pura il cui sottrarsi alla sfera della rappresentazione, e quindi alla possibilità di essere mediato dal pensiero, ne assicura un dominio indisturbato.

Infine l'obiettivo di *Diffrazioni* era quello di ridisegnare la carta dei saperi abbandonando perché non più perspicui il modello dell'enciclopedia filosofica di stampo aristotelico-hegeliano o quello fenomenologico delle ontologie regionali da ricomporre in una ontologia generale. Da qui il titolo: il campo del sapere è un prodotto della diffrazione. Come si diceva nella premessa del volume, accade che «un sapere, una pratica disciplinare, un discorso, ne scompone un altro, lo sfrangia, nello stesso tempo in cui si lascia decomporre o decostruire a propria volta»<sup>2</sup>. Il campo del sapere tende ad assomigliare ad un frattale: «nessun sapere riposa più tranquillo nella nicchia che si è scavato all'interno del sistema unificato delle scienze o dell'enciclopedia filosofica. Esso è ora strutturalmente esposto, orfano e privo di confini. Piccole differenze, variazioni impercettibili, lo trasformano, producono ibridazioni, connubi innaturali, 'mostri' concettuali. Movimenti migratori, transumanze, aperture di nuovi passaggi a nord-ovest, modificano la mappa, disegnano percorsi inesplorati, tracciano linee dove prima si distendevano deserti»<sup>3</sup>.

*Diffrazioni (Due)* (due anche nel numero dei suoi autori mancando oggi il contributo di Fabio Ciaramelli<sup>4</sup>) dà per acquisito tutto questo e passa oltre. Il suo obiettivo ora è mettere alla prova della psicoanalisi la sfera della *Kultur*, vale a dire l'insieme dei prodotti culturali, le configurazioni societarie, le opzioni politi-

<sup>2</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>3</sup> Ivi, p. 13.

<sup>4</sup> Che resta però, oltre che un amico, un compagno di strada come attesta il suo ultimo libro *Il dilemma di Antigone* (Giappichelli, Torino 2017) in cui la lettura lacaniana della tragedia sofoclea contenuta nel seminario settimo dedicato all'etica della psicoanalisi dialoga con le interpretazioni giuridiche del conflitto fra la legge dello stato e quella non scritta dell'ordine delle filiazioni.

co-istituzionali, il mondo dei valori e delle ideologie. E anche qui c'è da disboscare mettendo in discussione un doppio equivoco in cui troppo spesso si è caduti: che la psicoanalisi sia una, o appartenga alla, filosofia della cultura, che sia o possa diventare una visione del mondo (opinione sia di Heidegger che di Thomas Mann anche se con valutazioni opposte), o che sia una critica della cultura nel senso della critica della ideologia (posizione di Adorno e di Ricoeur anche qui indipendentemente dalla diversità degli esiti). Da prospettive simili la psicoanalisi si distingue nettamente: intanto per il fatto che rispetto alla tradizione della filosofia della cultura Freud non solo non mette in contrapposizione, ma nemmeno distingue in modo chiaro, la *Kultur* dalla *Zivilisation* che, come è noto, indicano l'una la sfera dell'alta cultura e l'altra gli effetti che lo sviluppo industriale e tecnologico produce sulle forme di vita soggettive e sugli assetti delle società moderne. Lungi da Freud l'idea che la *Kultur* sia minacciata dalla *Zivilisation* e che la democratizzazione del sapere prodotta da quest'ultima, sia dal punto di vista della produzione (l'industria culturale) sia da quello della ricezione (mezzi di comunicazione di massa), costituisca il colpo mortale inferto alla nobiltà spirituale della tradizione europea. Anzi se l'unico esempio allegato da Freud di cosa sia il lavoro culturale, il *kulturarbeit*, è l'opera di prosciugamento dello *Zwidersee*, ciò dimostra come per lui la *Kultur* non sia possibile senza la *Zivilisation* e che non si dia alcuna differenza fra l'immenso sforzo tecnologico necessario per sottrarre al mare terre altrimenti inutilizzabili dall'uomo e tutto quello che su questo terreno si possa successivamente edificare in tema di istituzioni culturali e di promozione dell'umano.

L'intreccio inestricabile fra *Kultur* e *Zivilisation* è già evidente nel titolo del saggio in cui Freud affronta la questione del carattere sociale della specie umana dal punto di vista della psicoanalisi. Nell'espressione *Das Unbehagen in der Kultur*, tradotto in italiano come *Il disagio nella civiltà* (ma in passato sbagliando *Il disagio della civiltà*) il termine *Kultur* è piegato verso la *Zivilisation*: a produrre disagio non è la *Kultur* nel senso che a questa parola dava Thomas Mann ma la necessaria acquisizione da parte dell'umanità della postura civile, la scelta inevitabile della cooperazione sociale quando la posta in gioco sia in primo luogo la sopravvivenza della specie. E di conseguenza l'ineludibile rinuncia alla soddisfazione pulsionale il cui perseguimento risulta incompatibile con le esigenze della civiltà. È questa, infatti, la prestazione specifica dell'interpretazione freudiana della nascita della civiltà: averla ancorata alla «non soddisfazione (repressione, rimozione o cos'altro), come scrive Freud, di potenti pulsioni», per cui questa «frustrazione indotta dalla civiltà», domina il grande ambito dei rapporti sociali fra

gli uomini»<sup>5</sup>. È questo il disagio provocato sugli esseri umani dalla civiltà: essere obbligati alla rinuncia alla soddisfazione pulsionale. Rinuncia che, paradossalmente, potrebbe essere mitigata, anche se mai abolita, proprio dalla cultura declinata da Freud come *kulturarbeit*, lavoro culturale come processo di *Zivilisation*.

Mi riferisco al grande tema freudiano di quella vicissitudine della pulsione che è la sublimazione su cui non a caso si apre *Diffrazioni (Due)*; e non solo alla sublimazione in quanto tale ma anche a quel suo sottoprodotto che è la formazione reattiva una volta che sia intesa come la capacità da parte dell'apparato psichico di articolare e organizzare le pulsioni in una prospettiva non patologica. Con la sublimazione, il cui concetto resta comunque oscuro non avendovi Freud dedicato un'analisi specifica, si avrebbe l'unico caso in cui una soddisfazione pulsionale non intaccerebbe l'ordine civile ma semmai contribuirebbe a sopportarlo con più agio.

Problema aperto quello della sublimazione soprattutto nel senso se essa sia ancora funzionante di fronte alla crisi generalizzata della cultura che colpisce le società contemporanee. Come aperte sono tutte le altre questioni su cui si sofferma *Diffrazioni (Due)* che a questo punto riassumiamo al modo di un sommario: il problema del rapporto fra psicoanalisi e politica; una fondazione dell'etica a partire dalla realtà del desiderio; la relazione fra la pulsione di morte e la politica della vita affrontata a partire dall'interpretazione lacaniana dell'Antigone di Sofocle; la dimensione collettiva e reticolare del sogno; e una rilettura nuova dell'opera di Darwin e la sua 'ripresa' nella riflessione freudiana, che ha consentito, attraverso la "centralità dello spazio" della "categoria spaziale dell'estensione" uno spostamento decisivo e definitivo da una psicoanalisi 'intimistica' a una "scienza del soggetto" che si articola all'intersezione e congiunzione con il "là fuori"; l'oscillazione fra un approccio strutturale ed uno storicistico rispetto alla questione di una psicoanalisi dei legami sociali; la connessione fra il trauma e la sua rappresentazione.

Freud concludeva il *Disagio della civiltà* domandandosi se l'evoluzione della civiltà umana sarebbe stata in grado di «dominare i perturbamenti della vita collettiva causati dalle pulsioni aggressive e autodistruttive dell'uomo», e dopo aver notato che «nel dominio delle forze della natura gli esseri umani sono ormai arrivati a un tale livello che, grazie ad esse, potrebbero facilmente sterminarsi a vicenda», poneva la residua speranza di poter impedire un tale esito nell'attesa che

<sup>5</sup> S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, ed. it. a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2010, pp. 40-41.

«l'altra 'potenza celeste', l'eterno Eros, faccia uno sforzo per imporsi nella lotta contro il suo altrettanto immortale avversario»<sup>6</sup>. C'è da chiedersi se il dubbio sul risultato della lotta che Freud enuncia a chiusura definitiva del suo saggio non sia dovuto alla consapevolezza che in fin dei conti le due potenze in gioco hanno la tendenza allo scambio dei ruoli: la difficoltà nel prevedere quale sarà l'esito dello scontro fra Eros e Thanatos, e soprattutto se sarà felice, vuol dire semplicemente che non è da escludere la vittoria del secondo o che, anche se prevalesse il primo, non per questo la civiltà ne uscirebbe rafforzata? Cosa assicura che Eros non sia ancora più distruttivo di Thanatos? È a partire da questo interrogativo che prende le mosse il lavoro di *Diffrazioni (Due)*.

*Bruno Moroncini*  
*Felice Ciro Papparo*

<sup>6</sup> Ivi, p. 93.

BRUNO MORONCINI

## La sublimazione e la crisi della cultura

Ripetizione e sezione aurea in Jacques Lacan

1)

La svolta impressa da Lacan al discorso analitico dopo il 1968, data del seminario *Da un Altro all'altro* seguito immediatamente dopo da quello sul rovescio della psicoanalisi e dall'invenzione della teoria del quattro discorsi che segna il superamento del primato della 'parola piena' (un discorso funziona senza bisogno di parole, determina il soggetto, non a partire dalla capacità di verbalizzare il desiderio inconscio, ma in base alla posizione occupata rispetto alle altre istanze discorsive), verte essenzialmente sulla rettifica dello statuto dell'Altro, vale a dire del registro del simbolico inteso come tesoro dei significanti. La tesi secondo la quale non esiste l'Altro dell'Altro o, che è lo stesso, che non si può dire il vero sul vero, salda definitivamente il debito che, nell'elaborazione concettuale del registro del simbolico, Lacan poteva aver contratto con i modelli di pensiero di Cartesio e Hegel. L'Altro non è più il garante della corrispondenza fra le me e le mie rappresentazioni, fra le mie rappresentazioni e le cose là fuori, fra me e l'altro simile a me: l'altro può ingannarmi, fare finta; e neppure è il terzo che, finanche nella lacerazione e nello scontro mortale fra me e il mio simile, continua a far da mediatore e, conservando nell'estremo della differenza una traccia dell'identità, ci conduce alla fine al patto e all'alleanza.

L'Altro non dice il vero e non fonda né rispetta i patti. Parla per cenni, dice la verità ma avvolta in una struttura di finzione, non risponde ai nostri appelli e, se risponde, lo fa in modo sibillino, ambiguo. Non stringe alleanze, ma comanda, dà ordini, quasi sempre impossibili, detta leggi la cui osservanza obbliga alla loro trasgressione, getta nell'*impasse*, si diverte con il *double bind*: prescrive 'Godi!' e nello stesso tempo intima di autopunirsi, obbliga a un godimento nella sofferenza propria o altrui.

Soprattutto l'Altro non è pieno, non è un sistema autosufficiente; è mancante,

ha dei vuoti, è bucato come un colabrodo o come un paiolo rotto. L'Altro perde pezzi, da lui cadono oggetti immondi, cui i soggetti si aggrappano come a stampe o protesi con cui provare a reggersi nel mondo. Quei significanti che, disposti a rete o come su una partitura, continuano a costituirlo, piuttosto che fondare connessioni o intessere rapporti, si disgregano e sono espulsi come gli scarti e i residui dei processi di lavorazione e di quelli del consumo. L'Altro è una discarica e i significanti diventano lettere deviate dalla destinazione, in *souffrance* in uffici periferici, a un passo dall'essere buttate nella spazzatura – *letter-litter* – sgualcite e appallottolate.

Come si vede da queste ultime battute che rinviano al seminario sulla *Lettera rubata*, allo scritto sull'istanza della lettera e alla lettura del caso del piccolo Hans contenuta nel seminario sulla relazione d'oggetto, nella svolta c'è molto di già visto. Ed è sempre così giacché in Lacan, come d'altronde in tutti, e addirittura nei processi storici, non c'è mai né evoluzione né progresso, ma rettifiche, spostamenti d'accento, un ritornare sui propri stessi passi per riprendere fiato e ripartire daccapo alla luce, questa volta, di un altro giro di pensiero o di un cambiamento d'epoca. Il pensiero e la storia procedono a *zig-zag* e non c'è quindi da meravigliarsi se elementi presenti fin dal principio di un percorso concettuale subiscano spostamenti anche cospicui a seconda delle costellazioni di pensiero in cui di volta in volta sono incastonati. Temi, ad esempio, come quelli della lettera o dei tre registri, simbolico, immaginario e reale, elaborati da Lacan fin dagli anni cinquanta ritornano dopo circa vent'anni collocati in un contesto diverso e visti da una diversa angolatura, perché devono rispondere di un nuovo orizzonte storico-culturale cui si accompagnano nuovi sintomi e nuove forme della clinica che richiedono forse anche un'innovazione nelle procedure della formazione e della didattica.

Prendiamo come esempio il caso del registro del simbolico: esso è dall'inizio coniato sul modello della linguistica strutturale saussuriana e dell'antropologia di Levi-Strauss. È anzi quest'ultimo che, insieme a Jakobson, fa scoprire a Lacan l'opera del linguista svizzero ed è noto che l'opzione per questa versione della teoria linguistica segna anche il modo originale dell'entrata di Lacan nel campo della psicoanalisi. La lingua, e in generale tutti i sistemi simbolici, ossia quei dispositivi culturali che, producendo senso, permettono ai soggetti umani di organizzare l'esperienza, non sono altro che delle griglie i cui termini – i significanti o le immagini acustiche di cui parla de Saussure, i mitemi o le posizioni parentali oggetto della ricerca di Levi-Strauss – sono tenuti insieme non da un significato presupposto, da un fondamento metafisico o naturalista, ma dalla logica binaria

della presenza-assenza. Ciò vuol dire che nessun elemento dell'insieme considerato ha un valore in sé, ma che esso deriva dalla relazione di opposizione pertinente che lo lega a un altro e attraverso quest'ultimo all'intero sistema. Tutta l'originalità di Lacan sta nell'applicare questo principio anche all'inconscio freudiano e nel mostrare come questa parte dell'apparato psichico abbia la stessa struttura attribuita da Saussure al linguaggio. L'inconscio di Freud non è altro che una griglia di significanti il cui valore di senso non sta nel significato di ciascuno di essi, ma nel modo con cui essi si articolano fra di loro secondo una combinatoria che Freud indica nei dispositivi dello spostamento e della condensazione e che Lacan, in conformità alla scelta di un inconscio strutturato come il linguaggio, esprime attraverso le figure della retorica dei discorsi, cioè la metonimia e la metafora. È in questo senso che l'inconscio è un discorso ed è il discorso dell'Altro, ossia di quell'Altro che è in noi e che si insinua, spiazzandoci e perturbandoci, nella coscienza che abbiamo di noi stessi.

Fin qui il simbolico è un sistema che permette l'interpretazione – la *Deutung* – del sogno e di tutte le altre formazioni dell'inconscio – lapsus, dimenticanze, motti di spirito e sintomi – attraverso la loro reiscrizione in una rete di significanti senza dimostrare d'altro canto alcun riguardo sia per gli scopi coscienti dei soggetti sia per la qualità dei loro legami intersoggettivi. Sarebbe tutto chiaro se non fosse che *symbolon* significa, forse in primo luogo – e ciò vale anche per Lacan soprattutto all'inizio dell'insegnamento –, la tessera che permette a coloro che sono stati costretti a separarsi e che la vita ha cambiato fino alla più completa irricognoscibilità reciproca, di ritrovarsi facendo semplicemente combaciare i bordi delle due metà in cui è stata spezzata al momento del distacco; simili da questo punto di vista, i separati, agli amanti del *Simposio* che, tagliati in due da Zeus per punirli dell'eccesso di arroganza, vanno in cerca della propria metà per ritornare uniti.

Simbolico qui è sia lo spazio in cui si formano i patti, le unioni e le alleanze, sia il sistema che li conserva e li rinnova, la dimensione che fonda il riconoscimento. Simbolico quindi invece di rappresentare solo uno degli anelli il cui destino è quello di stringersi in un nodo, possibilmente borromeo, come sarà in un Lacan più tardo, funge all'inizio da registro in cui i nodi stessi vengono, come si dice, al pettine e si sciolgono. Il simbolico è il luogo dello scioglimento, della *Erlösung*, di ciò che in termini religiosi si chiamerebbe redenzione: l'ambito in cui i falsi legami immaginari si disfano a favore degli autentici rapporti simbolici. Rispetto al dispositivo della linguistica strutturale di Saussure che continua a far da guida di Lacan, quest'altra funzione del simbolico corrisponderebbe alla



dimensione della *parole*, alla traduzione individuale e soggettiva della socialità oggettiva e impersonale della *langue*.

Utilizzando il doppio registro del linguaggio, ripartito in *langue* e *parole*, Lacan può tenere insieme le due valenze del simbolico, rete di significanti che instaura il desiderio e spazio di alleanza in cui quel desiderio si soggettiva attraverso il riconoscimento. Tuttavia c'è ancora una terza accezione del simbolico ed è quella che corrisponde allo spettro semantico del termine tedesco *Kultur*. Da questa angolazione simbolico è lo spazio in cui trovano posto i prodotti della cultura intesa non alla maniera dell'antropologia strutturale come una rete logico-formale ma come il dispositivo attraverso il quale tutti gli apparati simbolici si autoriflettono e giungono a livelli di autoconsapevolezza sempre più profondi. Invece della riproduzione semplice dei sistemi simbolici tipica dei popoli cosiddetti primitivi o selvaggi, la cultura implica una riproduzione complessa che passa anche attraverso la loro scomposizione affinché possano continuare a funzionare in situazioni più oscure ed intricate. Tutto l'insieme delle opere d'arte e dei manufatti letterari, le costruzioni religiose e i prodotti intellettuali, filosofici e scientifici, nonché forse le varie forme di comunità politica, orienta e guida l'autocomprensione dell'umano posto di fronte alla necessità di affrontare il cambiamento. È la grande funzione che Hegel attribuiva allo spirito, in questo caso soprattutto assoluto: conservare e innovare, trasmettere l'identico e produrre il differente.

La svolta di Lacan alla fine degli anni sessanta consiste nell'acquisizione che, rispetto alle tre accezioni del simbolico che abbiamo provato a delineare, la seconda e la terza, il simbolico come luogo dei patti e delle alleanze e il simbolico come spazio della *Kultur*, stiano subendo un processo di degenerazione irreversibile e che solo la prima, il simbolico come rete dei significanti, resti in piedi. La conseguenza è presto detta: il simbolico invece di sanare le ferite prodotte dall'eccesso del reale o da quello dell'immaginario, è la fonte diretta dei guasti che colpiscono la vita soggettiva: esso si presenta sotto la forma di una legge inesorabile che obbliga i soggetti ad un godimento parziale e ripetuto dietro cui svapora il desiderio come luogo della resistenza soggettiva. La ricerca dell'oltre che caratterizza il desiderio si perde nella puntualità autistica di un godimento coatto e privo di rimandi.

Causa di questa trasformazione del simbolico è per Lacan il combinato disposto del discorso del capitalismo e di quello dell'università, del primato del consumo (godimento) ai fini della produzione di plus-valore e di quello del sapere impegnato nel progetto della misurazione universale la cui mira è il controllo delle grandezze incommensurabili, prima fra tutte quelle sessuali, ossia quanti

sono i sessi e come si misura il godimento. È il capitale ed il suo legame perverso con l'università ad aver spazzato via le funzioni autoriflessive del simbolico, ossia quelle con cui l'umanità sopperiva al disagio derivante dall'accettazione del vincolo civile: al posto dei patti e del riconoscimento la concorrenza del mercato, invece della *Kultur* l'industria culturale di massa.

Non si tratta come è ovvio di denunciare moralisticamente questi passaggi storici leggendoli unicamente come ulteriori momenti di una decadenza irreversibile che starebbe colpendo la cultura occidentale nel suo insieme: come avrebbe detto Benjamin non esistono epoche di decadenza ed il compito è sempre ancora quello di rilanciare ad ogni svolta del tempo, fosse anche la più catastrofica che si possa immaginare, la questione della verità. Si tratta, per parafrasare ancora Benjamin, di lavorare con il poco che si ha a disposizione, con i brandelli della tradizione, con i resti che il processo di riproduzione della società tardo-capitalistica lascia dietro di sé, in altri termini con le lettere-spazzatura in cui resta iscritto, muto e in attesa di vocalizzazione, desiderio umano allo stato puro, al fine di inventare le nuove forme socialmente condivise di mitigazione del disagio.

Non ci occuperemo in questa sede dei modi con cui durante gli anni settanta Lacan tenta di rispondere agli effetti della nuova situazione storica sul piano della teoria e della clinica analitiche, della trasformazione del discorso analitico nel suo rapporto con la sfera del sapere e infine del ribaltamento della direzione della cura che invece di puntare all'eliminazione del sintomo è chiamata a far perno su di esso per proteggere il soggetto dall'irruzione del reale. Se al contrario concentreremo l'attenzione sul fenomeno della sublimazione ciò sarà dovuto al fatto che sin dall'inizio questa vicissitudine della pulsione libidica è imparentata in Freud con la cultura e che anzi essa è ciò che fonda la possibilità della cultura in quanto tale. Va ascritto tuttavia a merito di Freud l'aver contaminato la nobile ma ormai esangue tradizione della *Kultur* con dosi massicce di *Zivilisation*, ossia con i mutamenti tecnici e mediatici che soprattutto a partire dalla modernità incidono in modo sostanziale sulle forme di vita dei soggetti, in conformità d'altronde con il dettato del pensiero filosofico moderno e contemporaneo in cui, per quanto ne sia riconosciuta la diversità e la contraddittorietà, si cerca di far combaciare, per dirla con Kant, lo sviluppo morale dell'umanità con il progresso delle abilità e dei talenti, vale a dire della tecnica. Non è un caso se l'esempio principe del *Kulturarbeit*, del lavoro culturale, sia costituito per Freud dal prosciugamento dello *Zuiderzee*, ossia da una bonifica territoriale che, rendendo vivibile uno spazio fino ad allora ricoperto dalle acque, lo trasforma in terreno coltivabile, in un bacino di cultura (cultura = colo = coltivare). Come si vede cultura non è solo l'insieme

dei prodotti della coltivazione ma anche il processo tecnico che fa divenire un terreno coltivabile, la *Kultur* non è possibile senza la *Zivilisation*<sup>1</sup>.

Nella misura in cui in Freud il prosciugamento dello *Zuiderzee* fa da modello del lavoro analitico, anche quest'ultimo entra a far parte del lavoro culturale: anche l'analisi è una bonifica di un territorio, l'es, per renderlo abitabile e per costruire in esso e a partire da esso le istituzioni che, mitigando il disagio, aiutino la vita. Dal momento che l'es, ma in verità l'intero apparato psichico con tutte le sue istanze (e cioè anche l'Io e il super-io) funziona in base ai flussi pulsionali, la bonifica riguarderà in primo luogo le loro vicissitudini, consisterà principalmente nella loro lavorazione e, facendo leva sulla loro plasticità, cercherà di diversificare le vie del loro scorrimento in modo tale che, pur rispettando le esigenze della civiltà e la conseguente produzione di disagio, esse possano raggiungere egualmente la meta della soddisfazione. Ma non tutte i modi di lavorazione della pulsione sono simili: se la rimozione risponde al compito del controllo pulsionale a prezzo però della formazione del sintomo, la perversione dell'aridità della vita emozionale e il ripiegamento su se stessi – narcisismo – dell'allucinazione e del delirio, se non della catatonia, solo la sublimazione, cambiando la meta e conservando però la soddisfazione, sembra a Freud in grado di far da leva del lavoro culturale. La sublimazione sarebbe, in questa prima fase, la parte di *Zivilisation* che rende possibile la *Kultur*. Ma è poi vero anche l'inverso: le istituzioni della cultura rafforzano ed estendono la sublimazione. Attraverso la condivisione dei prodotti culturali, tramite la loro fruizione e comprensione, infatti, una sfera più vasta di soggetti viene coinvolta nei processi di sublimazione e vede le sue forme di vita rese più indipendenti dalla rimozione e meno condizionate dal disagio. C'è come un circolo virtuoso fra la sublimazione come vicissitudine pulsionale che riguarda in primo luogo il singolo, la costruzione delle istituzioni culturali come risultato non meccanico dell'elaborazione individuale del vissuto psichico e la ricaduta a pioggia, la propagazione sociale, la condivisione collettiva, degli effetti civilizzatori degli artefatti artistici e intellettuali.

Non si può quindi evitare di porsi la domanda su cosa accada alla sublimazione nell'epoca della crisi delle forme della cultura, se cioè il passaggio al dominio del consumo e dell'industria culturale di massa si limiti a impedire la sublimazione come effetto indotto dall'influsso condiviso delle grandi costruzioni culturali

<sup>1</sup> Sul risvolto politico del *Kulturarbeit* rinvio al mio *Saggio sull'indifferenza in materia di politica*, qui.

ma non intacchi la possibilità della sublimazione come vicissitudine pulsionale che riguarda i singoli soggetti, o se invece l'impossibilità della sublimazione derivante dalla scomparsa della *Kultur* non renda obsoleta anche quella individuale. In altri termini: si può sublimare quando il godimento, ossia la soddisfazione, è legato a filo a doppio ad un oggetto parziale, un pezzo del corpo per esempio, che, mentre continua a soggiacere alla metonimia, ossia si sposta da una parte all'altra senza mai aver di mira l'intero, non riesce più a metaforizzarsi, ossia a significarsi in un altro registro e quindi a divenire veramente un oggetto diverso? Il fatto che il significante del godimento non riceva più la sua significazione dall'Altro, dal tesoro dei significanti, vale a dire dal simbolico, ma dal reale, ossia dall'oggetto che non cambia mai e che torna sempre nello stesso posto, non rende ormai impossibile l'attivazione del dispositivo della sublimazione che proprio sulla diversificazione si fondava?

Non per dare una risposta ma per articolare meglio la domanda sarà utile ripercorrere il percorso della sublimazione prima in Freud e poi in Lacan.

2)

È consuetudine affermare che in Freud non ci sia una teorizzazione esplicita della sublimazione. Si trovano in compenso molte affermazioni sul tema in questione sparse in più testi freudiani appartenenti anche ad epoche diverse, che se, per un verso ribadiscono costantemente un nucleo concettuale minimo perché si possa parlare di sublimazione, accrescono per un altro la confusione e le perplessità sia per una contraddittorietà propria del concetto sia per il suo essere accostato ad altri dispositivi psichici quali la desessualizzazione, le formazioni reattive e le potenze psichiche in modi non sempre perspicui e chiarificatori<sup>2</sup>.

Partiamo dalle definizioni della sublimazione che troviamo nelle due serie di lezioni di introduzione alla psicoanalisi e che appunto per questo potremmo considerare canoniche. Nella lezione 22 della prima serie intitolata *Sviluppo e regressione* del 1915 Freud riprende il tema della plasticità degli impulsi sessua-

<sup>2</sup> Si vedano su questi punti rispettivamente i saggi di Carmelo Colangelo, *Sublimazione, desessualizzazione, identificazione*, in «Kajak. A philosophical Journey», n° 4, *La sublimazione. Ultima frontiera del simbolico?*, e di Felice Ciro Papparo, *Una sottospecie della sublimazione: la formazione reattiva*, qui, pp. 39 ss..

li. Essendo parziali gli impulsi sessuali possono sempre sostituirsi uno all'altro, scambiarsi l'intensità, compensare con il proprio il soddisfacimento che un altro si è visto frustrato dalla realtà. Malgrado il loro assoggettamento alla genitalità, prosegue Freud, gli impulsi sessuali parziali sono in comunicazione fra di loro come una rete di canali comunicanti pieni di liquido: essi di conseguenza possono cambiare con estrema facilità il proprio oggetto, assumerne un altro anche perché più facilmente attingibile. Caratteristica quindi degli impulsi sessuali parziali è quella di accettare dei surrogati impedendo in tal modo la frustrazione. È a questo punto che Freud introduce la sublimazione intendendo con essa uno dei processi che, sulla base della plasticità delle pulsioni parziali, opera contro il rischio di essere privati del soddisfacimento sessuale. La sublimazione consiste nel fatto che «la tendenza sessuale abbandona la sua meta rivolta al piacere parziale o al piacere riproduttivo e ne accetta un'altra che è geneticamente connessa a quella lasciata ma non deve più essere chiamata sessuale ma sociale»<sup>3</sup> e ciò avviene in base all'accettazione della opinione generale per la quale i fini sociali si pongono ad un livello più alto di quelli sessuali.

Passiamo adesso alla lezione 32 della seconda serie di lezioni (1932) intitolata *Angoscia e vita pulsionale*. Richiamandosi al saggio metapsicologico del 1915 *Pulsioni e loro destini* Freud in primo luogo riassume brevemente la teoria delle pulsioni che nel frattempo, quasi per schernirsi di fronte all'ambiente scientifico contemporaneo intriso di positivismo (o forse in realtà per prenderlo di petto indicandone i limiti) ha definito ironicamente 'la nostra mitologia'. Come nel saggio metapsicologico così nella lezione 32 il concetto della pulsione viene articolato secondo quattro determinazioni: la fonte (*Quelle*) che è sempre corporea, la spinta (*Drang*) che è sempre costante, l'oggetto (*Objekt*) variabile per definizione e la meta (*Ziel*), cioè il soddisfacimento (*Befriedigung*), inteso come «la soppressione (*Aufhebung*) dello stato di stimolazione alla fonte della pulsione»<sup>4</sup>.

Il problema è la meta: posto che essa, anche quando è costretta a passare per un oggetto esterno, consiste sempre in un «cambiamento corporeo percepito come soddisfacimento»<sup>5</sup>, può tuttavia come l'oggetto subire variazioni. Anche la meta può essere scambiata nonostante il fatto che, rispetto all'oggetto, essa

<sup>3</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima serie di lezioni*, tr. it. di M.Tonin Dogano e E. Sagittario, in Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 502.

<sup>4</sup> S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, tr. it. di R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 8, cit., p. 18.

<sup>5</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Seconda serie di lezioni*, tr. it. di M.Tonin Dogano e E. Sagittario, in Id., *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 205.

appaia molto meno duttile e flessibile. Ed è a questo punto che Freud chiama in causa la sublimazione come «un certo tipo di modificazione della meta e di cambiamento di oggetto in cui entrano in considerazione i nostri valori sociali», riprendendo anche il tema, già trattato in *Pulsioni e loro destini*, delle cosiddette 'pulsioni inibite alla meta' (*zielgehemmt*), ossia di quei «moti pulsionali, provenienti da fonti ben note e con meta inequivocabile che però si arrestano lungo il cammino verso il soddisfacimento così che viene a formarsi un investimento oggettuale duraturo e una persistente tendenza emotiva»<sup>6</sup>.

Ad ulteriore prova dell'andamento per nulla lineare della riflessione freudiana sulla sublimazione va ricordato che nel saggio metapsicologico del 1915 la sublimazione era indicata esplicitamente come uno dei quattro destini o delle quattro vicissitudini (a seconda di come si traduca *Schicksal*) attraverso cui la pulsione, a causa appunto della sua plasticità, cioè della intercambiabilità di oggetto e meta, poteva raggiungere la soddisfazione. Nell'ordine, come in parte già si è detto: la trasformazione nel contrario (*Die Verkehrung ins Gegenteil*), ossia la perversione, il volgersi sulla persona stessa del soggetto (*die Wendung gegen die eigene Person*), cioè le nevrosi narcisistiche, la rimozione (*Die Verdrängung*) e la sublimazione (*Die Sublimierung*).

Solo che, subito dopo averla nominata nell'elenco delle vicissitudini, Freud dichiarava in modo perentorio che non si sarebbe occupato di sublimazione in questa sede. L'unico accenno quindi che restava era quello che compariva immediatamente prima dell'elenco in cui Freud introduceva la funzione vicariante delle pulsioni – una declinazione della loro plasticità –, e notava come esse, scambiandosi facilmente le funzioni e mutando incessantemente i loro oggetti, potessero anche allontanarsi «considerevolmente dalle mete originarie delle loro attività»<sup>7</sup>, aggiungendo alla fine e fra parentesi 'sublimazione'.

Né le cose si chiariscono se ci si rivolge alla coeva *Introduzione al narcisismo* o alla già citata lezione 22 della prima *Introduzione alla psicoanalisi* scritta fra il 1915 e il 1917. Se in quest'ultima, come si è già visto, si accenna ad una meta

<sup>6</sup> *Ibidem*. In *Pulsioni e loro destini*, dopo aver ribadito che il soddisfacimento come soppressione dello stato di stimolazione alla fonte della pulsione restava la meta finale (*Endziel*) di quest'ultima, aggiungeva che tuttavia «l'esperienza ci autorizza altresì a parlare di 'pulsioni inibite alla meta' (*zielgehemmt*), quando dei «processi che si svolgono per un tratto nella direzione del soddisfacimento pulsionale subiscono a un certo punto una inibizione (*Hemmung*) o una deviazione (*Ablenkung*)» (S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, cit., *ibidem*)

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 22.

sociale che pur sostituendosi a quella sessuale le è pur sempre connessa geneticamente, riprendendo in tal modo quella che è l'affermazione sulla sublimazione più ricorrente nell'opera freudiana – il suo nucleo concettuale irriducibile<sup>8</sup> –, nella prima l'interesse di Freud sembra rivolto esclusivamente a distinguere la sublimazione dall'idealizzazione. Il problema è ancora una volta il posto da assegnare alla sessualità nei processi psichici e la distinzione fra l'idealizzazione e la sublimazione verte esattamente su questo. Per Freud la convinzione più comune secondo la quale l'idealizzazione sarebbe caratterizzata dalla stessa spinta desessualizzante rinvenibile nella sublimazione è errata. Questo tipico prodotto dell'ideologia della coscienza dimentica in primo luogo che mentre l'idealizzazione è «un processo che ha a che fare con l'oggetto», quello della sublimazione interessa «la libido oggettuale e consiste nel volgersi della pulsione a una meta diversa dal soddisfacimento sessuale»<sup>9</sup>. Il punto chiave è che l'idealizzazione implica sempre una sopravvalutazione dell'oggetto che è essenzialmente di natura sessuale ed è indifferente se l'oggetto sia l'Io stesso del soggetto o un'altra persona: in entrambi

<sup>8</sup> La sublimazione contribuisce alla creazione della civiltà perché sostituisce ad una meta sessuale un'altra meta non sessuale benché affine alla precedente. Tesi questa che, ripetuta come si è visto nelle lezioni del '32, era tuttavia già presente ben prima del 1915: dal *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso di Dora)* (1905): «(Le perversioni) costituiscono lo sviluppo di germi, tutti contenuti nella disposizione sessuale indifferenziata del bambino, la cui repressione o volgimento verso fini asessuali più alti – 'la sublimazione' – è destinata a fornire le energie per gran parte dei nostri contributi alla civiltà» (tr. it. di M. Lucentini e M. Ranchetti in S. Freud, *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, p. 341). Dai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) a proposito della relazione fra la sublimazione e la formazione reattiva: «Con quali mezzi queste costruzioni, così importanti per il susseguente incivilimento e normalità dell'individuo, vengono effettuate? Probabilmente a spese degli impulsi sessuali infantili stessi, l'affluire dei quali non è cessato dunque nemmeno in questo periodo di latenza, ma l'energia dei quali – interamente o per la maggior parte – è deviata dall'impiego sessuale e rivolta ad altri scopi. Gli storici della civiltà sembrano essere concordi nel supporre che, mediante questa deviazione di forze pulsionali sessuali dalle mete sessuali e il loro riversarsi su nuove mete – processo che merita il nome di *sublimazione* – si ottengano importanti componenti per tutte le operazioni della civiltà» (tr. it. di M. Montinari in S. Freud, *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, p. 488). E infine da *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno* (1908): «(la pulsione sessuale) mette enormi quantità di forze a disposizione del lavoro d'incivilimento, e ciò a causa della sua particolare qualità assai spiccata di poter spostare la propria meta senza nessuna essenziale diminuzione d'intensità. Chiamiamo facoltà di *sublimazione* questa proprietà di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma psichicamente affine alla prima» (tr. it. di M. Tonin Dogana, in S. Freud, *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, p. 416).

<sup>9</sup> S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, tr. it. di R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, p. 464.

i casi l'oggetto viene posto su di un piedistallo, trattato alla stregua di un idolo sessuale. La sublimazione invece si riferisce esclusivamente alla pulsione che verrebbe stornata dalla sua meta sessuale a favore di mete sostitutive anche se altrettanto soddisfacenti.

Da questa rassegna breve e rapida di quasi tutti i luoghi in cui Freud affronta dal punto di vista teorico il tema della sublimazione ci sembra risultare in modo inequivocabile che la difficoltà maggiore nell'elaborazione del concetto stia nel ruolo ricoperto dalla meta. Resta oscuro in che senso la sublimazione possa sostituire una meta sessuale, che quindi riguarda il corpo e consiste nella soddisfazione come 'soppressione dello stato di eccitazione alla fonte della pulsione', con un'altra meta non sessuale ma miracolosamente in grado di assicurare una soddisfazione analoga; e tutto questo senza passare per la rimozione, ossia senza produzione del sintomo.

Nel seminario inedito tenuto nel 1966-67 *La logica del fantasma* in cui ben tre lezioni sono dedicate al tema della sublimazione (15 e 22 febbraio, 8 marzo 1967), Lacan offre una risposta per noi definitiva. L'aspetto certamente più oscuro e incomprensibile della definizione freudiana della sublimazione è la tesi che in essa la pulsione sessuale sia *zielgehemmet*, inibita alla meta. Se ciò è vero come è possibile che si dia un'altra meta diversa da quella inibita ma dello stesso tenore, capace cioè di offrire una soddisfazione analoga? Sembra una contraddizione insanabile. Se non fosse per il fatto messo in luce da Lacan che nello stesso testo, *Pulsioni e loro destini*, in cui tematizza le pulsioni inibite alla meta, Freud poche righe prima abbia indicato nella *Zweckmäßigkeit*, nella conformità o adeguatezza allo scopo, la natura propria della meta. Riportiamo per comodità del lettore il passo freudiano utilizzando però la traduzione di Stefano Franchini in questo caso ben più precisa e rispettosa del lessico freudiano di quella di Renata Colorni. Dopo aver affermato che per articolare fino in fondo l'essenza della pulsione è necessario accettare alcuni presupposti fra cui quelli di natura biologica, Freud ne individua il più importante nel «concetto di tendenza [ed eventualmente di adeguatezza (*Zweckmäßigkeit*)]» spiegandolo così: «Il sistema nervoso è un apparato cui è attribuita la funzione di eliminare gli stimoli che lo raggiungono, di ridurli ad un livello più basso, ovvero un apparato che, se fosse possibile, vorrebbe mantenersi del tutto privo di stimoli»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> S. Freud, *Pulsioni e destini pulsionali*, in Id., *Scritti di metapsicologia (1915-1917)*, vol. 3 di *Testi e contesti. Piano dell'opera di Sigmund Freud*, a cura di Michele Ranchetti, Bollati Boringhieri



Se non si distingue lo *Ziel* dallo *Zweck* qualunque comprensione della sublimazione è impossibile. Quello che conta nella pulsione è che sia conforme allo scopo che è quello della eliminazione dello stimolo e non che pervenga alla meta intesa come scarica sessuale. Si potrebbe sostenere, dando tutto il rilievo necessario a quell'*Aufhebung* che compare nella definizione della *Befriedigung* e che Renata Colorni traduce sbrigativamente con 'soppressione', che la sublimazione è quel superare conservando per cui la meta come *Ziel*, come bersaglio, è sì quel che viene 'tolto', ma anche quel che viene conservato come *Zweck*, scopo. La sublimazione avrebbe una struttura dialettica e la soddisfazione della pulsione richiederebbe come suo polo negativo la sua stessa inibizione.

L'accuratezza dell'analisi linguistica condotta da Lacan del testo freudiano è qui come altrove incomparabile: per chiarire il significato di *Ziel* Lacan lo riporta all'inglese *Goal* e al francese *cible* che significano propriamente bersaglio, mentre *Zweck* è connesso all'inglese *Aim* e significa 'tragitto' e 'scopo'. In ogni processo e quindi anche in quelli di natura psichica si dovrebbe distinguere il bersaglio, quel che il processo ha di mira e verso il quale tende inesorabilmente, e il tragitto che compie per raggiungerlo: lo scopo è fare un buon percorso, un percorso che sia soddisfacente in quanto tale, e non colpire il bersaglio o andare a segno. Ne deriva che, mentre per raggiungere il bersaglio il segmento da percorrere non può che essere una linea retta, senza deviazioni e senza intoppi, per compiere lo scopo al contrario la linea può incurvarsi, si possono scegliere strade alternative, procedere a *zig zag*<sup>11</sup>. Unificando le sparse affermazioni di Freud sulla sublimazione e individuando in esse il filo conduttore dell'importanza accordata

ri, Torino 2005, p. 11. Questa edizione è oggi introvabile per la sciagurata decisione dell'editore di interromperla non solo ma anche di ritirare dal mercato i due volumi fino allora pubblicati a causa degli attacchi condotti contro di essa e il suo curatore da Renata Colorni e da una schiera di intellettuali italiani stupidamente accorsi in sua difesa. Col risultato che la cultura italiana manca di una nuova e più attenta traduzione complessiva dell'opera freudiana e soprattutto di un'edizione articolata in modo tematico e con l'aggiunta per ogni volume dei testi coevi degli allievi di Freud, dei carteggi e dei verbali della società psicoanalitica di Vienna.

<sup>11</sup> Ma questa differenza fra *Aim* e *Goal* era già stata tematizzata da Lacan nel seminario del 1964 *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* nella lezione del 13 maggio *La pulsione parziale e il suo circuito*. Qui Lacan aveva chiarito che «*The Aim* è il tragitto. La meta ha anche un'altra forma, è il *goal*. Neppure il *goal* è, nel tiro con l'arco, la meta, non è l'uccello che abbattete ma il fatto di essere andati a segno e con ciò di aver raggiunto la meta» (J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1979, p. 182).

agli impulsi sessuali parziali indicati in più di un'occasione, se non sempre, come la fonte e il nerbo di questa vicissitudine pulsionale<sup>12</sup>, Lacan può articolare la tesi complessiva secondo cui la differenza fra lo scopo e la meta corrisponde a quella fra le pulsioni parziali e la pretesa pulsione unificante che è quella genitale cui si accompagna la riduzione del campo oggettuale alla zona del corpo deputata alla procreazione. In altri termini per Lacan ciò che è inibito nella sublimazione è appunto la pulsione genitale col suo oggetto mentre la *Zweckmäßigkeit*, la vera e unica finalità sessuale dell'apparato psichico, non è lo è per nulla, ma anzi assicura in modo completo la *Befriedigung*. Se la pulsione genitale è ciò che della pulsione sessuale «può essere estratto senza alcun inconveniente, totalmente inibito, ASSENTE, senza che essa perda in nulla la sua capacità di *Befriedigung* – di soddisfazione», allora il concetto della sublimazione come inibizione da un lato ma dall'altro e allo stesso tempo come «soddisfazione incontrata senza alcuna trasformazione, spostamento, alibi, repressione, reazione o difesa»<sup>13</sup> non presenta più nessuna contraddittorietà e può essere utilizzato nella teoria psicoanalitica per comprendere la formazione delle istituzioni culturali.

3)

Con la differenza fra *Ziel* e *Zweck* Lacan ha risolto il problema del cambiamento della meta nella sublimazione. Resta da chiarire quello del ruolo dell'oggetto, in che senso esso cambi e cosa voglia dire che debba essere socialmente

<sup>12</sup> Valga come ulteriore prova questo passo della *Morale sessuale civile e il nervosismo moderno*. Ricostruendo i passaggi della pulsione sessuale dall'autoerotismo alla relazione oggettuale e dall'autonomia delle zone erogene alla loro subordinazione al primato dei genitali posti al servizio della riproduzione, Freud nota però che «nel corso di tale evoluzione, una parte dell'eccitamento sessuale fornito dal proprio corpo viene inibita in quanto inutilizzabile per la funzione riproduttiva e, in casi favorevoli, avviata alla sublimazione» (S. Freud, *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, cit., p. 417).

<sup>13</sup> J. Lacan, *La logique du fantasme* (1966-1967), seminario inedito, lezione del 22 febbraio 1967. Su questo punto si veda E. Porge, *La sublimation, lieu de la satisfaction dans un mouvement tourbillonnaire*, in «Essaim», *Revue de psychanalyse, Destins de la sublimation*, Érès, Paris 2016, pp. 27-41. Secondo Porge questa tesi di Lacan va interpretata nel senso che, nella sublimazione, ad essere inibito è un godimento ripartito secondo la differenza sessuale maschile-femminile, mentre non lo sarebbe quello derivante dalla pulsione parziale che si situerebbe al di là della differenza sessuale.

condiviso. La risposta si trova nel seminario sull'etica della psicoanalisi del 1959-60 che è quello in cui Lacan espone forse nella forma più compiuta sia la teoria della sublimazione che il suo rapporto con le produzioni artistiche. In primo luogo Lacan elabora un concetto che in modo rigoroso circoscrive ciò che la sublimazione come base del lavoro culturale deve bonificare perché da selvaggio si trasformi in civile. Più che i flussi pulsionali come in Freud, la bonifica riguarda ciò che nell'apparato psichico funge da loro collettore, da bersaglio verso cui convergono tutte le catene significanti portatrici di quantità energetiche in cerca di soddisfazione, cioè di scarica. Nel *Progetto per una psicologia* Freud aveva individuato il ruolo centrale che nella formazione del soggetto veniva svolto da ciò che aveva chiamato il *Nebenmensch*, l'essere umano prossimo, ossia quello che per trovarsi di fatto ad essere la persona più vicina al bambino appena nato, era portato a prendersene cura, senza però che quest'ultimo, causa i suoi limiti soprattutto fisiologici, potesse farsene un'immagine completa. Con il risultato che la prima e originaria fonte del benessere infantile era anche quella più estranea e incomprensibile. Forzando il dettato freudiano (o forse leggendolo per la prima volta in modo autentico<sup>14</sup>), Lacan chiama questa prima incarnazione dell'Altro del soggetto *Das Ding*, la Cosa.

Forse per la prima volta nell'insegnamento lacaniano l'Altro non coincide più interamente col tesoro dei significanti che contemporaneamente è anche il garante del patto intersoggettivo; l'Altro si divide, si sdoppia: una parte continua a ricoprire la funzione che dall'inizio Lacan gli ha affidato, ma un'altra rivela ora una faccia nascosta, capricciosa e feroce. Fonte del primo godimento, di quel godimento che, facendo da *imprinting*, regola tutte le successive ricerche del soggetto, l'Altro come *Ding* è anche l'origine della frustrazione, del rifiuto e della perdita. E lo è perché, obbligando il soggetto a ripristinare quel primo godimento

<sup>14</sup> Freud scrive: «Così il complesso di un altro essere umano si divide in due componenti; di cui una si impone per la sua struttura costante come una cosa coerente (*als Ding beisammenbleibt*), mentre l'altra può essere capita attraverso la memoria: può, cioè essere ricondotta a una informazione che (il soggetto) ha del proprio corpo» (S. Freud, *Progetto di una psicologia*, tr. it. di G. Soavi (rivista dai curatori), in Id., *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968, p. 235). Lacan traduce: «*Così il complesso del Nebenmensch si divide in due parti, di cui una s'impone per il suo apparato costante, che resta insieme come cosa, als Ding*» (J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, pp. 60-61). Per Lacan la traduzione francese (che coincide con quella italiana citata) è insensata: non si tratta del fatto che una parte del *Nebenmensch* si presenti come una cosa coerente, ma che essa, proprio nella sua presenza costante, resti però lì come una cosa, estranea e sconosciuta.

di per sé introvabile per esser privo di qualunque modello cui potersi riferire, non solo lo costringe a incamminarsi sui percorsi più pericolosi e accidentati pur di realizzarlo, ma lo conduce anche ogni volta al fallimento, lo fa andare costantemente a vuoto, per poi imporgli di ricominciare come se non fosse successo niente, come se l'esperienza accumulata fosse inutile.

Se *das Ding* è il nome che Lacan dà al Super-io freudiano, se la Cosa è la legge che, guidando il desiderio, comanda il godimento e le sue forme, si comprende perché l'etica si impantani in un *impasse*. Per il discorso etico delle premodernità la legge è ciò che serve a evitare il godimento, a temperarlo e a controllarlo. Già col cristianesimo le cose incominciano a cambiare: per san Paolo la legge (mosaica) pungola la carne e solo l'amore di Dio è in grado di salvare la creatura dal peccato. Ma la presenza di Aristotele nella tradizione della chiesa mette il silenziatore alle tesi radicali di san Paolo. Solo l'etica moderna, l'etica del libertinaggio, attribuendo al desiderio e soprattutto al godimento la forza di sovvertire la legge e in tal modo liberare l'uomo dalla costrizione alla virtù, spiana in realtà la strada alla consapevolezza che si realizza in Kant (e in Sade) del nodo inestricabile che lega la legge e il desiderio. Esso ha la forma del *double bind*: la legge, ordinando di desiderare, ordina la sua stessa trasgressione e il desiderio usato come un'arma per distruggere i comandamenti etici si rivela in realtà più obbligante e costrittivo di quanto non sia la legge contro cui combatte.

Scegliendo come direzione della cura la messa a nudo del fantasma in cui si aliena il desiderio, individuando di conseguenza come unica colpa soggettiva quella di cedere sul proprio desiderio a favore di un possesso di beni che assicuri il godimento, dando insomma all'analisi un certo colorito tragico che avvicina l'analizzante al tipo dell'eroe antico come Edipo e Antigone, Lacan ha tentato di elaborare un'etica della psicoanalisi, che muovendosi sul terreno del moderno e senza nessuna tentazione di volgersi all'indietro, fosse in grado però di evitare le secche del kantismo e dell'utilitarismo<sup>15</sup>.

Consapevole d'altronde che il discorso analitico da solo è impotente. Occorre che un lavoro culturale lo accompagni e gli prepari il terreno su cui crescere. Si ripresenta allora la questione della sublimazione e della produzione culturale. Da questo punto di vista non c'è dubbio che ciò che va bonificato, quel che va civilizzato e lavorato dalla *Kultur* non sia altro che *das Ding*. Tutte le istituzioni

<sup>15</sup> Su questi punti rinvio a B. Moroncini R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007.

culturali sono impegnate in questo compito: l'arte, la religione e la scienza<sup>16</sup>. Ma solo l'arte, intesa come quella tecnica, esemplata sul lavoro del vasaio, con cui si dà forma al vuoto, sembra veramente in grado di togliere a *das Ding* quella compattezza e quella intoccabilità, nonché quella opacità, che le derivano dal suo essere al modo di una cosa, ossia fredda ed insensibile, senza che ciò comporti il collasso soggettivo.

Se *das Ding* è un pieno, un tutto compatto, senza aperture e senza buchi, lo si può svuotare, abbassando così le sue pretese sul soggetto, solo se al suo posto emerge il vuoto; ma quest'ultimo è possibile solo se una forma lo circonda e lo delimita, solo se si dà in immagine. Il problema si sposta di conseguenza sulla produzione dell'immagine che verrà ottenuta prelevando un oggetto da un qualunque campo d'esperienza, distogliendolo dalla sua destinazione d'uso e caricandolo del peso di portare a rappresentazione ciò che in partenza era irraffigurabile, vale a dire *das Ding*<sup>17</sup>. La sublimazione non è altro quindi che la messa in rapporto dell'oggetto e della Cosa, l'elevazione dell'oggetto – è la definizione di Lacan – alla dignità della Cosa.

Se in tal modo l'oggetto viene idealizzato, sopravvalutato sessualmente, ciò non vuol dire però che ci si trovi di fronte al dispositivo dell'idealizzazione perché in questo caso l'elevazione dell'oggetto è al servizio del cambiamento della meta, della sostituzione della meta sessuale con la soddisfazione artistica, con quella forma di godimento che – testimone Stendhal – viene innescata dalla esposizione continuata alla bellezza. L'ebbrezza spinta fino allo svenimento che si prova al cospetto dell'opera d'arte è il corrispettivo, il surrogato e il sostituto, dello spasmo erotico.

L'esempio principe portato da Lacan di una produzione artistica che produce la civilizzazione di *das Ding* è la poesia dell'amor cortese. L'inaccessibile Dama, la superba Signora, la capricciosa Madonna (*mea domina*), cui si rivolge l'amore del

<sup>16</sup> È l'unica variazione, ma decisiva, che Lacan apporta al modello hegeliano dello spirito assoluto. Va da sé che per Hegel, in conformità alla storia della cultura occidentale, la filosofia è la vera scienza; ma per la scienza moderna che ormai domina la filosofia invece è obsoleta e inutile, Forse la *chance* per sopravvivere è di diventare antifilosofia che è esattamente la scelta di Lacan.

<sup>17</sup> L'esempio principe di una simile concezione dell'arte è quello rappresentato dal saggio heideggeriano *L'origine dell'opera d'arte* e della celebre analisi in esso contenuta di un quadro di Van Gogh raffigurante un paio di scarpe da contadino in cui per il solo fatto d'essere rappresentato l'oggetto perde ogni connotazione realistica, ogni riferimento al suo valore d'uso e si impone nel suo valore di verità: cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, tr. it. di P. Chiodi in Id. Sentieri interrotti, La Nuova Italia, Firenze 1068, pp. 18-21.

poeta è l'immagine che delimita *das Ding* e la rende sopportabile. Ciò in due sensi: da un lato *das Ding* è irretita nella catena significante dei versi, tenuta a freno dalle regole ferree della struttura del canto – terzina, quartina, sonetto, sestina – e delle forme della rima – baciata, alternata etc. –, dalla gabbia grammaticale e dalla furia della sintassi; *das Ding* non è più il *pivot* verso cui convergono le catene significanti dell'inconscio, ma un significante fra gli altri. Dall'altro *das Ding* prende una veste di finzione, si riveste delle fattezze di una donna che, mantenendo le distanze, è però possibile incontrare per la strada, cui si può rivolgere il saluto sperando che ella lo ricambi. Beatrice ingentilisce la Cosa crudele e imperiosa.

Tutto questo non vuol dire però fare l'analisi selvaggia dei poeti trobadorici né trasformarli in angioletti. Molti di essi restano quello che erano sempre stati: banditi e lussuriosi, stupratori seriali e poco di buono. E anche le Dame non sono da meno: 'non tutte' sono angelicate e molte esigono servizi e prestazioni di lega molto bassa. Non è in questo senso che funziona la sublimazione: qualunque sia stato l'uso che ne hanno fatto i singoli poeti, la sublimazione consiste nella letteralizzazione di *das Ding*, nel fatto cioè che *das Ding* si trasformi in un prodotto letterario e che i fruitori trovino in quest'oggetto socialmente condiviso, ossia riconosciuto ed apprezzato, la meta sostitutiva del bersaglio sessuale.

La sublimazione si sposta sul lato della ricezione: è il fatto che una società intera si riconosca nei modelli dell'amor cortese, che faccia di essi un valore condiviso, che le corti d'Europa siano piene non solo del canto dei singoli poeti ma soprattutto dei tribunali amorosi dove si discute se sia più giusto amare o essere amati e si leggono i trattati d'amore, a dimostrare l'importanza del lavoro della sublimazione. Che uno scarto anche grande resti fra gli ideali proclamati e la realtà delle pratiche effettive non toglie che la costruzione culturale dell'amor cortese in quanto prodotto della sublimazione abbia civilizzato le forme di vita dell'Europa moderna indicando le mete, gli scopi, che la cultura doveva perseguire se voleva contribuire ad abbassare il tasso del disagio, almeno di quello percepito.

Tuttavia, per quanto ci sia stato tramandato e sotto forma più che altro di luoghi comuni e frasi fatte continui a funzionare nella contemporaneità, l'amor cortese è cosa del passato. E fa sintomo che il tema non ricompaia più nell'insegnamento di Lacan o che, se mai venga evocato, ciò accada in forma attutita se non esplicitamente critica. Altri modelli artistici (soprattutto Joyce e il *Finnegans Wake*<sup>18</sup>) si imporranno all'attenzione di Lacan come più consoni alla nuova situa-

<sup>18</sup> Si dovrebbe affrontare a questo punto il ruolo che la scrittura di James Joyce ha giocato

zione caratterizzata dal consumo produttivo e dall'industria culturale. Ma non la sublimazione la cui tematizzazione Lacan riprenderà più di una volta negli anni successivi giungendo fin sulla soglia della svolta da cui siamo partiti e che ruoterà intorno alla questione della ripetizione.

4)

Ma prima facciamo un passo indietro e ritorniamo alla cultura. In che consiste e quale rapporto instaura con la società di cui è espressione? È un puro rispecchiamento sovrastrutturale che conferma l'inerzia della società, la sua refrattarietà ad ogni cambiamento, il conformismo attraverso cui si riproduce, o è anche portatrice di uno scarto, di una spinta destabilizzante, di un eccesso non ricomponibile? Nell'ultima lezione del seminario *Il desiderio e la sua interpretazione* che risale al 1959-60, Lacan, annunciando il tema dell'anno successivo – appunto la sublimazione nel suo rapporto con l'etica della psicoanalisi –, attribuisce alla cultura, definita come «una certa storia del soggetto in rapporto al Logos»<sup>19</sup>, insieme all'effetto stabilizzante e conformistico, anche quello, forse prevalente, della disgregazione. In altri termini, la cultura rende la società entropica.

A produrre l'entropia, vale a dire a sciogliere il legame sociale che è sempre retto da istanze superegoiche e genera disagio, è il desiderio che, in quanto movimento che va oltre, al di là del campo degli oggetti e dei beni, è destabilizzante e anticonformistico. La cultura allora svolge il ruolo di collegamento fra il desiderio e il Logos, ossia fra il soggetto pulsionale e il discorso pubblico che detta e legittima le norme cui devono attenersi i componenti della società. Fedele ancora una volta a Freud, Lacan individua nelle pulsioni sessuali parziali e quindi nelle perversioni (assunte qui forse più nel senso della sessualità perversa e poliforma

nell'insegnamento di Lacan durante gli anni settanta di cui sono testimonianza il seminario *Il sinthomo* del 1975-76 (ed. it a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006) e la conferenza del 1976 *Joyce il Sintomo* (ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, in J. Lacan, *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 557-563). Nell'impossibilità di farlo qui rinvio almeno ai più recenti contributi: il numero 3 del 2013 della rivista «LETTERA», *Joyce. Sinthono, arte, follia*, et.al. /edizioni, Milano, il numero 23 della rivista «l'en-je lacanien», *Lacan après Joyce*, èrès, Toulouse 2014 e il libro di Muriel Drazien, *Lacan lettore di Joyce*, Portaparole, Roma 2016.

<sup>19</sup> J. Lacan, *Le Séminaire livre VI. Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière, Le Champ freudien, Paris 2013, p. 569.

del bambino che in quello più specifico delle patologie sessuali) l'aspetto del desiderio che messo a contatto con la società ha su di essa un potere disgregante.

La cultura, non tutta, ma almeno quella parte che resiste all'omologazione, che non si monetizza e non si aliena nella società, è perversa (Hegel avrebbe detto estraniata<sup>20</sup>), vale a dire parteggia per tutto ciò che «si presenta nel contesto sociale come paradosso, inconseguenza, forma confusa e forma di follia»<sup>21</sup>. E dal suo canto la perversione, per Lacan, è ciò che «rappresenta al livello del soggetto logico, e attraverso una serie di gradazioni, la protesta che, rispetto alla conformizzazione, si eleva nella dimensione del desiderio nella misura in cui esso è rapporto del soggetto al suo essere»<sup>22</sup>.

Se la sublimazione gioca un ruolo in questa connessione fra la cultura e la perversione è perché essa non è altro che «la forma stessa nella quale si filtra il desiderio»<sup>23</sup>. La forma degrada il desiderio, lo separa dalla sostanza della relazione sessuale, la finalità genitale e riproduttiva, e isola la sua natura pulsionale. Si può dire, aggiunge Lacan, che la pulsione, da questo punto di vista, sia «la forma stessa». In altri termini, attraverso la sublimazione «la pulsione può ridursi al puro gioco del significante»<sup>24</sup>, e il desiderio far tutt'uno con la lettera. Da qui il passaggio alla letteratura è soltanto un dettaglio.

Queste ultime considerazioni sulla sublimazione – la sua relazione con la perversione, il fare della pulsione forma – potrebbero autorizzare una tesi azzardata, vale a dire che in esse possa essere adombrata una tesi teorica che Lacan svilupperà in modo compiuto molto più tardi: ci riferiamo all'abbandono della *langue* saussuriana come sistema formale ed il passaggio alla realtà della *lalangue*, di quella lingua cioè in cui l'intreccio fra il significante e il corpo come luogo del godimento si fa sempre più stretto come se fosse privo di qualsiasi mediazione. Il significante in questo caso non sarebbe il rappresentante del soggetto pulsionale presso l'Altro ma la causa diretta del godimento<sup>25</sup>, si iscriverebbe sul corpo senza la necessità della mediazione dell'immagine ideale come ad esempio nel

<sup>20</sup> La cultura allo stato puro è per Hegel «l'inversione ed estraneazione assoluta e universale della realtà e del pensiero» (G. F. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 695).

<sup>21</sup> J. Lacan, *Le Séminaire livre VI. Le désir et son interpretation*, cit., p. 570.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 571.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Il significante è causa del godimento come l'oggetto *a* lo è del desiderio.



caso dell'amor cortese, accennando forse anche ad un altro funzionamento del registro immaginario.

Tutto ciò vorrebbe dire che la sublimazione come rapporto fra la pulsione e il significante-lettera è possibile anche in assenza delle forme tradizionali della cultura e funziona egualmente bene quando in gioco vi sia un godimento quasi autistico, fuori riconoscimento, e l'Altro si presenti come mancante e inadempiente. L'impossibilità di fare immagine o di farla secondo i modelli ereditati dalla tradizione non implicherebbe la caduta a picco della sublimazione né la desertificazione del campo culturale: sarebbe sempre possibile almeno in linea di diritto fare della pulsione forma e del godimento una lettera da spedire a destinatari sconosciuti ma potenzialmente interessati a scoprire e a sperimentare modi diversi di lavorare il proprio sintomo<sup>26</sup>. Non è vero che ai contemporanei restino soltanto i dispositivi del diniego, delle nevrosi narcisistiche o della ripetizione intesa esclusivamente come tecnica per parare gli *schocs*, ossia i colpi dolorosi, del godimento<sup>27</sup>.

È vero che in *Al di là del principio del piacere* Freud aveva individuato il compito della ripetizione in primo luogo nella necessità per il soggetto di approntare a posteriori una difesa nei confronti degli effetti destrutturanti e dolorosi del trauma, dal momento che all'inizio, prima cioè che il trauma lo colpisse, egli non ne disponeva in nessun modo: ripetendo il trauma, e non semplicemente ricordandolo, riattualizzandolo con tutta la sua carica destabilizzante, rivivendolo ogni volta come se fosse la prima in assoluto, il soggetto si attrezzava a farvi fronte con un piglio quasi stoico e l'esempio del gioco del rochetto con cui il nipotino di Freud riusciva a sopportare l'assenza della madre (o s'illudeva soltanto di farlo, visto che con lei scompariva anche lui) ne era la dimostrazione più probante.

<sup>26</sup> Ho provato ad applicare questa teoria della sublimazione alla produzione letteraria di Georges Bataille (cfr. *La letteratura e i diritti del 'piccolo': la genealogia dell'oggetto 'a' tra Bataille e Lacan*, in AA. VV., *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, il melangolo, Genova 2009, pp. 131-155) e ai formati dell'industria culturale di massa (cfr. *L'amour courtois à l'heure de la culture de masse. Les formes de la culture et les programmes télévisuels*, in «Sociétés. Revue des Sciences humaines et sociales», n° 116, 2012/2, De Boeck Université, Bruxelles, pp. 19-27). Per quanto riguarda le arti visive si vedano il fondamentale contributo di Massimo Recalcati *Il mistero delle cose. Nove ritratti di artisti*, Feltrinelli, Milano 2016 e le considerazioni sulla pittura di Mark Rothko e l'architettura di Frank Gehry avanzate da Éric Laurent in *Il rovescio della biopolitica*, ed. it. a cura di M. R. Conrado, Alpes, Roma 2017, pp. 127-145.

<sup>27</sup> Ci riferiamo alla tesi della coazione a ripetere come creatrice di cultura sostenuta da Christoph Türcke nel suo *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, tr. it. di T. Cavallo, Bollati Boringhieri, Torino 2012, soprattutto pp. 150 ss.

Ma la ripetizione, la cui spinta è data dalla pulsione di morte, ossia dalla tendenza della pulsione a ritornare indietro verso stati antecedenti il cui modello è quello dell'inanimato, del pre-vita, è anche una riapertura, rende possibile cioè incanalare quel godimento misto a sofferenza di cui il trauma è portatore (anche la pulsione libidica torna indietro verso il primo soddisfacimento e le due pulsioni, di vita e di morte, sono sempre impastate) in una vicissitudine diversa, ad esempio nella sublimazione.

La possibilità della sublimazione poggia tutta intera sulla ripetizione. Nel seminario già citato, *La logica del fantasma*, Lacan chiarisce in primo luogo che cosa sia la ripetizione definendola un atto. La ripetizione di qualcosa non è appunto il suo ricordo, ossia la sua rappresentazione psichica; è invece un passaggio all'atto, è un effettivo riprovare, una concreta riproduzione. L'esempio dell'atto è in Lacan qui come altrove il passare il Rubicone da parte di Giulio Cesare, il suo 'il dado è tratto'. Da cui si comprende come l'atto non sia un semplice movimento (scherzando Lacan dice che per passare in questo senso il Rubicone basta prendere il treno a Cesena e andare nella buona direzione), ma una frattura, un taglio, ossia un trauma. Come la decisione di imitare Cristo, così passare il Rubicone implica una trasformazione irreversibile, una decisione senza appello, una spaccatura radicale nella propria vita, quel non sarà mai più come prima il cui senso è appunto che sarà sempre di nuovo come è adesso, adesso mentre passo il Rubicone.

L'atto, il passaggio all'atto, si rubrica per Lacan sul lato del reale, è qualcosa che una volta fatto non può essere disdetto, qualcosa che torna sempre nello stesso posto, che si ripete appunto sempre uguale a se stesso come se tutte le volte in cui riaccade non fossero altro che le riattualizzazioni della prima volta. Dall'altro lato rispetto al passaggio all'atto Lacan situa l'*acting out*: ora, se è vero che l'*acting out* è, come recita il dizionario di medicina dell'enciclopedia Treccani, il rivivere, da parte del soggetto, nell'ambito della terapia psicoanalitica, atteggiamenti, emozioni e conflitti inconsci riattivati nel transfert, operando così una vera e propria sostituzione del pensiero con l'azione, è vero anche che una simile definizione sembra dimenticare la natura sintomale dell'*acting out*, il fatto che esso, in quanto formazione dell'inconscio, sia tramato di linguaggio e di conseguenza appartenga al registro del simbolico. L'esempio cui ricorre Lacan è quello dell'a-parte durante una rappresentazione teatrale: l'attore, pur restando in scena, si assenta per un attimo dalla finzione del teatro e si mette a parlare direttamente al pubblico. È come se un elemento fuoriscena, un elemento inconscio, entrasse in scena, interrompendo per un lato la rappresentazione dell'azione teatrale senza tuttavia abolirla, anzi riprendendola un attimo dopo come se non fosse accadu-

to nulla. Così il sintomo è quell'inciampo, quella interruzione nel discorso del paziente, che dice quel che si sarebbe dovuto tacere, che mostra l'altra scena che interferisce con la prima.

Attraverso l'*acting out*, cioè attraverso il sintomo, si fa strada nell'ordine simbolico, la verità del soggetto, vale a dire il desiderio; attraverso l'*acting out* quest'ultimo ha trovato il modo di agganciare il significante che lo rappresenta alla rete dei significanti, vale a dire all'Altro. Se nel passaggio all'atto si costituiscono il soggetto e il suo significante – sono colui che imita Cristo, sono quello che passa il Rubicone –, nell'*acting out* quel significante, iscrivendosi nel campo dell'Altro, riceve senso e raggiunge il livello della verità.

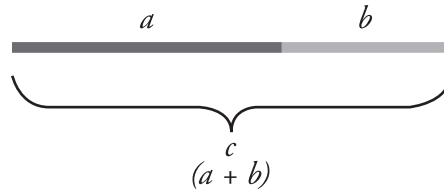
Qual è il ruolo della sublimazione rispetto alla dicotomia fra il passaggio all'atto e l'*acting out*, fra i registri del reale e del simbolico? La domanda è legittima dal momento che da un lato la sublimazione è legata alla ripetizione, quindi all'atto, ma dall'altro, in quanto letteralizzazione della pulsione, pende di più sul lato del simbolico, è produttrice di cultura. Si potrebbe rispondere – e sarebbe la risposta più immediata e semplice – che la sublimazione fa da mediatore, servendosi forse del registro immaginario, fra simbolico e reale. Sarebbe tuttavia una risposta errata. Sul punto Lacan è categorico: la sublimazione non è un mediatore. Se talvolta è potuta ricorrere all'immagine ciò non vuol dire che l'immaginario sia per essa il medio fra il simbolico e il reale.

La sublimazione è ripetizione e la ripetizione è passaggio all'atto: se questo è vero di quale atto la sublimazione è la ripetizione? Per tutto quello che Freud ha detto e che è stato ricostruito in precedenza l'atto in questione nella sublimazione è quello sessuale: la sublimazione è la ripetizione del rapporto sessuale. Ma dal momento che la ripetizione come ritorno indietro è anche differenziazione, che la ripetizione, come aveva capito Kierkegaard, non è solo la riemergenza del e dal passato ma soprattutto il ritorno del passato dal futuro e quindi il ritorno di un passato trasformato, modificato dal futuro, quell'atto sessuale che come meta era di tipo genitale e riproduttivo, si ripete come una pulsione parziale in grado di offrire però una soddisfazione equivalente.

Il punto è che il rapporto sessuale come tale non esiste, che i sessi sono grandezze incommensurabili, che le posizioni desideranti si accomodano l'una all'altra solo nel fantasma e che le forme del godimento non si sovrappongono. Come può allora la sublimazione supplire l'impossibilità del rapporto sessuale procurando tuttavia la soddisfazione, l'appagamento pulsionale, senza d'altronde ricorrere al criterio della mediazione, senza dover ipotizzare un termine medio che fra gli estremi e i differenti faccia da misura comune e terreno dell'incontro?

Sostituendo un tipo di legame come quello della *reductio ad unum* delle differenze, con quello che al contrario tende a stabilire rapporti proporzionali fra grandezze di per sé incommensurabili. Il modello scelto da Lacan per illustrare il funzionamento della sublimazione è il dispositivo, usato abitualmente nella produzione artistica, del numero d'oro o della sezione aurea.

Ecco lo schema e la sua lettura:



Il segmento totale  $c$  sta al segmento più lungo  $a$  come quest'ultimo  $a$  sta al segmento più corto  $b$  :  $c : a = a : b = \varphi$ .

Tutta la particolarità della sezione aurea sta nel fatto che il risultato di questa eguaglianza proporzionale è tuttavia un numero irrazionale, un numero che non appartiene alla serie dei numeri interi, che non è frazionabile, ma illimitato. Per quanto la sezione aurea ponga un rapporto d'eguaglianza fra grandezze resta vero che queste ultime restano fra di loro incommensurabili. Il problema posto dalla sezione aurea è allora il seguente: perché la percezione dell'intero  $c$  rispetto alle due parti  $a$  e  $b$  è appagante come se i due segmenti fossero fra di loro uguali quando al contrario non lo sono? Come è possibile che si produca una sensazione armonica quando le parti che costituiscono l'insieme sono diseguali e asimmetriche? Questo effetto d'armonia è il risultato del fatto che l'eguaglianza non è posta fra i segmenti in quanto tali che restano diversi ma fra il rapporto che intercorre fra di essi e quello che s'instaura fra la loro somma ed il più lungo. L'eguaglianza sta fra due rapporti e non fra due elementi dell'insieme o per meglio dire fra i due elementi dell'insieme e fra l'insieme e uno solo di essi. Se c'è un medio nella sezione aurea non è quello che mette insieme i differenti ma quello che stabilisce l'eguaglianza fra le proporzioni.

Se, tuttavia, il risultato della proporzione è un numero irrazionale (come nel teorema sulla diagonale del quadrato oggetto della dimostrazione di Socrate nel *Menone*), ciò vuol dire che quell'effetto armonico e appagante è in realtà dovuto a un elemento eccentrico, senza misura, atopico, privo di alcun rapporto con le parti che pone in relazione nei confronti delle quali anzi tende a situarsi come qualcosa di mancante. Risulta ancora più strano allora il fatto che quell'elemento

irrazionale invece di disturbare la nostra percezione, di risultare dissonante, di produrre, come avrebbe detto Kant, dispiacere, possa trasformarsi in una fonte di piacere, tradursi in una specie di benessere fisico e psichico del tutto equivalente a quella soddisfazione che ci si aspetta dal raggiungimento della meta sessuale, l'abbassamento di tensione e anzi la soppressione di ogni eccitazione: la *Befriedigung*, vale a dire la pace.

Sostituiamo infatti come fa Lacan le grandezze generiche con quelle sessuali: dal momento che la sessuazione umana non è di origine biologica ma simbolica e che essa si fonda sulla presenza o assenza di un significante che nel mondo umano è il fallo come simbolo della facoltà riproduttiva della specie, si classificheranno come maschili gli esseri dotati del significante fallico, femminili quelli che ne mancano. Il maschile allora sarà la grandezza maggiore perché dotata di un elemento in più, il fallo, femminile quella minore perché priva di esso. Come si vede il rapporto fra i sessi è sbilanciato e non esiste un termine medio – qualcosa che sia allo stesso tempo il fallo e la sua negazione, il fallo ed il non fallo – che li possa unire. Ogni ricerca della meta sessuale intesa come incontro e penetrazione di maschile e femminile non può che andare a vuoto e di conseguenza lasciare insoddisfatti.

Si fa allora come nella sezione aurea, si stabilisce un'eguaglianza fra il rapporto che intercorre fra la somma delle due grandezze – maschile + femminile = rapporto sessuale – e la componente maschile e quello fra il maschile e il femminile. Scritto in formula:

$$u(m+f) : m = m : f = -\varphi$$

Ma anche in questo caso il risultato è un irrazionale, il fallo. Proprio perché questo significante instaura la differenza dei sessi esso non appartiene a nessuno dei due, non è un attributo essenziale per entrambi: se nella donna manca dall'inizio, nell'uomo nulla assicura che non gli possa essere sottratto e quindi l'uomo anche quando l'ha è pur sempre castrato. Ma come l'irrazionale della sezione aurea permette una sensazione d'armonia, così il fallo produce in virtù della sua mancanza un fac-simile del rapporto sessuale in grado di assicurare quella soddisfazione che nella realtà è impossibile.

Se la sezione aurea è in grado di produrre quella soddisfazione negata al livello vero e proprio del rapporto sessuale, ciò è dovuto al fatto che per Lacan, che sembra anticipare qui tesi sviluppate in modo più compiuto in anni successivi, anche le donne possono, beninteso solo in parte e per via indiretta, usufruire del

significante fallico, fermo restando che per tutto il resto esse sono collocate sul lato della mancanza e della assenza. Il femminile è diviso, le donne sono 'non tutte', in parte falliche e in parte al di là del fallo. Il femminile resta l'altro sesso, il sesso radicalmente altro.

Quindi nella misura in cui anche le donne cadono sotto il significante fallico (un significante che indica mancanza), può prodursi un semblante del rapporto sessuale. Certo solo un semblante, solo un'apparenza per quanto scintillante, dal momento che al di là di esso di nuovo si presenta l'abisso dell'altro sesso, del sesso che porta la mancanza. Ciò non toglie il fatto che l'impossibilità del rapporto sessuale possa essere resa sostenibile per i soggetti umani, costretti al giogo della civiltà, attraverso un gioco di proporzioni ed equivalenze, in nome cioè di un 'illusione' artistica, di una, per dirla con Nietzsche, 'menzogna' necessaria, e diventare addirittura fonte di soddisfazione. Come dice Lacan, è proprio attraverso il carattere assente del significante fallico che «l'ombra dell'unità sempre chiamata e sempre sottraentesi plana sulla coppia» anche se in essa «appare tuttavia necessariamente la marca di qualche cosa che deve rappresentare una mancanza fondamentale»<sup>28</sup>. Come scrive Porge, citando Lacan, l'atto sessuale si sostiene proprio «sull'incommensurabilità (...) del fallo all'unità che implica la congiunzione di esseri di sesso opposto nell'esigenza soggettiva del suo atto»<sup>29</sup>. Non c'è atto sessuale che non sia attraversato dall'esigenza del rapporto, dell'unione, dei sessi, ma solo il significante fallico, in quanto significante dell'assenza e come grandezza irrazionale, permette la sua ripetizione senza che i soggetti ne patiscano sempre e in ogni caso l'impossibilità. Qualche volta se sulla ripetizione si innesca la sublimazione può accadere anche che nel rapporto vi sia soddisfazione.

Quali conseguenze trarre da questa lunga e complessa argomentazione lacaniana sulla sublimazione? Forse con qualche forzatura si può però concludere che la vicissitudine pulsionale della sublimazione, in quanto ripetizione, come dice Lacan, di un atto specifico, di quell'atto sessuale sempre desiderato, sperato, sognato e ritentato ogni volta nel sintomo, il cui modello insuperato è rappresentato dall'incesto (un rapporto sessuale con quel 'tutto donna' che è la madre), un atto la cui proibizione, il suo essere un tabù, anzi il tabù, doveva servire forse per evitare agli uomini di essere frustrati dalla sua impossibilità, può inventarsi un sostituto in grado di procurare quella soddisfazione che nella realtà manca,

<sup>28</sup> J. Lacan, *La logique du fantasme* (1966-1967), seminario inedito, lezione del 22 febbraio 1967.

<sup>29</sup> E. Porge, *La sublimation, lieu de la satisfaction dans un mouvement tourbillonnaire*, cit., ibidem.

anche quando non è più possibile ricorrere allo splendore dell'immagine, alla trama narrativa che si conclude sempre con il riconoscimento, all'effetto di ritorno a casa della musica tonale o al *trobar clus* dei poeti provenzali. Proprio perché è l'effetto di un irrazionale, di un elemento inclassificabile, fuori misura, eccentrico, che risulta in eccesso rispetto ad ogni tipo d'ordine esattamente per la sua mancanza, la sublimazione è possibile anche nell'epoca della crisi delle forme tradizionali della cultura. La mancanza, non vista, abita anche come plus-valore il mondo del consumo, come grado zero della comunicazione l'industria culturale. E il rapporto sessuale non cessa di non scriversi: l'atto si ripete tuttora andando a vuoto.

Per finire, anche l'informe può avere la sua forma, il godimento la sua pace.

FELICE CIRO PAPPARO

*Una sottospecie della sublimazione: la formazione reattiva*

«...abbiamo un bel montare sui trampoli, ... anche sui trampoli bisogna camminare con le nostre gambe. E sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro culo.»

Michel de Montaigne, *Saggi*, libro III, cap. XIII

La questione che vorrei porre — sotto forma di una ricerca *in itinere* e interrogandomi velocemente su alcuni momenti in cui Freud fa riferimento alla *formazione reattiva*, che appare come *lo strumento o la tecnica* che l'Io sviluppa e allestisce *per sublimare in una certa maniera, ovvero reprimendola*, la 'turbolenza' pulsionale — è la *posizione ambigua*, o forse anche di *cerniera*, della formazione reattiva, a partire dalla frase di Freud contenuta nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, nella quale si afferma l'esistenza di «una sottospecie della sublimazione» («Eine *Unterart der Sublimierung*» [c.m.]) consistente «nella repressione [delle *pulsioni*] mediante *formazione reattiva* (*Unterdrückung durch Reaktionsbildung*)» e nella *istituzione*, attraverso «costruzioni ottenute per sublimazione e [...] altre costruzioni che sono destinate a frenare efficacemente moti perversi riconosciuti come inutilizzabili del campo del *carattere* e della *virtù*» [TS-1, p. 542; TS-2, p. 179]<sup>1</sup>.

Riprendendo l'interrogativo posto da Laplanche e Pontalis nella loro *Enciclopedia* alla fine della voce: *formazione reattiva*: «Si può estendere il concetto di formazione reattiva *aldilà del campo patologico?*»<sup>2</sup>, — un interrogativo che dal mio punto di vista si risolve in una risposta *affermativa*: sì, si può estendere, aldilà del patologico, il concetto di formazione reattiva — quel che vorrei tentare, proprio attra-

<sup>1</sup> S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere di S. Freud*, Boringhieri, Torino 1973, vol. IV (siglato d'ora in poi: TS-1), p. 542; ma si veda anche la versione, a cura e con introduzione di A. Lucchetti, comparsa nella BUR Rizzoli, Milano 2015 (d'ora in poi siglata con: TS-2), p. 179.

<sup>2</sup> J. Laplanche-J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2 vv. Laterza, Bari, vol. 1, p. 196.



verso l'estendibilità del concetto a un *patico-non patologico*, è dare una risposta alla sottolineatura che da alcune parti è stata avanzata (prenderò in esame, tra le altre, solo due posizioni: quella di Lacan e di Laplanche) non tanto sullo statuto della formazione reattiva, quanto piuttosto sulla sua *collocazione* rispetto alla *Sublimierung*.

Ho definito per due motivi *ambigua (e/o di ceniera)* la posizione della formazione reattiva, – non trascurando innanzitutto *la base ambivalente* su cui si erge-costruisce la *formazione reattiva*.<sup>3</sup>

Il primo motivo sta nel fatto che essa appare *ricondursi e ridursi* alla tecnica difensiva individuale — e qui il riferimento preciso è alla nozione di *carattere anale*, la massima espressione da parte dell'individuo di rispondere, rovesciando il segno e il senso iniziale della 'pulsione' da cui è affetto e costruendo in opposizione ad essa una maniera altra di 'gestione' della stessa, una sua, della pulsione cioè, messa a distanza, attraverso irregimentazione e disciplinamento. Il secondo motivo è che a volte, invece, come espressamente avviene, più volte, in Freud, essa appare superare i confini della dimensione individuale strettamente intesa e definita come la risposta *civile-istituzionale*, fondativa della stessa costituzione civile della specie umana, se è vero, come si legge ad esempio nello scritto *Due voci di enciclopedia*, che «l'ordinamento statale, l'eticità, il diritto e la religione [sono sorti] tutti *come formazioni reattive al complesso edipico*»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Si veda ad esempio in *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), il passo in cui Freud parlando delle *formazioni reattive* scrive che esse «sono favorite dal fatto che alcuni moti pulsionali si presentano quasi all'inizio in coppie antitetiche, per un fenomeno singolarissimo e sconosciuto ai più a cui è stato dato il nome di "ambivalenza emotiva"», *op. cit.*, vol. VIII, p. 129. Vale la pena notare, sempre in questo stesso scritto, e come traccia per una 'corretta' definizione della *formazione reattiva*, la sottolineatura da parte di Freud nelle righe immediatamente precedenti quelle citate, che la *riuscita* delle formazioni reattive «contro determinate pulsioni» dà «l'*illusione* [c.m.] di un mutamento del loro contenuto [delle pulsioni cioè], come se l'egoismo si fosse trasformato in altruismo e la crudeltà in compassione» (*ibidem*). Il che può significare anche, relativamente alla 'natura' propria della formazione reattiva, da un lato, la conferma del suo essere una *potenza alterante* (si veda al riguardo, in *Inibizione sintomo e angoscia* – uscito dieci anni dopo lo scritto citato, cioè nel 1925 – nel capitolo 11 questa precisa dicitura nelle espressioni: "alterazione dell'Io" (p.303) e "alterazione reattiva dell'Io" (pp. 309-310) – e quindi capace di produrre *mutamenti*, ma dall'altro, *il limite* insito nella stessa potenza alterante, in quanto se, come dice Freud, è solo *un illusione che le pulsioni vengano quanto al loro contenuto radicalmente mutate nella loro natura*, la detta potenza, o meglio ancora: la *contro-potenza* della formazione reattiva esprime solo *un mutamento formale e di segno ma non 'sostanziale'*, cosicché si potrebbe anche arrivare a dire che la formazione reattiva appartiene *all'ordine dell'illusione*.

<sup>4</sup> Freud, *Opere*, vol. 9°, p. 456

Che la *Reaktionsbildung* non sia soltanto e *tout court* un meccanismo di difesa individuale (*patologico*) e che piuttosto essa sia *anche* l'espressione della *maniera differenziale* che la specie umana ha *inventato-costruito e continua a inventare-costruire* per 'abitare' e 'coabitare' lo spazio naturale e sociale, lo prova non soltanto, come abbiamo appena visto, la dicitura freudiana di *formazioni reattive* applicata agli *istituti 'collettivi' della convivenza 'civile'*, ma anche la *piegatura 'individuale'* che dall'utilizzo della peculiare *formazione sublimante per via repressiva*, dà vita a quelle che Freud chiama *potenze psichiche* [*seelische Mächte*] (altrove dette anche *potenze etiche ed estetiche*), ovvero *costruzioni frenanti* «i moti perversi» che istituiscono, come una sorta di *contrappeso*, le 'virtù' del pudore, del disgusto, della compassione e/o pietà.

\* \* \*

Quando Freud introduce la nozione di potenza psichica<sup>5</sup>, definendola l'atto di circoscrizione della pulsione sessuale, egli la collega direttamente al processo di civilizzazione, a l'atto sublimante – un atto che disegna-produce ostacoli, argini o barriere all'energia della suddetta pulsione per far sì che il soggetto venga incanalato verso la civilizzazione. Ma il nesso, così diretto ed esplicito, viene reso problematico dallo stesso Freud quando, in una nota del '14 aggiunta al testo dei *Tre saggi*, precisa: «Nel caso qui discusso [la questione degli *argini psichici*], la sublimazione delle forze pulsionali avviene per via di formazione reattiva». E tuttavia, chiosa Freud – ed è questo il punto, ancorché valido, problematico del nesso –: «In generale, è possibile distinguere concettualmente l'una dall'altra la sublimazione e la formazione reattiva come due processi diversi. Possono esserci anche sublimazioni mediante altri e più semplici meccanismi» [TS-1, p. 489; TS-2, pp. 102-103].

Orbene, se si tiene ferma la duplicità di fondo del discorso freudiano intorno alla sublimazione, o meglio ancora la sottolineatura esplicita dell'esistenza e della costituzione di *due 'campi' e/o 'ordini' della sublimazione*, quasi *due paradigmi differenti* perché funzionanti in maniera diversa<sup>6</sup>); e se si tiene altrettanto fermo

<sup>5</sup> Rinvio, per una disamina più articolata della freudiana *potenza psichica*, a quanto da me già scritto nel saggio *Tra sublimazione e risentimento. Il posto delle potenze psichiche*, alle pp. 47-62, in F. C. Papparo, *...se questa solida carne potesse*, Ets, Pisa 2010.

<sup>6</sup> «In generale però è possibile *distinguere concettualmente* l'una dall'altra la sublimazione e la formazione reattiva *come due processi diversi*», TS-1, p. 489 e TS-2, pp. 102-103.

il dato, inoppugnabile, che «la validità del paradigma freudiano» per la comprensione del processo sublimante *in generale* è in stretta connessione con la *centralità del campo (e procedimento) artistico* ritenuto da Freud il *modello dirimente di riferimento*, tutto ciò spinge a pensare che «la sottospecie della sublimazione», da intendere non come ‘degradazione’ della *specie generale* ma come una sua *articolazione peculiare*, una *sua variazione*, stia a *indicare un altro campo di ‘applicazione’ del processo sublimante*, sinteticamente definibile come *etico e morale* insieme, se, come si vedrà, si assegna alla *Sublimierung* la dimensione ampia della *Kultur-Civilization* e alla *Reaktionsbildung* gli *effetti* ostensivi-realizzativi della stessa civilizzazione, *ma con un procedimento differente dal semplice spostamento di meta*, sia sul piano individuale (ivi compresi le singolari ‘mineralizzazioni’ *patologiche*) sia su quello collettivo-societario (*crystallizzazioni* sotto forma di *istituti e istituzioni* della *inevitabile* convivenza-connivenza dello ‘stare-assieme’).

D’altro canto, i riferimenti, *letterali*, nel testo freudiano al *carattere*, da un lato, e alla «serie delle nostre virtù», dall’altro, visti *come espressioni pertinenti del funzionamento della «sottospecie della sublimazione»*, consentono, senza nessuna forzatura interpretativa, di ragionare intorno alla questione della sublimazione *oltre il ‘modello’ univoco dell’arte*, e, dal momento che *l’abito e/o costume* si configura come espressione di un particolare modo di ‘funzionamento’ della *Sublimierung*: una *sua sottospecie*, come un modo *affatto peculiare di articolare il campo della paticità* e quindi di dare alla *formazione reattiva* uno statuto *non per forza di cose patologico* e, per utilizzare una formulazione freudiana contenuta nelle *Considerazioni sulla guerra e la morte* (si veda la nota 2), assegnare ad essa *i tratti dell’illusione*, o quelli, probabilmente più pertinenti, di *costruzione ausiliaria*, espressione che Freud usa ne *Il disagio nella civiltà*, prelevandola dal romanzo di Theodor Fontane, *Effi Briest*, e che qui io utilizzo proprio *per dare una torsione interpretativa non patologica ma solo patica alla ‘costruzione frenante’* rappresentata dalla *formazione reattiva* e dalle sue *espressioni*.

\* \* \*

Sospendo un attimo questo ragionamento, per riferirmi e riportare adesso le due posizioni sulla formazione reattiva, quella di Laplanche e di Lacan.

Partirei innanzitutto da Laplanche.

Laplanche e Pontalis nella loro *Enciclopedia della psicoanalisi* chiudono la ‘voce’ sublimazione affermando che tale nozione non sarebbe stata elaborata abbastanza da Freud e dopo Freud; in modo più preciso, essi dichiarano che «la

manca di una teoria coerente della sublimazione rimane una delle lacune del pensiero psicoanalitico»<sup>7</sup>.

La tesi viene ripresa da Laplanche in un suo corso sulla sublimazione<sup>8</sup>, ma paradossalmente Laplanche, invece di *mirare a riempire la lacuna concettuale* (e freudiana e post-freudiana), porta quella tesi dell'*Enciclopedia* nella direzione di *un'inevitabile e radicale eliminazione del concetto stesso di sublimazione* data la sua «non chiarezza»<sup>9</sup> (p. 125) di fondo. Ancora più paradossale e strano, però, appare il fatto che Laplanche recuperi, e in parte salvi, il 'poco chiaro' concetto freudiano di *Sublimierung*, nella *versione della formazione reattiva*, della quale dice che per un verso *essa* 'chiarisce' il concetto 'generale' di sublimazione, ma che, per un altro verso, avendo Freud fatto di questa *particolare piegatura e impiego del processo sublimante* un uso «talmente limitato [la nozione di formazione reattiva] *non include il nocciolo del problema*» (*ibid.*).

Visto che l'intento della mia relazione verte proprio su questo *concetto di formazione reattiva*, *Unterart der Sublimierung* (sottospecie della sublimazione), dice espressamente Freud, mi sembra utile riportare il conciso ragionamento di Laplanche sul detto concetto, partendo dalla seguente sua affermazione preliminare: «in alcune formulazioni iniziali di Freud nei *Tre saggi* [...] la sublimazione è *accostata* [c.m.] a quella che è chiamata *formazione reattiva*.»

«Con la nozione di formazione reattiva abbiamo qualcosa di relativamente preciso e veramente maneggevole nella clinica: *l'idea che certe formazioni caratteriali siano il rovescio del pulsionale, che abbiano il compito, insomma, di mantenerlo sotto una specie di cappa più o meno solida – talvolta una vera cappa di cemento – ma al tempo stesso traendo la loro energia appunto dalla pulsione contro la quale sono incaricate di lottare* (corsivo mio). Per parlare in termini meno astratti, continua Laplanche, cito quelle grandi formazioni reattive che Freud segnala come risultato della rimozione del complesso di Edipo e della sessualità infantile: il pudore, il disgusto, l'orrore dell'incesto, formazioni che compaiono con il periodo di latenza. È ancora la formazione reattiva che è alla base di quello che si chiama il carattere anale e, più in generale, di un gran numero di formazioni cosiddette caratteriali (*giacché il caratteriale trova il suo modello, forse la*

<sup>7</sup> J. Laplanche-J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2vv, Laterza, Roma-Bari 1974<sup>2</sup>, p. 590.

<sup>8</sup> J. Laplanche, *Problematiche III, La sublimazione*, ed. it. a cura di A. Lucchetti, La Biblioteca, Roma-Bari 2001.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 125.

*sua applicazione quasi unica, nel carattere anale [c.m.]. Se la sublimazione fosse dunque assimilabile alla formazione reattiva, avremmo un modello relativamente chiaro, vicino a quello della formazione reattiva (c.m.).»<sup>10</sup>*

Freud *accosterebbe*, dunque, secondo la curiosa interpretazione di Laplanche, la sublimazione alla formazione reattiva, quando è evidente, e lo abbiamo visto poco fa, che per Freud la *Unterart der Sublimierung* è appunto ‘una *varietà* della *Sublimierung* (o forse e meglio si potrebbe (e si dovrebbe) dire che essa è una *variazione della Sublimierung*, dato che nel corso dei *Tre saggi* Freud fa uso, più volte, di questo concetto *espressamente darwiniano*: ricordo che *L’origine delle specie* si apre e si articola proprio a partire dal concetto-termini di *variazione*, vero e unico nonché costante *fil rouge* dell’intera riflessione darwiniana), cosicché la *Sublimierung* rimane, *di fatto e di diritto*, la ‘prima’ specie (una *Ur-Art*), da cui possono ‘discendere per variazione’ altre sottospecie ed è quindi la formazione reattiva, *nella sua modalità di sottospecie*, ad essere accostata alla sublimazione.

Aldilà delle perplessità espresse da Laplanche in questo suo passo, in realtà delle vere e proprie *interpretazioni infedeli* del testo freudiano (perlomeno quello dei *Tre saggi*); aldilà della fondatezza o meno della tesi generale di una *carezza* nella concettualizzazione del termine di *Sublimierung* e della riduzione-riconduzione di essa alla «sua sottospecie», credo sia possibile ricavare da Freud almeno un punto, generalissimo forse ma non per questo *lacunoso*, un punto chiave e fermo relativo alla sublimazione: essa è, insieme, l’orizzonte e il *termine* della civilizzazione, o addirittura la *possibilità stessa della Kultur*, giacché la *forza della Sublimierung*, una forza sempre esposta alla *non riuscita*, sta nel ‘rilevare-tradurre’ la *capacità di spostamento* della meta, ‘insita’ nelle “pulsioni sessuali”, nella sua (della *Sublimierung*) *capacità ‘specifica’ di scambiare e/o deviare-dirottare* la meta sessuale con e verso un’altra meta – e in questo, scrive Freud, «consiste il suo valore di civiltà» (MS-1, p. 416; MS-2, p. 32)<sup>11</sup>.

\* \* \*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> S. Freud, *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno* (siglato d’ora in poi: MS-1), Idem, *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino 1985; e anche la versione (siglata nel mio testo come: MS-2) contenuta in S. Freud, *Psicoanalisi della società moderna*, traduzioni di Cecilia Galassi e Jean Sanders, Newton Compton, Roma 2010<sup>3</sup>, il testo si trova alle pp. 27-45.

Vorrei aggiungere ora, come anticipato, l'altra posizione sulla formazione reattiva, quella espressa da Jacques Lacan. A questa nozione Lacan ha dedicato, nei suoi *Seminari*, per quanto sono riuscito a individuare io, solo due brevi *excursus*, il primo ne *L'etica della psicoanalisi* e il secondo nel seminario *D'un Autre à l'autre* (*Da un Altro all'altro*). Do soprattutto e innanzitutto il passaggio dal seminario su *L'etica*, giacché in esso si trova una formulazione, meglio ancora una *traduzione-interpretazione* da parte di Lacan, della *Reaktionsbildung*, di notevole interesse per me, e soprattutto *significativa* per il mio ragionamento sulla collocazione *inter e intra-individuale* della *formazione reattiva*.

Dice Lacan in risposta a Pierre Kaufmann (che ha riassunto per il seminario un testo di Bernfeld sulla sublimazione freudiana):

«In realtà, al livello dei *Tre saggi sulla sessualità*, regna la massima ambiguità riguardo ai rapporti tra *reazione spirituale* [c.m.] e *Sublimierung*. È da questo testo...che parte il problema. In quel momento, quell'articolazione ha causato molte difficoltà ai commentatori – ci si chiede, a seconda dei passi, se Freud faccia della *Sublimierung* una modalità particolare della formazione reattiva o se, al contrario, la formazione reattiva vada posta all'interno di una forma in cui la *Sublimierung* avrebbe una portata più vasta. L'unica cosa importante – aggiunge Lacan – da tenere presente è la frasetta che si trova in fondo alla nota 79 e conclude tutto il paragrafo su formazione reattiva e sublimazione. Essa fa una distinzione che non viene ulteriormente sviluppata, come osserva molto giustamente Bernfeld – *Possono esserci anche sublimazioni mediante altri e più semplici meccanismi.*»<sup>12</sup>

Lacan dunque riprende in parte i *dubbi interpretativi* suscitati, nell'ambito psicoanalitico, dalle tesi freudiane, invitando però quelli che lo seguono e quelli che hanno interpretato il *problema* posto dalle affermazioni freudiane, a fermarsi sulla frasetta contenuta nella nota al paragrafo *Formazione reattiva e sublimazione* dove Freud sottolinea che possono esserci dei processi sublimanti «mediante altri e più semplici meccanismi»<sup>13</sup>. Ma la cosa più importante per me è il modo in cui, come

<sup>12</sup> J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, Libro VII, Einaudi, Torino 1994, pp. 198-199.

<sup>13</sup> Lacan tornerà su questo passaggio del testo freudiano nell'altro seminario (1968-1969) da me citato: *D'un Autre à l'autre*, nella lezione XIV, *ripetendo l'invito a fermarsi sulla petite phrase* contenuta nella nota, per aggiungere, rispetto a quanto aveva detto nel seminario su *L'etica...*, che *tra* «le porte [attraverso cui] si può produrre [la freudiana sublimazione: *idealizzazione dell'oggetto in concorso* [opérant avec, dice Lacan,] *con la pulsione* [...] Le più semplici sono evidente-

vi dicevo, Lacan traduce-interpreta il termine *Reaktionsbildung*, con: *réaction spirituelle*. Coloro che sanno quanto sia stato importante anche per Lacan il seminario kojèviano sulla *Fenomenologia* hegeliana, non si sorprenderanno di veder tradotti da Lacan l'espressione freudiana e il termine *Bildung*, presente nell'espressione *Reaktionsbildung*, con *spirituale*; nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito* vi è infatti un intero capitolo dedicato alla *Bildung* (tradotto prevalentemente con *cultura*) ovvero, come traduce Kojève, *formazione educatrice [mediante il Lavoro]*, o, più in generale e comprensivo non soltanto della dimensione dell'*Arbeit*, *processo di formazione culturale e/o spirituale del singolo*. Aggiungo subito che tale dicitura: *réaction spirituelle* è l'unica *occorrenza* nel *Seminario* lacaniano; le altre volte che viene usato il termine freudiano, Lacan lo 'dice', come di norma viene tradotto nella sua lingua, con l'espressione : *formation réactionnelle* o *formation de réaction*.

Se dunque non è sorprendente, almeno per me, la traduzione lacaniana, forse però, per coloro che, in ambito psicoanalitico, sono abituati a intendere il termine *Bildung* esclusivamente nel senso di *formazione*, e questo inteso però più nel verso del 'meccanismo' che del 'procedimento spirituale' (o culturale, o *e-educativo*, in senso letterale, o *simbolico*, nel rigoroso dettato lacaniano) dell'apparato psichico, la traduzione lacaniana ha però per me *un tratto di felice sorpresa* perché mi conferma, nella 'lettura' che qui vi sto proponendo della *Reaktionsbildung*, del 'carattere' *non esclusivamente patologico* della formazione reattiva<sup>14</sup>, e mi spinge quindi a sostenere che essa è anche, o forse *in primis* (se la collochiamo-leggiamo *anche* sul versante *filogenetico*, come più volte fa Freud in vari luoghi della sua opera), la risposta *specie-specifica*, nel «contesto dell'accadere universale»<sup>15</sup>, alla sua, della specie umana, intendo, *disagiata abitabilità* nell'«accadere universale».

Orbene, se la traduzione lacaniana *forza, non senza ragione*, l'espressione *reattiva-sublimate, verso la frontiera del Simbolico* (luogo unico e peculiare dell'umana specie *avente il logos*, per Lacan in *distacco radicale*, la nostra specie, *per la*

mente le *Reaktionsbildung*», ma che, nonostante Freud abbia indicato che esistano altri *abords* (approdi) possibili alla sublimazione, *diversi e più semplici*, Lacan sottolinea, con graziosa ironia, che Freud «semplicemente non li dice» quali siano questi altri e semplici *approdi*, glossando: *forse faceva fatica a pensarli* questi *elementi*...

<sup>14</sup> Una lettura che avevo già espresso in un intervento al seminario del 2002-2003 de *La pratica freudiana* (coordinata dagli psicoanalisti Sergio Finzi e Virginia Finzi Ghisi) dedicato a *Futuro della comunità e analisi delle potenze psichiche*, intervento che è poi rifluito, ampliato, nel secondo capitolo del mio libro *...se questa solida carne potesse* (Ets, Pisa 2010) con il titolo: *Tra sublimazione e risentimento: il posto delle potenze psichiche*, alle pp. 47-62 del volume cit.

<sup>15</sup> Freud, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in *Opere*, vol. XI, p. 641.

sua 'natura' di animale-avente-il logos, con la 'prospettiva' segnica dell'animale), collocando, con il suo tradurre *Bildung* con *spirituale*, la *Reaktionsbildung* in *continuità*, pur se sotto la *forma reattiva*, con il *Simbolico* e dunque 'comprensibile', la *réaction spirituelle*, solo se la si 'decifra' con il *prisma dello spirituale*, aldilà di una, da parte mia non totale condivisione, della *frattura* (o, in linguaggio hegeliano, del *salto non naturale*) dell'umano dal suo 'passato' animale al suo 'permanente senso e 'abito' oltre animale, in virtù del 'potere significante' e del *Significante* (e farò riferimento, a tal proposito, alla fine del mio intervento, ma solo *come possibile traccia di lettura diversa del processo sublimante in senso ampio*, a una annotazione di una delle più 'ascoltate', da Freud, sue allieve, cioè Lou Andreas-Salomé), quel che vorrei ribadire, adesso, seguendo *per un verso* (ma anche, *di traverso*) la traduzione lacaniana — e *ripetendola* con alcuni versi di Foscolo: «*Dal dì che nozze e tribunali ed are/diero alle umane belve esser pietose/di se stesse e d'altrui*» — che è anche *attraverso queste formazioni reattive* (matrimonio, legge, religione) che viene *disciplinata-regolamentata* non soltanto l'individuale vita alle prese con i suoi 'turbamenti pulsionali', ma questa stessa vita (con le sue singolari pulsioni) *sia in rapporto con altre vite, 'dissidenti' in nome delle proprie singolari pulsioni con tutte le conviventi vite singolari con le quali viene a conflaggere, sia con quell'altra vita, cioè la «Natura [che] con veci eterne a sensi altri destina»* (ancora Foscolo), *dalla destinazione 'civile'* la mortale individuale specie.

\* \* \*

Si veda, allora, per tornare a Freud e all'uso *ampio e estensivo* che egli fa del concetto di *Reaktionsbildung*, un passo contenuto nel saggio *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, dove si legge: «Nelle epoche in cui il soddisfacimento erotico non incontrava difficoltà, ad esempio nel periodo di decadenza della civiltà antica, l'amore divenne privo di valore, la vita vuota, e *occorsero robuste formazioni reattive per ristabilire i valori affettivi essenziali* [c.m.]», esemplificato tutto questo con il *passaggio* o forse meglio ancora con l'*innesto 'trasformativo' di Eros sotto il segno di Agape* che l'*istituzione religiosa*, sotto una sua forma *eccessiva*, era riuscita a far *transitare*: «In questo senso, aggiunge Freud, si può affermare che *la corrente ascetica del cristianesimo ha arricchito l'amore di valori psichici che l'antichità pagana non poté mai conferirgli*»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> S. Freud, *op. cit.*, in *Opere*, vol. 6, p. 429.



Ragion per cui, alla *formazione reattiva* bisogna dare anche un altro *tratto pertinente, oltre quello sintomale* (da «sintomo primario di difesa», o «*sintomo di contrasto*», come diceva il giovane Freud<sup>17</sup>) che si organizza *in termini di muraglia difensiva*, coartando il ‘tempo della propria vita’ in un *rigido* cerimoniale e costruendosi una *corazza caratteriale* mediante cui si co-atta-co-adattandosi ad essa, *dove non fluisce più altro che il ‘gravoso’ tempo di non ‘perdere tempo’, di disciplinarlo sotto-ponendolo all’angusto sforzo di ripetere sempre lo stesso.*

L’altro tratto della formazione reattiva — pur sempre *spinta*, indubbiamente, da un lato dalla *necessità* di con-vivere, con la propria e l’altrui vita e quella più ampia vita (*Natura*) nella quale siamo installati e dalla quale *discendiamo*, e dall’altro dal *costante mormorio di fondo delle proprie singolari pulsioni* — sarà quello di organizzare-articolare *la paticità in una direzione non tout court patologica*, e tuttavia ‘regolamentandola’ in senso *pragmatico* (uso questo termine nel senso kantiano: dov’è in gioco il nostro umano *fare*, inteso, in quanto «esseri che agisc[ono] liberamente», come *un poter e dover fare* [qualcosa] *di se stessi*). E se si può leggere così questa *declinazione* della formazione reattiva, allora, *per forza di cose*, quest’organizzazione del proprio ‘fare’ non potrà che essere e avere *anche* un tratto ‘repressivo’ rispetto alla propria ‘fisiologica’ *sistenza*, ma appartenente a una *modalità della repressione*, per dirla alla Hegel, *primaria*<sup>18</sup>, dove il vivente *si esercita a imparare l’arte di ‘temporeggiare’*, ovvero dilazionare, ritardare il “qui e ora”, per cui il vivente, *mancandogli* questa ‘tecnica’, sarà solo *afflitto-affetto* da una ‘turbolenza strutturale’ che mai *sfinisce* e che solo *lo sfinisce* così da ritrovarsi, *per non aver imparato a far della polimorfia che lo costituisce una ‘composizione’ vivace*, a declinare la propria vita singolare solo secondo *l’uni-forme battito ‘tagliante’ e ‘tagliuzzante’ di uno Streben impositivo*, che, come diceva Bataille definendo a suo modo la nevrosi (*l’odio del passato contro il presente*), *lascia la parola ai morti*<sup>19</sup>

\* \* \*

<sup>17</sup> Si vedano rispettivamente: *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, in *Opere*, vol. 2, p. 313, e la *Minuta teorica K a Fliess*, sempre nello stesso volume, p. 52.

<sup>18</sup> Rinvio su questo al magistrale saggio di Aldo Masullo su Hegel, *Inconscio e repressione*, in Idem, *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, ESI, Napoli 1997, in particolare alle pp. 112-119.

<sup>19</sup> G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970, p. 136.

Sempre ne *I tre saggi*, Freud aveva sostenuto che a risvegliare le «forze psichiche contrarie (moti di reazione), che costruiscono per un'attiva repressione [del] dispiacere i detti argini psichici: il disgusto, il pudore e la morale», sarebbero: a) da un lato l'inutilizzabilità della pulsione sessuale in una determinata fase della costituzione dello sviluppo individuale, b) dall'altro la necessità di 'svuotare' la sacca di dispiacere che dai moti sessuali 'impediti' si formerebbe a discapito dell'integrità dello sviluppo individuale.

Sicché la forza di sbarramento messa in atto dalle forze reattive (che dà vita alle potenze psichiche), l'argine psichico eretto dall'individuo in formazione verso la civilizzazione contro l'energia prepotente della pulsione sessuale, alla fine non sarebbe altro che una certa modalità, meglio ancora, e con le parole di Freud, *una tecnica dell'Io* consistente in un ripiegamento-sbarramento dell'«Io» nei riguardi dell' «energia sessuale» e «una salvaguardia» dei «singoli atti di rimozione» che l'Io fa. Una modalità oppositiva che non devia o dirotta altrove l'intensità turbolenta proveniente da quella dimensione ma cerca piuttosto di renderla inutile, di vanificarla nella sua violenza produttiva di dispiacere, *arginando e questo e quella 'energia' con la tecnica precisa della formazione reattiva*.

Lo dice a chiare lettere Freud in un frammento, risalente al 1931, che doveva far parte «della biografia del presidente Thomas W. Wilson scritta congiuntamente da Freud e Bullit»<sup>20</sup>. Scrive Freud:

A tal fine [sc.: quello di salvaguardare i singoli atti di rimozione da parte del *tecnico-Io*], l'Io costruisce delle cosiddette formazioni reattive, di solito grazie al rafforzamento di quei moti che sono in contrasto con quelli da rimuovere [c.m.]. Così, ad esempio, rimuovendo l'iniziale predilezione per il sudiciume (originariamente i propri escrementi) nasce un'inclinazione per l'estrema pulizia oppure, in generale, l'atteggiamento estetico. Dalla tendenza alla rimozione della passività verso il padre può risultare un'estrema accentuazione della mascolinità, la quale poi si esprime nel presuntuoso rifiuto di ogni sostituto del padre. *La vita psichica umana* – prosegue Freud – è una cosa molto complessa. *Nella formazione del carattere, le formazioni reattive nei confronti dei moti pulsionali rimossi [Bedrängt] non hanno un'importanza inferiore alle due primitive identificazioni con il padre e la madre.* [cc.mm.]<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Così vien detto, a pag. 215, nella *Nota di presentazione* al *Frammento inedito*, ora leggibile in: S. Freud, *Scritti di metapsicologia (1915-1917)*, a cura di Michele Ranchetti, Bollati Boringhieri, Torino 2005. Il *Frammento* in questione si trova alle pp. 215-235 di tale edizione.

<sup>21</sup> S. Freud, *Frammento inedito*, cit., p. 229.

La formazione reattiva, dunque, elevata dallo stesso Freud a un'importanza analoga alle due primitive identificazioni, — cosa questa che *non disdice il tratto base della formazione reattiva, essere cioè una sottospecie della sublimazione, differenziandosi da quest'ultima per la tecnica impiegata: non lo scambio con un'altra meta o una deviazione e/o un 'dirottamento'* (è Freud a usare questo termine avvicinandolo al processo della *Sublimierung*, cfr.: Ts-1, p. Ts-2, p. 75) *della meta, ma piuttosto una compressione e insieme un rovesciamento 'speculare' di segno e di forma* (si vedano gli esempi fatti da Freud nel brano) — la *Reaktionsbildung* occupa un *posto di rango e una funzione precisa*, che si potrebbe, come già detto, e *a partire da Freud*, in qualche modo definire come il *campo che inaugura l'istanza morale (o etica) all'interno del più ampio processo di 'civilizzazione*, un campo che non coincide, *et pour cause*, né con il 'procedimento' e/o 'paradigma' artistico né tantomeno con quello che nel *Mosè e il monoteismo*, Freud chiama lo *spirituale*<sup>22</sup>.

\* \* \*

Se tutto questo mio ragionamento sulla collocazione e l'uso della *Reaktionsbildung* ha un senso pensabile e praticabile, occorre aggiungere che esso comporta un *ripensamento-riposizionamento* del concetto di *sublimazione* e di quella che è la sua *sottospecie*, la *formazione reattiva*, un ripensamento-riposizionamento che chiama in causa lo sfondo, diciamo così, filosofico-antropologico del nesso, *disgiuntivo vs congiuntivo*, di natura e cultura, in base al quale vengono *definiti* gli stessi concetti di *Sublimierung* e *Reaktionsbildung*.

Parlando della posizione di Lacan, avevo anticipato che avrei fatto riferimento ad alcune riflessioni, diciamo così *antitetiche*, di Lou Andreas Salomé, a proposito della *frattura e/o salto* ben presente in Lacan tra 'mondo animale' e 'mondo umano', un mondo quest'ultimo, tutto stabilizzato nella e dalla prospettiva 'creazionista' del Linguaggio e del Significante, *in rotta, diciamo così, di collisione con il mondo animale dei segni*. Frattura, occorre sottolinearlo e ribadirlo, che in Freud, pur nell'indubbia differenza tra l'uno e l'altro 'mondo', non è mai così *netta*, tant'è che da un capo all'altro della sua opera sono presenti e ribaditi i rimandi non puramente *analogici* ma di vere e proprie *giunture* tra mondo animale e mondo umano sulla base, per fare un solo esempio, di un concetto quale quello

<sup>22</sup> Si veda l'intero paragrafo C dal terzo saggio (secondo capitolo) di *Mosè e il monoteismo* intitolato *Il progresso della spiritualità* (in *Opere*, vol. XI, pp. 430-434).

di «ereditarietà» e «eredità arcaica» (declinati per lo più darwinianamente, e a volte lamarckianamente)<sup>23</sup>.

È in effetti proprio la Salomé a *rileggere* il concetto freudiano di *Sublimierung* in una direzione interpretativa che, più che 'fondare' il concetto in questione sulla *discontinuità*, *preferisce* leggerlo e utilizzarlo nella prospettiva di una *continuità* di natura e cultura.

Dò qui alcuni momenti di questa posizione della Salomé, senza, tuttavia, nessuna intenzione di *sostituire* una 'versione' all'altra, ma solo di *indicare* una 'via' diversa che, se percorsa fino in fondo, consente di 'mettere a punto' ancor meglio i concetti di *Sublimierung* e *Reaktionsbildung*.

In una nota del suo diario (degli anni 1912-1913) dedicata alla questione della *Sublimazione*, la Salomé evidenziava che:

...l'interpretazione genetica, che si occupa del fenomeno "primitivo" come stadio da superare [...] *ha conferito al concetto di sublimazione un pericoloso carattere di contrapposto al fenomeno naturale*. In tal modo, continua la Salomé, *il binomio natura-cultura*, ovunque contemporaneamente presente perché *espressione totale del fenomeno umano come tale*, viene intensificato in sede storica-artificiale, e i processi di «sublimazione» e di «repressione» ne risultano fatalmente imparentati. In effetti, l'individuo odierno, così come il «selvaggio», *imponendo limitazioni alla propria natura* (fatto di cui non va esente nemmeno il selvaggio), *non solo non escono dalla natura ma penetrano contemporaneamente nel proprio essere* – in modo analogo a un dipresso della sessualità, che una volta rimossa dalle zone erogene e sospinta nella zona genitale, vi diventa procreatrice. *Allo stesso modo come tale processo non è una sublimazione, quindi una deviazione dal fine sessuale, bensì invece un mezzo per raggiungerlo, così anche l'occultazione della natura rappresenta soltanto in apparenza una denaturalizzazione, perché si attua proprio grazie alla natura* (cc.mm.) [.....] Ciò che è chiamato «sublimazione» non è altro, nella sua essenza, che realizzazione di noi stessi [.....]: *si tratta dell'attiva utilizzazione dei dati naturali per il fine ch'è loro proprio; e dilacerarli entrambi (natura-cultura) potrebbe solo colui che pone tali fini nella sfera metafisico-spiritualista*. [.....] A torto, gli opposti na-

<sup>23</sup> Si vedano a mo' di esempio alcuni passaggi dal *Mosè e il monoteismo*, cit., in particolare le pp. 420-421, lì dove Freud esplicitamente afferma che con l'ammissione della «permanenza [delle] tracce mnestiche nell'eredità arcaica» non solo viene «gettato un ponte sull'abisso che separa la psicologia individuale da quella collettiva», ma si ottiene «anche qualcosa d'altro. Riduciamo la frattura che *i vecchi tempi dell'umana arroganza hanno eccessivamente allargato tra l'uomo e l'animale*», p. 420.

tura-cultura vengono considerati come sole e ombra, per quanto riguarda il nostro naturale anelito alla felicità e all'io; a torto, il progressivo estendersi di tale ombra sembra coincidere col progressivo inclinarsi dei raggi solari: *l'immagine è scelta erroneamente. Esatta sarebbe, invece, l'immagine della pianta in pieno mezzogiorno; allora, l'ombra sua ricade in senso perpendicolare -- uno sdoppiamento di se stessa in cui essa ripete e contempla i propri contorni: che è la più raffinata difesa perché il gran calore non la bruci prima di aver dato frutti* (cc.mm.)<sup>24</sup>

E in due lettere a Freud, una del 9 novembre 1912 e un'altra del 7 novembre 1915, questa posizione viene confermata e approfondita.

Nella prima lettera, la Salomé afferma che «quanto noi chiamiamo “sublimazione” [non è e non va intesa né come] *un mero prodotto culturale, né [come] un semplice e graduale allontanarsi dal sessuale per approssimarsi invece allo spirituale*, ma che sia stato *sempre presente quale fruttuoso bilanciamento dei due elementi*». La Salomé si spinge fino a dire che «il termine “sublimazione” *può stare, senza alcuna connotazione negativa, per salute*, indicare cioè è una proficua integrazione di entrambe»<sup>25</sup>.

In quella del 1915, con riferimento al saggio *metapsicologico* freudiano sulla *Rimozione*, la Salomé esprime la sua felicità nel ritrovare in esso «l'affermazione secondo cui la formazione reattiva è possibile perché l'impulso alla tenerezza precede quello sadico, e dunque – chiosa Lou – perché un individuo che presenti tale reazione ritorna a qualcosa di positivo del suo passato». Riprendendo, subito dopo, l'affermazione freudiana «di rapporti di ambivalenza nella nevrosi ossessiva», che la Salomé, utilizzando però invece che il termine di ambivalenza quello di *alternanza, analogizza* con ciò che avviene in «noi tutti attraverso la confluenza e la contrapposizione tra le tendenze sessuali e quelle dell'Io», ritorna sulla questione, o meglio sul *processo* del «sublimare» e «idealizzare» e dichiara che aveva interpretato simili concetti con quella procedura di 'confluenza' e 'contrapposizione' (tra le pulsioni sessuali e quelle dell'Io), tenendosi quindi a distanza dall'intendere quei processi «così vicino alla condanna e alla svalutazione».

<sup>24</sup> Lou Andreas Salomé, *I miei anni con Freud* (tit. originale: *In der Schule bei Freud*), a cura di E. Pfeiffer, tr. it. di Maria Teresa Mandalari, Newton Compton, Roma 1977; il brano citato è alle pp. 159-160.

<sup>25</sup> Sigmund Freud-Lou Andreas Salomé, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, a cura di E. Pfeiffer, tr. it. di Maria Anna Massimello e Giulio Schiavoni, Introduzione di M. Montinari, Borinighieri, Torino 1983; la lettera citata è alle pp. 6-7.

Tant'è che, per spiegare il suddetto comportamento di condanna e di svalutazione, la Salomé lo *traduce* con il 'detto comune': «buttar via il bambino insieme all'acqua sporca», per mostrare, in sostanza, contro quell'atteggiamento *detrattivo*, l'insistente *contrapposizione* e *dissoluzione* del «binomio natura-cultura» *esplicitamente affermato* nella condanna e nella svalutazione dei processi 'idealizzanti' e 'sublimanti'.

Insomma, nella visione della Salomé che rilegge Freud, ciò che emerge è una *comprensione* e insieme un *utilizzo* (sia teorico che clinico) dei *concetti* e dei *processi sublimanti e repressivi*, intesi non come *il tutt'altro*, il *radicalmente altro*, dal "naturale", ma piuttosto come una procedura e/o una processualità contraddistinta dalla 'mutazione-metaformosi', da uno *stanziarsi dell'umano*, come l'immagine della pianta contenuta nella *Nota sulla sublimazione* ha già fatto vedere, lontana sia dall'arrogante discontinuità, per cui, per dirlo nei termini di Freud, «tutti i progressi nella spiritualità hanno la conseguenza di aumentare la presunzione della persona, di renderla orgogliosa, facendola sentire superiore a coloro che sono rimasti in balia della sensibilità», sia dalla speculare posizione di *maledire* «il distanziamento», o meglio ancora, il 'collegare in altro modo' *la base patica-pulsionale*, che avviene attraverso i 'processi-procedimenti' del *sublimare-idealizzare-reprimere*.

Quello che propone la Salomé non è, in sintesi, traducibile in nessuna *armonica consonanza* o *arrogante dissonanza* tra natura e cultura. Più sobriamente, e con le sue parole, si tratta di tenere fermo, *cambiando ovviamente sguardo*, nella comprensione e nella cura, «*il binomio natura-cultura... perché espressione totale del fenomeno umano come tale*». Nulla di più e neanche nulla di meno, ma soprattutto *tutt'altro che una Weltanschauung*, che dispiaceva molto, come si sa, a Freud, e di cui nella risposta che egli diede alla lettera della Salomé del 9 novembre 1915, troviamo ribadita la distanza: «Lei ha un modo così elegante di indicare le lacune, dove il tema richiederebbe un ulteriore approfondimento; ma, come Lei sa, *io mi accontento sempre del frammentario e dell'incompiuto*»<sup>26</sup> !

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 31.



BRUNO MORONCINI

## Saggio sull'indifferenza in materia di politica

Freud, Lacan, e la politica dell'inconscio

*Son troppo frammentari mondo e vita!  
Da un professor tedesco voglio andare.  
Egli comporre insieme sa la vita,  
ed un chiaro sistema ne sa fare;  
con berrette da notte e cenci ei tura  
alla mole del mondo ogni fessura.*

H. Heine

1)

La parafrasi del ben più famoso titolo dell'opera di Lammenais *Saggio sull'indifferenza in materia di religione* è un uso, forse indebito, di un passo di Lacan tratto dalla lezione del primo dicembre del 1965 del seminario inedito *L'object de la psychanalyse*<sup>1</sup>. Chi tra di voi, chiede Lacan ai partecipanti al seminario, ci scriverà un saggio, degno di Lammenais, sull'indifferenza in materia di politica? La battuta cade in un contesto in cui, dopo aver ricordato la fedeltà di Freud agli ideali della scienza moderna, Lacan sostiene, o almeno così ci sembra di capire, che è a questa origine indubitabile, patente in tutto il lavoro di Freud, che si deve se nessun marxista abbia mostrato qualche insistenza a mettere in causa il suo pensiero in nome delle sue appartenenze storiche. In altri termini, lo 'scientismo'<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Il testo stenografato della prima lezione del seminario del 1965-66 venne pubblicato a parte nel primo numero dei *Cahiers pour l'analyse* per comparire in seguito negli *Écrits* sotto il titolo «La scienza e la verità». Per un primo approccio a questo seminario vedi M. Safouan *Lacanianana, Les séminaires de Jacques Lacan*, 2 vol., Fayard Paris 2001-2005, vol. II, pp. 105ss.

<sup>2</sup> «Noi sosteniamo, dice Lacan, contrariamente a tutto ciò che si ricama intorno a una pretesa rottura di Freud con lo scientismo del suo tempo, che proprio questo scientismo, se lo si vuol designare nel suo debito verso gli ideali di un Brücke, a loro volta trasmessi dal patto con cui un Helmholtz e un Du Bois-Reymond si erano votati a far rientrare la fisiologia, e le funzioni del pensiero



di Freud avrebbe fatto passare in secondo piano i suoi limiti ideologici.

Appartenenze sulle quali, invece, a detta di Lacan ci si sarebbe dovuti soffermare e che sono essenzialmente tre: quella alla società della doppia monarchia per quanto riguarda i limiti giudaizzanti in cui Freud resta confinato nelle sue avversioni spirituali; quella all'ordine capitalista che condizionerebbe il suo agnosticismo politico (e a questo punto c'è il riferimento a Lammenais); quella all'etica borghese responsabile del fatto che il rispetto ispiratoci dalla dignità con cui Freud ha condotto la sua vita può rischiare d'altro canto di inibirci la consapevolezza del modo, colmo di malintesi e confusione, con cui la sua opera ha realizzato il punto di concorso dei soli uomini della verità che ci restino, vale a dire l'agitatore rivoluzionario, lo scrittore che con il suo stile segna la lingua e il precursore di un nuovo pensiero dell'essere.

Dichiarando immediatamente la nostra incapacità di offrire un'interpretazione esaustiva di questo passo assolutamente impervio, di riuscire cioè a delucidarne i rinvii storico-politici (quali sono, ad esempio, le avversioni spirituali di Freud dovute oltretutto ai suoi limiti giudaizzanti derivanti a propria volta dalla realtà culturale della Cacanìa?<sup>3</sup>) e a deciptarne le allusioni più o meno velate (chi

considerate come incluse in essa, nei termini matematicamente determinati della termodinamica giunta ai loro tempi al suo quasi compimento, ha condotto Freud, come i suoi scritti ci dimostrano, ad aprire la via che porta per sempre il suo nome» (cfr. J. Lacan, *Le séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse, 1965-1966* inedito e J. Lacan, *Scritti*, ed. it. a cura di G Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 881). Poco prima Lacan aveva aggiunto che se la psicoanalisi si instaura a partire dalla scienza moderna allora ogni referenza umanistica è da considerarsi superflua.

<sup>3</sup> Sul rapporto di Freud con la propria provenienza ebraica si vedano E. Roudinesco, *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, Einaudi, Torino 2015, pp. 7-24 e P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 1988, pp. 7-15. Entrambi si soffermano sulla situazione alquanto schizofrenica della 'duplice monarchia' che da un lato ha emancipato giuridicamente gli ebrei (a partire dalle riforme di Francesco Giuseppe dopo il '48) ma dall'altro continua ad essere attraversata da spinte antiggiudaiche che proprio a Vienna negli anni della giovinezza e della formazione universitaria di Freud si intensificano. È in quel contesto che Freud, ebreo emancipato e del tutto estraneo ai rituali religiosi, è costretto a prender coscienza della sua appartenenza all'ebraismo. Acquistano rilievo in tal modo l'episodio riguardante il padre che non si era ribellato di fronte all'angheria di un gentile e l'identificazione di Freud con la figura di Annibale che vendica il padre combattendo contro i Romani. Fondamentale però è l'osservazione della Roudinesco (Ivi, pp. 15-16) sul fatto che decidendo che il suo destino sarebbe stato quello di superare il padre ma anche di cambiare cultura senza però tradire l'identità ebraica degli avi, Freud «si ricollegava alla storia dei figli della borghesia ebraica commerciante dell'Impero austroungarico, costretti a degiudaizzarsi per diventare intellettuali o studiosi. Per esistere in quanto ebrei, erano costretti a adottare la cultura greca, latina e tedesca».

sono, sempre che si tratti di persone in carne e ossa, l'agitatore rivoluzionario, lo scrittore il cui stile segna la lingua e il pensatore che rinnova l'essere?<sup>4</sup>), su una cosa però non possono esserci dubbi: Lacan denuncia l'agnosticismo politico di Freud, l'indifferenza di Freud in materia di politica.

Un agnosticismo e un'indifferenza che, se il rimando al saggio di Lammenais ha un senso, non possono essere derubricate a un tic, un'idiosincrasia caratteriale dell'uomo Freud, ma devono essere assunte come un tratto d'epoca: per Lammenais infatti «il secolo più malato non è quello che si appassiona all'errore, ma quello che trascura, disdegna la verità. C'è ancora forza, e di conseguenza speranza là dove si percepiscono dei violenti trasporti; quando invece ogni movimento è estinto, quando il polso ha cessato di battere, quando il freddo ha raggiunto il cuore, cosa ci si può attendere se non una prossima e inevitabile dissoluzione»<sup>5</sup>?

Che la verità rispetto a cui si è diventati indifferenti sia per Lammenais quella della fede religiosa (quella vera per dirla con Lacan, ossia la cattolica romana), che il suo sia a quest'epoca un atteggiamento ultramontanista, e che per lui i responsabili dell'equiparazione fra verità ed errore siano la cultura dei Lumi e i principi rivoluzionari, non toglie nulla, almeno agli occhi di Lacan, alla precisione e alla lungimiranza della sua diagnosi: l'epoca moderna è diventata indifferente alla verità, più esattamente ancora essa azzera la differenza fra verità ed errore, come se la loro distinzione non servisse più alla vita ed al come condursi nella vita, la quale ormai si costruisce e si sviluppa a partire da strutture e da processi il cui funzionamento non deve più nulla a quelle che appaiono da un lato vecchie e superate questioni metafisiche e dall'altro regole morali e norme comportamentali rese obsolete dalle nuove forme dell'organizzazione sociale. Se l'epoca moderna è quindi indifferente alla differenza, procede per giustapposizioni più che per opposizioni e anche quando sembra richiedere un aut aut lo riduce all'istante in

<sup>4</sup> Nel seminario, sempre inedito, di due anni dopo, *L'acte psychanalytique*, nella lezione del 10 gennaio 1968, Lacan, parlando dell'atto politico – l'esempio è la decisione di Cesare di passare il Rubicone – cita dapprima gli ordini di Lenin e poi la poesia di Rimbaud *À une raison*: che siano loro l'agitatore politico e lo scrittore che con il suo stile segna la lingua (ma il nome di Joyce andrebbe egualmente bene)? Resterebbe sempre la domanda su chi sia il precursore del pensiero che rinnova l'essere: forse Heidegger? Sui rapporti fra cultura tedesca e 'modernismo' letterario si veda P. Gay, *Freud, gli ebrei e altri tedeschi*, Laterza, Bari 1990, pp. 101ss.

<sup>5</sup> F. Lammenais *Oeuvres Complètes*, Tome I, *Essais sur l'indifference en matière de religion*, Paul Daubrée et Cailleux Éditeurs, Paris 1836-37, II-III.

una falsa alternativa, allora essa non prende più partito, non divide la società in parti contrapposte, in ultima analisi non fa più politica.

L'indifferenza alla verità si rovescia in indifferenza alla politica, indifferenza alla politica come espressione della verità, alla politica, si potrebbe dire, come procedura di verità. Se quest'ultima affermazione può apparire come un ammiccamento forzato ad una nota tesi di Alain Badiou, è in realtà la citazione lacaniana da cui siamo partiti a legittimarla almeno in parte: al di là infatti della tesi sulla relazione fra ordine capitalistico e agnosticismo politico di Freud (tesi su cui si dovrà comunque ritornare) è l'osservazione di Lacan sulla terza appartenenza storica del fondatore della psicoanalisi, quella all'etica borghese, a spingerci in questa direzione. L'etica borghese di cui Freud partecipava per filiazione familiare e il cui tratto peculiare era quello di sottoporre la condotta della propria vita ai principi del lavoro e della rinuncia, della sobrietà e dell'astinenza, abdicando preventivamente ad ogni sporgenza e a ogni eccesso<sup>6</sup>, avrebbe impedito alla psicoanalisi, secondo Lacan, di aprirsi a quei luoghi – la politica rivoluzionaria, la letteratura d'avanguardia e la filosofia antimetafisica<sup>7</sup> – in cui si andava affermando tra fine ottocento e primo novecento un nuovo regime della verità. E ciò è tanto più paradossale se si tiene conto che proprio la psicoanalisi, di cui si potrebbe dire, parafrasando Freud, che aveva scoperto “una nuova specie di ‘cose vere’”, rappresentava quel discorso scientifico che più di tutti aveva rinnovato il concetto della verità dislocandola da un lato nella scena dell'inconscio e attribuendole dall'altro lo statuto della causa, anche se zoppicante, dei comportamenti soggettivi. Per la scoperta freudiana non è il soggetto a doversi adeguare ad una verità giudicata tale solo se prodotta attraverso procedure razionali oggettive e validate, ma è la verità a determinare le scelte soggettive e in fin dei conti la stessa costituzione del soggetto. Le condotte di quest'ultimo, ossia i sintomi, sono l'effetto delle catene delle rappresentazioni o tracce mnestiche prodotte dal lavoro dell'inconscio, vale a dire dai dispositivi della condensazione e dello spostamento sottoposti a loro volta alla legge del principio del piacere.

È questa verità, che secondo Freud, decentra l'uomo, lo scalza dal centro

<sup>6</sup> Sull'appartenenza di Freud alla borghesia e ai suoi ideali si veda P. Gay *Freud, gli ebrei e altri tedeschi*, cit., pp. 64ss.

<sup>7</sup> Rispetto al modello di Badiou fra le procedure di verità – la scienza, la politica, l'arte e l'amore – manca quest'ultimo sostituito dalla filosofia. Per Lacan, infatti, pur presentando un aspetto civilizzatore, l'amore, tuttavia, in quanto supplezza di un rapporto sessuale che non c'è, è l'opposto della verità.

dell'universo fisico, lo declassa da re delle creature a prodotto casuale dell'evoluzione, lo esilia dal regno della coscienza e dalla cittadella dell'Io. Si potrebbe dire che questa verità inconscia e dell'inconscio buca i saperi dell'uomo, sia quelli di antica nobiltà come l'ontologia e la teologia, sia quelli di recente affermazione come le cosiddette scienze umane, mostrando come entrambi falliscano nel tentativo di autolegittimarsi, si rivelino alla fine incompleti e inconsistenti, ciascuno patendo in modi diversi l'incidenza di un elemento irriducibile e sfuggente, che non si lascia ricomprendere nei loro fondamenti.

Sta qui il punto di concorso che si sarebbe dovuto realizzare fra la psicoanalisi e le altre procedure di verità: un incontro fondato non su di una presunta identità negli scopi come nel caso del freudo-marxismo che pone in parallelo l'istanza liberatoria delle pulsioni libidiche dalla morale sessuofobica e quella emancipativa del lavoro dallo sfruttamento capitalistico, del surrealismo che attraverso la pratica della scrittura automatica fa dell'inconscio il principio dell'arte e dell'estetica, e della filosofia che, come in Ricoeur, riduce la psicoanalisi alla *pars destruens* di un'ermeneutica religiosa rinnovata. Tutt'al contrario il punto di contatto fra la psicoanalisi, l'arte contemporanea, la politica rivoluzionaria e la filosofia antimetafisica (l'antifilosofia di cui parlerà Lacan in anni successivi) da cui si genera un campo integrato della verità è nel modo in cui ciascuno dei dispositivi discorsivi in gioco si colloca rispetto al sapere nella cui sfera si è formato come una branca specialistica o un'applicazione settoriale ma dal quale continua a dipendere per la sua legittimazione. Accade infatti che quanto più quella variazione particolare si approfondisce e si specializza tanto più tende a fuoriuscire dall'ontologia generale o regionale da cui prendeva abbrivio fino al punto di situarsi rispetto ad esse in una posizione di estimità, ossia di un'esteriorità che lavorando dall'interno un campo di sapere lo scardina e lo decostruisce. Così è, secondo Lacan, per la psicoanalisi nei riguardi delle scienze umane (psicologia, antropologia, sociologia ecc.), e così è anche per la politica rivoluzionaria rispetto alla scienza e alla filosofia politica, per l'arte contemporanea rispetto ai canoni classicisti e alle leggi dell'estetica, per la filosofia del novecento nei confronti della tradizione metafisica antica e moderna.

Quello che è vero per la psicoanalisi lo è anche per gli altri dispositivi: se essi aprono a una nuova dimensione della verità è solo perché l'hanno disgiunta dal sapere. L'accento messo da Lacan nella lezione da cui siamo partiti sull'attaccamento di Freud allo spirito della scienza moderna mirava infatti a questo: se il soggetto di cui si parla in psicoanalisi non è altro che il soggetto della scienza, il cogito cartesiano in altri termini, è proprio perché esso è il portatore della scissio-

ne fra sapere e verità ed è così all'origine della nozione freudiana della *Ichspaltung*. Per costruire un soggetto adeguato a far da fondamento degli enunciati della scienza moderna, diverso quindi da quello tradizionale di anima, *psyché*, fondato sul concetto dell'uomo come *animal rationale*, Cartesio (Lacan segue qui il magistero di Koyré) ha dovuto non solo ridurlo alla sola capacità rappresentativa scorporandolo del tutto e togliendogli di conseguenza sensi e immaginazione, ma è stato costretto a separare nettamente il livello della certezza che si fonda sul sapere di sé della coscienza da quello della verità (la corrispondenza fra la rappresentazione e la cosa che sta lì fuori nello spazio e nell'estensione) dipendente invece direttamente da un dio che, pur essendo capriccioso, è tuttavia verace. Allo stesso modo l'arte contemporanea si fonda sulla percezione e non sugli schemi concettuali, la filosofia antimetafisica distingue nettamente fra la verità come esattezza (*Orthotes*) e la verità come illatenza (*Aletheia*), la politica rivoluzionaria infine prende distanza sia dalla teoria classica delle forme di governo (ciclicità e degenerazione) sia da una concezione della storia di ispirazione storicistica che nega alla radice la possibilità della rottura col passato e del salto nel futuro.

Se, come ritiene il Lacan del seminario *Ancora*<sup>8</sup>, è valida l'equazione secondo la quale lui starebbe a Freud esattamente come Lenin a Marx, ciò vuol dire che il rapporto proporzionale che sussiste fra le due coppie non dipende dalla loro mera appartenenza, in contemporanea o in successione poco importa, ad uno stesso campo del sapere e ad un medesimo esercizio di una prassi, ma dal fatto che per entrambi la verità di cui si fanno esecutori non è legittimata da un sapere, che nell'Altro (quel che Dio era per Cartesio) c'è un buco di sapere, che l'Altro non sa, è (l')inconscio.

Se tutto questo è vero, a maggior ragione quindi si impone la domanda su che cosa abbia reso l'incontro fra la psicoanalisi e le altre procedure di verità un incontro mancato.

2)

È presente nella letteratura freudiana e lacaniana una tesi che ritiene risolta la questione del rapporto fra psicoanalisi e politica sulla base del fatto che sia per Freud che per Lacan l'inconscio è sociale, e lo è non per aggiunta o in modo

<sup>8</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino 1983, p. 97.

derivato ma in modo originario<sup>9</sup>. Sul fatto che la tesi sia vera non c'è ombra di dubbio: di fronte all'affermazione di *Psicologia delle masse e analisi dell'io* per cui psicologia individuale e psicologia sociale fanno tutt'uno e a quelle dell'inconscio strutturato come il linguaggio o come un discorso, propriamente il discorso dell'Altro, solo un marxista attardato potrebbe sostenere che la psicoanalisi è sorda alle questioni sociali o peggio è una cura per i ricchi e i borghesi che hanno tempo e soldi per far finta di ammalarsi. Nella misura in cui l'analisi è un'avventura singolare essa è anche una clinica dei legami sociali.

Resta vero tuttavia che la sua dimensione sociale non implichi per nulla una sua politicità, e ciò per la semplice ragione che società e politica non solo non coincidono, non sono la stessa cosa, ma di più si oppongono. Se qualcosa come la politica si è data in occidente, e solo in occidente, è proprio perché la società – Atene diventata la città dei porci secondo Platone – si era inceppata in modo definitivo per cui non poteva che apparire impossibile continuare ad affidarsi all'andamento spontaneo del suo funzionamento: disuguaglianze, individualismi, prevaricazioni di ogni sorta chiedevano ormai una rifondazione ex novo. La politica nasce quando l'aggiustamento della macchina sociale non si può più ottenere ricorrendo alle norme e alle regole già date, ma diviene necessario rivoluzionare la città in nome di principi esterni al gioco delle forze e ai periodici cambi di potere. Non si tratta di operare per una città diversa, si tratta di costruire la città giusta.

Alla politica appartiene una *ybris* specifica, un andar oltre la situazione data che può sempre e in linea di diritto trasformarsi in oltraggio, in disprezzo per la condizione umana. Nulla assicura preventivamente che la giustizia appassionatamente ricercata non sia in realtà l'ingiustizia più eclatante. La politica è un arrischio che può allo stesso tempo far fare passi da gigante all'eguaglianza e alla giustizia o produrre al contrario l'orrore e la distruzione. Ed è anche per questo che la politica non si dà sempre, ma è intermittente, compare e scompare nel corso della storia in folate il cui esito è molto spesso tragico ma anche e forse il più delle volte propulsivo e emancipante. Nei periodi nei quali la politica sonnecchia non per questo le società si sfaldano necessariamente: esse sono bene o male amministrate, ondeggiando ritmicamente fra momenti di turbolenza e altri di stasi, i gruppi sociali si scontrano e si alleano a seconda dei loro interessi momentanei. Anche quando sembra che si sia vicinissimi al collasso, che la catastrofe incomba,

<sup>9</sup> Sul punto vedi M. Fiumanò, *L'inconscio è il sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

questa situazione può durare a lungo, secoli e millenni, il crollo costantemente procrastinato, l'apocalissi sempre rinviata. Ma allo stesso modo tutto può precipitare all'improvviso senza d'altronde che da qualche parte fosse comparso anche il minimo indizio di quanto stava già accadendo. Avviene al contrario che chi si sofferma troppo a lungo ad analizzare la situazione data non colga nessuna premonizione di un imminente cambiamento e anzi sconsigli chi avesse deciso di passare all'atto ritenendolo un gesto disperato e controproducente<sup>10</sup>.

È nei confronti di questa politica che Freud risulta indifferente, di fronte alla politica come progetto della città finalmente giusta, dell'umanità finalmente realizzata. Indifferente per le sue appartenenze storiche ma anche forse per dei limiti che sono propri della politica e che andranno visti e valutati. Per quel che riguarda Freud, egli è, per sua stessa ammissione, 'un liberale della vecchia scuola'<sup>11</sup>. E fin qui niente di male: anche Lacan si è autodefinito un 'liberale' in opposizione ai 'progressisti', intendendo con ciò una presa di distanza nei confronti dello stato, reo, da Creonte in poi, di privilegiare il bene di tutti, specchio per allodole atto a giustificare ogni forma di oppressione, a scapito dei percorsi di vita individuali irriducibili in quanto tali alle norme e alle regole sociali. Ma essere liberali nell'impero germanico ed in quello austro-ungarico (che, contro una sopravvalutazione della 'grande Vienna' e del carattere 'viennese' di Freud, Gay considera al contrario del tutto identici<sup>12</sup>), all'epoca di Freud e anche prima, significa essere soprattutto dei borghesi apolitici. La storia moderna della Germania è caratterizzata dalla figura del 'tedesco apolitico' che, come spiega Gay, formatasi già verso la fine del settecento, ha raggiunto la sua massima espressione nel «liberale del '48, che giunto ad essere disilluso del liberalismo, ha preferito la grandezza nazionale alla libertà del cittadino, e si è rappacificato con la Germania autoritaria di Bismarck, convenientemente adeguando gli ideali che gli erano consentiti nell'interesse generale dell'imperialismo»<sup>13</sup>. Tuttavia ciò che rende questa figura trasversale rispetto alle diverse fasi storiche attraversate dalla Ger-

<sup>10</sup> Come Cesare quando passa il Rubicone o Lenin quando lancia contro quasi tutto l'apparato del partito la parola d'ordine della presa immediata del potere.

<sup>11</sup> Si veda P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, cit., p. 15. Su questo punto vedi anche C. E. Schorske, *Vienna fin de siècle*, Bompiani, Milano 1983.

<sup>12</sup> Cfr. P. Gay, *Freud, gli ebrei e altri tedeschi*, cit., p. 33. Sull'impoliticità di Freud si veda anche F.S. Trincia, *Sigmund Freud, ovvero il disincantato realismo di un impolitico*, in F. Luoi – F. S. Trincia, *L'anima e lo stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 133ss.

<sup>13</sup> Ivi, p. 5.

mania moderna è che essa giustifica il suo distacco dalla politica in nome della difesa della *Kultur* dall'avanzare della *Zivilisation*. Se quest'ultima è identificata con le trasformazioni sociali indotte dall'illuminismo e con gli effetti della rivoluzione francese sull'assetto degli stati, il borghese tedesco tenta di neutralizzarli entrambi contrapponendo alla politica la *Kultur*, preferendo cioè «l'ambito ideale dell'alta cultura a quello mondano della bassa politica»<sup>14</sup>, la nobiltà dello spirito alle volgarità del mondo.

Senza poter essere in nessun modo classificate nella rubrica del filisteismo borghese, tuttavia le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann rappresentano forse l'ultima testimonianza di questa indifferenza alla politica che il tedesco apolitico giustifica in nome dell'attaccamento ai valori della *Kultur* che vanno difesi da ogni tipo di presa di posizione politica, sia essa di destra o di sinistra, anche se il pericolo da cui ci si deve guardare è soprattutto, ancora durante gli anni della guerra, quello proveniente dal livellamento democratico e socialista già duramente condannato da Nietzsche. È alla contrapposizione di quest'ultimo fra il diciottesimo secolo, giudicato effeminato e menzognero, e il diciannovesimo ritenuto al contrario animalesco, sotterraneo, odioso, realistico e plebeo, ma appunto per questo migliore, più onesto e più vero, che Mann si richiama per giustificare la sua presa di distanza dagli ideali illuministici e rivoluzionari. I quali, come è testimoniato dalla crisi della borghesia tedesca, rappresentata da Mann nel suo romanzo d'esordio *I Buddenbrook*, si sono dimostrati delle maschere dietro le quali avanzava in realtà un impoverimento crescente della vita e un livellamento delle capacità spirituali. Fu per questo che la fede nelle 'magnifiche sorti e progressive' lasciò il passo ad un 'pessimismo' che in realtà era l'unico modo per rivitalizzare lo spirito creativo indebolito dall'imposizione di un'eguaglianza astratta e gretta. Il paradosso stava appunto in questo: se contro una nobiltà dello spirito degenerata in conformismo plebeo e egualitario ci si rivolgeva alle forze irrazionali e distruttive della vita, era proprio perché solo da quest'ultima ci si poteva aspettare la creazione di nuove forme spirituali. Sotto la condizione tuttavia – è la soluzione adottata da Mann – che l'autonegazione dello spirito a favore della vita, «della vita 'forte' e soprattutto 'bella'», venisse temperata da una certa

<sup>14</sup> Ivi, p. 4. Da questo punto di vista va ascritto a merito di Freud il fatto che, nonostante tutto il suo liberalismo da vecchia scuola, egli si sia nettamente rifiutato di distinguere all'inizio dell'*Avvenire di un'illusione*, fra *Kultur* e *Zivilisation* (cfr. S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, Einaudi, Torino 2015, p. 4), testimoniando così di una duplicità che lo rendeva ad un tempo borghese e rivoluzionario.



dose d'ironia<sup>15</sup>. Altrimenti il rischio sarebbe stato la caduta, come era in parte accaduto a Nietzsche, in un estetismo della perversità, in un culto isterico della forza, della bellezza e della vita, capaci solo di produrre un nichilismo passivo se non una vera e propria degenerazione totale dello spirito. Se lo spirito stesso e certamente l'arte sono dei sintomi della decadenza, dell'insufficienza biologica e quindi dei segni e dei prodotti della degenerazione, tuttavia «l'autonegazione dello spirito non può essere mai seria del tutto e integrale»<sup>16</sup>. L'ironia da questo punto di vista è come una negazione di secondo grado, nega l'autonegazione dello spirito, sostenendone «seppure di nascosto», la causa, cercando di procurarle simpatie anche se prive di speranza.

Per Mann si tratta di schierarsi a favore del reale della vita, di ciò che in essa può esserci di brutto, doloroso e tragico, contro uno spirito asservito all'ideale, ossia a uno spirito che confonde il suo compito con quello del raddrizzamento, del miglioramento di tutto quello che non va, che, in una parola, ha fede nel progresso, rinunciando in tal modo a quella creatività che, come aveva dimostrato Nietzsche, passa necessariamente attraverso la malattia e la degenerazione. Questo spirito che si è posto al servizio delle aspirazioni, che, invece di sottomettersi al reale, si declina come attivismo, volontarismo, migliorismo, ha contaminato l'arte che o accetta «di fare propaganda per le riforme di natura sociale e politica»<sup>17</sup> o viene tacciata di estetismo e parassitismo. L'arte ha da essere politica, ossia impegnata nella ricerca dell'eguaglianza e della felicità, nell'affermazione della democrazia. A quest'epoca, per Mann, la politica fa tutt'uno con la democrazia: «l'atteggiamento spirituale del politico, scrive, è in sé democratico: la fede nella politica è fede nella democrazia, nel *contrat social*»<sup>18</sup>. Se la politica si identifica con la democrazia, ossia con la vittoria dell'eguaglianza e della filantropia, allora la politica non è tedesca, è anzi antitedesca, se il tedesco sta dalla parte della vita e dell'autonegazione dello spirito solamente mitigata dall'ironia.

Mann conferma quindi l'apoliticità tedesca e quel suo carattere precipuo indicato da Gay che consiste nel fondarsi sulla difesa della *Kultur* contro la *Zivilisation*. Lo conferma a tal punto che ci sarebbe da chiedersi se la svolta manniana

<sup>15</sup> Su questo punto vedi A. Donise, *Ironia, politica ed etica nelle Considerazioni di un Im-politico*, in AA. VV., *Thomas Mann fra etica e politica* (a cura di G. Cantillo, D. Conte, A. Donise), Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>16</sup> T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari 1967, p. 17.

<sup>17</sup> Ivi, p. 18.

<sup>18</sup> Ivi, p. 20.

verso la democrazia dopo l'avvento del nazismo – quasi una vita negatrice dello spirito senza neanche una briciola di ironia – e quindi verso quella che sembrerebbe una riabilitazione della politica non sia in realtà una riproposizione sotto mentite spoglie di quella stessa impoliticità sostenuta durante gli anni della guerra. Ne sarebbe una prova la scoperta da parte di Mann di Freud e della psicoanalisi letti, più che come una declinazione della cultura illuminista e del razionalismo scientifico, come la prosecuzione corretta ed aggiornata del pessimismo romantico di Nietzsche e Schopenhauer. Che cos'è infatti il pansessualismo di Freud e la sua dottrina della Libido, si chiede Mann nel saggio *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, se non «romanticismo spogliato della sua veste mistica e divenuto scienza naturale»<sup>19</sup>. Più che con Pietro Verri e soprattutto con Brücke, Helmholtz e Du Bois-Reynmond, Freud è imparentato con Novalis che vedeva «nell'eros, conservatore dell'universo, il principio che spinge la realtà organica a sempre più vaste unità» e la cui psicologia sociale fondata su un radicalismo erotico non era altro che la «mistica anticipazione delle scoperte e delle speculazioni scientifico-naturali di Freud»<sup>20</sup>.

Con il romanticismo la psicoanalisi condivide l'antirazionalismo: essa infatti «col risalto che dà al demoniaco nella natura, con la sua passione investigativa per le regioni notturne dell'anima, non è meno antirazionale di qualunque altra corrente del nuovo spirito che si batte vittoriosamente contro gli elementi meccanicistico-materialistici del secolo scorso».<sup>21</sup> Se qualcosa fa da contraltare ed evita alla psicoanalisi una deriva reazionaria è per Mann la sua «volontà sanitaria», la sua mai smentita origine come metodo terapeutico: conservando la «sua tendenza etico-umanistica a guarire gli uomini da ogni morboso e doloroso disordine», la psicoanalisi impedisce che la sua «profonda sensibilità e conoscenza della malattia» possa manifestarsi in ultima analisi «come un amore del profondo e della malattia stessa, cioè in senso antirazionale» e assicura al contrario che «i vantaggi che derivano alla conoscenza della vita dall'indagine delle nostre profondità psichiche», siano sempre rivolti alla liberazione e alla guarigione, siano illuministici nel «più filantropico senso della parola»<sup>22</sup>. L'interesse scientifico di Freud per la sfera emotiva non degenera mai per Mann «in esaltazione del suo oggetto a

<sup>19</sup> T. Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, in Id., *Nobiltà dello spirito*, Mondadori, Milano.2015, p. 1373.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, p. 1369.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

spese della sfera intellettuale. Il suo antirazionalismo è consapevole dell'effettiva, poderosa preminenza della pulsione sullo spirito» e tuttavia non si trasforma mai in una «adorante ammirazione di tale preminenza, né in irrisione dello spirito»<sup>23</sup>.

Per Mann infine la prova che la psicoanalisi sia «quella forma fenomenica dell'irrazionalismo moderno che si oppone inequivocabilmente a ogni abuso reazionario»<sup>24</sup>, sta tutta nella centralità che Freud accorda all'Io. Dal momento che «l'inconscio, l'Es, è primitivo e irrazionale»<sup>25</sup> è una vera fortuna, a detta di ciò che Mann scrive in *Freud e l'avvenire*, che l'Io, nella misura in cui coincide con «quella piccola parte che sporge in fuori, vigile e illuminata, dell'Es, press'a poco come l'Europa è una piccola e vivace provincia della grande Asia»<sup>26</sup>, abbia ricevuto il compito di rappresentare le istanze del mondo esterno presso l'Es in modo da poter distinguere da un lato «la realtà obiettiva da ciò che è una aggiunta derivante da sorgenti interne di eccitazione» e introdurre dall'altro tra il bisogno e l'azione un intervallo, vale a dire il lavoro del pensiero<sup>27</sup>.

Freud dal suo canto non si è lasciato ingannare dall'elogio nemmeno per un attimo. Pur lusingato dal riconoscimento che veniva dal grande scrittore e intellettuale, ha capito immediatamente che la psicoanalisi era, per Mann, poco più di un pretesto: in una lettera a Lou Andreas Salomé del 28 luglio del 1929 dichiara infatti che leggendo il saggio di Mann su di lui ha avuto l'impressione «che egli avesse appena preparato un saggio sul romanticismo quando gli arrivò la richiesta di scrivere su di me, e così abbia piattato con la psicoanalisi quel mezzo saggio davanti e di dietro, come dicono i falegnami; la massa è invece di legno diverso»<sup>28</sup>.

Riducendo l'inconscio a magma pulsionale, fucina irrazionale e impasto affettivo e non cogliendone invece il carattere logico-linguistico, rappresentazionale e deterministico, Mann non può comprendere neppure quella che appare come l'unica ipotesi politica (o quasi) rinvenibile in Freud, quella *Kulturarbeit*<sup>29</sup>, quel

<sup>23</sup> Ivi, p. 1371

<sup>24</sup> Ivi, p. 1375.

<sup>25</sup> Ivi, p. 1386.

<sup>26</sup> T. Mann, *Freud e l'avvenire*, in Id., *Nobiltà dello spirito*, cit., *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ma la descrizione freudiana del rapporto fra l'Io e l'Es non è, glossa Mann, del tutto identica a quella schopenhauriana fra volontà e intelletto? (cfr. ivi, pp. 1387-1388).

<sup>28</sup> S. Freud L. A Salomé, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, Boringhieri 1983 Torino, p. 179.

<sup>29</sup> Su questa nozione come risposta agli effetti della dissoluzione della sfera religiosa sui comportamenti soggettivi, vista soprattutto in riferimento all'Islam, si veda ora T. Benslama, *La psicoanalisi alla prova dell'Islam*, Casa Editrice il Ponte, Milano. 2012, pp. 79-91.

lavoro culturale che costituisce l'unica *chance* per mitigare, mai per abolire!, il disagio della e nella civiltà. Imparentata con la sublimazione, la *Kulturarbeit*, ossia la costruzione di complessi artefatti culturali oscillanti fra l'artistico e il concettuale, ma in ogni caso socialmente condivisi (come la tragedia attica o la poesia dell'amor cortese per seguire gli esempi lacaniani del seminario sull'etica della psicoanalisi), fa da rovescio di quel lavoro coatto cui la civiltà sottomette gli esseri umani per tenere a bada le spinte antisociali derivanti dalla ricerca inesausta della soddisfazione pulsionale libidica e/o mortale. Ma l'esempio principale se non unico di Freud, quale è indicato nella trentunesima della nuova serie di lezioni sulla psicoanalisi, è un altro, meno da *Kultur* e più da *Zivilisation*: il prosciugamento dello Zuiderzee. È ad esso che Freud compara il lavoro della psicoanalisi, quel lavoro terapeutico il cui scopo, simile a quello di far apparire terra coltivabile là dove il suolo era ricoperto dalle acque, è condurre l'io là dov'era es, ossia di farlo divenire sempre più appropriato alla conformazione di parti del territorio inconscio. Il lavoro culturale non consiste dunque nel fare in modo che l'io subentri all'es o lo scacci dall'apparato psichico<sup>30</sup>, che lo tratti come il nemico contro il quale si combatte una guerra all'ultimo sangue, ma nel condurlo ad abitarlo, riconoscendosene parte integrante e risultato. Tanto più l'io potrà governare parti dell'es, quanto più si adatterà alle leggi di quest'ultimo non per mera sottomissione ma perché esse lo costituiscono, perché ad esse deve la sua stessa esistenza.

Se abbiamo definito il prosciugamento dello Zuiderzee come l'unica ipotesi quasi politica che si può ritrovare in Freud è perché, rispetto alla definizione di che cosa sia (la) politica cui ci siamo riferiti prima, la bonifica di uno spazio di terreno per renderlo coltivabile e abitabile può apparire un affare degno dell'amministrazione o del governo, ma non necessariamente della politica come costruzione della città giusta. Per quanto possa migliorare le condizioni di vita dei suoi abitanti, non è detto che l'edificazione di un sistema di dighe renda di per sé giusta l'organizzazione sociale di coloro che si trovano ad abitare in quella porzione di territorio strappata al dominio delle acque. Essa anzi può risultare complementare se non funzionare come un volano ad un sistema economico di sfruttamento e di oppressione<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Traduzioni italiana e francese, messe alla berlina da Lacan, del freudiano 'Wo es war, soll Ich werden': vedi S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in Id., *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 190.

<sup>31</sup> È il caso, per fare degli esempi attuali, della costruzione di un ponte o di una linea veloce di trasporto ferroviario: premesso che entrambi o perché uniscono ciò che era separato o perché av-

Resta fermo però che, al di là dell'indifferenza alla politica dovuta alle sue appartenenze storiche, agli occhi di Freud questa sfera decisiva dell'esperienza umana presenti il vizio di confondere la giustizia, accompagnata dai suoi correlati moderni, uguaglianza e felicità per tutti, con il progetto di superare definitivamente il disagio della civiltà. Se Freud resta sordo al fascino dell' 'agitatore politico' è forse perché legge, e nemmeno troppo in filigrana, nel suo progetto politico la pericolosa illusione di farla finita, attraverso un semplice cambio di regime proprietario, con tutto ciò che rende infelice la condizione umana.

Accanto ai tanti modi, potremmo dire soft, con cui la civiltà umana (sempre *Kultur* e *Zivilisation* insieme) tenta di ovviare alla rinuncia alla soddisfazione pulsionale o almeno di alleviarne il peso, ce ne sono anche di più drastici che mirano innanzitutto a individuare il responsabile unico dell'infelicità, l'ostacolo che si frappone alla realizzazione del piacere, al fine di neutralizzarlo o eliminarlo definitivamente. Tale nemico, secondo Freud, viene individuato nella realtà «considerata fonte di ogni sofferenza» e con la quale è impossibile vivere, «con la quale quindi si deve troncare ogni rapporto se si vuole in qualche modo essere felici»<sup>32</sup>. Ma alla realtà si può sfuggire in due modi: uno è quello dell'eremita che «volge le spalle a questo mondo» e «non vuole averci niente a che fare»<sup>33</sup>; l'altro è la decisione di trasformarlo il mondo, «di crearne uno alternativo, un mondo in cui i tratti più insopportabili siano stati cancellati e sostituiti da altri conformi ai nostri desideri»<sup>34</sup>.

L'uomo è aggressivo, e di fronte a questa verità incontrovertibile ha poca importanza stabilire se l'aggressività si accompagni inevitabilmente alla pulsione libidica o se invece costituisca una pulsione a sé, una pulsione di morte che, pur di stornare dall'io la spinta distruttiva, la rovescia sugli altri producendo violenza e crudeltà in dosi inimmaginabili. Da queste spinte aggressive che mirano alla disgregazione la società deve difendersi utilizzando altra violenza e costrizione: è quella compenetrazione fra diritto e violenza che Freud sostiene nella lettera a

vicinano quel che era lontano, sono per definizione 'erotici', nulla assicura tuttavia che non possano essere usati o per ampliare il mercato capitalistico o per spostare più rapidamente soldati e carri armati: è la ragione d'altronde per cui in caso di guerra si fanno saltare i ponti e si rendono impraticabili le strade salvo a ripristinare gli uni e le altre non appena la pace si sia ristabilita.

<sup>32</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino. 2016, p. 22.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Einstein<sup>35</sup>. Ma la risposta sociale allo scacco nel riuscire a sconfiggere la realtà e realizzare la felicità è il delirio collettivo, la paranoia che, come forma del legame sociale, corregge «grazie ad una formazione di desiderio, un lato del mondo che gli risulta insopportabile» e registra «questo delirio nella realtà»<sup>36</sup>, denunciando il divario che resta fra realtà e delirio come l'effetto di un complotto. I comunisti, scrive Freud qualche pagina dopo,

«sono convinti di aver trovato la via per liberarci dal male. L'uomo è indubbiamente buono, ben disposto nei confronti del prossimo, ma l'istituzione della proprietà privata ha corrotto la sua natura. Il possesso di beni privati fornisce a un singolo un potere, e con ciò la tentazione di maltrattare il prossimo; chi è escluso dal possesso deve essere ostile verso l'oppressore e ribellarsi. Abolendo la proprietà privata, mettendo in comune tutti i beni e rendendo partecipi tutti del loro godimento, malevolenza e ostilità fra gli uomini scompariranno. Essendo soddisfatti tutti i bisogni, nessuno avrà necessità di vedere nell'altro un nemico: tutti si faranno volentieri carico del lavoro necessario»<sup>37</sup>.

Se non è un delirio, poco ci manca; e il fatto che Freud immediatamente dopo queste affermazioni si affretti a dichiarare che non intende criticare il sistema comunista dal punto di vista economico perché non ne ha le competenze, è una mera precauzione retorica. Quel che conta ai suoi occhi, infatti, è che la premessa psicologica su cui si regge tutto l'impianto del 'sistema comunista' sia «un'illusione priva di consistenza»<sup>38</sup>. L'aggressività non dipende dal diritto personale a possedere beni materiali, ma dai privilegi attinenti alle relazioni sessuali che diventano «fonte di intensissima invidia e asperissima ostilità fra esseri umani altrimenti di pari livello»<sup>39</sup>. È con il sesso che l'umanità non riesce a fare i conti, non con le forme della proprietà. L'infelicità costituiva della civiltà ci protegge in realtà contro i rischi di una soddisfazione pulsionale che abbandonata a se stessa produrrebbe disastri. Eliminare l'infelicità della civiltà è fonte di un'infelicità maggiore. Contro una politica delirante che per sconfiggere definitivamente l'infelicità finisce per approdare al disastro complessivo

<sup>35</sup> Su questo punto rinvio a B. Moroncini *Perdono giustizia crudeltà. Figure dell'indecostruibile in Jacques Derrida*, Cronopio, Napoli 2016.

<sup>36</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà*, p. 23.

<sup>37</sup> Ivi, p. 56.

<sup>38</sup> Ivi, p. 57.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

della società umana, è preferibile per Freud affidarsi al lavoro culturale che, mentre conferma il disagio della civiltà, tenta, pur se in modo ambiguo, di temperarne la durezza.

3)

L'indifferenza alla politica è bifronte: da un lato essa è l'effetto inevitabile della forma della moderna società capitalistica e della sua cultura, da un altro è invece il risultato altrettanto inevitabile di una declinazione della politica, anch'essa moderna in fin dei conti, che tende a tracimare gli argini stessi eretti a protezione della civiltà producendo non lo sperato accesso al regno della libertà ma un rafforzamento smisurato delle istanze superegoiche.

Un esempio classico del primo tipo di indifferenza è quello sviluppato da Tocqueville nella *Democrazia in America*. Il punto di partenza di tutta l'analisi è la constatazione che negli Stati Uniti d'America il principio della sovranità popolare ha avuto «tutti gli sviluppi pratici immaginabili»<sup>40</sup>. Nel momento in cui qualunque limite di censo in materia elettorale viene abolito e si afferma la regola del suffragio universale, ogni istanza di governo diversa dal popolo è non solo delegittimata ma soprattutto abolita. E poco importa come il popolo governi: se legiferando lui stesso come in Atene, o eleggendo a suffragio universale, dei «deputati che lo rappresentano e agiscono in suo nome, sotto la sua sorveglianza quasi diretta». Quello che conta è che gli Stati Uniti siano diversi da quegli altri paesi in cui o «un potere, in certo modo estraneo al corpo sociale, agisce su di esso e lo costringe a procedere su una certa direzione» o «la forza è divisa, poiché è posta, contemporaneamente, dentro e fuori della società».

Al contrario, negli Stati Uniti, nel regno della democrazia, «la società agisce da sé su sé stessa. Non esiste potere fuori di lei e non c'è nessuno che osi concepire, e soprattutto esprimere, l'idea di cercarlo altrove». La prima cosa da notare è che in democrazia, secondo Tocqueville, popolo e società sono la stessa cosa: riconoscere la sovranità del primo coincide senza soluzione di continuità con il liberare la seconda da ogni vincolo con, e da ogni dipendenza da, un potere che tragga la sua legittimazione da una fonte e da un'autorità diverse da quella del popolo che si esprime attraverso il suffragio universale. Ciò vale,

<sup>40</sup> A. Tocqueville, *La democrazia in America*, Utet, Torino 1981, p. 77.

sorprendentemente, anche nel caso in cui, come d'altronde avviene negli Stati Uniti, sia lo stesso governo ad essere eletto a suffragio universale: questo fatto invece di legittimarlo a esercitare il potere anche nei confronti di quella società da cui riceve la sua legittimazione, sembra al contrario esautorarlo e indebolirlo. Ma l'aspetto più inquietante della identificazione fra potere del popolo e indipendenza della società è che si escluda in linea di principio l'eventualità, in verità non molto remota, che proprio quella società cui si attribuisce la realizzazione della sovranità popolare usi la sua libertà finalmente conquistata esattamente per sfruttare ancora meglio il popolo: perfetto equivalente questo della tesi borghese secondo cui, vendendo liberamente l'operaio la sua forza lavoro al capitalista che gli dà lavoro, egli conservi intatta la sua sovranità e la sua indipendenza, accetti liberamente il furto di lavoro. Appartiene quindi all'ideologia della democrazia, perlomeno quella borghese e capitalistica, porre nel popolo, vale a dire nella società, tutto il potere e sostenere che sia «lui solo a governare, tanto debole e limitata è la parte lasciata all'amministrazione e tanto questa è consapevole della sua origine popolare e obbedisce al potere da cui proviene». Da qui la celebre affermazione di Tocqueville secondo la quale «il popolo regna sul mondo politico americano, come Dio sull'universo. Esso è la causa e il fine di tutto: tutto ne deriva e tutto vi si riconduce»<sup>41</sup>.

Inutile analizzare nel dettaglio tutti i dispositivi messi in atto dal regime democratico per impedire la formazione di un potere estraneo al popolo e alla società: dalla sua dispersione tale «da interessare più gente alla cosa pubblica»<sup>42</sup>, alla divisione che non consiste nello spogliare la società di qualcuno dei suoi diritti», ma nel «dividere l'esercizio delle sue forze fra molte mani», moltiplicando ad esempio i funzionari e attribuendo «a ciascuno di essi tutto il potere di cui ha bisogno per eseguire le mansioni che gli sono destinate»<sup>43</sup>; dall'abolizione di un centro in cui possano convergere tutti i raggi del potere amministrativo<sup>44</sup> e che si traduce nella mancanza negli Stati Uniti di una vera e propria capitale<sup>45</sup>, alla moltiplicazione del numero dei giornali che neutralizza gli effetti esercitati dal quarto potere<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Questa e tutte le precedenti, *ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, p. 87.

<sup>43</sup> Ivi, p. 91.

<sup>44</sup> Cfr., ivi, p. 93.

<sup>45</sup> Cfr., ivi, pp. 220-221.

<sup>46</sup> Cfr., ivi, p. 221.



Più importante è il risultato finale di questo trasferimento di tutto il potere alla società: malinconia diffusa e dispotismo spolicizzante. La sindrome malinconica è l'effetto, indesiderato ma inevitabile, dell'eccesso d'eguaglianza:

«quando sono abolite tutte le prerogative di nascita e di fortuna, quando tutte le professioni sono aperte a tutti, e uno può arrivare con le sue sole forze all'apice di esse, davanti all'ambizione degli uomini sembra aprirsi un campo immenso e facile, ed essi immaginano volentieri di essere chiamati a grandi destini. Ma è una concezione fallace, che l'esperienza corregge ogni giorno: quella stessa eguaglianza che consente ad ogni cittadino di concepire grandi speranze, rende tutti i cittadini individualmente deboli. Permette ai loro desideri di espandersi, ma al contempo limita da ogni parte le loro forze»<sup>47</sup>.

Non solo l'abolizione di antichi privilegi non produce attraverso l'eguaglianza una vita sociale armonica e pacifica e piuttosto espone i cittadini democratici ad una dura e sfrenata concorrenza, ma soprattutto la libertà assoluta conquistata da parte di ciascuno di poter ricercare i beni di questo mondo al fine di goderne indisturbato si trasforma in un'ansia continua di poterli perdere o di non fare in tempo a distillarne tutto il piacere che promettono. «La brevità della vita, glossa Tocqueville, pungola senza requie» l'uomo che la democrazia ha reso padrone di se stesso. I beni che, in linea di principio, sono da un lato tutti disponibili e dall'altro disponibili per tutti, si rivelano proprio per questo irraggiungibili. L'offerta illimitata va in rotta di collisione con la ristrettezza del tempo: «indipendentemente dai beni che possiede», l'uomo eguale e democratico «ne immagina a ogni istante mille altri che la morte gli impedirà di gustare, se non si affretta» Ed è proprio questo pensiero della morte che lo «riempie di turbamento, di timore e di rimpianti, e mantiene il suo animo in una specie di trepidazione incessante che lo porta ad ogni piè sospinto a cambiare di progetti e di luogo»<sup>48</sup>. Il risultato finale è che ogni godimento attuale è guastato alla radice e che l'oggetto desiderato è, prima ancora d'essere goduto, già perduto, cosicché quel che resta è solo il rimpianto per un godimento desiderato e mai avuto, il malinconico struggersi per un oggetto la cui unica modalità d'essere è l'assenza<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Ivi, p. 629.

<sup>48</sup> Ivi, p. 628.

<sup>49</sup> Su questi punti vedi C. Colangelo, *Uguaglianza immaginaria. Tocqueville, la specie, la demo-*

Non è tuttavia solo dall'affetto malinconico che l'uomo democratico deve trovare i modi di difendersi, è anche e soprattutto dall'eventualità, non tanto di un ritorno del dispotismo antico, quanto del formarsi di un dispotismo nuovo, un dispotismo prodotto proprio dalla democrazia. La libertà di cui gode l'uomo democratico non si rovescia solo in concorrenza come già si è visto a proposito degli effetti che l'eguaglianza produce sui rapporti intersoggettivi; di più diviene indifferenza di ciascuno verso tutti. Una società democratica si compone alla fine di «una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo». Ogni uomo che forma questa folla (solitaria *ante litteram*) «vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso».

Una tale situazione potrebbe apparire anche felice e desiderabile se non fosse che essa presuppone l'esistenza di un potere ancora più pervasivo e onnipresente di quello da cui la società democratica si era liberata. Questo potere «immenso e tutelare» è proprio quello che s'incarica di assicurare ai cittadini democratici «il godimento dei beni», esso veglia incessantemente «sulla loro sorte». Non è un potere autoritario né usa la violenza e la costrizione nei riguardi dei suoi sudditi; al contrario è «assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia»<sup>50</sup>. Spinge gli uomini a svagarsi, lavora alla loro felicità, provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri. La libertà che esteriormente la società democratica padrona di se stessa non fa che proclamare è il rovescio, ma di una figura topologica, di una servitù di cui il fatto di essere ben ordinata, facile e tranquilla, non esclude la ferocia. Che questo potere continui ad essere formalmente eletto non toglie nulla al fatto che esso sia «unico, tutelare, onnipotente»<sup>51</sup>. Ci troviamo in questo modo di fronte ad un fatto paradossale: un potere spolitizza la società di cui è l'emanazione, rende indifferenti alla politica come lotta per un potere contro un altro. La società moderna avrebbe dato vita ad una

*crazia*, La Città del Sole, Napoli 2008.

<sup>50</sup> Per questa e le precedenti, *ivi*, p. 812.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 813.

forma di potere che tanto più si afferma quanto più si eclissa, diviene invisibile, si sottrae alla politica rendendola di conseguenza inutile e superflua.

Che la società moderna, plasmata dal modo di produzione capitalistico, sviluppi accanto a, o contro la, o addirittura in sostituzione della tradizionale sovranità politica incarnata dallo stato, una propria forma di potere, è tesi ricorrente nel pensiero filosofico, sociologico e politico degli ultimi due secoli. Oltre Tocqueville, si potrebbero citare il concetto di 'Stato esterno o di necessità' elaborato da Hegel nella sua *Filosofia del diritto pubblico* per indicare la capacità da parte della società civile di organizzarsi e autogovernarsi indipendentemente dallo stato vero e proprio<sup>52</sup> e in tempi più recenti le forme di potere diffuso e decentrato analizzate da Foucault che comportano un cambiamento radicale nel concetto e nella pratica della sovranità. Nel mezzo e in una posizione di rilievo si situa, a parer nostro, la sociologia storica di Max Weber quando individua come tratto precipuo della modernità la spinta alla razionalizzazione che modifica in profondità la forma stessa del potere politico. Poiché qui l'angolazione da cui si guarda a Weber è l'indifferenza in materia di politica non ricostruiremo tutto il percorso di quest'ultimo come si trova consegnato in *Economia e società* ma ci limiteremo a qualche citazione tratta da quell'intervento sociologico-politico e in qualche modo anche politicamente militante che è lo scritto *Parlamento e governo*.

Nello stato moderno, scrive Weber, «il potere reale che non si esercita né nei discorsi parlamentari né nelle enunciazioni dei sovrani, ma nell'uso quotidiano dell'amministrazione, è necessariamente e inevitabilmente nella mani della burocrazia»<sup>53</sup>. Ma a differenza del significato attuale del termine 'burocrazia', sinonimo di lentezze incomprensibili, di un aumento a dismisura dei controlli e dei passaggi e di opacità nelle decisioni durante la gestione delle pratiche, esso al contrario indica in Weber la trasformazione dello stato in una impresa, nel suo essere diventato «né più né meno di una fabbrica»<sup>54</sup>. Ne fa fede il fatto che sotto il concetto di burocrazia si rubrichino non solo le attività civili dello stato ma anche quelle militari: si dirigono «dall'ufficio persino le battaglie»<sup>55</sup>. Trattare lo

<sup>52</sup> Su questo punto rinvio a B. Moroncini, *Tragedia e politica nell'Ursprung des deutschen Trauerspiels di Walter Benjamin*, Giannini, Napoli 1980.

<sup>53</sup> M. Weber, *Parlamento e governo*, Einaudi, Torino 1982, p. 80.

<sup>54</sup> Ivi, p. 81.

<sup>55</sup> *Ibidem*. La cosa è diventata del tutto effettuale: i droni sono guidati da piloti comodamente seduti in un ufficio situato a chilometri e chilometri di distanza dal luogo dell'operazione e un'azione bellica può essere guidata da un gruppo di persone che vi assiste in diretta attraverso

stato moderno come se fosse un'impresa, farlo attraverso la burocrazia, ossia il potere degli uffici e dei loro impiegati, i funzionari, che in democrazia hanno preso il posto dei «vecchi notabili feudali o patrimoniali o nobiliari o le altre cariche onorarie o ereditarie» dello stato assoluto, significa renderlo efficiente, capace di funzionare come un orologio, proprio perché si è sostituita la razionalità rispetto a valore che costituiva il nerbo della sovranità politica con la razionalità rispetto allo scopo che è invece la chiave della scienza e della tecnica moderne. Anche lo stato deve imparare a calcolare, ad equiparare mezzi e fini, economizzando il più possibile sui primi al fine di ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo, e deve farlo tanto più quanto più deve rispondere ad una situazione storica in cui gli vengono affidati compiti una volta di pertinenza della chiesa o della società, vale a dire la cura complessiva della sua popolazione secondo un raggio che si estende dall'istruzione alla salute, dal lavoro al tempo libero.

Se il calcolo è il principio del potere burocratico che è quello su cui si regge lo stato moderno, chiara allora è la dipendenza di quest'ultimo dal modo capitalistico di produzione. L'impresa capitalistica moderna «si fonda internamente soprattutto sul calcolo», ossia sulla possibilità di prevedere con un alto tasso di probabilità i risultati finali del processo innescato dall'investimento iniziale del capitale. Essa ha quindi bisogno di regolarità e deve ridurre al minimo gli scarti o le deviazioni che possono prodursi in ogni fase del processo lavorativo. La condizione perché ciò accada è ciò che è alla base della nascita del capitalismo, vale a dire la separazione del lavoratore dai suoi mezzi di produzione: fin quando infatti questi ultimi sono di proprietà del lavoratore egli può usarli a proprio piacimento, sospendendo il lavoro, applicando la sua arte in modo diverso a seconda dei committenti, stornandola dal fine della produzione delle merci. Impossibile fare previsioni sul ritorno dell'investimento o sul guadagno in una situazione simile. Ma non solo l'impresa deve assoggettarsi al calcolo: proprio perché essa possa prosperare è necessario che tutte le altre attività che sono inevitabilmente ad essa collegate si comportino allo stesso modo. Ne consegue che questo decisivo principio economico, e cioè «la 'separazione' del lavoratore dai mezzi materiali dell'impresa, dai mezzi di produzione nell'economia e dai mezzi bellici nell'esercito, dai concreti strumenti amministrativi nell'amministrazione pubblica, dai mezzi di ricerca nell'istituto universitario e nel laboratorio, e, in tutti i casi, dai mezzi finanziari», sia «comune, come principio basilare alla moderna impresa sta-

le telecamere piazzate sull'elmetto dei soldati impegnati sul terreno.

tale del potere, della politica culturale e dell'esercito e all'economia capitalistica privata»<sup>56</sup>.

Ridotto a macchina lo stato non ha più scopi valoriali, il bene, la giustizia, l'eguaglianza, ma esclusivamente scopi di efficienza e di buon funzionamento, crescita economica, benessere diffuso, qualità alta della vita e una felicità senza scosse e senza desideri. Ma come lo schiavo era per Aristotele uno 'strumento animato' dotato di sapere, così questa macchina statale è, dice Weber, 'spirito rappreso' e se anch'essa funziona in nome del sapere, questo sapere tuttavia è segreto, è un sapere protetto e custodito dal 'segreto d'ufficio'<sup>57</sup>.

Di fronte a questo esito della modernità, di fronte cioè al processo di disincantamento del mondo e alla sua razionalizzazione che si concreta nel potere burocratico, la domanda di Weber è ovvia e radicale: come è possibile che si dia ancora la democrazia, ossia che da un lato ci sia ancora una qualche libertà di movimento per così dire individualistica e dall'altro che sia possibile trovare una «*qualche* garanzia che esistano forze capaci di tenere a bada l'enorme prevalere di questo strato la cui importanza è così determinante»? Detto in altri termini, come sarà possibile ancora la politica? Non ci soffermeremo sulla risposta weberiana: un capo carismatico, un cesare moderno, che tragga la sua legittimazione da una elezione diretta a suffragio universale tale da sottrarlo al potere della burocrazia e da autorizzarlo anche ad agire, se serve, contro di essa. Se solo in questo modo una razionalità diversa da quella strumentale, una razionalità che si misura sul e col valore, può rientrare in gioco, ciò vuol dire però che la politica è esterna alla società, ne cade fuori con tutti i rischi che una cosa simile comporta. Chi assicura che il cesare sia progressista e non autoritario? Quali dispositivi proteggono dall'eventualità che quell'individualità resasi libera dalla burocrazia non si trasformi in una individualità dispotica? Se l'alternativa del moderno è fra la burocrazia e il capo carismatico bisognerà trovare all'interno della politica stessa il limite che ne impedisce la chiusura identitaria e totalitaria.

<sup>56</sup> Ivi, p. 82.

<sup>57</sup> Cfr., ivi, p. 93.

4)

Questa possibilità – e così chiudiamo il cerchio – è iscritta nella psicoanalisi. Se le appartenenze storiche non hanno permesso a Freud di vederlo e lo hanno spinto invece verso l'indifferenza in materia di politica, tuttavia l'inconscio è la politica. L'affermazione è di Lacan e si trova nella lezione del 10 maggio 1967 del seminario inedito *La logica del fantasma*<sup>58</sup>. Essa cade in un contesto in cui Lacan sta commentando un testo di Edmund Bergler *Le nevrosi di base* incentrato sul rapporto fra il masochismo psichico e la regressione della pulsione orale. Si definisce masochismo psichico «la tecnica di quelle persone che – malgrado la cosciente ignoranza di tale agire – inconsciamente amano l'umiliazione, la sconfitta e il rifiuto»<sup>59</sup>. La causa di tale struttura dell'agire sta nel modo con cui i bambini reagiscono all'aggressività che provano nei confronti degli adulti che si oppongono ai loro desideri e alle loro fantasie. Ce ne sono di quelli – i nevrotici – che si adattano e di fronte alla punizione, ai rimproveri morali e alla colpa che sono i modi con cui gli adulti – in genere il padre e la madre – pongono un freno alla loro aggressività, spostano quest'ultima verso soggetti e oggetti meno sacri, e ce ne sono invece altri che, volendo continuare ad aggredirli, devono però trasformare in piacere «il dolore, la depressione, la punizione e la colpa» che riceveranno dalla loro pervicacia. Si forma così la sindrome del masochista psichico, di colui cioè che è capace di far diventare il dispiacere una fonte di piacere.

Dal momento che la formazione del masochista psichico avviene nel periodo dello svezzamento, ciò spiega la sua relazione con la regressione orale: il bambino non vuole rinunciare al latte materno e trasforma il dispiacere prodotto dal rifiuto in un surrogato della suzione orale. Più viene punito, più gode come quando era placato sul seno della madre, il capezzolo serrato fra le labbra. Fin qui, secondo Bergler, siamo nel quadro genetico del masochismo psichico. Ad esso si sovrappone quello clinico che è caratterizzato dal fatto che, essendo quel particolare tipo di piacere infantile preso di mira dal super-io, l'io inconscio si vede costretto ad inventarsi delle nuove difese secondarie che formano quella che Bergler chiama «la triade del meccanismo dell'oralità»<sup>60</sup>. Su questo punto si

<sup>58</sup> J. Lacan, *Le séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*, 1966-1967 inedito.

<sup>59</sup> E. Bergler, *Le nevrosi di base. Regressione orale e masochismo psichico*, Astrolabio, Roma 1971, p. 13..

<sup>60</sup> Ivi, p. 14.

incentra l'interesse di Lacan che riporta il passo quasi alla lettera citando dalla traduzione francese del testo di Bergler<sup>61</sup>: 1) in primo luogo: mi creerò il desiderio masochista di essere rifiutato, da mia madre, creando o deformando delle situazioni nella quali qualche sostituto dell'immagine pre-edipica di mia madre rifiuterà i miei desideri; 2) secondariamente, non sarò cosciente del mio desiderio di essere rifiutato e di essere l'autore di questo rifiuto; vedrò solamente che ho ragione di difendermi, che la mia indignazione è ben giustificata così come la pseudo-aggressività che testimonio di fronte a questo rifiuto; 3) in terzo luogo: proverò pietà per me stesso a causa del fatto che una 'tale ingiustizia' non può che capitare a me e godrò una volta di più di un piacere masochistico»<sup>62</sup>.

Non sembra che Lacan contesti né il quadro genetico né quello clinico proposti da Bergler; ha qualcosa da dire invece sul significato da attribuire a quel tratto costitutivo del masochismo psichico che è 'l'esser rifiutato': non crede, come al contrario fa Bergler, che si risolva in un desiderio d'umiliazione e soprattutto di sottomissione all'altro. Colpito in primo luogo dalla radicalità con cui questo tratto dell'essere rifiutato si presenta, per stessa ammissione di Bergler, nella nevrosi orale, Lacan, pur di renderne ragione, ricorre addirittura alla figura hegeliana della lotta delle autocoscienze per il riconoscimento in cui la genesi della dimensione del soggetto è riportata all'esclusione radicale e reciproca fra di esse, al carattere incompatibile della loro coesistenza, all'ultimativo 'o lui o me'. Se al centro di questa figura c'è una concezione radicale del soggetto come qualcosa di assolutamente autonomo, capace di preferire la morte pur di non sottomettersi all'altro, allora per Lacan nell'esser rifiutato si deve vedere, in conformità al desiderio di mordere e alla paura di essere divorati che connotano la pulsione orale, la strategia per salvarsi dall'essere inghiottiti dal partner materno.

Lacan non ha niente da obiettare alle descrizioni classiche del masochismo psichico, è d'accordo sul fatto che in esso il soggetto assuma la posizione di un oggetto e lo faccia nel senso più accentuato che in psicoanalisi si dà del termine oggetto, ossia l'effetto di caduta o di scarto, di resto dell'avvento soggettivo. Condivide anche la tesi che questo tipo di godimento del masochismo psichico si leghi strettamente ad una manovra dell'Altro che assume la forma del contratto scritto in cui è prescritta all'Altro come al masochista la condotta da seguire.

<sup>61</sup> La traduzione francese non coincide con quella italiana: per ovvi motivi privilegeremo quella che si trova nel testo di Lacan.

<sup>62</sup> E. Bergler, *La nevrosi di base. Regressione orale e masochismo psichico*, cit., pp. 14-15.

Rifiuta invece la tesi secondo la quale il masochismo sarebbe una eccezione, una aberrazione, rispetto a forme di piacere più semplici e dirette. Se è vero che i masochisti sono, come scrive Bergler, dei 'collezionatori d'ingiustizie'<sup>63</sup>, gente cioè che si fa dare continuamente pugni in faccia e calci negli stinchi, questo non è necessariamente un comportamento irrazionale. D'altronde nel mondo in cui viviamo, nota Lacan, la giustizia non è qualcosa di ordinario: tutti subiamo e siamo di conseguenza collezionatori d'ingiustizie, masochisti e no. Con la differenza che, mentre noi accettiamo il più delle volte l'ingiustizia, il masochista a modo suo protesta. Non sarà che in un mondo ingiusto esser rifiutato sia meglio che essere accettato? Di fronte al fatto che s'incontra sempre una miriade di persone che vogliono adottarci, non è preferibile scappare?

Cambiamo scala: con meraviglia della gran parte degli occidentali, ci sono certi, soprattutto nel sudest asiatico, che si ostinano a non voler essere ammessi al benefici del capitalismo. Per quanto si cerchi di convincerli che hanno torto, non c'è niente da fare: preferiscono essere rifiutati. Sono masochisti? Il loro comportamento è dettato da spinte inconse di cui non fanno nulla? Poco male, la loro è una scelta politica perché l'inconscio è la politica, l'inconscio fa politica. E la fa chiamandosi fuori dal cerchio identitario, eccettuandosi dal discorso dominante, facendosi rifiutare. La politica dell'inconscio non è inclusiva, non costruisce insieme chiusi – la stessa esistenza dell'inconscio come l'altra scena impedisce d'altronde che l'apparato psichico venga unificato dall'io, sia sottomesso agli ordini dell'io.

Se l'inconscio è ciò che *ex-siste*, ossia ciò che è sempre fuori o il fuori, incarnando il più o il meno che manca sempre perché qualcosa possa costituirsi in un intero o in un insieme chiuso, se l'inconscio come collezionista d'ingiustizie destabilizza in linea di principio ogni pretesa di legittimità e di pacificazione, ogni ideologica idea della giustizia, allora l'inconscio è politico in quanto tale, fa politica direttamente. E di fronte all'indifferenza in materia di politica offre a quest'ultima la *chance* di tornare a fare differenza.

<sup>63</sup> Cfr., *ivi*, p. 147.





FELICE CIRO PAPPARO

## La verità e il desiderio

Brevi note sull'etica della psicoanalisi<sup>1</sup>

Il principio dell'azione morale è [...] la scelta [...] ed i principi della scelta sono il desiderio (orexis) ed il calcolo (logos) indirizzato ad un fine. [...] La buona condotta è fine in senso assoluto ed il desiderio ha questo fine per oggetto. Per questo la scelta è o un intelletto desiderante (orektikòs nous) o un desiderio ragionante (orexis dianoe-tiké); e un tale principio è l'uomo.  
Aristotele, *Etica Nicomachea* (VI, 2, 1138a-1139b)

Le note che seguono sono dedicate ai temi del desiderio e della verità considerati da una prospettiva liminare, o meglio ancora di intersezione tra le discipline della filosofia e della psicoanalisi. L'occasione è fornita dalla lettura del commentario di Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo al settimo seminario di Jacques Lacan (1959-1960), dedicato all'etica della psicoanalisi. Mi limiterò a ragionare sui temi suddetti a partire dalle pagine introduttive al testo, quelle che “giustificano”, diciamo così, l'intento stesso del libro, ponendo e ponendomi un interrogativo molto semplice e banale. Perché due filosofi si sono posti il “compito” di interrogare, anzi di produrre un commentario a un testo psicoanalitico, e di farlo appunto da filosofi, ovvero utilizzando uno degli strumenti più antichi del filosofare stesso. Il commento, come si sa, caratterizza da un capo all'altro della sua storia l'ufficio della filosofia, e qualifica, per certi versi, la figura stessa del filosofo che si dedica all'inutile ufficio del commento, caratterizzando così il filosofo come qualcuno/qualcuna che perde tempo a commentare un testo di un altro.

<sup>1</sup> A partire dal testo di Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007.

Insomma: perché dedicarsi, oggi, a quest'arte antica del filosofare, quando, nella nostra attualità, la filosofia, ed alcuni suoi rappresentanti, mettendo da parte l'inutile e lussuosa funzione del filosofare, la curvano verso la consulenza, vale a dire che si mettono al servizio di un'utenza erogando il sapere filosofico attraverso conversazioni indirizzate a rischiarare e dipanare, in una particolare esistenza storica, il groviglio dell'esistere?

Forse già qui, e aldilà di ciò che pensano, nello specifico, della consulenza filosofica gli autori del libro, si trova, dal mio punto di vista, una delle ragioni che rendono interessante il tentativo fatto.

Voglio dire che, quando la filosofia da scienza inutilizzabile e dell'inutile, da discorso di "cura dell'anima", nel senso assolutamente non tecnico del termine cura, si muta invece, attraverso la figura del consulente filosofico, nella funzione erogatrice di discorsi, o conversazioni intorno a, con l'utente o cliente di turno, discorsi/conversazioni finalizzati, immagino, a dare o trovare "strumenti" perché l'altro di turno si ingegni a "procurarsi" il suo bene, ovvero una qualche forma di "ben-essere" o di bene-stare nel viluppo della propria esistenza, ebbene proprio in questo passaggio storico in cui la filosofia cerca di diventare un'erogatrice di servizi, di "beni", trovo interessante e appropriata la mossa giocata dai due nostri autori.

Non ho tirato in ballo a caso il cambio di funzione del filosofare, perché quello che è in gioco, nel seminario sull'etica di Lacan, è esattamente la coppia antitetica bene-desiderio, una coppia concettuale che come si sa non solo sta a cuore alla filosofia ma ne è indubbiamente il cuore.

Ora, se così è, se cioè la questione del Bene, declinabile come benessere o benessere o viceversa come pura tensione, eros infinito, cioè nullo desiderio, è il motore stesso della filosofia, perché rivolgersi allora alla psicoanalisi e al suo discorrere?

Se un filosofo è tale perché ha a cuore solo questa cosa, il bene come desiderio, e interrogando questa cosa instancabilmente alla fine ne dovrà pur sapere qualcosa in più, di nuovo quale senso ha rivolgersi alla psicoanalisi e al suo discorrere? Cos'è che la psicoanalisi dà che la filosofia non riesce più a dare?

E per tornare alla "consulenza filosofica", il fatto che alcuni/alcune scelgano di curvare la filosofia verso questo tipo d'ufficio è interpretabile come un modo per rispondere a una certa crisi del discorso psicoanalitico (quella relativa al senso della cura psicoanalitica) e quindi leggibile anche come un riproporsi, in quanto "maestri di virtù" (Cicerone), come gli unici deputati a poter aver cura dell'anima, e curarla "non tecnicamente", e riproporre la filosofia come l'unica

inestirpabile cura che abbia un senso, oggi, se è il senso stesso di “ciò che è”, di “ciò che esiste” l’unico termine, di partenza e di arrivo, ricercato, *immer wieder*, dalla filosofia?

La risposta a tutto ciò la trovo in effetti nell’*Introduzione* al libro, scritta da Moroncini, e si tratta di quella questione chiave della vocazione filosofica, ovvero del desiderio della verità che giustamente l’autore ritiene sia lo scibboleth della filosofia: da come e dal fatto che l’ufficio del filosofo giri sempre intorno a quella questione, si riconosce non solo il filosofo in quanto tale, ma per l’appunto la *vocazione* filosofica stessa.

Ora, nel testo di Lacan si trova in effetti, formulata nello stile paradossale-surreale del suo autore, giusto quel qualcosa cui si interessa il filosofo: il desiderio della verità; mi riferisco all’enunciato paradossale di Lacan, quello che recita: «non cedere sul proprio desiderio»<sup>2</sup>, cifra, l’enunciato, sia della “verità” dell’analista, sia della “verità” dell’analizzando, ma, in effetti, e ancor di più, cifra interpretativa, per Lacan, della condizione umana.

Mi rendo conto di aver proposto, in una maniera un po’ troppo ellittica, l’accostamento tra la vocazione filosofica, che si dice nella formula: *tener vivo il desiderio della verità*, e l’etica psicoanalitica che ingiunge di: *non cedere sul proprio desiderio*. Ora, se per mostrare la prossimità faccio ricorso all’affermazione contenuta nell’*Introduzione*, a quella che recita: «[la vocazione filosofica] si realizza al meglio solo quando si mantiene a distanza dal sapere o mantiene le distanze fra il sapere e la verità»<sup>3</sup>, probabilmente l’accostamento apparirà meno incongruo; ma lo diverrà, solo se aggiungo che la dimensione del sapere, giustamente apparenata da Moroncini al piano del possibile e dunque al piano di un saperci fare, è quella dimensione che curvando verso un saperci fare (una tecnica) il sapere e il saper-dire (anche quello filosofico), si presenta in definitiva come una dimensione di produzione di un bene specifico.

La vocazione filosofica invece stabilizzandosi sulla questione del desiderio della verità e sostando in essa – a volte, a dire il vero, con una certa caparbieta non scevra da presunzione verso i saperi empirici<sup>4</sup> – la vocazione filosofica si

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 40-42.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>4</sup> Si pensi ad esempio al discorso husserliano di *La crisi delle scienze europee*, in cui si trova la definizione del filosofo come funzionario dell’umanità, Husserl, *op. cit.*, p. 46. Una variante di questa ‘funzione’ della filosofia e del suo ‘agente’, la si trova diversamente declinata in uno degli ultimi testi di Maurice Merleau-Ponty, *Segni*, dove svuotando il ‘dire’ filosofico di ogni

colloca, di fatto e di diritto, in una dimensione dove, come scrive Moroncini, si visibilizzano i segni della contraddizione e dell'insignificabile.

Detto in altri termini: in questa dimensione si mostra cioè un aldilà del possibile dove solo il desiderio è capace di tendere e a volte di sostare. Forse perché, o proprio perché la natura stessa del desiderio è un contraddittorio e non significativo tendere e sostare, forse anzi il luogo della contraddizione e dell'insignificabile?

Ora però, se è vera la contiguità, in linea generale, tra i due enunciati (tener vivo il desiderio della verità – non cedere sul proprio desiderio), è altrettanto vero che la ricerca, nell'un campo e nell'altro, avvenendo con strumentazioni differenti, sfocerà, nella mira e presa del proprio oggetto, ossia la verità, in modalità *comprehensive* abbastanza diverse.

E metto qui in gioco, per confermare quanto detto, il concetto centrale del libro, sottostante all'intero commentario ma dichiarato espressamente solo nell'introduzione al testo, cui fa anche da titolo: il concetto di *verità parziali*<sup>5</sup>.

L'estensore dell'introduzione, da buon filosofo qual è, si perita immediatamente di precisare che l'espressione: verità parziali (attribuita alla ricerca psicoanalitica, o, il che è lo stesso, al desiderio che regge l'articolazione discorsiva dello psicoanalista) non sta a indicare una frammentazione o uno sparpagliamento del concetto di verità – per cui, in una versione di tipo prospettivistico, ci sarebbero allora «tante verità quanti sono i punti di vista» e la verità consisterebbe quindi solo nella sua diffrazione, nel *darsi* concreto delle verità individuali<sup>6</sup>. Oppure, in un'altra versione, quella, come dice Moroncini, di «un lamento sui limiti insuperabili della conoscenza»<sup>7</sup>, la verità sarebbe giocoforza parziale dati i limiti del nostro conoscere, mai afferrabile per intero, dati i nostri limiti, col rischio però di rimanere la verità sempre un aldilà cui stupidamente aspirerebbe il limitato conoscitore della verità!

Il concetto di verità parziali, o meglio ancora la qualifica di parziale attribuita

aggancio a un *sapere* in direzione di una *maniera d'essere*, ovvero di uno *stile* più che di una 'funzione', si definisce la filosofia come «la vigilanza che non ci permette mai di dimenticare la fonte di ogni sapere» (cfr. *Il filosofo e la sociologia*, p. 134, in *op.cit.*, tr. it. di Giuseppina Alfieri, a cura di Andrea Bonomi, Il Saggiatore, Milano 2015), insomma qualcosa a mezzo tra *la cura e l'attenzione*, non riducibili però alla *terapeutica*, la prima, o alla *ossessiva prevenzione*, la seconda.

<sup>5</sup> Moroncini- Petrillo, *L'etica del desiderio...*, cit. p. 7.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

alla verità non sta dunque a significare né la dissolvenza della verità né una sua impermanenza. Da raffinato filosofo, Moroncini sa e lo conferma, che il concetto, strumento principe dell'esercizio filosofico, mantiene una sua corposa e radicale "trascendenza", anche se viene o se si presta ad essere declinato da corpi e discorsi specifici nei quali il concetto non può non declinarsi (se non vuole ridursi, come diceva Valéry, a *idée fixe!*).

Ciò non toglie affatto, da un certo punto di vista, che la verità sia parzializzabile!

Ma cosa vuol dire, allora, quest'attributo?

Ebbene, proprio per aver dato alla ricerca e al discorso psicoanalitico la qualifica di verità parziali, il significato di quell'attributo messo accanto a un sostantivo-concetto così antico e immemorabile, quale quello di verità, può essere compreso solo a partire dal campo da cui lo si è desunto e a cui lo si è attribuito, e «per statuto e non per accidente»<sup>8</sup>, precisa Moroncini — ovvero il campo psicoanalitico dove è stato coniato il concetto della parzialità delle pulsioni.

Ne viene di conseguenza che la parzialità della verità cercata dalla psicoanalisi, dal momento che "ogni verità" si dice, si esprime attraverso il logos (e se non lo si facesse, sottolinea Moroncini, ne andrebbe della consistenza dell'esistenza umana stessa, visto che questa si dice essenzialmente come la specie animale-avente-il logos) per l'appunto non può non dirsi, ma il suo dirsi «non si dice mai tutt[o] intero, ma solo in un semi-dire, si dice a metà o se ne dice sempre solo la metà»<sup>9</sup>.

In questo modo di contraddirsi e significarsi solo a metà, si conferma per me che la verità resta in qualche modo, almeno come (nel) concetto, una-con-se-stessa; proprio perché di essa si dice sempre solo la metà o se ne dice sempre solo la metà, essa non perde così, in questo dirsi a metà, il suo "bruciante tratto", il suo furore, potrei aggiungere, quel furore, in base a cui e per cui, si è lasciato *morire per la verità* un Giordano Bruno<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Si veda, al riguardo, nell'aforisma 25 di *Aldilà del bene e del male* la caustica e sarcastica definizione nicciana dei «martiri per la verità» (corrispondenti tali martiri ai nomi *esemplari* di Giordano Bruno e Baruch Spinoza: «questi eremiti per forza»), una definizione che Nietzsche *traduce-converte*, per quanto lo riguarda come *filosofo dell'avvenire*, nel «più gradevole di tutti i vizi» (ibidem, afr. 25), dove il definire la ricerca della verità come *qualcosa che ha a che fare più e soprattutto con il vizio piuttosto che con la virtù* (cui solitamente la si apparenta) si rifrange sulla

Se in mente e sotto la penna mi è venuto immediato il termine furore, il rinvio, non casuale questa volta, del termine, oltreché a Fedra, all'“arrostito” (Gadda) nolano, forse ci consente di cogliere alla lettera, in una lettera incarnata (quella appunto arrostita, in uno con la sua corrispondente vita, nella figura di Giordano Bruno), tutto il significato letterale del lacaniano “non cedere sul proprio desiderio”, facendomi però cogliere nel morire per la verità anche una prossimità, ancora più stretta, tra desiderio e verità, dicibile forse così: *l'unico desiderio del desiderare è di veramente e definit(iv)amente sfinire!*

Potrei allora dichiarare in base a questo *anche* (o *addirittura?*) una sinonimia di desiderio e verità (e attribuirla anche agli estensori del commentario a Lacan)?

Proviamo ad attenerci alla seguente formulazione espressa da Moroncini relativamente alla «determinazione della verità» in cui è impegnata la psicoanalisi:

dal punto di vista dell'esperienza clinica [essa, cioè la determinazione della verità] si esprime come *un evento incontrovertibile benché non necessario, oggettivo anche se non universale e singolare senza essere privato, che convoca il soggetto e gli si impone come un dovere imprescrittibile* quale che sia la conseguenza che il suo perseguimento possa comportare<sup>11</sup>.

Se si mettono ora queste caratteristiche enunciate da Moroncini a confronto con gli enunciati lacaniani relativi al desiderio, o almeno con una sua formulazione esemplare, quella di sapore esplicitamente kantiano, per cui il *Sollen* (“tu devi!”) della *Critica della ragione pratica*, o meglio il “posto vuoto” del *Tu devi* viene per dir così riempito dal termine psicoanalitico (ma prim'ancora: *sadiano*<sup>12</sup>) *desiderio*, ancora meglio al posto vuoto del *Tu devi* kantiano si sostituisce il vuoto girare a vuoto o intorno al vuoto della *Cosa* del desiderio, che Lacan, nel suo seminario, definisce in maniera precisa come «una misura incommensurabile, una misura infinita» (Lacan, 1959-1960, p. 397), la corrispondenza, al limite della sinonimia, tra desiderio e verità (di più, fra *tener vivo il desiderio della verità* e *non cedere sul proprio desiderio*, espressioni nella quali si compendia il rapporto reciproco di verità e desiderio), si fa per me manifesta.

ricerca filosofica della verità che non si limita più a *cercarla* ma invece a «qualcosa da fare per la verità».

<sup>11</sup> Moroncini- Petrillo, *L'etica del desiderio...*, cit., p. 22, il corsivo è mio.

<sup>12</sup> Si veda, *ovviamente*, nella raccolta degli *Ecrits*, il raffinatissimo ‘concerto’: *Kant avec Sade!*

Giustamente però Moroncini replicherebbe a questa amorosa corrispondenza che essa varrebbe solo nel caso ci fosse un concetto di verità parziale a far da sponda al desiderare e che, invece, lo statuto di verità parziale non sempre la filosofia lo ha applicato anche e proprio perché la filosofia è «un discorso per il quale sono possibili sia delle verità totali, sia delle verità parziali»<sup>13</sup>. E dunque, stante questa ambiguità o ambivalenza della filosofia (e delle sue incarnazioni storiche, meticolosamente delineate da Moroncini nel testo), la prossimità tra i due enunciati non si evince immediatamente, ma bisognerà lavorarci, anche e in ragione del fatto che «l'oggetto» della ricerca filosofica: «l'unità dell'essere», e il posto occupato dal soggetto di tale ricerca, si sono dati, nel corso del tempo storico, proprio secondo quell'oscillazione tra un discorso che aveva di mira verità totalizzanti e un discorso che tentava di far accadere verità parziali.

Tutto quindi si gioca sul posizionamento dei termini di soggetto e oggetto: a seconda di come si mettono in relazione si dà uno o un altro statuto di verità<sup>14</sup>.

Pur riconoscendo che la filosofia, non sempre e non tutta, si è votata, nella sua vocazione, all'espressione di verità totalizzanti ma ha appunto tentato anche la strada delle verità parziali, bisogna precisare, scrive Moroncini, che «la casella» riguardante «un discorso per il quale esistono solo verità parziali», è stata, «ad una certa svolta del tempo», «riempita [...] dal discorso analitico»<sup>15</sup>.

Con questa affermazione-riconoscimento, si capisce definitivamente l'interesse degli autori del commentario a interrogare, da filosofi, il testo di Lacan e si palesa, anche qui in modo preciso e determinato, l'interesse dei nostri due filosofi per un discorso, riavvolto filosoficamente, per il quale esistono solo verità parziali – un discorso reso possibile dall'opera di «decostruzione della filosofia» operata con e dal punto di vista psicoanalitico e restituibile nel linguaggio filosofico<sup>16</sup>.

Cosa è in gioco in questa scelta per un discorso filosofico, *passato alla prova della psicoanalisi*,<sup>17</sup> sulle verità parziali, o meglio per una filosofia delle verità

<sup>13</sup> Moroncini-Petrillo, *L'etica del desiderio...*, cit., p. 23.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>17</sup> Per la precisazione di questa espressione, rinvio alla *Premessa* scritta da Bruno Moroncini (pp. 9-14) al libro collettaneo, intitolato *Diffrazioni* nel quale si trovano raccolte *le prove* di Fabio Ciaramelli, Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo (Guerini, Milano 1994) che, ognuno alla sua maniera, articolava il sottotitolo della raccolta: *la filosofia alla prova della psicoanalisi*.



parziali? Niente altro, se ho capito bene che una diversa, di certo più intensa e radicale, riformulazione della antica espressione della vocazione filosofica: il desiderio della verità (da leggere, *insieme*, come genitivo soggettivo e genitivo oggettivo...una volta che *la verità abbia letteralmente preso sito nel corpo del soggetto!*).

Se in fondo, in *questa* vocazione, il desiderio dell'Uno è sempre contemporaneamente e alternativamente messo in gioco e infaticabilmente cercato – la funzione del concepire-come-presa (*Begreifen*, nella lingua, come diceva Hegel, speculativa per eccellenza) ne è l'espressione più compiuta e riconoscibile – epperò il titolare di questo desiderio di (ap)prendere, non si è mai, nella presa erotica del proprio cercare l'oggetto della sua presa, messo a distanza da sé né ha preso distanza da sé – si potrebbe dire, in una parola: non si è mai pensato come scarto o resto, nella psicoanalisi invece (se non altro in quella interpellata-commentata dai nostri due autori), e sono parole di Moroncini quelle che seguono, «il nesso di continuità che [...] dovrebbe normalmente collegare il desiderio e il suo oggetto»<sup>18</sup>, è da sempre e per sempre rotto.

Anzi, e meglio, solo da questa spaccatura o distanza radicale, solo dall'improprietà, o impertinenza, si potrebbe dire, tra il desiderio e il suo oggetto fuoriesce quel qualcosa che appelliamo soggetto. Ne viene di conseguenza che quest'ultimo, trovandosi sempre a essere «spaccato, attraversato da un oggetto»<sup>19</sup>, del quale non potrà mai essere la costituzione nel senso preciso che non potrà mai attribuire all'oggetto alcun significato o una qualche significabilità derivante dall'attiva capacità sintetica, lo si potrebbe forse indicare, se si vuol mantenere al soggetto una qualche “forma” o proprietà latamente attiva, solo e al limite come una *synthesi passiva*, da intendere, questa espressione, più, e prim'ancora, nel senso *antropologico pragmatico* di Kant, come giustamente aveva messo in evidenza Michel Foucault nella sua *Introduzione* alla sua traduzione francese del testo kantiano, rilevando che l'*antropologia dal punto di vista pragmatico* è «una sorta di negativo della *Critica*», e che dunque *ciò che li*, nella *Kritik*, si presenta come «una molteplicità inerte» (il *dato*) che *fa appello a*-richiede la presenza *costituente* del soggetto coscienziale, *qui*, ovvero sul *versante dispersivo* dell'*antropologia*, il 'soggetto' *sintetico della Kritik*, che *ordina aprioricamente*, meglio ancora: *sequenzialmente*, la 'datità' e/o 'passività' (la “ressa percettiva”) è, piuttosto, *sfibrato-corroso dal tempo*

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 25-26.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 26.

(del mondo?), lasciando così, *il soggetto ordinante, esposto al mondo*<sup>20</sup>.

Perché?

Perché “la cosa” che attraversa e spacca il soggetto è, si potrebbe dire con un altro linguaggio familiare a me nonché ai nostri due autori, sempre e radicalmente un *taglio del senso* che, attraversando la significabilità del soggetto e non significandosi mai se non come funzione di taglio che produce all’interno dei significati, espone questo soggetto, che tendenzialmente sempre si prova a significare, alla prova della contraddizione e dell’insignificabile, ovvero all’impossibile, a quel *duro desiderio di durare* (come dice il titolo di una raccolta poetica di Paul Eluard cui si rifà Lacan nel seminario<sup>21</sup>) nel quale consiste, insiste, e definitivamente ex-iste come soggetto!

Con l’espressione eluardiana: il duro desiderio di durare, che Lacan traduce nel suo seminario, memore ancora della voce kojèviana, come desiderio di desiderare, ritorniamo giusto al cuore del commentario, alla frase portante del seminario lacaniano, a quell’ingiunzione curativa: non cedere sul proprio desiderio in cui consiste e si articola per Lacan un’etica della psicoanalisi.

Non sto qui a ripetere – il libro la spiega molto bene – quale distanza ci sia tra l’etica psicoanalitica e un’etica dei beni (o del bene sommo) e quanto risulti impolitica – per usare un termine che non mi è mai piaciuto, ma che qui cade, ahimè, a proposito – la posizione analitica rispetto a quell’altro discorso, per l’appunto, politico, che ha a cuore le sorti del cittadino, e soprattutto quella sorte del cittadino che va, per usare una terminologia benthamiana molto appropriata, sotto l’etichetta de “l’importo netto della felicità” di ogni cittadino.

Vorrei invece, per chiudere queste note, avanzare alcune osservazioni intorno appunto alla frase portante del seminario lacaniano: *non cedere sul proprio desiderio* e chiedere, per capire un po’ di più, se la centralità del desiderio, al di là del fatto che sposta l’asse prospettico-esperienziale della cura psicoanalitica (diciamo, per esemplificare, almeno oltre una prospettiva fenomenologico-esistenziale), se il desiderio che, per intero, qualifica la condizione umana agli occhi di Lacan – una qualifica che sta a dire, ancora hegelianamente, pur essendosi spostata la prospettiva: dalla coscienza all’inconscio, lo sbalzo dell’umano

<sup>20</sup> Si veda, nell’edizione einaudiana della *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault* (traduzioni di Mauro Bertani e Luca Garelli, Torino, 2010), l’intera *Introduzione* di Michel Foucault e nello specifico di quanto si è detto, le pagine 47-49 e 64-67.

<sup>21</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994, p. 388

dal «resto dell'accadere universale»<sup>22</sup>, uno sbalzo che l'installarsi creazionista del significante sul mondo pre-umano, ovvero proprio sul freudiano «resto dell'accadere universale» (al quale, *pour cause*, si debbono assegnare per l'appunto solo segni, segnali, tracce, macchie, forme debitamente cancellate e ricancellate dal trionfale ingresso su questo mondo dell'*annihilatio rerum* messa in atto dal significante<sup>23</sup>) – se la prospettiva ancora tutta umana, troppo umana del desiderare con il suo élan mortifero (anche se posta al limite del, ma non oltre, l'umano stesso, in quel punto qualificato come il Reale, imprevedibile e incomprensibile da sempre e per sempre per ogni soggetto umano), non rischi, o meglio non certifichi – non volendolo, non avendone l'intenzione – un antropomorfismo ancor più spinto di quello della filosofia e un ritorno a Freud depurato delle sue origini darwiniste.

Prova ne è la polemica contro l'evoluzionismo e la difesa, al limite del teologico, del punto di vista creazionista: un punto di vista apologeticamente sostenuto, e *pour cause*, giacché altrimenti, come direbbe Lacan nella sua lingua, ne andrebbe del significante e del suo potere, e alla fin fine della comprensione di che cos'è la condizione umana!

A ogni modo, al di là della discontinuità radicale, ma forse anche e proprio in ragione della frattura riproposta e confermata da Lacan, di Freud da Darwin, quel che mi interessa chiedere ai nostri autori è se la vuotezza del Wunsch, imperativa tanto quanto la sua fonte originaria (il *Sollen* kantiano), se il desiderio di desiderare, lo dico con i termini di Lacan che traduce Eluard, a cui dovrebbe aggrapparsi l'esistente umano per non cedere la propria esistenza a un mero consumo di beni, non rischi, nel vuoto o meglio nel centro desiderante (sono sempre i termini di Lacan) in cui si tiene e si mantiene, di confermare una sorta di, sartriana, nausea strutturante e strutturale dell'esistente umano, una nausea prolungata (anche se composta delle più belle immagini del desiderio) rivolta alle leggi inerti dell'in-sé cui solo “il vuoto” del *désir* è capace, proprio in quanto rifiuta qualunque oggetto “consumabile”, di opporsi. (E qui, ritorna a proposito il nome di Sartre, il quale questa vuotezza della “realtà umana”, il suo “essere mancanza”, nelle pagine di *L'être et le néant* (l'aveva esattamente designata-provata giusto con

<sup>22</sup> S. Freud, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in Id. *Opere complete di S. Freud*, (1967-1980), Boringhieri, vol. 11, p. 641.

<sup>23</sup> Cfr su questo: S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace* (Dedalo, Bari 1989, prima edizione, riedito da Luca Sossella nel mese di giugno 2018), cap. IV, pp. 81 e sgg. e il mio studio *Soggetti al mondo*, Filema Napoli 2005, in particolar modo i capp.: II e IV.

«l'esistenza del desiderio come fatto umano», precisando che il desiderio «perché sia desiderio a se stesso [...] bisogna che sia mancanza, ma non una mancanza-oggetto, una mancanza subita [...] bisogna che sia la sua propria mancanza di [...] Il desiderio è mancanza d'essere»<sup>24</sup> – con tutto il corollario, aggiungerei io, nella prospettiva sartriana di una solitudine sconfinata del soggetto desiderante, cui il filosofo francese tenderà, senza riuscirci, di porre riparo, di superare nel successivo, e politico testo, intitolato *Critica della ragione dialettica...*).

Detto diversamente: se «la politica è la politica, ma l'amore resta l'amore»<sup>25</sup>, parafrasi lacaniana da Mazzarino, la strutturale solitudine, disincantata fino alla morte, del puro desiderio di desiderare non rischia di rendere per principio e per statuto inconsistente lo stesso esistente? Il rischio, infatti, è quello di non vedere una prospettiva possibile che, a mio parere, si pone a mezzo, senza mediarli, tra i termini del «bene» da un lato e quelli del «desiderio di desiderare» dall'altro lato, e che va molto aldilà del comandamento ama il prossimo tuo come te stesso, ovvero, la prospettiva dell'amicizia. L'amicizia, quel desiderio dell'uomo per l'altro uomo (nella sua partizione generica di uomo/donna), dell'uomo e della bestia, per dirla con Bataille, dove la solitudine di fondo di ogni essere – che solo il corpo enuncia silenziosamente nella sua separatezza di corpo – può collocarsi non per raggiungere il proprio bene-stare e nemmeno per realizzare il proprio desiderio-di-desiderare, ma più semplicemente, e da animali mortali quali siamo, perché si diano, nella separatezza dei corpi che genericamente ci fanno differenti, uomo e donna, uomo e uomo, donna e donna, momenti di contatto, di comunicazione sovrana, nei quali, come voleva Bataille, si manifesta il dono impossibile per eccellenza, «il dono sovrano [...] quello della soggettività»<sup>26</sup>?

D'altro canto, Lacan stesso sa, si accorge – avendo in quanto analista un desiderio avveduto sulla condizione umana – che la negazione, astratta avrebbe detto Hegel, del campo dei beni non significa alcunché, e forse rischia solo di avere un senso cupamente moralistico.

<sup>24</sup> Sartre, *L'essere e il nulla*, tr.it. di G. Del Bo, revisione di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 132-133.

<sup>25</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 407.

<sup>26</sup> G. Bataille, *La sovranità*, tr. it. di L. Gabellone, Il Mulino, Bologna 1990, p. 249 e sgg. e il mio *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 107-143. Per questa declinazione dell'"amicizia", intesa come un aldilà della fedeltà e come un senso dispendioso e non contabile, vorrei invitare il lettore a leggere il saggio di Gerardo Alicandro, *Atletismo della virtù. Sulla filia in Aristotele*, Ets, Pisa 2018.

Se il campo dei beni è il campo nel quale “si baratta” la propria felicità, senza mai veramente averla (una verità questa che l’analista avveduto deve mostrare allo sprovveduto desiderio dell’analizzando) e tuttavia il bene è, comunque lo si declini, all’orizzonte di ogni vita umana, si tratta di operare una rivoluzione, nel senso tecnico del termine, di prospettiva: porre la ricerca del bene cui ogni vita umana tende al servizio del desiderio, più precisamente, se di bene deve ancora trattarsi esso non potrà essere altro «che quello che può servire a pagare il prezzo dell’accesso al desiderio»<sup>27</sup>.

Ora, se com’è evidente, il desiderio è pura tautologia (desiderio di desiderare), è altrettanto evidente che il bene da pagare non è un bene che si avrà, ma solo un bene in perdita, e che perciò è solo questa perdita del bene, questo voler perdere il bene, che ci consente (consentirà) l’accesso al desiderio.

A me, lettore di Bataille più che di Lacan, questi termini, bene e perdita, e la loro coniugazione sono abbastanza familiari e quindi se anche nella prospettiva batailleana il desiderio è legato alla perdita, e anzi tutta la dimensione del desiderio si estende e si articola per Bataille solo tra sciupio e scialo, in base a quella legge che recita «Tutto quel che è deve esser consumato»<sup>28</sup>, il problema di accedere a questa dimensione “consumante” che è il desiderio non si pone però, per Bataille, nei termini di un prezzo da pagare, di «un gallo» che bisogna portare o sacrificare «a Esculapio».

Ciò perché in Bataille, per essere la propria perdita, ovvero per desiderare, non c’è debito da pagare o colpa da espiare ma solo la disponibilità dell’ipse a uno schiudersi del proprio ipse, aldilà delle paratie individualizzanti-personalizzanti, verso il proprio nulla e il nulla dell’altro essere, previa contestazione della legge per eccellenza, il linguaggio, con l’impiego di un’arte dell’esitazione che, oscillando tra il senso e il significato, e dunque sfondando o quantomeno sbrecciando così il muro del linguaggio, si apre a e sul gioco accecante dell’essere.

Forse questo Lacan da qualche parte lo sa, se in punto finale del seminario si abbandona a una formulazione che mi ha molto sorpreso – una formulazione che ha fatto scrivere, peraltro, all’estensore della quarta di copertina della traduzione italiana, che il seminario sull’etica rappresenterebbe una sorta di punto di svolta della riflessione lacaniana, nel senso che qui, in questo seminario, si

<sup>27</sup> J. Lacan, *Il seminario, Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, cit. p. 404.

<sup>28</sup> G. Bataille, *Schema di una storia delle religioni*, in Idem, *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, tr. it., a cura e con *Postfazione* di F.C. Papparo, Cronopio, Napoli 2007, p. 98.

comincerebbe a intravedere una prospettiva meno imperialista del significante e si delinerebbe una svolta teorica, passando da una concezione per cui «nell'inconscio tutto è riducibile a significante» ad un'altra concezione per cui «non tutto nell'inconscio è riducibile al significante».

La formulazione di Lacan è la seguente: «il ruscello in cui si situa il desiderio non è soltanto la modulazione della catena significante, ma quel che corre sotto, per la precisione quel che siamo, e anche quel che non siamo, il nostro essere e il nostro non essere»<sup>29</sup>.

Forse, aggiungerei io, tutta la questione del desiderio si gioca qui, ancora e sempre tra le pieghe del linguaggio e quel che c'è, o accade, sotto le pieghe del linguaggio e forse mantenere in questa oscillazione esitante la dimensione del desiderio è probabilmente anche il solo modo per dargli una consistenza non necessariamente da cupio dissolvi ma nemmeno assolutisticamente produttivistica, anzi lasciarlo essere, – oltre la cattura immaginaria a cui, secondo me, finisce per ridursi se continua ad essere solo desiderio di desiderare – quel qualcosa da nulla che dice solo il nostro duro desiderio di durare, ovvero il nostro mortale esistere!

<sup>29</sup> J. Lacan, *Il seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit. p. 404.



BRUNO MORONCINI

## Pulsione di morte e politica della vita

*ovvero*

Antigone messa a nudo dai suoi celibi

Fra le varie ipotesi etimologiche sul nome proprio Antigone – ‘nata contro’ o ‘nata in sostituzione’ di un altro/a figlio/a –, potrebbe essere proprio quella più improbabile – ‘contro-generazione’ – la più adatta al contrario ad illustrare la chiave interpretativa con cui Jacques Lacan nel seminario sull’etica della psicoanalisi risalente agli anni 1959/60 ha letto la tragedia sofoclea e le vicissitudini della sua eroina<sup>1</sup>. L’esito mortale, la discesa anzitempo nella tomba che sottrarrà Antigone alla sua «parte di nozze e di cura dei figli» (918), non è un effetto non voluto della scelta iniziale di seppellire il corpo di Polinice anche contro l’editto di Creonte, ma ciò che guidava fin dal principio il desiderio della fanciulla, il quale, in quanto erede della «sciagura del letto materno» (862), ossia della trasgressione - consapevole o meno poco importa: il desiderio è inconscio - del tabù dell’incesto da parte di Giocasta, portava già in sé l’indistinguibilità di tomba e talamo.

Con lo stesso movimento con cui reintroduceva Polinice all’interno delle strutture elementari della parentela da cui Creonte, condannando il traditore della patria alla seconda morte, ossia alla cancellazione definitiva dall’ordine delle filiazioni e della memoria umana, come se non fosse mai nato, lo voleva espellere, Antigone, rinunciando ad un futuro di sposa e di madre cui la destinava la sua natura femminile, metteva fine alla stirpe dei Labdacidi – la madre morta, il padre assunto in cielo, i fratelli uccisivi vicendevolmente sotto le mura di Tebe

<sup>1</sup> Per una lettura della figura di Antigone nella cultura moderna e in particolare sulla interpretazione lacaniana della tragedia sofoclea mi permetto di rinviare a B. Moroncini, *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno*, Filema, Napoli 2004<sup>2</sup>, specificamente su Lacan pp. 139-180 e a B. Moroncini R. Petrillo, *L’etica del desiderio. Un commentario del seminario sull’etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, pp. 207-235.



e la sorella Ismene dispersa (sulla sua sorte il mito tace, non si sa se sia morta di morte naturale o per uccisione, e di eventuali figli neanche l'ombra) – segnata dal disordine e dal crimine.

Il rifiuto di lasciare discendenti non è altro infatti che il rovescio del motivo invocato da Antigone a giustificazione della decisione del tutto consapevole di trasgredire l'editto di Creonte: «Né se di figli fossi stata madre, né se lo sposo morto fosse imputridito, mai mi sarei assunta questa fatica, sfidando lo Stato [...] Morto lo sposo, un altro avrei potuto averne, e un figlio da un altro uomo, se un figlio avessi perduto. Ma essendo madre e padre tutti e due nascosti nell'Ade, non vi è più fratello che possa germogliare» (905-912)<sup>2</sup>.

Il passo, considerato spurio da lettori del calibro di Goethe, impauriti dal suo tono così crudele e disumano, ribadisce in realtà che ciò che muove Antigone, ossia il desiderio che la guida, non è un amore generico e melenso per l'umanità, che come sempre nasconderebbe altro, in questo caso un legame perverso, ma il rispetto, spinto fino alla morte, per le leggi – non scritte, quindi non umane, ma neanche divine, leggi anteriori alla comparsa di uomini e dei – che governano l'ordine simbolico su cui si regge la vita dei soggetti. Una volta che un individuo della specie sia venuto all'essere e, ricevuto il nome, si sia trovato per questo iscritto in una filiazione, il suo desiderio reso l'erede di fatto del desiderio dell'altro, non è più possibile cancellare questo evento se non al prezzo di un disordine rovinoso, di un miasma che infesta e ammorbida la vita individuale, i rapporti familiari e finanche la Polis tutta intera.

Fare ciò, tuttavia, comporta un prezzo: giacché proprio per reintegrare Polinice nella catena delle generazioni, sospendendo il processo che lo portava nella seconda morte, è necessario che Antigone venga contaminata da quest'ultima, che ne sia toccata almeno in parte. Se è vero infatti che ella non sarà cancellata dalla memoria umana, ciò però non avverrà per via genetica ma per quella sublimata della forma tragica. Di suo Antigone non lascerà eredi, anzi, fuoriuscendo dalla catena delle generazioni mentre vi reimmette Polinice, farà in modo che con lei il desiderio dell'altro – di Giocasta, di Edipo, di Laio, di Labdaco -, di cui è la vivente incarnazione, l'immagine fulgida e mortifera, si estingua, pervenga alla sua fine. Antigone è una macchina celibe, una sposa che non sarà mai tale perché i suoi pretendenti sono degli scapoli impenitenti capaci solo di metterne a nudo il desiderio che come tale non è rivolto alla riproduzione ma alla morte e alla dis-

<sup>2</sup> Usiamo la traduzione di Luisa Biondetti. Cfr. Sofocle, *Antigone*, Feltrinelli, Milano 1987.

soluzione<sup>3</sup>. In altri termini se Antigone è una macchina desiderante lo è però nel senso che la sua mira non è l'espansione e l'incremento della vita in generale, ma l'ex-sistenza di un singolo - Polinice in questo caso -, la cui consistenza sta tutta nell'iscrizione nella catena simbolica delle filiazioni.

Questa 'mira' del desiderio di Antigone è indicata da Lacan attraverso il concetto di derivazione soprattutto ebraico-cristiana della seconda morte: per questa tradizione dopo la prima morte, quella del corpo e che ci riguarda tutti nella nostra natura di viventi, c'è una seconda morte, quella dell'anima contaminata dal peccato, per la quale rischiamo di essere condannati alla dannazione eterna. A partire da questo nucleo concettuale, il concetto della seconda morte subisce però un'oscillazione e si declina in modi differenti: secondo la sua interpretazione canonica e ufficiale la seconda morte, essendo quella della dannazione eterna, è ciò da cui dobbiamo essere salvati. Da qui deriva la necessità della resurrezione nella dogmatica cristiana: resuscitando, tornando dalla prima morte, Cristo dimostra di non essere stato risucchiato dalla seconda, di averla vinta, e che il suo sacrificio non è stato inutile: per merito suo anche noi siamo potenzialmente salvati dalla dannazione eterna. Se Cristo è il vincitore della morte lo è non tanto della prima quanto della seconda. La controprova di questa interpretazione della seconda morte potrebbe essere individuata, all'altro estremo della storia del cristianesimo, nell'uso fatto da Dostoevskij nell'*Idiota* del quadro di Holbein *La deposizione* in cui il corpo del Cristo disfatto dalla morte cancellava dalla mente e dall'anima dei discepoli qualunque speranza di resurrezione: qui prima e seconda morte si erano saldate senza nessuna possibilità di separazione e la condanna era definitiva.

L'altra lettura, che, più che rovesciare la prima, la incrina e la stravolge, e che forse riprende interpretazioni precedenti il cristianesimo, è quella secondo la quale la seconda morte è al contrario ciò che ci salva dalla dannazione eterna cui siamo condannati. Dal momento che non c'è da sperare nella redenzione, l'unico modo per sfuggire ad una pena di cui non s'intravede la fine è morire definitivamente, morire una seconda volta che è anche l'ultima.

Questa ambiguità è per la verità assente dalla maggior parte dei testi cristiani in cui compare il tema della seconda morte: lo è dai due passi dell'*Apocalisse* di Giovanni in cui è richiamata esplicitamente – quello in cui si invitano i fedeli

<sup>3</sup> Su questo punto si veda P. Amato, *Antigone Platone. La "biopolitica" nel pensiero antico*, Mimesis, Milano 2006, p. 56.

a non temere delle sofferenze che gli verranno inflitte perché il “Vittorioso non soffrirà danno dalla seconda morte (2,11) e l’altro dove invece si dice che ai “vigliacchi, agli infedeli, a quanti han commesso cose abominevoli, agli assassini e agli impudichi, e ai fattucchieri, agli idolatri, a tutti i menzogneri” verrà inflitta la seconda morte e il loro posto sarà “nell’abisso, dove bruciano fuoco e zolfo” (21, 8); lo è dalla *Città di Dio* di Agostino in cui viene dichiarato che, nel giorno del giudizio, i corpi di quei giusti che sono già morti - morti della prima morte – “risorgeranno alla vita eterna” mentre quelli degli empì risorgeranno anche loro, ma “alla morte eterna”, quella appunto che si chiama la seconda morte (XIII, 9); lo è dal *Cantico delle creature* di San Francesco - “Laudato si’ mi’ Signore per sora nostra morte corporale, da la quale nullu homo vivente pò scappare: guai a quelli che morrano ne le peccata mortali; beati quelli che trovarà ne le tue santissime voluntati, ka la morte secunda no ‘l farrà male” – in cui la seconda morte è quella di chi si trova nel peccato mortale e rischia la dannazione eterna; non lo è, forse, del tutto, per chiudere questa breve campionatura, nella commedia dantesca dove può restare dubbio se quel ‘gridare’ alla seconda morte da parte degli spiriti dolenti che si trovano all’inferno – “ove udirai le disperate strida,/ vedrai li antichi spiriti dolenti,/ ch’a la seconda morte ciascun grida” (*Inferno*, 1, 117) - indichi il dolore per la condizione di dannati in cui sono caduti o l’invocazione che la seconda morte li liberi dalla sofferenza eterna che stanno subendo.

Da questo punto di vista l’uso lacaniano del lemma della seconda morte è un bell’esempio di contaminazione, spinta fino al paradosso e alla contraddizione, fra tradizioni ed assetti culturali diversi se non opposti: nonostante venga usato nell’accezione spuria e derivata, il concetto della seconda morte è comunque posto in relazione alla tradizione ebraico-cristiana ed in particolare al creazionismo, mentre nello stesso tempo è attribuito, quasi retrodatato, alla tragedia greca qui rappresentata dall’*Antigone* sofoclea. In nessun momento del suo insegnamento, ci sembra, Lacan si è più vistosamente distaccato da Freud di quando nel seminario sull’etica della psicoanalisi ha preso posizione contro qualunque possibile rapporto, di filiazione o di somiglianza concettuale, fra la psicoanalisi e la teoria darwiniana dell’evoluzione naturale. «Nonostante, dice, la contemporaneità e le affinità storiche fra il movimento evolucionista e il pensiero di Freud, c’è una contraddizione fondamentale tra le ipotesi dell’uno e il pensiero dell’altro»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi (1959-1960)*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 251.

Sebbene sia possibile pensare che un simile attacco si rivolga, più che a Darwin,<sup>5</sup> all'ideologia evoluzionista, quel che conta per Lacan è il fatto che la psicoanalisi deve espungere dal suo bagaglio culturale e dai suoi presupposti teorici e scientifici ogni ipotesi 'naturalistica' e fare propria al contrario la prospettiva creazionistica come la sola in grado da un lato di spiegare dati clinici quali la spinta alla ripetizione e la pulsione di morte e dall'altro di liquidare definitivamente l'idea stessa di Dio. L'ideologia evoluzionista, infatti, per la tendenza che ha a voler vedere nei processi della selezione naturale un ordine e un disegno al cui culmine vi sia la formazione dell'uomo come di un essere dotato di coscienza, apre surrettiziamente la strada alla «nozione sempre rinascente di un'intenzione creatrice in quanto retta da una persona»<sup>6</sup>, vale a dire all'ipotesi di Dio. Qualche anno dopo (1964) Lacan sarà ancora più esplicito sulla questione di Dio affermando che «la vera formula dell'ateismo non è *Dio è morto*» - la religione cristiana su questo si basa, sul fatto che Dio è morto e, proprio perché morto, è anche resuscitato - bensì «*Dio è inconscio*»<sup>7</sup>, ossia non è persona, non è un centro di volontà identitario e consapevole. Dio non sa, Dio fa, crea, ma non sa nulla. E anche il fatto che quel che ha creato sia alla fine bene - un bene che sia stato creato e un bene in sé - lo sa solo successivamente, a cose fatte. Dio non ha un sapere preventivo di ciò che la creazione è; dietro e dentro di sé Dio ha nulla, ha il nulla.

A differenza infatti del demiurgo platonico che è un semplice artigiano la cui fabbricazione del mondo è preceduta da un lato dalle forme ideali e dall'altro dalla materia bruta, il Dio biblico crea tutto, forme e materia comprese, dal nulla, la sua è una creazione *ex nihilo*. All'inizio, o un momento prima, non ci sono né forma né materia, né spazio né tempo, nessun sapere preventivo come nessuna percezione originale di cose in carne e ossa; all'inizio, come recita l'incipit del Vangelo di Giovanni, c'è solo la parola. Il che vuol dire che la creazione avviene attraverso un soffio, un semplice respiro, che essa è un atto performativo che fa la cosa solamente dicendola. La creazione, insomma, è fatta d'aria, ossia di nulla.

Se la psicoanalisi deve schierarsi nel campo creazionista per Lacan, ciò si deve al fatto che essa si fonda sull'ex-sistenza del linguaggio come di quell'ordine simbolico a partire dal quale si struttura la vita soggettiva. Quel 'all'inizio era la

<sup>5</sup> Per una lettura del rapporto Darwin-Freud fuori dell'ideologia evoluzionista si veda S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, Dedalo, Bari 1989.

<sup>6</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 252

<sup>7</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, tr. it. di S. Loaldi e I. Molina, Einaudi, Torino 1079, p. 60.

parola' che Lacan, non senza qualche forzatura, reinterpreta come un 'all'inizio era l'ordine del significante', ossia il linguaggio tutto intero, sta a indicare quel «cominciamento assoluto che contrassegna l'originarsi della catena significante come un ordine distinto, e che isola nella loro dimensione particolare il memorabile e il memorizzato, che non ci troviamo a implicare perpetuamente l'essere nell'essente, implicazione che sta al fondo del pensiero evolucionista»<sup>8</sup>.

Al di là del richiamo heideggeriano che invita a tenere rigorosamente distinti l'essere e l'essente, la portata del passo del seminario sull'etica consiste nel tematizzare il fatto che l'apparizione del linguaggio come capacità di immagazzinare e trasmettere una memoria non genetica – la freudiana iscrizione delle tracce mnestiche nel sistema Inc. - è un evento che non si spiega attraverso il ricorso alla teoria evolucionista. Anche se vari passaggi nell'evoluzione del genere Homo, per non parlare dei sistemi di comunicazione fra gli animali, possano anticipare e preparare la comparsa del linguaggio<sup>9</sup>, essi tuttavia non la spiegano, non ne sono la causa. Tra il prima e il dopo c'è un salto, quel salto non naturale fra natura e storia di cui parlava Hegel e che produceva quella situazione paradossale per la quale, nonostante la natura preceda sul piano dell'evoluzione la storia e la cultura, sia tuttavia la logica, ossia un elementare ordine simbolico, a occupare, come la parola nel vangelo di Giovanni, il luogo dell'inizio, venendo per così dire prima della natura in quanto condizione *sine qua non* della sua stessa dicibilità.

Come la voce umana, per citare ancora una volta Hegel, emerge sul rantolo o il grido emesso dall'animale mentre muore, così il linguaggio, ossia la condizione perché si diano cultura e storia, presuppone il collasso dell'evoluzione naturale, una sua sospensione, il suo ridursi in nulla. La comparsa del linguaggio è un'interferenza che modifica in modo irreversibile l'evoluzione naturale per il fatto di introdurre quel nulla da cui allo stesso tempo deriva. C'è un nichilismo di fondo, un nichilismo originario, della civiltà umana, di cui il nichilismo storico, quello tematizzato dalla cultura otto-novecentesca, è solo la sua presa d'atto consapevole indotta da condizioni socio-culturali che non permettono più strategie di fuga o coperture ideologiche. Il nulla non viene dopo, come un prodotto delle civiltà avanzate e per questo anche decadenti e cadute, ma sta all'inizio, sulla soglia

<sup>8</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 252

<sup>9</sup> Cfr. J-L Dessalles, P. Picq, B. Victorri, *Les Origines du Langage*, Le Pommier, Paris 2017 e Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell'umanità*, tr. it. di G. Bernardi, Bompiani, Milano 2017, sul linguaggio in particolare pp. 31-55.

della storia umana di cui segna in tal modo la destinazione e il senso. Il nulla non si limita a essere l'inizio, è anche ciò che contamina la storia per sempre, che si ripete attraverso tutte le sue vicissitudini, che insiste in tutte le sue infinite variazioni e differenze; la storia, da questo punto di vista, è sia il tentativo continuato e disperato di differire il nulla, di rinviarne *sine die* il ritorno, sia però il supporto su cui scorre indistruttibile il desiderio dell'annientamento.

Tutte queste considerazioni spiegano il doppio atteggiamento che i soggetti umani possono assumere nei confronti della storia e delle sue vicissitudini in quanto fondata sul linguaggio. Se si tratta di rimediare ad uno strappo che una serie di eventi casuale e insieme necessaria e di desideri non tenuti a freno ha prodotto nell'ordine simbolico, ad esempio nella filiera delle generazioni, e che una sconsiderata decisione politica rischia di perpetuare invece di interrompere, allora l'unico modo è quello di riandare a quel nulla all'origine dell'ordine simbolico per tentare di produrre un nuovo inizio, quasi un ricominciare daccapo, capace sia di reintegrarvi chi rischia di subire una procedura di espulsione che si vuole ultima e definitiva, sia di cancellare l'atto criminoso da cui erano scaturite tutte le inversioni e le confusioni nella catena delle filiazioni - essere insieme figlio e marito della propria madre, figlia e sorella del proprio padre.

Ma se invece si tratta di non riuscire a sopportare più gli effetti malsani dell'ordine simbolico, i comandi impossibili cui non è lecito sottrarsi, i desideri imperiosi che non si possono deviare dalla mira cui sono destinati e che per questo girano a vuoto e restano perennemente insoddisfatti, i godimenti coatti che generano non piacere ma dolore e sofferenza per sé e per gli altri, allora non resta che una soluzione: ridurre in nulla quella che è la causa del nostro disagio, la civiltà stessa. Un compito facilitato proprio dal fatto che la civiltà, causa del malessere, poggia a sua volta sul nulla, non ha nulla che ne giustifichi e ne imponga la sopravvivenza.

Se Antigone è manifestamente la rappresentante del primo atteggiamento, il seminario sull'etica della psicoanalisi esemplifica il secondo attraverso la figura del marchese de Sade. Ciò non significa che esso sia del tutto assente dalla sfera tragica: basterebbe per provarlo il ricorso al grido tragico, quello che emette Edipo nell'*Edipo a Colono* e che scandisce questa triste verità: 'Meglio sarebbe non essere mai nati e una volta che si sia venuti al mondo tornare al più presto nella tomba'. Meglio ritornare indietro verso l'inanimato che dover sopportare, come Amleto, 'gli strali e i colpi dell'avversa fortuna'. Era d'altronde anche il portato del pensiero classico una volta che avesse abbandonato un certo ottimismo ontologico proprio della linea Parmenide-Platone: parlando della propria malattia

– ‘la difficoltà di respiro’ –, Seneca nelle *Lettere a Lucilio* nota che per non avere paura della morte che quella malattia inevitabilmente annuncia, e che quindi prima o poi lo colpirà, basta pensare al fatto che la si è già sperimentata senza d'altronde provare alcun dolore. E alla domanda di Lucilio su dove si sarebbe mai consumata una simile esperienza della morte, Seneca risponde: «prima di nascere». La morte, prosegue, «è non esistere (*esse*). Ormai so in che cosa consiste: dopo di me ci sarà ciò che c'è stato prima di me». Crediamo, aggiunge ancora Seneca, «che la morte ci segua, mentre essa ci ha preceduto e ci seguirà. Tutto ciò che è stato prima di noi è morte; che cosa importa, infatti, non cominciare a vivere o finire, quando il risultato in entrambi i casi è lo stesso, non esistere»<sup>10</sup>?

Prima di nascere non c'è un'anima immortale che contempla in tutta tranquillità le idee nel mondo iperuranio, prima di nascere c'è la morte, ossia il nulla cui si ritorna che lo si voglia o no. Se l'atteggiamento di Seneca è dettato dall'accettazione stoica dell'ordine del mondo, quello del marchese de Sade al contrario è segnato dalla contestazione libertina di ogni legge, sociale e naturale. Non si tratta infatti soltanto di liquidare il primato della virtù a favore del vizio, si tratta anche e soprattutto di liberare il vizio da quei lacci con cui la natura ne impedisce il totale dispiegarsi pur spingendoci irresistibilmente a desiderarlo. La natura soggiace ad una legge duplice e paradossale: se da un lato ci ordina il delitto che consiste essenzialmente nel «rifiuto della riproduzione o distruzione», poi dall'altro ci vieta di perseguirlo fino in fondo. Che cos'è, allora, che nelle stesse leggi naturali mette un freno al crimine che d'altronde comandano? Il fatto che in realtà la morte, che sia di un solo individuo o di una moltitudine, non è mai definitiva, ma al contrario è solo il passaggio necessario per avere altra vita, sotto altre forme certamente, ma comunque ancora e sempre vita.

Prima di ogni altra la natura soggiace alla legge della conservazione della materia; nella natura, scrive Sade in *Juliette, ovvero le prosperità del vizio* – il testo che Lacan cita nel seminario sull'*Etica* - : «niente nasce, niente perisce, ogni cosa è azione e reazione della materia, come le onde marine, che si alzano e si abbassano continuamente senza che ci sia perdita né accrescimento nella massa delle acque. È un movimento perpetuo che è stato e che sarà e che sarà sempre, di cui diveniamo i principali agenti senza supporlo, a seconda dei nostri vizi e della nostre virtù. È una infinita variazione: mille e mille particelle di diversa materia

<sup>10</sup> Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, in Id., *Tutte le opere*, ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 780-781 (lettera 54).

compaiono sotto diversi aspetti, si annullano e ricompaiono sotto altra forma, per disperdersi e riformarsi ancora una volta».

A che serve allora uccidere un vivente o anche molti se poi la materia di cui sono composti torna a vivere di nuovo sotto un altro aspetto? Sarebbe un crimine a metà che ci lascerebbe ancora una volta insoddisfatti. Bisognerebbe allora, proprio per servire ancor meglio la natura realizzando anche contro se stessa il suo disegno, «potersi opporre a quella rigenerazione che deriva dal cadavere che seppelliamo. L'assassinio toglie una prima vita all'individuo che noi colpiamo. Bisognerebbe potergli strappare anche la seconda per essere ancora più utili alla natura poiché essa vuole proprio questo annientamento totale: ma è fuori del nostro potere mettere nei nostri assassini tutta l'estensione che essa vorrebbe». Se c'è una seconda vita, la vita da morto come vita che rinasce, deve esserci anche una seconda morte, la morte della morte, ma non nel senso della resurrezione, bensì in quello dell'annientamento radicale, del ritorno all'inanimato, a ciò da cui non uscirà mai vita.

Il tono libertino non è tuttavia quello del rammarico né tantomeno della rassegnazione per l'incoerenza che la natura mostra nell'applicazione delle proprie leggi; è da subito quello dell'invettiva e dello scontro aperto. Alla natura ci si rivolge a muso duro, senza farle sconti e senza offrirle scappatoie:

«O tu, dobbiamo dirle, forza cieca e sciocca di cui mi trovo ad essere il risultato involontario, tu che mi hai gettato su questa terra con il desiderio di offenderti e che non puoi tuttavia fornirmene i mezzi, ispira dunque al mio animo acceso qualche crimine che meglio possa servirti di quanto lo facciano quelli che mi lasci a disposizione. Voglio obbedire alle tue leggi, certamente, poiché esigono misfatti di cui ho ardente sete: ma forniscimeli dunque diversi da quelli che la tua pochezza mi offre. Quando avrò sterminato sulla terra tutte le creature che la ricoprono, sarò ancora lontano dal mio scopo poiché ti avrò servita, ...matri-gna!...e invece non aspiro che a vendicarmi della tua stoltezza o della cattiveria che fai soffrire agli uomini non permettendo loro mai di abbandonarsi agli atroci istinti che tu hai dato loro»<sup>11</sup>.

Dall'invettiva all'azione il passo è breve: Jerome, uno dei personaggi delle storie che, come nel gioco delle scatole cinesi, sono inserite in quella principale di

<sup>11</sup> Per questa e le precedenti cfr. D-A-F de Sade, *Juliette ovvero la prosperità del vizio*, ed. it. a cura di P. Guzzi, Newton Compton, Roma 1993, II, pp. 117 e 123. Ho corretto la svista tipografica che aveva eliso il 'que' dopo il 'je n'aspire' alterando il senso della frase di Sade.



Justine, esprime ad alta voce lo strano desiderio di assomigliare all'Etna, di cui sta ammirando un'eruzione, augurandosi di poter annientare allo stesso modo città e popoli. Si accorge con sorpresa di avere compagnia: un uomo che risponde al nome di Almani e che fa di professione il chimico, lo ha ascoltato e condivide il suo stesso desiderio. Con la differenza che può metterlo in pratica: forte del sapere della chimica egli è in grado di produrre in modo artificiale un'esplosione pari a effetti distruttivi a quella del vulcano. Più importante però del semplice possesso di una tecnica è ciò che lo motiva a fare a gara coi vulcani in quanto a distruzione. Il suo intento è fare male alla natura, e se ha scoperto in sé una spinta ad abbandonarsi al male ciò è stato dovuto alla necessità di restituire alla natura il male che essa ha fatto agli uomini. Da quando si è messo a studiare la natura – ossia a studiare chimica<sup>12</sup> - Almani ha visto la natura «occupata unicamente nel nuocere agli uomini»; più la si segue nelle sue operazioni, più la si scopre «vorace, distruttiva e malvagia, sempre inconsequente, ostile e devastatrice». Se anche crea, lo fa solo per distruggere, quando persegue i suoi fini li realizza solo attraverso massacri, e si pasce, «come il Minotauro, soltanto dell'infelicità e della distruzione degli uomini»<sup>13</sup>. Almani abborre la natura, ripudia una simile madre che vuole solo il male dei suoi figli e che si diverte quando glielo infligge<sup>14</sup>. L'unica via d'uscita è quella di provare ad imitarla mentre la si detesta profondamente, a copiarne l'operare maledicendola allo stesso tempo. Bisogna diventare più malvagi di lei, più cattivi, spingersi nell'assassinio e nella distruzione più lontano di quanto lei sia mai capace. Bisogna soppiantare la natura nel ruolo dell'essere supremo in malvagità.

Alla fine purtroppo, come lo stesso Almani è costretto sconsolatamente a riconoscere, la lotta è impari: come la vittima, la natura risorge sempre dalle proprie ceneri. Ciò non vuol dire però per il libertino dichiararsi vinto: anche quando la natura sembra prevalere condannandolo alla prima morte, alla morte che prepara la rinascita, il libertino gioca l'ultima carta e tenta di assicurarsi

<sup>12</sup> Impossibile a questo punto non pensare al romanzo goethiano *Le affinità elettive* in cui la metafora chimica è usata per rendere conto dei guasti che la morale moderna produce sulle relazioni erotiche.

<sup>13</sup> Cfr. D.A.F. de Sade, *La nouvelle Justine*, ed. it. a cura di G. Pontiggia, Guanda, Milano 1978, II, pp. 191-194.

<sup>14</sup> Anche qui impossibile non riandare con la mente a quella strana madre di cui Leopardi parla nello *Zibaldone* (353-4) che si augurava una morte precoce per i propri figli e in mancanza di questa una vita fatta di dolori e sofferenze, il tutto ovviamente a maggior gloria di Dio.

anticipatamente la seconda. Nel quinto paragrafo del suo testamento Sade dà le istruzioni sul suo seppellimento: la fossa dove il suo corpo sarà deposto deve essere scavata nel «folto del primo bosco ceduo» che si trova in una selva di sua proprietà; il corpo vi sarà calato senza alcuna cerimonia e dopo aver colmato la fossa «vi si seminerà sopra delle ghiande, cosicché in seguito il terreno della suddetta fossa non resti sguarnito e il bosco torni ad essere folto come prima: in tal modo le tracce della mia tomba scompariranno dalla superficie della terra come mi auguro che il ricordo di me si cancelli dalla memoria degli uomini»<sup>15</sup>. Anche se a mitigare questa affermazione, Sade fa alla fine del testamento un'eccezione per quei pochi che hanno voluto amarlo sino all'ultimo momento e dei quali si porta il ricordo nella tomba, non c'è dubbio che l'intento è un altro: di lui non deve restare traccia. La sua opera deve essere dimenticata, il suo nome cancellato, la sua tomba ricoperta dalle piante. Come se non fosse mai nato. Anche lui una macchina celibe senza discendenza.

È tempo di abbandonare la metafora: questa insistenza da parte di Lacan sul tema della seconda morte deve solo rendere possibile la comprensione concettuale di ciò che *nell'Al di là del principio del piacere* Freud ha chiamato *Todestrieb*, deve contribuire in particolare a dissolvere tutte le difficoltà che si addensano su questa inattesa e sconvolgente innovazione metapsicologica che fin dal principio, e soprattutto dagli stessi discepoli di Freud, fu più osteggiata che seguita. Deve chiarirla soprattutto perché sempre di più i dati clinici mostrano con assoluta precisione che il desiderio - l'asse portante di un'etica della psicoanalisi e non solo - è necrofilo<sup>16</sup>, è un desiderio di morte e di distruzione di sé, di sé e degli altri, di sé attraverso gli altri, e ciò anche quando si presenti come desiderio erotico e vitale. D'altronde è una tesi portante di *Al di là del principio del piacere* che i due gruppi di pulsioni, erotiche o di vita da un lato, mortali e distruttive dall'altro, siano in realtà impastate fra di loro fino al punto di diventare indiscernibili. Anzi a ben vedere il primato spetta alla fine alle seconde che in modo silenzioso, dice Freud alla fine del saggio, piegano ai propri fini anche il principio del piacere<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Il testamento di Sade è citato in G. Lely, *Sade profeta dell'erotismo*, tr. it. di G. Brega, Feltrinelli, Milano 1968, p. 371.

<sup>16</sup> Su questo punto si veda il contributo di un importante psicoanalista lacaniano italiano, Fulvio Marone, morto purtroppo precocemente: F. Marone, *L'amour d'un corps mort*, in «L'en-jeu lacanien», n°17, 2012/1 èrès, Paris, pp. 121-139.

<sup>17</sup> Cfr. S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, tr. it. di A. Marietti e R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 9, Paolo Boringhieri, Torino 1977, p. 248.

In verità già una lettura attenta dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* avrebbe dovuto rendere edotti sul carattere chiaramente antivitale della energia libidica che, non avendo vie di scorrimento proprie, funziona, come dice Freud, per appoggio, ossia utilizzando gli orifizi corporei legati al metabolismo, allo scambio vitale fra organismo e ambiente, interferendo però con il loro funzionamento fisiologico: come mostra ad abundantiam l'anoressia mentale si può usare la bocca per mangiare niente. Facendo il giro dell'orifizio – labbiale, anale, fallo-uretrale, oculare e di nuovo boccale (dalla bocca entra il latte ma esce anche la voce), la pulsione taglia, come una vera e propria macchina desiderante, il flusso delle sostanze che normalmente lo attraversano e produce, facendolo cadere, il proprio oggetto che nulla ha più a che fare con la finalità della riproduzione organica.

Nonostante questo il campo psicoanalitico ha continuato in maggioranza a sostenere una versione euforica e liberatoria della pulsione libidica, quasi vitalistica, che si è accresciuta quando Freud ha postulato l'esistenza, contro ma sostanzialmente accanto alle pulsioni di vita, di quelle mortali e distruttive. Tanto più significativa allora la chiarificazione decisiva di Lacan, ancor più rilevante nella misura in cui riguarda l'etica (e forse la politica), ossia la direzione che la cura deve dare al desiderio. Se l'unica colpa che ha corso in psicoanalisi e di cui un soggetto può macchiarsi è quella di aver ceduto sul proprio desiderio, verso quale traguardo la cura può dirigere quest'ultimo se la sua mira è la distruzione?

Utilizzando il saggio di Bernfeld e Feitelberg *The Principle of Entropy and the Death Instinct*<sup>18</sup>, Lacan può introdurre all'interno del testo freudiano un «punto di scissione tra, da una parte, il principio di Nirvana, o di annientamento – in quanto si riferisce a una legge fondamentale che potrebbe essere identificata con ciò che l'energetica ci dà come tendenza al ritorno ad uno stato, se non di riposo assoluto, perlomeno di equilibrio universale – e, d'altra parte, la pulsione di morte»<sup>19</sup>. La difficoltà è di Freud che da un lato vuole ribadire contro Jung il dualismo pulsionale ed è quindi costretto ad opporre le pulsioni di vita (erotiche e dell'io, cioè di conservazione) a quelle di morte, ma dall'altro non può non riconoscere che queste ultime agiscono già al livello del principio del piacere la cui funzione fondamentale è quella di «ridurre, mantenere costante, eliminare

<sup>18</sup> S. Bernfeld and S. Feitelberg, *The Principle of Entropy and the Death Instinct*, in «International Journal of Psycho-Analysis», n° 12-1931, pp. 61-81.

<sup>19</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 249.

la tensione interna provocata dagli stimoli», vale a dire tenere basse le quantità di eccitazione, per pervenire infine ad una forma di equilibrio che, «per usare un'espressione di Barbara Low»<sup>20</sup>, si può chiamare principio del Nirvana. È allora la pulsione in quanto tale ad essere per Freud nient'altro che «una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno»<sup>21</sup>, una pressione cioè a tornare ad uno stato inanimato. In questa spinta a ripetere uno stato antecedente, la vita mostra per Freud il suo lato conservatore: essa è tanto conservatrice (come in Sade se ci si pensa) e innamorata del principio d'inerzia da tendere a ripetere anche la morte se questa è parte integrante dell'essere vivente. La morte anzi è la condizione della vita e come tale non può che venire prima: se si può dire infatti che «la meta di tutto ciò che è vivente sia la morte», questa affermazione ha senso solo se le cose si considerano a ritroso e si aggiunge, esattamente come Seneca, che «gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi»<sup>22</sup>.

Di fronte a questo esito, Freud tenta egualmente di salvare il dualismo pulsionale. Se è vero che anche le pulsioni erotiche sono conservatrici, ciò tuttavia si deve intendere nel senso che esse tendono a far durare la vita il più possibile e a favorire la sua riproduzione: conservano e incrementano la vita che strappano alla morte. È come, scrive Freud, se «la vita dell'organismo seguisse un ritmo irresoluto: un gruppo di pulsioni si precipita in avanti per raggiungere il fine ultimo della vita il più presto possibile, l'altro gruppo, giunto a un certo stadio di questo percorso, ritorna indietro per rifarlo nuovamente a partire da un determinato punto e prolungare così la durata del cammino»<sup>23</sup>. Alla fine, però, anche questo andirivieni è inane: se la pulsione di morte viaggia con quella di vita, vi si appoggia per raggiungere il suo scopo, la tendenza all'equilibrio non potrà che prevalere e la vita degraderà nella morte termica.

<sup>20</sup> S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, cit. p. 241. Il passo della Low cui Freud si riferisce è il seguente: «È possibile che più profondo del principio del Piacere sia situato il principio del Nirvana, come si può chiamare, il desiderio della creatura appena nata di ritornare a quello stadio di onnipotenza, dove non ci sono desideri non realizzati, in cui esisteva nel grembo della madre»: B. Low, *Psycho-Analysis. A brief Account of the Freudian Theory* (1920), Routledge. Taylor & Francis Group, London and New York 2014, p. 46 (ebook).

<sup>21</sup> Ivi, p. 222.

<sup>22</sup> Ivi, p. 224.

<sup>23</sup> Ivi, p. 226.

È Freud che, secondo Lacan, rischia ad ogni passo di restare irretito dall'esigenza di probità scientifica, ossia dalla spinta (conservatrice?) a dare un fondamento naturale alla 'speculazione' metapsicologica, riconducendo la scoperta della 'pulsione di morte' alla trascrizione psicologica dei primi due principi della termodinamica (conservazione dell'energia ed entropia). Ma già l'accento al 'ricominciare daccapo' il tragitto della vita insito nella citazione precedente, unito ai riferimenti al sadismo e al masochismo, implica una diversa direzione di pensiero. Rispetto alla coppia vita-morte, principio del piacere-principio di Nirvana, il rinvio al masochismo primario e al sadismo come tentativo di dilazione del movimento di autodistruzione postula un al di là del principio del piacere, non come riposo assoluto ed equilibrio universale, bensì come godimento estremo, movimento convulsivo e spasmo continuato, squilibrio localizzato e singolare. Il soggetto della pulsione libidica non sta nel flusso della vita, nel suo ritmo irresoluto di movimento e quiete, ma in un punto situato all'esterno del ciclo vitale, fuori del metabolismo organismo-ambiente, al di là della morte prima della vita, di quella morte senza la quale non ci sarebbe vita in alcun modo.

Detto in altro modo «la pulsione di morte va collocata in ambito storico, in quanto essa si articola ad un livello definibile soltanto in funzione della catena significante, ossia in quanto un riferimento, che è un riferimento d'ordine, può essere situato rispetto al funzionamento della natura. Ci vuole qualcosa al di là, da dove essa possa essere colta in una memorizzazione fondamentale, di modo che tutto possa essere ripreso, non semplicemente nel movimento delle metamorfosi, ma a partire da un'intenzione iniziale»<sup>24</sup>. L'introduzione della pulsione di morte nella riflessione metapsicologica strappa definitivamente la psicoanalisi alla sfera della vita, alla sua evoluzione, alla sua connivenza necessaria con la morte, e la colloca in modo esplicito là dove era sempre stata, nel territorio della storia, vale a dire del linguaggio. Per ex-sistere il desiderio umano deve riuscire a collocarsi in un punto al di là della natura, un punto in cui la sua evoluzione non sia più subita secondo il ciclo delle metamorfosi, ma, una volta ripercorsa attraverso la memoria resa possibile dal linguaggio, rivoltata come un guanto e sospesa a un nuovo inizio, ancorata ad un'origine storica. L'origine della storia è a sua volta storica, non deve niente alla natura.

Da questo punto di vista la pulsione di morte permette non solo una ricapitolazione dell'evoluzione naturale fatta a partire dall'instaurazione della cultura

<sup>24</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 249.

e del linguaggio, ma anche e soprattutto una revisione dei guasti che le leggi della vita, attraverso lo sconvolgimento dell'ordine generazionale, l'inversione dei rapporti parentali e soprattutto l'identificazione dell'ordine storico della Polis orientato sulla libertà con quello della natura incardinato nella necessità<sup>25</sup>, hanno prodotto sul desiderio umano.

Risalire genealogicamente la catena delle generazioni, la sequenza dei fatti, il dispiegarsi degli avvenimenti, fino alla loro origine, vuol dire darsi la possibilità di un nuovo inizio, di una storia diversa.

O forse soltanto di un deserto, di un vuoto. Qui, infatti, si apre la questione della strutturale duplicità della pulsione di morte, una volta beninteso che essa sia stata riconosciuta come appartenente all'ordine della storia e in particolare a quello dei fenomeni d'origine. Ciascuno di essi, e quindi anche la pulsione di morte se è un fenomeno d'origine, si articola, come avrebbe detto Benjamin, secondo una duplice visione: ripristino e incompletezza, ritorno e posterità, pre e post storia. La pulsione di morte è distruzione e riapertura, annichilimento e rilancio, ripetizione e differenza. Sade e Antigone. Se per entrambi vale il rifiuto della generazione, per il primo la distruzione non deve lasciar nulla o deve lasciare il nulla, per la seconda invece questo nulla deve trasformarsi nell'ex nihilo da cui può scaturire un nuovo ordine storico.

Ciò che invece vale per entrambi è che il loro modo di condursi risulti delittuoso dal punto di vista dello stato, che la distruzione da loro messa in atto sia considerata un crimine, non solo morale, ma politico, un attentato all'autorità sovrana. Che sia il potere della monarchia assoluta o quello del governo rivoluzionario della dea ragione nel caso di Sade, e il regno di Creonte che deve portar pace alla città di Tebe dopo una guerra sanguinosa per Antigone, sempre l'emersione del desiderio nella sua singolarità si rivela irricevibile per chi governa la città.

La posizione di Lacan su questo punto è drastica: «Qual è il proclama di Alessandro all'arrivo a Persepoli, come pure di Hitler all'arrivo a Parigi? Il preambolo conta poco: *Sono venuto a liberarvi da questo o da quello*. L'essenziale è: *Continuate a lavorare. Il lavoro non si fermi*. Che vuol dire: *Beninteso questo non è in alcun modo un'occasione per manifestare il minimo desiderio*. La morale del potere, del servizio dei beni, è: *Per i desideri, ripassate un'altra volta. Che aspettino*»<sup>26</sup>. La tecnica del

<sup>25</sup> Su questo punto le puntuali osservazioni di F. Ciaramelli nel suo *Il dilemma di Antigone*, Giappichelli, Torino 2017, pp. 113-114.

<sup>26</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 365.

potere è quella di rinviare il desiderio, farlo slittare lungo la catena metonimica, evitando accuratamente che esso al contrario possa risalire, a forza, se necessario, anche di distruzione e di ascetismo, verso la sua origine, il suo inizio senza fondamento o fondato su (il) nulla.

Né si può dire che Creonte sia un tiranno: anche se nel dialogo con il figlio Emone sembra deciso a rivendicare un suo diritto a esercitare il potere in esclusiva, si tratta pur sempre di un dibattito anche acceso sui modelli possibili di sovranità, vale a dire se sia affare di uno solo o di pochi illuminati, e mai di una vera e propria usurpazione. D'altronde è diventato re di Tebe per successione legittima dopo la morte di Eteocle e Polinice. È per questo d'altronde che per Lacan egli non può essere innalzato al rango dell'eroe tragico: da questo punto di vista è un comprimario e la sua colpa non è la *ybris* tragica, quell'avanzare nella sventura oltraggioso di ogni legge scritta che caratterizza Antigone, ma l'*amartia*, l'errore di giudizio che gli fa credere che il bene della città si identifichi con l'accanimento sul cadavere del nemico sconfitto.

Dopo tutto Polinice è un traditore della patria tebana; posto anche che fosse dalla parte della ragione nella disputa con Eteocle, ciò non giustificherebbe la decisione di allearsi con Argo e marciare contro Tebe. Ha ragione dunque Creonte nel trattarlo da nemico anche da morto; ma sarebbe bastato limitarsi a farlo seppellire fuori delle mura della città, senza pretendere invece di lasciarlo insepolto sul campo di battaglia. Che cosa fa sbagliare Creonte così clamorosamente, cosa lo trascina in un errore così grave da causargli in un colpo solo la perdita degli affetti più cari, la moglie e l'unico figlio? La convinzione che il mandato della sovranità politica, sia esso di provenienza divina o popolare, consista nel «voler fare il bene di tutti»<sup>27</sup>. Il compito del sovrano è fare il bene dei suoi concittadini-sudditi, volere il loro bene che vuol dire farli stare bene allontanando da loro tutte le occasioni che potrebbero essere invece causa di angoscia e di dolore. E dal momento che per ricercare il proprio bene la condizione fondamentale è che si sia vivi, il compito del sovrano è prima di tutto conservare in vita coloro che dipendono da lui. Evitare la morte, proteggere i suoi concittadini-sudditi dal pericolo mortale, è di conseguenza l'obiettivo principale del sovrano. Chiunque quindi attenti alla vita della città è un nemico; ma lo ancora di più colui che, tradendo la patria, metta in pericolo la vita dei suoi concittadini: questi è più di un nemico e nei suoi confronti non è sufficiente la morte in battaglia, è necessaria una seconda morte che ne azzeri radicalmente l'esistenza.

<sup>27</sup> Ivi, p. 302.

È qui che la legge – scritta - di cui il sovrano è il rappresentante, deborda e si inselvaticisce, passa il limite: quello stesso limite che Antigone decide di difendere e che è quello istituito dalle leggi non scritte per le quali chi è venuto all'esistenza attraverso il potere del linguaggio nessun uomo può pensare di avere il diritto di ricacciarlo nel non essere facendo come se non fosse mai esistito. Pretendere che il bene regni su tutto è sempre la fonte di un eccesso che alla lunga distrugge la città. Così per Tebe: le carni putrefatte del cadavere di Polinice portate dai cani dentro la città vi diffondono la malattia e la morte. L'espulsione del cadavere dalla città invece di rendere quest'ultima immune dal virus della malattia mortale l'ha fatta diventare più debole ed esposta all'infezione.

Leggendo in questa chiave la posizione di Creonte all'interno della tragedia sofoclea, Lacan individua oltre al tratto etico di Antigone, prevalente nell'economia di questo seminario, anche quello politico. Lo fa, non solo ribaltando l'interpretazione hegeliana, in cui d'altronde era stato preceduto già da Goethe, ma smarcandosi anche da tutti i tentativi di trasformare Antigone in una paladina *ante litteram* dei diritti naturali prima e poi di quelli umani. Tesi che dimentica due cose: in primo luogo che agli occhi dello stato Antigone resta una ribelle e che la sua ribellione non è giustificata dal fatto che lo stato in questione sia violento e totalitario (il referente di queste interpretazioni è sempre o lo stato nazista o quello fascista), dal momento che l'eccesso derivante dal volere il bene caratterizza ogni forma di stato, anche di quello più liberale e democratico; in secondo luogo che l'Antigone di cui si parla, l'unica d'altronde che davvero esista, è pur sempre quella che giustifica il suo atto, non in nome dell'amore e tantomeno in quello della norma, ma del fatto che quel fratello morto non si può sostituire perché nel frattempo chi ne avrebbe potuto generare di nuovi ha cessato di esistere.

Nelle ultime lezioni del seminario Lacan getta la maschera: se ha scelto di commentare così a lungo, almeno rispetto alle abitudini di un insegnamento rivolto a degli psicoanalisti in formazione, l'*Antigone* di Sofocle, non lo ha fatto solo per emulare Freud che si era cimentato con l'Edipo, ma perché, nella misura in cui l'etica dell'analisi «non è una speculazione attinente all'ordine, alla disposizione di quello che chiamo il servizio dei beni», essa implica «propriamente parlando la dimensione che si esprime in ciò che chiamiamo l'esperienza tragica della vita»<sup>28</sup>. Se la tragedia funge da supporto per la tematizzazione dell'etica della psicoanalisi è perché, ponendo in primo piano il rapporto che intercorre fra l'azione e il desi-

<sup>28</sup> Ivi, p. 363.



derio che la abita, lo illumina a partire da un «trionfo della morte»<sup>29</sup>. Il desiderio che guida l'azione dell'eroe tragico è quello di non essere mai nati o di ritornare al più presto nella tomba; ma ciò che più conta è che esso si possa realizzare solo a condizione di distruggere nel corso di questo movimento a ritroso tutte le istituzioni della vita, comprese quelle politiche, responsabili dei guasti che colpiscono la vita soggettiva, che sia quella dei singoli o delle collettività. L'azione tragica è una forma di nichilismo attivo, non l'effetto della rassegnazione, ma l'atto che divide la vita genericamente intesa dall'esistenza soggettiva come avventura singolare, l'atto che taglia i ponti col passato e prepara un nuovo inizio. L'ovvia considerazione che nessuno di noi, e quindi nessun analizzante (ma anche nessun psicoanalista), sia un eroe, ma che tutti siamo uomini comuni, non toglie che «in ciascuno di noi c'è la via tracciata per un eroe», una via che va percorsa però appunto «da uomo comune»<sup>30</sup>. E d'altronde perché escludere che anche Antigone, prima di diventare un'eroina, fosse nient'altro che una donna comune?

È presente però in queste ultime lezioni del seminario anche un'ipotesi su quella che si potrebbe definire una politica della psicoanalisi. D'altronde l'azione di Antigone ha anche un effetto politico se fra i suoi risultati, forse più indiretti che consapevolmente ricercati, c'è il crollo del regno di Creonte. Ma anche in questo caso l'accento è posto più sulla morte che sulla difesa della vita. Anche l'atto politico si fonda sulla pulsione di morte, è in primo luogo distruttivo. Non c'è fondazione di città se prima non si è fatto il vuoto, se non si sono distrutti tutti i legami sociali precedenti, tutte le istituzioni spontanee della vita, tutti i vincoli simbolici e le affinità immaginarie che soffocano e limitano il desiderio soggettivo.

Nell'espressione 'servizio dei beni', usata per indicare la morale del potere, Lacan compendia ciò che per lui è la quintessenza della funzione dello stato, il

<sup>29</sup> *Ibidem*. Lacan aggiunge a questo punto l'osservazione che le azioni umane non si iscrivono soltanto nella dimensione del tragico ma altrettanto bene in quella del comico. Anche in questo caso si assiste ad un trionfo della vita, non nel senso della sua affermazione e del suo potenziamento, ma in quello della sua resistenza a qualunque tentativo di renderla significativa per il desiderio soggettivo. Nel comico infatti «la vita sguscia via, si ritrae, rifugge, si sottrae a tutte le barriere che le vengono opposte, e proprio alle più essenziali, quelle costituite dall'istanza del significante (...) La vita passa, trionfa comunque, qualunque cosa succeda. Quando l'eroe comico inciampa, si caccia nei guai, ebbene, nonostante tutto, l'ometto è sempre lì, vivo e vegevo». C'è un aspetto patetico in tutto questo che accomuna il comico al tragico. È forse per questo che i comici in privato sono tristi.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 371.

cui compito precipuo è quello di ‘servire il popolo’ di tutto ciò che, procurando piacere – i beni appunto nel senso aristotelico - tacita e rimanda il desiderio. Coniata forse sul principio della massimizzazione del piacere tematizzato dall’etica utilitaristica di Jeremy Bentham, evocato da Lacan all’inizio del seminario<sup>31</sup>, l’espressione ‘servizio dei beni’ sembra richiamare quel che qualche anno dopo il lavoro di Michel Foucault definirà biopolitica, un cambiamento nelle forma della sovranità politica che non consiste più nel diritto di «far morire o di lasciar vivere» ma piuttosto nel «potere di far vivere o di respingere nella morte»<sup>32</sup>. Non che il potere di dare la morte sia scomparso: la differenza è che ora esso «si presenta come il complemento di un potere che si esercita positivamente sulla vita, che incomincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d’insieme»<sup>33</sup>. Ragion per cui ora le guerre «non si fanno più in nome del sovrano che bisogna difendere; si fanno in nome dell’esistenza di tutti; si spingono intere popolazioni ad uccidersi reciprocamente in nome della loro necessità di vivere. I massacri sono diventati vitali»<sup>34</sup>.

La conseguenza di questa posizione, già visibile nel seminario del 1976 *Bisogna difendere la società* in cui la nascita della biopolitica è legata all’emergenza del razzismo biologico nazista, è che l’attenzione spasmodica alla vita, propria delle forme moderne del potere, invece di evitare le guerre e gli stermini, li aumenta in modo esponenziale: l’incremento della vita è tanatologico. Se questo è l’esito della biopolitica, in che cosa potrebbe consistere la risposta? In un’ulteriore, più potente, affermazione della vita tale da respingere la morte? In una prospettiva vitalistica? Lacan tuttavia ci aveva già avvertiti: non solo la politica coincide con la biopolitica dal momento che lo stato, da Creonte a oggi, si legittima sempre in quanto erogatore del servizio dei beni e quindi della vita come bene primario senza il quale tutti gli altri non avrebbero senso, per cui la biopolitica moderna è solo una variante delle tecniche governamentali ed è quella che finalmente ci permette di comprendere la natura del potere in quanto tale; di più, utilizzando

<sup>31</sup> Sul rapporto Lacan-Bentham rinvio al mio *illuminazione profana*, postfazione a J. Bentham, *Teoria delle finzioni*, traduzione e cura di R. Petrillo, Cronopio, Napoli 2000, pp. 137-157.

<sup>32</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 122. Ho provato a tematizzare il rapporto Lacan-Foucault nel mio *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014, in particolare pp. 92-99, libro che ricostruisce anche la posizione politica complessiva dello psicoanalista francese.

<sup>33</sup> Ivi, p. 121.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Sade, Lacan ci aveva aiutato a capire la compresenza strutturale della vita e della morte, il fatto che perché ci sia sempre più vita biologica, più potente e più diffusa, è necessaria un uguale se non maggiore espansione della morte. Solo la distruzione come opera specifica della pulsione di morte mette fine all'azione combinata della vita e della morte ed inaugura il tempo dell'esistenza soggettiva.

## Se l'uomo a volte non chiudesse *sovranamente* gli occhi...<sup>1</sup>

(Intorno a *Le giunture del sogno e Nevrosi di guerra in tempo di pace* di Sergio Finzi)

Nella *Lezione 29 dell'Introduzione alla psicoanalisi*, (che è la prima di quella *Nuova serie di lezioni* scritte ma non pronunciate effettivamente da Freud, contrariamente a quelle del 1915-1917 realmente pronunciate all'Università di Vienna), e che porta come titolo *Revisione della teoria del sogno*, Freud poneva, sotto forma di interrogativi, due questioni cruciali.

La prima, direttamente posta all'interno della cerchia degli *aderenti* alla causa della psicoanalisi, era la seguente: «gli analisti si comportano come se non avessero più nulla da dire sul sogno, come se la teoria del sogno fosse conclusa».

La seconda, direttamente posta a «gli estranei», ovvero a «i molti psichiatri e psicoterapeuti che cuociono la loro minestrina al nostro focolare (senza essere del resto molto riconoscenti per l'ospitalità), [a] le cosiddette persone colte che usano fare propri i risultati appariscenti della scienza, [a] i letterati e il grande pubblico», riguardava gli *effetti* sulla «coscienza generale» del discorso psicoanalitico sull'«interpretazione del sogno», un effetto che a Freud sembrava avere lo stesso tratto di *estraneità* di «trent'anni prima».

In entrambe le questioni, lo stupore di Freud era più che legittimo e si condensava in un unico pensiero, pur se diviso fra 'dentro' e 'fuori', fra gli 'addetti ai lavori' e i 'non addetti': a) *il sogno sembra non contare più granché* (visto che chi se ne deve occupare non sembra più averlo a cuore), b) *perché il sogno è ancora quella cosa 'strana-straniera', un'appariscenza isolata* che svanisce alle prime luci dell'alba, *senza impensierire più di tanto* il sognante (visto che non incide più di tanto sulla 'coscienza generale', o se vi incide, incide alla maniera di una chiacchiera tra le «cosiddette persone colte»).

<sup>1</sup> ...*finirebbe col non veder più ciò che merita di essere guardato*. Così si chiude la frase che ho scelto come titolo, frase, che piaceva moltissimo a Georges Bataille, del poeta René Char tratta da uno dei suoi *Fogli d'Ipnos*, scritti durante la guerra di resistenza francese.

Bene, le due questioni cruciali di Freud, trovano, *adesso*, il dovuto rilievo – anzi, la risposta adeguata, e aggiungerei la *dovuta Teoria*, nel libro di Sergio Finzi *Le giunture del sogno*. Un testo che nel dislocare e inventare un modo diverso di accostarsi al sogno (privilegiando la ricca dimensione del *sogno manifesto*), non solo riposiziona, con forza, al centro della cura analitica e del pensiero che la sostiene la sua materia prima e unica, appunto il sogno, ma fa diventare il Sogno (con la debita maiuscola e si capirà perché) una dimensione per nulla intima e intimistica, o Altra-da, ma piuttosto *la giuntura* che tiene, collega, intesse, dà linfa alle molteplici ‘ragioni’ della composita struttura di noi viventi mortali.

Tratti, questi, che già nel lontano 1979, Finzi metteva in evidenza in un breve intervento intitolato: *Note sul sogno*, uscito sul numero 23 de *Il piccolo Hans*, discutendo le posizioni ‘critiche’ di due semiologi (i cui interventi si leggono nello stesso numero della rivista). Ai semiologi Finzi obiettava che per Freud ciò che contava del sogno non era la sua interpretazione (se così fosse, scriveva Finzi con garbata ironia, «se il criterio dell’interpretazione dei sogni fosse appunto quello dell’interpretazione, noi oggi, ottant’anni dopo la *Traumdeutung*, non dovremmo sognare più») ma «la trasformazione» (ovvero il prodotto o l’effetto del ‘lavoro onirico’ che porta a comporre il sogno – cosa questa che ritroviamo esattamente richiamata da Freud ai suoi e all’opinione pubblica nella 29<sup>a</sup> lezione citata), e soprattutto «gli effetti di trasformazione» che il sogno comporta: «Il sogno non lascia immutati», chiosava Finzi. E questo *tratto* ritorna con forza ne *Le giunture*. Passando, poi, per il breve scritto freudiano, *Alcune aggiunte di insieme alla “Interpretazione dei sogni”*, di cui si sottolineava il passaggio sulla “responsabilità dei propri sogni” (che è cosa ben diversa, come metterà in evidenza ne *Le giunture...*, dal ritenersi detentori e produttori unici del ‘proprio’ sogno), Finzi concludeva le *Note* con la seguente affermazione: «Il sogno è un processo, rimanda, si lega in altri sogni in una continuità che il lavoro dell’analisi valorizza» (*PH*, pp. 135-138), — che è quanto viene *dispiegato a chiare lettere, dispiegando insieme il posto del Sogno*, giusto ne *Le giunture del sogno*.

E in effetti, nel testo di Finzi si dà *al Sogno definitivamente* la sua crucialità, innanzitutto per lo spessore teorico che il sogno mostra di avere, assemblando insieme le più *astratte figure* e le più *pertinenti quaestiones vitali*, confermando così, *in positivo*, il quesito freudiano che «la teoria del sogno» non è conclusa e che resta sempre la *via regia* di ogni discorso *clinico* e per ogni *clinico*. Ma, insieme a questo, nel testo si mostra anche *il posto ‘vero’, di crocevia*, del *Sogno*, in quanto se ne *dimostra* il suo essere una *giuntura ‘natural-sociale’* di forte rilevanza, trascurando la quale si finisce col continuare a dire, «dai bordi della veglia», che «il

sogno appare *isolato* come uno straniero incompreso», – per utilizzare una bellissima anche se problematica immagine di Paul Valéry, che aveva dato, però, alla sua maniera *scettica*, al sogno un posto di primaria importanza nelle proprie riflessioni, smentendo in qualche modo la sua stessa definizione del sogno come di un *isolato incompreso* visto che lo *convocava* quotidianamente, ogni primo mattino, a ‘dare ragioni’ delle sue, del sogno cioè, ‘ragioni’ alla propria mente inquieta e inquietata *anche dalle ‘ragioni’ del sogno!*

E di fatto, il *Sogno*, attraversando, alla sua maniera: cioè *in diagonale* (una forma-concetto chiave del libro di Finzi, che sarebbe incongruo e impertinente leggere-riportare alla barra divisoria: significante/significato che struttura il campo del linguaggio), il mondo e i suoi abitanti, *installandosi non ai bordi della veglia ma tra gli isolati abitanti della veglia, si presenta come la struttura congiuntiva che, anche di giorno e non solo di notte, li ricongiunge diversamente, li accomuna oltrepassando i loro ‘personali’ desideri*: «Le giunture dei sogni, scrive Finzi, non connettono le persone, ma gli oggetti dei loro desideri», (GS, 135) – e badi il lettore, che qui *gli oggetti* vanno presi e intesi nel loro senso radicalmente *oggettuale*, vorrei dire nella loro *cruda matericità*, e non come l’*altro capo* del *soggetto* pensante-desiderante che tira e tesse i fili e le fila della propria catena desiderante riducendo *l’oggetto* a una pura ‘proiezione’ di sé! Per dirlo con le icastiche parole dell’autore: «A occhi aperti l’occhio cerca l’oggetto per annientarlo, a occhi chiusi l’oggetto cerca il soggetto per parlargli.» (GS, 166)

Il *Sogno*, *in vece e giustappunto*, svela-decela, ovvero *manifesta*, la comune struttura che articola la *natura rerum*, una natura, prima ancora che linguistica-simbolica, che si dice-si mostra per la via delle forme, dei colori, degli oggetti, delle *cose* e dei segni, anche... rivelandosi come *la Forma congiunturale e congiuntiva* pregna di mille e più ‘ragioni’ formali e formative, insomma come una *compilata*, *anche se ‘interminabile’ nella sua ricchezza figurale*, *Teoria* (intesa, questa, anche nel senso letterale/letterario del termine: come una “lunga fila di persone, animali o cose in movimento”, una *processione di elementi* insomma, e dunque, come si è già ricordato, come *processualità!*).

E che questo termine: *Teoria* sia lo *scibboleth* della nuova *Darstellung* (presentazione) della ‘materia onirica’, raccolta *a profusione ma con un certo ordine ‘teorico’ ben composto*, nel libro di Finzi, sta a dire non solo l’abbandono definitivo di continuare a interrogare il sogno attraverso la via dell’*interpretazione* («brutta parola», diceva già lo stesso Freud, sotto le mentite spoglie del suo interlocutore imparziale che la pronunciava ne *Il problema dell’analisi condotta da non medici*), ma anche la non riducibilità del procedere riflessivo finziano nel verso e nel solco

di una pura e semplice revisione della *Traumdeutung* freudiana.

Vedr  il lettore, nel capitolo quinto de *Le giunture*, come Finzi stesso si posiziona verso Freud e posizioni il suo rapporto a Freud; potrei dire che quello di Finzi non   mai stato un *semplice ritorno a Freud* e non perch  qualcuno, prima di lui, ovvero Lacan, il suo maestro, l'aveva gi  fatto, ma molto pi  precisamente perch  il percorso di Finzi, – dentro Freud, con Freud, dentro Lacan, con Lacan, e anche, dentro Marx, con Marx, dentro Darwin, con Darwin, dentro Joyce, con Joyce, dentro Giordano Bruno, con Giordano Bruno, dentro Thomas Browne, con Thomas Browne,   sempre stato un *procedere inventivo*, guidato dal freudiano “open to revision” ma piegato e impiegato questo *re-visionare* nella direzione di uno *spostamento* – altra parola chiave del lessico finziano – *radicale* verso nuove vedute del campo psichico e sul campo psichico, fuori da ogni chiacchiera ‘ideologica’ o ‘di maniera’ del lessico psicoanalitico e nella prospettiva, mai abbandonata, di un *materialismo a tutto campo* dove il ‘posto’ del cosiddetto soggetto non   pi  *sopra*, ma *accanto a...* le altre ‘cose’ insieme alle quali sta *congiunto* pur non volendole vedere o escludendole dal suo sguardo e che il sogno *in vece* gli riporta ‘in visione’ costantemente, immettendo il cosiddetto *soggetto del sogno nella processione e processualit  di elementi che lo costituiscono* – per dirlo alla Giordano Bruno: *come epilogo ‘materialista’ di forme e figure che gli preesistono e di cui   portatore ‘inconsapevole’*<sup>2</sup>

<sup>2</sup> E scrivendo il termine: *materialismo*, non si pu  non fare riferimento, per dare conto e del lavoro teorico di Finzi, e perch  il termine vi figurava come sottotitolo, a quella che   stata una tra le pi  interessanti e feconde riviste del Novecento italiano, *Il piccolo Hans*, fondata, nel 1974, e diretta per vent'anni, dallo stesso Finzi e da Virginia Finzi Ghisi. Con la solerte presenza di un intellettuale di prim'ordine, Mario Spinella (con il quale Finzi e Finzi Ghisi avevano gi  collaborato in quello che fu, negli anni '70 del '900, il miglior laboratorio di riflessione tra marxismo e psicoanalisi, cio  *Utopia* – di questo periodo vorrei ricordare qui il suo testo *Lavoro dell'inconscio e comunismo*, in cui vi   una strabiliante lettura della nozione marxiana di comunismo rozzo, che raccoglie gran parte degli scritti che aveva presentato su *Utopia*), *Il piccolo Hans* – rivista molto apprezzata da una delle pi  raffinate menti del nostro '900, il critico Gianfranco Contini – ha presentato e raccolto attorno a s  il meglio della cultura italiana e straniera. Trasformatasi, nel 1994, in veste *colorata* e con un nome *significativo*: «Il cefalopodo», (quattro i numeri a colori, dal 1994 al 1998, della nuova serie de *Il piccolo Hans*), proseguita poi, nei sette *in bianco e nero*, di *Ambulatorio. Nuove forme dell'operare psicoanalitico*, la rivista era anche una trasmissione scriptoria di ci  che l'associazione *La pratica freudiana* (diretta da Finzi e Finzi-Ghisi e organizzatrice di numerosi convegni di alto livello) e l'*Ambulatorio psicoanalitico dei bambini* (sito a Milano in via B. Cellini), con i *seminari* e gli *ateliers*, praticavano sul versante strettamente psicoanalitico.

Facendo riferimento, in un mio scritto di qualche anno fa (*Umbratile dimora*), al saggio: *Il genio linguistico del sogno e le trasformazioni della voce*, a mio parere, uno dei saggi più belli di Finzi, dicevo che da esso e in esso cominciava ad emergere, per Finzi, in maniera decisiva, una nuova scena del sogno (UD, 40), e che se in questa e su questa il sognatore è ancora, come voleva Freud, responsabile del suo sogno (e anche del 'desiderio' che il proprio sogno veicola), lo è in una misura e dimensione decisamente nuove, non esprimendo, per Finzi, il sogno limitatamente la 'vita desiderante' del soggetto ma piuttosto, come si è già detto, la *natura rerum* — in virtù di un'estensione della psiche che 'es-sa' sa di essere, proprio per ciò che nei suoi sogni 'si rivela' quanto ad 'altre presenze' che l'attraversano e la costituiscono, così rivelando della psiche 'soggettiva' il suo strutturale esser-là fuori e abitata e abitante prima di tutto il là-fuori.

Che questa nuova scena onirica debba allora, per essere adeguatamente compresa, abbandonare il concetto di interpretazione (sempre ri(con)ducibile al soggetto isolato e isolantesi con la sua chiave interpretativa), e utilizzare invece quello di teoria [solidale, peraltro, con il concetto di "teoria sessuale"] *spostandosi*, contemporaneamente, dalla prospettiva 'imperialista' de «l'inconscio strutturato come un linguaggio», in quanto, scriveva Finzi, giusto ne *Il genio linguistico...*, «l'inconscio ha una posizione metalinguistica, abbraccia il linguaggio, possiede l'intelligenza globale del fenomeno linguistico», e che di conseguenza l'ascolto analitico del sogno si trasformi e debba trasformarsi senza mira (Finzi diceva, allora, sempre in quel saggio parlando dell'ascolto analitico: «un ascolto... che definirei a sorpresa») in una *tensione* più che *ad-tensione* volta a 'cogliere' non «il livello della rimozione originaria [ma] il livello... più prossimo dove principia l'elaborazione del trauma legato per l'uomo alla relazione di discendenza» (SdV, 44) — bene, tutto questo insieme concettuale, trova ora, ne *Le giunture del sogno*, la sua compiuta sistemazione.

Ma già in *Nevrosi di guerra...* — di cui si parlerà più in là e che qui viene adesso chiamato in causa per dire anche di una certa continuità con *Le giunture...* — e proprio nel suo capitolo inaugurale, quello intitolato *Di segno in sogno*, si schiudeva questa nuova forma del sogno e l'invito a passare oltre la *Deutung* in direzione del *Sogno come Teoria*, giusto stabilendo il passaggio: *dal segno al sogno*. Nel senso che la dimensione del sogno, che pure attraversa la via del segno perché di segni e non solo ne è pregna, non si 'allestisce' alla maniera di un Artemidoro né pensa nella prospettiva del paradigma indiziario: entrambi divinando o (per)seguedo il



segno e la traccia essi ritengono, dal chiuso della mania interpretativa e abbagliati dalla sua malia, di indovinare-intuire il nucleo 'significativo' per il sognatore.

Quel *di sogno in sogno* va inteso, invece, come espressione di una rinnovata attenzione da parte dell'analista per la dimensione del sogno ma non tanto, o forse meglio, non più per scoprire il significato nascosto del sogno quanto piuttosto per far emergere, nella costruzione onirica, il *disegno del sogno*.

Ho usato volutamente quest'espressione, per due motivi:

- a) perché uno degli intenti teorici dichiarati del libro dell'89 di Finzi (ma quello del 2016, *Le giunture...*, porta a raffinato compimento l'intento di allora...), è mostrare la necessità di una Teoria *coloristica e formale* del sogno;
- b) perché probabilmente quell'espressione contiene anche l'indicazione a leggere l'abusata formula (freudiana), il sogno come realizzazione del desiderio, in una direzione completamente diversa, rimodulando e riformulando innanzitutto i termini di sogno e desiderio.

E difatti, *Le giunture del sogno*, che hanno come base di partenza e di lavoro l'attenzione al *sogno manifesto*, vanno proprio nella direzione di pensare il Sogno e la sua autonomia oltre le 'strette mura' del soggetto e-loquentermente-loquacemente desiderante e piuttosto, come si esprimeva Finzi, sempre ne *Il genio linguistico del sogno...*, appartenente a «un'altra giurisdizione [che] è per me quella morfologica dell'unità formale e strutturale che portò Goethe a ipotizzare la pianta o l'animale primigenio e che in Darwin è il pensiero costante e informatore dell'Uno» (*SdV*, 39) e anche, in virtù di un amore per l'universale da parte del sogno, come *innesto* del sognatore «nell'universale dell'evoluzione naturale» (*SdV*, 37).

Di questa appartenenza del Sogno, – straniera alla giurisdizione ristretta del soggetto loquente, ma non es-tranea al sognatore, che *di fatto* e nel *factum* del suo sogno se ne ritrova le marche nel suo individuale sogno, come marche 'universali' dell'evoluzione naturale; di questo, perché no?, *trasversalismo del sogno* che rende perciò stesso impertinente il Sogno al suo sup-posito sognante, e nel duplice senso: di *non pertinenza* ma anche di *cortese mal-educazione* frammista a una dichiarata *nonchalance* prostitutiva<sup>3</sup>, una mala-educazione che sfocia, in realtà, per Finzi nella peculiare funzione post-educativa che il sogno attua nei confronti del

<sup>3</sup> «Il sogno va con tutti, trascorre dall'uno all'altro, ma non sta con tutti», (*GS*, 95), ecco, questa definizione finziana del sogno, di un antico concetto marxiano molto amato da Finzi: il *comunismo rozzo*, cui ho già accennato, e che ne *Le giunture...* viene ripreso giusto a connotare il tratto 'accomunante' del sognare (*ibidem*).

suo sognatore (*GS*, 77); insomma, diciamolo chiaramente, della disappartenenza del Sogno al suo sognatore, a 'colui-colei' che pensa di produrlo in nome e per conto di un suo 'latente' desiderio così pensando di detenere, mentre detiene il suo sogno, la soluzione cifrata del proprio sogno, e dell'essere il Sogno un Universale singolare, si troverà ne *Le giunture...* la completa e compiuta formalizzazione.

Da intendere, questo termine, nel senso, innanzitutto, di un'attenzione alle forme, alle superfici, alla 'manifestatività' *tel quel* di ciò che nel sogno vi 'compare', attuato attraverso uno *spostamento* radicale dello 'sguardo' analitico che si dirige verso gli oggetti e la loro materialità/matericità, più che alla comprensione delle 'effusioni' intimiste del sognatore — si veda, ad esempio, nel libro come l'attenzione di Finzi si diriga sempre, additandola al sognatore di turno, più alla «composizione del luogo (del sogno) e delle cose che lo abitano» che alla 'natura', a volte esplicita, sessuale del sogno raccontato, ma non per noncuranza della 'cosa sessuale', piuttosto perché anche questa 'cosa', così sentitamente vissuta come propria e assolutamente sua dal 'portatore' del sogno, al punto da rendere il soggetto desiderante, a volte, un soggetto insegretito e intossicato dal cosiddetto suo desiderio, si dispiega solo alla luce di questa legge del Sogno: «il sogno compie una rivoluzione dall'interno all'esterno, dall'Io al mondo, dalla quiete al moto, dalla singolarità del sognatore alla moltitudine degli agenti, dalla banalità del mezzo alla complicità di un sistema», perché, ed è questa una nozione decisiva della nuova Teoria del sogno approntata da Finzi nel suo libro, «il sogno è spostamento... [ma] non dal sociale [bensì] nel sociale» (*GS*, 11-12 e 8).

Ma il termine formalizzazione è da intendere anche nel senso rigoroso del discorso scientifico, un discorso, proprio perché attento alla superficie del sogno, che è *geometrico* soprattutto, e il cui intento è comprendere e mostrare le *strutture elementali* del sogno e dei suoi 'contenuti' («...il lavoro del sogno... è una pratica degli elementi», *GS*, 114). Insomma: una *onirica more geometrico demonstrata*, perché il «Sogno non parla il linguaggio del mistero, parla il linguaggio galileano della geometria» (*GS*, 108).

Ecco allora, da questo punto di vista specifico comparire, «nella selva della geometria» che è il Sogno, le figure dell'orlo, della linea, del cerchio, dell'ellissi, dell'iperbole... e soprattutto la *diagonale*: figura corrispettiva della nozione teorica cruciale di spostamento, e su tutte le figure, quasi a 'com-prenderle', le giunture, di cui il sogno è pieno, a tenere assieme, più che a contenere, 'la cascata differenziale e variegata della discendenza': animali e cose, piante e uomini, paesaggi e acque, cieli e terre... in una comunità di struttura (come diceva Darwin e Finzi riprende assegnandole uno statuto dirimente nella sua *teoria del sogno*) che

il Sogno rileva e ripropone nella propria composizione chiaroscurale e che vien fuori anche dalla sua peculiare lingua.

Una lingua che, per Finzi, via Benjamin estensore del saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, va definita come *lingua intermediatrice* «tra i due piani della lingua in generale e della lingua della comunicazione, operando allo stesso tempo per la redenzione della natura delle cose e della caratteristica dell'uomo», cosicché «l'intermediazione del sogno mette ... in comunicazione la lingua in generale, la lingua degli animali, delle piante e degli oggetti, degli astri e della neve, e la lingua degli uomini che però si difendono da questa trasparenza infinita, che li espone pericolosamente anche ai loro simili, da cui il tempo viene abolito.» (GS, 170)

Come a dire, altrimenti: è questa la 'funzione' vera del sogno, una funzione *con-giunturale*, «che applica giunture, cardini, cerniere all'articolazione di un movimento, di un esistere movimentato, che si sbarazza, *nella sorpresa della congiuntura* [c.m.], di nozioni come età evolutiva o decadimento cognitivo» (GS, 121), che «ci offre una tregua dal gioco interminabile di specchi in cui passa l'umana esistenza» (GS, 45), interrompendolo e ri-esponendo l'umana esistenza non alla specularità della sua as-soluta condizione, nella quale appunto continua ad aggirarsi smarrendo la sua stessa intristita esistenza... proprio perché ha rotto le giunture con «il resto dell'accadere universale»....

Di questa nozione decisiva, vorrei riportare qui una sola citazione esemplare, atta farci capire il ruolo e la funzione universale della giuntura.

«Le giunture, scrive Finzi, disfano le continuità evolutive-involutive delle storie e delle biografie. Per unire si servono di ciò che è separato, più del commercio che dell'amicizia, più del vicinato che della famiglia, più della carne che dei corpi, più della carezza che del coito, più del silenzio che della chiacchiera» (GS, 52).

\* \* \*

Se questo è dunque, sinteticamente, per Finzi, lo scenario del Sogno, – ma sognare non è un *divertissement*, non è allestire il proprio 'teatrino interiore' per raccontarsi il modo del proprio desiderare, è piuttosto una *fatica* e non un lavoro (per la distinzione, tra il freudiano *lavoro del sogno* e la finziana *fatica del sogno*, dove resta però la *nota trans-formativa* che Finzi rilevava nell'articolo citato del '79 come il tratto *anti-interpretativo* del freudiano 'lavoro onirico', si veda GS, 133-134, 139), una fatica *trasformativa* che consiste nel «compiere l'estensione ginnastica che spinge l'interno verso l'esterno, assorbe l'esterno nell'interno,

includendo l'infinito nella monade» (GS,139), insieme disciogliendo e riavvolgendo in una nuova prospettiva «le forme della natura e del soggetto»; se la *teoria del sogno è una pratica degli elementi e una fatica ad «innestare infiniti mondi in un sol corpo»* (GS, ibidem), allora, dalla prospettiva finziana, *non c'è assolutamente posto per una teoria atomica del sogno* piegata e impiegata a ridurre-ricondurre il sogno all'appagamento allucinatorio del desiderio del soggetto.

E se è pur vero che il Sogno «ci dice qualcosa sul funzionamento dell'apparato psichico» del sognatore, occorre aggiungere non solo che questo apparato non è mai isolato sibbene composto e composito di 'esternità', ma che c'è *un'altra maniera d'essere del Sogno* da prendere in considerazione: il suo essere anche una «struttura oggettiva che non [ci] riguarda», giacché il Sogno, «aldilà della credenza che sostiene di illusioni e delusioni la vita, dolci inganni e ri-membranze», ha come suo orizzonte non la 'cura' dell'esistenza singolare del suo sognatore, ma brutalmente: «l'esistenza per l'esistenza» (GS, 32). Ciò non vuol dire che non indirizzandosi specificamente a noi il Sogno non ci dica, nella sua lingua intermediaria, niente che ci riguardi. Leggere il *sogno nella sua auto-nomia di Sogno* significa far posto, dentro la struttura atomica del soggetto isolantesi, a una 'funzione-non funzionale' che svuota di senso il presunto e presuntuoso primato dell'ego. Forse in questo suo, del Sogno cioè, non ri-guardare nessuno in particolare, es-so fa cenno al soggetto sognante a non avere... troppi ri-guardi per il proprio sé – a questo, direbbe Finzi, già ci pensano, intossicandolo malamente, le potenze psichiche! –, e, con la «forza gentile» delle associazioni», e la potenza non invasiva, piuttosto vitale, delle giunture, il sogno invita il sognante a trasmi-grar via da sé...

E se è inoltre vero che «quando il soggetto non assomiglia al se stesso il risultato è un ruzzolone» (p. 369), ebbene il ruzzolone che il sogno ci fa compiere portandoci via da noi, facendoci dissimiglianti dal nostro desiderio e Es-so stesso dissomigliandosi dal nostro 'crucchio' desiderante, ci porta *al largo*, ma senza inabissarci per via della nostra presunta *tristitia* di gettatezze e-sistenti, ma facendoci scoprire, nel nostro essere-là fuori, non solo «il legame nascosto che vincola tutte le cose, animate e inanimate, persone, animali e cose» (p. 32), ma le *radici dell'immenso* nel quale stiamo, un immenso che il sogno ci fa sperimentare con le sue giunture e mediante le quali anche la nostra vita, se è vero che «le giunture del sogno sono [anche] le nostre giunture» (p. 172), può «sperimentare movenze più libere» (p. 12).

Per introdurre *Le giunture...* sono partito da quel che scriveva Freud nella 29<sup>a</sup> lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*.

Per introdurre la riedizione di *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, mi servirò ancora della stessa lezione, e per un motivo molto semplice: perché il cuore, e al cuore, della freudiana “revisione della teoria del sogno” c’è un’esperienza, quella *traumatica*, che richiedeva con urgenza di essere affrontata *con particolare riguardo alla dimensione onirica* perché il suo insistente ritornare nella e sulla scena del sogno metteva in questione il ‘fondamento’, per dir così, della *Deutung* del sogno, cioè l’“appagamento di desiderio”. È noto come Freud risolve l’enigma: comunque sia, il *sogno* anche a contenuto traumatico è appagamento o, «tenendo conto delle ultime obiezioni» emerse dalle esperienze traumatiche, *tentativo* di appagamento del desiderio. E, aggiungeva Freud, se «la nevrosi traumatica ci mostra [...] un caso estremo [di messa in questione della “funzione del sogno”] ... non si deve escludere che anche le esperienze dell’infanzia possano avere carattere traumatico, e non c’è bisogno di meravigliarsi se anche in altre condizioni si manifestano disturbi, sia pure lievi, della funzione del sogno.» Come a dire, o a confermare altrimenti, che anche se il sogno viene disturbato dal *segno del trauma*, nel senso di mandare gambe all’aria «l’intenzione di appagamento» del sogno, ad esempio sotto la ripetizione dello stesso *trauma concreto* (quello prodotto dalla guerra ad esempio) costantemente sognato, esso sta comunque lì – nell’area e sulla scena onirica – a fungere da *supposito* al tentativo di realizzazione appagante del desiderio soggettivo.

Ma se, come abbiamo appena visto nella rapida traversata di *Le giunture del sogno*, il *Sogno non è tout court realizzazione appagante del desiderio individualmente soggettivo*, ma qualcosa di più e di diverso: *giuntura universale* che va oltre l’*isolante* e *isolazionista* desiderio di un determinato sognatore; e se però, come aveva concluso Freud, a disturbare «la funzione appagante del sogno» non è solo *la reale esperienza traumatica di un vissuto bellico ma anche le esperienze dell’infanzia che possono avere anch’esse un tratto traumatico*, rinviare a o far ritornare un *trauma di genere diverso* o, come invece mostra Finzi, *tout court relative al trauma del genere* e più precisamente a quella «elaborazione del trauma legato per l’uomo alla relazione di discendenza» (*SdV*, 44), cosa ne viene fuori allora da queste due notazioni, e relativamente al nesso generale *trauma-sogno* e in particolare a un *fatto così singolare*, di cui adesso ci occuperemo, dove la nevrosi *assume il colore di una nevrosi traumatica di guerra* senza che il portatore o il ‘presentatore’ di tale particolare nevrosi abbia mai fatto una guerra o sia vissuto in una situazione post-bellica?

Di queste questioni (e non solo) si occupa l’altro testo di Finzi, *Nevrosi di*

*guerra in tempo di pace*, un libro uscito nello *scardinante anno* 1989 presso l'editore Dedalo e che ora, come si è detto, ritorna, in una versione arricchita e ampliata di altri saggi, per i tipi della casa editrice Luca Sossella.

\* \* \*

Si è già accennato al fatto che *Nevrosi di guerra...* si apre con un capitolo dal titolo assai intrigante, data la materia di cui tratta il libro: *Di segno in sogno*. Un titolo che dà conto in maniera precisa e del *tragitto* che il lettore compirà insieme al suo autore alla 'scoperta' – attraverso la via regia del sogno, ma non solo – della *nevrosi di guerra in tempo di pace* e del suo peculiare supporto, e dell' «istanza del segno», e di *un peculiare segno*, di una *certa segnatura materiale* incidente la vita di ogni 'soggetto' e con la quale *segnatura* ogni soggetto dovrà fare i conti (Si veda su questo, anche il successivo testo finziano: *Gli effetti dell'amore* e in particolare il capitolo intitolato: *La psicosi necessaria*, dove si dà conto e ragione di «un Amor che precede» e giustappunto degli *effetti* che produce *installandosi segnicamente nella psiche di ogni soggetto*).

Partirei, allora, per introdurre il lettore alla complessità, ma anche bellezza, concettuale del libro (complessità e bellezza che si ritrovano anche ne *Le giunture...*), innanzitutto dal paradosso di trovarsi in analisi soggetti che vengono conosciuti-definiti come nevrotici di guerra in tempo di pace, la cui esperienza psichica, cioè, e la loro vita quotidiana, si presenta all'occhio del clinico tramata e scandita da i segni di un tempo di guerra mentre tutt'intorno c'è un tempo di pace.

Al dilà della novità teorica rappresentata dall'individuazione e definizione di una "nuova forma" della clinica delle nevrosi e dallo scoprire una 'figura' quasi inclassificabile nelle consuete figure della nevrosi, Finzi argomenta tutto questo affermando che la reintroduzione della freudiana nozione di «nevrosi di guerra» gli si è presentata, diciamo così, 'alla mente', «per comprendere, e superare, certe difficoltà della clinica delle nevrosi del tempo di pace» (*Ndg*, 109), facendoci intuire, attraverso la sottolineatura di una "clinica delle nevrosi del tempo di pace" che occorre un'altra clinica, di un tempo di guerra, appunto, per cogliere la specificità di alcune 'presentazioni' della nevrosi.

Tant'è che, in un saggio successivo al libro di cui ci occupiamo, Finzi parlerà di «una psicoanalisi di guerra come terreno di ritrovamento», un'espressione niente affatto suggestiva ma ricca di molte implicazioni teoriche, che, a partire, come già si diceva, da un campo poco perlustrato dalla psicoanalisi, quello dell'universo dei segni (nel quale credo si possa collocare la 'cellula germinale'

del libro, forse la genesi stessa del testo), organizza il cosiddetto ‘discorso’ psicoanalitico e la stessa clinica.

Per chi conosce il percorso teorico di Finzi nel campo della psicoanalisi, trovarsi, come nel libro di cui sto parlando, di fronte a un prologo così titolato: *Di segno in sogno*, e leggervi che l’attenzione dell’autore, da qualche anno, si era concentrata a interrogare il segno più che il significante, o meglio, e con un’espressione molto precisa: a cercare *il grafo nella lingua* invece del *brillio dei significanti*, significò, almeno per me, uno spostamento di prospettiva felice e atteso... Per me, la lettura di *Nevrosi di guerra in tempo di pace* significò, mi si passi il termine, una liberazione, un sollievo: finalmente, mi dissi, c’è qualcos’altro che attraversa la psiche, oltre l’imper(i)o del significante, un imper(i)o nel quale e sul quale si era, da anni e per molti anni, concentrata e assisa, una parte dell’intelligenza nostrana facendo leva sul discorso di Jacques Lacan (dal quale pur provenivano sia Sergio Finzi che Virginia Finzi Ghisi). Insomma, finalmente era possibile, sulla base di un *open to revision* del discorso psicoanalitico (compreso quello freudiano e lacaniano), avere un’altra visione della psiche che la liberasse, sì, dall’aria tutta ‘viziata’ di un ‘interno’ tutto assolutamente prigioniero del suo unico teatro ‘fantasmatico’, dove le *vent du dehors* nulla poteva quanto a ‘comprensione’ delle dinamiche psichiche, senza tuttavia tradursi, per converso, né nell’assunzione della potenza del vento-difuori come la tempesta dissolutiva che spazzando via qualunque *clinamen* singolare del proprio patire rischiava di lasciare sguarnita e ‘abbandonata’ a se stessa la ‘sofferenza’ singolare, né, ancora più incautamente, di consegnare la sofferenza a una ‘comprensione’ del gioco irridente e furioso di ‘significanti in libertà’ che si prendevano gioco del loro ‘portatore’, saltando, però, a piè pari l’incarnazione singolare e producendo tanti giocolieri del Significante incapaci, per una cattiva ricezione dell’insegnamento ricevuto, di ‘prenderci cura’ e ‘carico’ della sofferenza che si presentava loro (la storia di un certo lacanismo italiano, docet!).

Quello che mi interessa dunque mettere in rilievo, includendo la mia felice sorpresa relativa al modo del dislocamento pensoso di cui ho appena detto, è che un tale dislocamento si sia poi sviluppato, e approfondito negli anni, giusto lungo la via di una centralità e antecedenza delle forme più che dei segni linguistici, in direzione di una teorizzazione, sempre più marcata, relativa alla figura della psichicità.

Abitata non più e soltanto dai significanti, ma attraversata e costituita, ad esempio, da “barriere”, “luoghi” “forme” “vincoli”; articolata da uno spazio e un tempo intesi non come forme a priori, legislazioni di un ‘soggetto sdraiato’ (Finzi) a ‘contemplare’ la propria ‘potenza’ nell’ordinare-regolamentare il mondo-là

fuori, ma come estensione, il primo, che struttura, in continuità con il là-fuori, fino alla radice la psiche che, per l'appunto, si estende-verso ed è estesa-in (il luogo della fobia, è il paradigma principe di questa nuova visione 'estensionale' dello psichico) e come distensione inclusiva, il secondo, non della individuale-intimista durata, quanto di una 'combinatoria' che non taglia o ritaglia più il 'tempo individuale' dal 'tempo del mondo' né stabilizza una *historia* tutta e solo umana in contrasto con la *historia* naturale, ma rileva piuttosto le profonde corrispondenze e connessioni, tra le due 'storie', aldilà di ogni antropologismo e di ogni naturalismo, sulla linea di una *descent* non evolutiva.

'Variata' e 'variegata' dal colore, inteso in senso strutturale, e del quale, insieme alle macchie e ai 'giochi della luce', si racconta, in *Nevrosi di guerra...*, la 'ferale' ma anche curativa incidenza nella vita psichica dei soggetti, la psichicità che viene fuori dal rivolgimento pensoso cui è stata sottoposta e 'revisinata' da Finzi e Finzi Ghisi, è una psichicità che ha perso tutti i tratti stupidamente 'umanistici' e acquisito, per dirlo alla maniera bruniana, una 'fisionomia' fatta di «trasmigrazione di forma in forma, di figura in figura» (*MV*, 117) che la collegano a tutto «il resto dell'accadere universale» (Freud) in una discendenza con variazione e non nella sacca evolutiva che porta sempre con sé la presunzione 'prometeica' di detenere il sapere assoluto su tutto il resto.

Questa nuova e sicuramente strana, perché inclusiva più che escludente-esclusiva, fisionomia della psichicità, si è arricchita ulteriormente di altre ricerche – e penso qui, per esemplificare, da ultimo ma non in ultimo, alle ricerche su la demenza e l'Alzheimer, in questa, soprattutto, individuando Finzi una *logica non causalista ma pluriversa*, una logica della rappresentazione non rappresentazionale, che corrisponde, in molti punti e per molti versanti, alla pratica teorica, intelligente, del bambino/a che 'si costruisce' il suo habitat nel mondo con il fuori-là, a distanza, soprattutto, dalla genealogia familiare, *tagliando in diagonale* la discendenza 'generativa, non più tracciata o solcata dalla 'linea retta' dei 'propri veri genitori', ma straniata, piuttosto, posta altrove (nel 'Castello' del romanzo familiare) e soprattutto accompagnata-protessizzata da quelle 'teorie sessuali' che, da lontano e a lato dalla 'scena primaria', dunque distanti da ogni vero ma non dalla verità di una 'nuova specie di cose vere' (Freud), consentono, come «costruzioni pazienti e articolate» (*S*, 352), di procurarsi un pensiero in grado di 'sostenere' il terribile inscritto nel 'godimento paterno' e insieme di staccare sé e il proprio divenire singolare, senza denegarla o letteralmente certificarla, dalla lunga scia della corrente generativa (si veda su questo il testo intitolato *La sciarpa dimenticata*, ora incluso nella riedizione di *Ndg*).



Torniamo, per questa via, alla peculiare attenzione di Finzi alla materia molto ostica di cui si è detto, per aggiungere e sottolineare che, in questa scelta, lo psicoanalista si è fatto accompagnare, prendendola come guida nel viaggio intorno al segno compiuto nel libro di cui stiamo parlando, da un'intelligenza come quella di Darwin e che, teste Darwin e le sue teorie, Finzi abbia anche suggerito-proposto allo psicoanalista una sua trasformazione 'figurale', invitandolo ad essere, e fare opera di, naturalista.

Bene, l'interrogazione *materialistica* che viene fatta partendo dall'universo silenzioso del segno e ritrovandolo nel disegno del sogno – un'interrogazione che, dal mio punto di vista di lettore, viene sviluppata con un'acutezza e una grazia logico-stilistiche poco comuni (almeno nel campo degli studi psicoanalitici, sempre un po' 'grevi' e 'pomposi!') – e l'invito esplicitamente rivolto allo psicoanalista ad uscir fuori della stanza d'analisi facendo, nel suo campo peculiare, quello dell'esperienza analitica, opera di naturalista, sono, questi due elementi, dei segnavia importanti per orientarsi nella materia incandescente del suo libro.

Darwin, dunque. Insieme a Freud. Ma anche da Freud a Darwin... e ritorno.

Come a dire: da un'interrogazione radicale (la cui importanza è, a tutt'oggi, insuperata – nonostante gli attacchi 'ciclici' dei vari 'credenti' sparsi per il mondo), condotta non più su "il Libro della natura", ma sulla Natura stessa come mondo di forme innanzitutto, attraversato e circumnavigato un tale mondo, non per scoprirne 'principi' e 'leggi', ancora e sempre umani troppo umani – in quanto riportabili *sola-mente* nella loro determinatezza a quell'unico interprete-decifratore che ha il logos-linguaggio 'accalappiante' – ma per 'raccolgervi' le forme e le variazioni che lo costituiscono, forme e variazioni atte a individuare non il 'posto' dell'umano nella natura, né la sua 'origin' animale, quanto piuttosto la sua *descent*, e nell'attenzione a questa 'discesa' mostrare all'uomo il suo *ethos*, la sua *politeia*, in una interruzione della soluzione di continuità dell'*homo animal rationale* su cui si è, con pari radicalità, interrogato l'altra intelligenza di cui è questione nel libro, cioè Freud.

Percorrendo l'universo della psiche Freud ha cercato, in maniera, è vero, non sempre costante, di tener fermo il 'progetto di una psicologia' dove centrale, in essa, non è (non era) tanto la scoperta dell'Altro in noi, quanto piuttosto la ricucitura della continuità con il resto dell'accadere universale, una continuità spezzata dalla equiparazione assolutistica di essere cosciente=psichico, una ricucitura con

“il resto dell'accadere” che, per l'ultimissimo Freud, cui qui mi riferisco, l'inconscio costantemente mette in opera.

Tutto questo Freud l'aveva già, in parte, intravisto, anche se poco fissato dal punto di vista teorico, vale a dire la peculiare collocazione non discontinuista dell'inconscio (innanzitutto del suo inconscio, e si capirà a breve perché faccio questa sottolineatura), quando, ad esempio, nel carteggio con Groddeck, in una lettera del 3 giugno 1917, criticando la deriva mistica in cui poteva andare a finire il 'pensatore' Groddeck con le sue teorie, soprattutto rischiando, gli diceva Freud, di annullare «la differenza tra fisico e psichico», precisando la propria posizione: mantenere la differenza tra psichico e fisico, Freud aggiungeva con forza quanto segue:

«Mi sembra non meno temerario dare un'anima a tutta la natura che ridurre tutto all'inanimato. *Lasciamole dunque la sua grandiosa molteplicità* [c.m.], che si estende dal mondo inanimato al mondo organico animato, dalla vita fisica a quella psichica. Certamente l'Inc è il giusto tramite fra il fisico e lo psichico, *forse il tanto a lungo cercato* [c.m.] *missing link*. Ma per il fatto che finalmente l'abbiamo visto, dovremmo, per questo, non sapere più vedere null'altro?» (*Freud (b)*, 303-304).

[Rilevo con una certa curiosità e un leggero sorriso tra me e me, che anche Finzi fa uso della stessa espressione: *missing link*, ma parlando di Darwin e del ruolo che «l'atollo», proprio come *missing link*, svolge nella teoria della selezione naturale rispetto alla quale, scrive Finzi, «si dimentica spesso che Darwin formulò la sua teoria ... senza poterla appoggiare su una adeguata base di reperti fossili», base che sarà trovata invece giusto nella figura ad anello dell'isola corallina, cioè l'atollo, che «[occupa] il posto di quell'anello» mancante nella teoria della selezione naturale. (*Ndg*, 38)]

Anche con l'ausilio della piccola espressione freudiana: *l'inconscio come missing link*, c'è un punto teorico, nella traversata Darwin-Freud fatta da Finzi, che emerge mano mano e che va messo in rilievo perché riguarda esattamente la questione della posizione dell'inconscio che, nel libro in questione, comincia a prendere una forma decisamente categoriale: si tratta della distinzione, sempre più marcata nei successivi 'avanzamenti' della sua teoria, tra due inconsci: *Inc* ed *Es*.

I capitoli: *Chi è il soggetto del colore?*, *UlyssEs* e *L'arco traumatico e l'Es*, sono giusto quelli nei quali comincia a comporsi una nuova disposizione, ed *esposizione*, dell'inconscio, che prende forma attraverso la figura della guerra (vista sia dalla prospettiva-Darwin, che dalla prospettiva-Freud), figura-contrassegno di cui e

con cui è costellata, ad esempio, l'esperienza del nevrotico di guerra in tempo di pace segnato pesantemente da «spasmi, ... trombi, ... ferite interne che gemono per riaprirsi; ombre di incerta interpretazione radiologica, fatti di difficilissima definizione medica», sintomi che «non dicono niente, non sono conversioni che parlano ai medici per farsi intendere dagli psicologi» che assemblati danno vita «veramente a una malattia misteriosa [ma] nel senso che tiene strettamente il segreto» (*Ndg*, 111).

Di questa *nova species* della clinica il lettore troverà nel testo una avvincente e convincente individuazione segnata dal trauma e dalle sue figurazioni, un trauma che ha sicuramente le fattezze belliche (si vedano nel libro i 'caratteri' bellici individuati da Finzi nella 'natura' della nevrosi in questione e il modo con cui si manifestano nella vita psichica dei pazienti), ma che, nei segni di 'malessere' con cui si contrassegna, e nei sogni attraverso cui si mostra, rinvia, pur *sub signo Martis*, a ben altra 'guerra': la nevrosi di guerra, in effetti e a tutti gli effetti, «si definisce [pur portandone le insegne] in relazione non alla guerra, ma al padre. [...] Il luogo della nevrosi di guerra è un crocevia [formato dagli] oggetti d'amore e dell'odio del padre. Gli stessi ma intrecciati, intersecati [solo che] l'incrocio è sessuale» (*Ndg*, 113).

Lasciando al lettore di percorrere insieme all'autore le vicende singolari dei nevrotici di guerra in tempo di pace (e sulla loro figura storica, rinvio al capitolo *Davanti alla televisione (una teoria delle macchie)*, contenuto in *EA*, 141-145), vorrei aggiungere e evidenziare che, dentro l'attenzione alla nevrosi di guerra in tempo di pace si intravede un'attenzione che va oltre la 'clinica' delle nevrosi di guerra e raggiunge 'il campo minato' del nostro presente, un campo minato dalla presenza, qui e là, per il nostro mondo da *la guerra* e da ciò che la sua presenza 'forma' di nuovo, in termini di redistribuzione spaziale e temporale del territorio e dei soggetti che lo abitano (rinvio su questo al testo: *Una psicoanalisi di guerra come terreno di ritrovamento*, nel quale si parla delle guerre attuali, soprattutto di quelle inter-etniche, come di guerre che «nascono non tra nemici, ma tra vicini di casa e tra vicini spesso imparentati fra di loro» [*SdV*, 371]).

Ma la guerra 'innerva' *immer wieder* il campo della psiche – come vien detto chiaramente in un passo di *Nevrosi di guerra...*: «il fattore guerra appartiene all'origine della struttura del soggetto» così come vi appartiene «l'azione del trauma nella strutturazione del soggetto in generale» (*Ndg*, 122 e 128). E lo è così tanto, questo fattore 'bellico-traumatico', pertinente-appartenente alla struttura psichica, che un successivo segmento della ricerca teorica finziana, e intendo il testo *Gli effetti dell'amore*, si incarica di mostrare, interrogando, con la sua solita

appassionata lettura *extra-moenia* (dei testi di Darwin, Freud, Thomas Browne), i *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno, quanto di traumatico è contenuto nell'esperienza amorosa e quale sia la strada curativa tutta fatta di credenza e di credito assegnato alle 'false' ed 'erronee' teorie sessuali (*bagatelle*, per usare il termine bruniano usato da Finzi) come 'argine inventivo' all'«effrazione originaria, [all'] apriori traumatico che coincide con la stessa creazione e penetra in ogni individuo» (EA, 104), da questo «fondamento, apriori traumatico [salvaguardandosi] il soggetto con l'invenzione e la costruzione di un luogo psichico», il luogo della fobia, – rinvenuto e teorizzato come tale da Virginia Finzi Ghisi nella rilettura del caso freudiano Il piccolo Hans (si vedano, ne *I saggi*, i vari momenti riflessivi) e denominato come il luogo fondativo della nascita del soggetto – un luogo «che risponde all'esigenza paradossale di poter sussistere in qualcosa che fa fuggire», e che, con maggior precisione e perspicuità, è stato racchiuso in questa sintetica 'traduzione': «Il luogo dell'abitabilità della paura» (SdV, 11).

\* \* \*

Sicuramente, come dicevo, uno dei punti teorici decisivi di *Nevrosi di guerra...* è la ridelineazione critica dei caratteri dell'Inc freudiano, una sua derubricazione, e, anche con l'esperienza clinica dei nevrotici di guerra in tempo di pace, l'individuazione dell'esistenza di due inconsci: *Inc* ed *Es* (Ndg, 147).

Non casualmente, infatti, un luogo di riflessione importante nel testo è il capitolo *Chi è il soggetto del colore?*, dove Finzi, ripercorrendo il freudiano *L'Io e l'Es*, comincia a stabilizzare la nozione dei due inconsci.

Vorrei allora, – avviandomi per questa via alla conclusione della doppia lettura di *Le giunture del sogno* e di *Nevrosi di guerra in tempo di pace* – di questo nodo teorico, di questo fondamento, meglio ancora, della teoria finziana e finzighisiana<sup>4</sup>, vorrei, tenendo fermo il seguente segnavia: «L'Es è la somma delle effrazioni avvenute nell'apparato psichico», (Ndg, 148), vorrei dare, in sequenza, traendoli dai testi di Finzi e Finzi Ghisi, alcune pertinenti 'definizioni'.

La prima la ricavo da uno dei saggi già citati, *Il genio linguistico del sogno...*, un testo che prosegue, approfondendola in maniera categoriale sia per la via linguistica stessa [Jakobson e Fonagy sono convocati in quest'operazione] sia so-

<sup>4</sup> ...una teoria che ha ricevuto anche una sua 'sistematizzazione' nel *Glossario* dei 'termini' e dei 'concetti' che si può comodamente leggere ora alla fine di *Le giunture del sogno...*

prattutto per come il sogno tratta il linguaggio, il rovesciamento del primato del linguaggio come ‘fondo strutturale’ dell’inconscio, confermandolo, in un successivo scritto, un tale rovesciamento con questa suggestiva ma pertinente dicitura: «La parola e il linguaggio sono punti di arrivo, non di partenza, di un processo silenzioso di metamorfosi della luce e del colore...» (*SdV*, 127).

Che in questo testo, un sogno di una nevrotica di guerra in tempo di pace sia, per dir così, posto a inaugurale *scibboleth* individuante la distinzione tra Inc ed Es non è casuale: il trauma infatti, come abbiamo già visto, traendola da *Nevrosi di guerra...*, nella definizione-segnavia dell’Es («L’Es è la somma delle effrazioni avvenute nell’apparato psichico»), attraversa e struttura l’intero apparato, ma, come ci vien detto esplicitamente, i due inconsci «si spartiscono la nozione di trauma. L’Es è enormemente traumatico, infinite morti lo compongono. Il trauma dell’Inc è puntuale, gli appartiene l’apparente lucidità e l’ingannevole benessere della nitidezza. Nel contatto con l’Es il trauma si dilata» (in *SdV*, 202).

Nel ‘commentare’ il sogno Finzi rileva quanto segue: «Dobbiamo ormai imparare a distinguere da una nozione di Inconscio, che è tutta personale, chiuso nei limiti di un corpo e almeno limitatamente accessibile, quella di un Es che è invece variamente intessuto in un campo di relazioni intersoggettive... *L’Es non è un’anima inconscia, è un inconscio di relazioni* [c.m.]» (*SdV*, 26).

Ripercorrendo nuovamente *L’Io e l’Es*, Finzi annota, a proposito della denominazione successiva data da Freud all’inconscio, quella di Es, che: «L’Es di Freud non è realmente distinguibile dall’Inc perché a questo che ci è apparso soprattutto impegnato a far prevalere l’intossicazione del quotidiano sul lavoro del sogno, lo spirito del linguaggio sulle strisce dell’animale, a un Inc tutto basato sulla possibilità dell’“acquisizione” e conservazione del primato del linguaggio alla quale pur sempre appartiene l’apparente attualità dei lapsus e delle altre trasformazioni inconse, Freud pone per contrasto un Es del pari caotico e ingovernabile a proposito del quale il riferimento all’animale [... si pone] come il richiamo a un mondo “primitivo” che sembra contrapporre la ferocia alla civiltà...» (*SdV*, 15).

La conversione freudiana dell’Inc in Es, non è dunque sufficiente; anzi, si può dire, che è una falsa conversione visto che dell’Inc, l’Es freudiano conserva i tratti di caoticità e ingovernabilità, e con l’aggiunta di un fattore (il mondo ‘primitivo’) che li amplifica, essa porta dritto dritto alla ‘raccomandazione’ di una pratica clinica di ‘bonifica’ dell’Es.

Una volta individuata, invece, la ‘vera natura’ dell’Inc: «Finto inconscio [che] utilizza cose recenti e quotidiane e le spaccia come grandi “scoperte”, illuminazioni,

“rivelazioni” da portare al mondo» (*SdV*, 201), che si diverte, non avendo, come invece deve avere «il vero inconscio... un'accumulazione originaria» (*SdV*, 203), a nutrirsi alla fonte della psicopatologia quotidiana: unico ‘ambiente’ nel quale *spiritosamente* si muove e vive, e a porsi come il punto determinante e deterministico «di rottura della continuità del lavoro psichico» e stabilita *per contrasto ma non astrattamente oppositivo* la natura dell'Es: «discendenza stratificata, speciazione, divenire forma delle generazioni che si rivela nella morfologia dei sogni, strisce, ocelli, rombi, memoria genetica incorporata, etica delle forme», (*SdV*, 200-201), occorre, allora, individuata la distinzione tra i due inconsci, una distinzione che è in effetti l'emergere di una doppia natura dell' “inconscio”, elevare la nominale distinzione a *teoria del contrasto*, perché sono effettivamente in contrasto Inc ed Es.

«Inc e Es, specifica Finzi, non sono due nomi per la stessa cosa: l'inconscio freudiano prima o dopo il 1923. La guerra ha spaccato l'inconscio, allo stesso modo in cui ha frantumato gli imperi, lasciandocene due: divisi come due Stati, non più come le “province psichiche” di Freud, soggette al potere unificante della genitalità» (*SdV*, p. 200). Pertanto, «...[occorre] considerare Inc ed Es più che due termini riferiti allo stesso oggetto, come due inconsci: *L'Inc o inconscio di parola* [c.m.] deriva, come la memoria o pittura di ritratto, dallo spirito di Vendetta. Nei lapsus, negli atti mancati e nei sogni di un certo tipo, o nelle fantasie, l'Inc è teso a prendere la mira, a restituire qualcosa. L'Inc ha la mira di un istinto. [...] *L'Es, o inconscio dei colori* [c.m], sembra appartenere invece alla cavalleria e ai tornei, alle armi assunte non per colpire, ma come segno di nobiltà. Queste compaiono nei sogni in cui la composizione di strisce ed animali sono i blasoni paterni. L'Es, che di colori e di animali potrebbe esplodere, trova [...] regolazione nella gradazione che permette di riconoscere il valore della discendenza e dell'eredità senza che il soggetto ne venga distrutto.» (*Amb.*, 44).

Stabilita, dunque, questa *teoria contrastiva*, si può concludere, sulla natura dei due inconsci, a questa maniera paradigmatica:

«L'Inc risale all'origine, mira all'unicità, l'Es discende e porta il segno di tutti gli esseri viventi. Uno è superficiale e acuto, sgorga dai finti lapsus e dai veri inganni, l'altro è esteso e profondo, tessuto dei segni che il sonno lavora e la veglia non smentisce» (*Amb.*, 184); e se l'Inc «risale di catastrofe in catastrofe all'origine... indica la solitudine dell'uomo», l'Es, che «discende coautore della creazione, ... [che ricapitola] tutta la natura [...] muta, come nel sogno un rombo in pesce, la guerra in pace negli effetti dell'amore.» (*Amb.*, 184-185).

Se non compete a me, stabilire quanto e come – per limitarmi solo ad alcuni *punti nodali* di un pensare clinico rigoroso e raffinato – il *paradigma dei due inconsci* e la nuova *teoria del sogno* siano pertinenti e ‘funzionanti’ nella pratica clinica, anche se è noto che è qui, *nella clinica*, che essi nascono e si ‘formano’ anche come concetti, di certo invece spetta a me, che analista non sono e che, bene-male, ha scelto per sé come *mestiere* la ‘cura del pensare’, dire perché questi testi (insieme ai tanti altri, alcuni citati, altri no) scritti da Finzi (e letti sempre *in coppia* con quelli di Virginia Finzi Ghisi), lo hanno da sempre intrigato e reso ‘felice’ – di quella *felicità della mente* (per rubare il bellissimo titolo che Maria Corti diede a un suo splendido testo su Cavalcanti) che *si prova* quando la *ventura* di pensare, incontrando *par chance* quelli/quelle che diverranno i ‘propri’ autori, si trasforma mano mano nella scoperta di *una prossimità*, all’inizio solo ‘avvertita’, con il *pensiero dell’altro*, una vicinanza o forse e meglio *un voler avvicinarsi-a* un pensiero altro da sé, che ‘lavorando a fondo’ il proprio pensiero diventa *insieme a quello incontrato un’avventura che scandisce la propria vita mentale* (e non solo essa).

Ho scritto altrove, a proposito di una ‘definizione’ finziana (non a caso presente in *Nevrosi di guerra in tempo di pace*), la seguente: «per me la psicoanalisi è questa [...] lo sguardo che indietreggia e l’oggetto che avanza» (*Ndg*, 87), l’effetto che mi fece una tale frase, «un effetto, scrivevo, come per molte altre espressioni contenute nei suoi testi, che si manifesta in me e sul mio volto con un sorriso segno di vicinanza e adesione a ciò che l’espressione in questione ‘discopre’ e insieme ‘propone’: la possibilità di guardare ‘angoli di paesaggio’ concettuali non ancora visti, «lo *spostamento* (positivo o negativo) del possibile» ‘mentale’, come diceva Valéry, che in tale *esercizio* ravvisava il magistero peculiare dei veri maestri».

Che questo effetto – *il sorriso* di vicinanza e adesione – continui a insistere in me tutte le volte che leggo i testi di Finzi (anche quando emergono, in me, certe distanze o meglio dei *distinguo*, intorno ad alcuni suoi nuclei teorici che non mi convincono fino in fondo – si veda qui il mio saggio: *Il trauma e la sua rappresentazione*), non lo attribuisco solo alla sua potente *grazia stilistica e concettuale*, ma, come dicevo, al fatto di poter essere condotto a *guardare altrimenti le cose ‘note’* (anche nel mio ‘mestiere’) oppure a *scoprire ‘angoli di paesaggio’ mentali non ancora visti* che possono *diffrangersi nel mio esercizio filosofico*. O, in modo più sintetico, al fatto che i suoi libri, *insegnano a*: «Incaminare l’intelligenza senza il soccorso delle carte degli stati maggiori» (René Char).

*Bibliografia*

S. Finzi

*Nevrosi di guerra in tempo di pace*, Luca Sossella editore, Bari 1989, poi Roma 2018 (Ndg)

*Le giunture del sogno*, Luca Sossella editore, Roma 2016 (GS)

*La scienza dei vincoli, Opus reticulatum: reti e vincoli in psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000 (SdV)

*Gli effetti dell'amore*, Moretti & Vitali, Bergamo 1995 (EA)

*La sciarpa dimenticata*, in "Il cefalopodo"-1/1995, Moretti & Vitali, Bergamo

*I due inconsci e la supervisione dei casi di psicosi*, in "Ambulatorio. Nuove forme dell'operare psicoanalitico", I- 1999, Moretti & Vitali, Bergamo, (Amb.)

*Note sul sogno*, in "Il piccolo Hans", 23-luglio/settembre 1979 (PH)

V. Finzi Ghisi

*I saggi*, Moretti & Vitali, Bergamo 1999. (S)

S. Finzi-V. Finzi Ghisi, *Dialoghi sull'amore*, in "Ambulatorio I-1999" (Amb.)

S. Freud, *Lezione 29. Revisione della teoria del sogno*, in *Introduzione alla psicoanalisi* (Nuova serie di lezioni), in *Opere di S. Freud*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1979, vol. 11, (Freud (a))

S. Freud, *Lettera a Groddeck*, in *Idem, Scritti di metapsicologia (1915-1917)*, a cura di M. Ranchetti, Bollati Boringhieri, Torino 2005 (Freud, (b))

G. Bruno, *De vinculis*, in *Idem, La magia dei vincoli*, intr. di M. Cambi, Filema, Napoli 2008 (MV)

F.C. Papparo, *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Presentazione di S. Finzi, Moretti & Vitali, Bergamo 2002. (UD)





BRUNO MORONCINI

## Struttura e storia

A proposito della teoria dei quattro discorsi di Jacques Lacan

*La bocca dell'isterica è il nostro radar*  
Philippe Sollers<sup>1</sup>

	P		U		I		A	
	$\underline{S}_1$	$\underline{S}_2$	$\underline{S}_2$	$\underline{a}$	$\underline{\$}$	$\underline{S}_1$	$\underline{a}$	$\underline{\$}$
	$\$$	$a$	$S_1$	$\$$	$a$	$S_2$	$S_2$	$S_1$

Come per ogni teoria di tipo strutturale anche per quella lacaniana detta dei quattro discorsi risulta dirimente il rapporto che intrattiene con la storia: esiste e, se sì, secondo quali schemi concettuali può essere pensata, la relazione fra il livello sincronico e reversibile in cui è gioco forza situare le quattro formazioni discorsive elaborate da Lacan nel seminario sul rovescio della psicoanalisi del 1969-70, e quello storico, evolutivo e irreversibile, dotato cioè di una freccia del tempo, da cui, con altrettanta sicurezza, i quattro modelli di legame sociale e di produzione del sapere ricavano buona parte della loro centralità per affrontare i problemi posti dall'attuale condizione della storia mondiale?

Nel seminario la doppia indicazione è presente da subito: illustrando nella prima lezione il modo di produzione degli stessi discorsi Lacan parte dalla formula di quello che definisce del Maître (Padrone) aggiungendo però che avrebbe potuto prendere le mosse da qualsiasi altro (Universitario, Isterico e Analista), senza che ciò avesse comportato alcun impedimento o difficoltà alla teoria complessiva dei discorsi; ma, aggiunge, se, nonostante ciò, ha incominciato da Maître, è per la sua «importanza storica»<sup>2</sup>. A un uditorio – quello dell'aula

<sup>1</sup> P. Sollers, *H*, tr. it di E. Krumm, Feltrinelli, Milano 1975, p. 76.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, ed. it. a cura di A.

della Facoltà di Diritto in cui, dopo la cacciata dall'E. N. S., viene ospitato il seminario – che dobbiamo immaginare infarcito di filosofi allievi di Althusser e studenti delle facoltà umanistiche più o meno rivoluzionari, Lacan non deve fare altro che rievocare ciò che hanno ascoltato fino allo sfinimento nelle aule universitarie: la filosofia non parla d'altro che del discorso del Padrone. E se lo chiama esplicitamente così solo a partire da Hegel (Kojève *docet*), è da sempre in realtà che la filosofia si è impadronita della figura del padrone trasformandolo da una parte in Maestro e attribuendogli dall'altra un desiderio di sapere: perché è risaputo che ai padroni, quelli veri, non importa niente del desiderio di sapere, importa esclusivamente che «la cosa funzioni»<sup>3</sup>, desiderano soltanto che le cose marcino (*ça marche*).

È quindi l'invenzione della filosofia come cura e desiderio del sapere miranti all'episteme, ossia, come glossa Lacan, al mettersi nella buona posizione per impadronirsi del sapere, a modificare la relazione di comando che legava da sempre in un nodo giuridico lo schiavo al suo padrone. Nella misura in cui lo schiavo è, come recita Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*, «uno strumento animato» (VIII, 1161 b), esso è anche il portatore di un sapere, di una tecnica, di cui non necessariamente è consapevole. Si tratta dunque di non usarlo più, o almeno soprattutto, come uno strumento di godimento diretto od indiretto, ossia o abusandone sessualmente e indipendentemente dal genere o sfruttandone il lavoro per procurarsi i beni necessari alla sopravvivenza, bensì di estrarne il sapere perché divenga sapere del padrone. In questione allora non sarà solo il fatto che la filosofia implichi necessariamente un furto, una sottrazione, di sapere al servo, una forma di accumulazione primitiva che sfrutti il sapere presente nel lavoro umano, ma soprattutto che il sapere rubato sia un sapere del godimento, che questo tratto sia il suo plusvalore. Dal momento che l'unico a godere, almeno nel mondo antico, è il servo<sup>4</sup>, il desiderio di sapere che la filosofia istilla nel padrone, è essenzialmente un desiderio di sapere cosa sia il godimento e come lo si ottenga.

Il riferimento che subito dopo Lacan fa al *Menone* platonico consolida l'interpretazione filosofica del discorso del padrone: per dimostrare al suo allievo la verità della tesi secondo la quale sapere equivale a ricordare Socrate non esita

Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, p. 15.

<sup>3</sup> Ivi, p. 20.

<sup>4</sup> Su questo punto si veda il contributo di Roland Chemama sul seminario XVII compreso in *Lacanian. Les séminaires de Jacques Lacan 1964-1979* (sous la direction de Moustapha Sa-fouan), Fayard, Paris 2005, vol. II, pp. 223-227.

a servirsi di uno schiavo che interrogato in modo acconcio, ossia in un modo da padrone, sciorinerà davanti all'esterrefatto Menone il teorema della radice quadrata di due e del suo incommensurabile. Il tutto come nota Lacan ha un aspetto derisorio: la performance socratica non è infatti una perorazione a favore della liberazione degli schiavi, ma un trucco per «carpire al servo la sua funzione rispetto al sapere»<sup>5</sup>.

Si potrebbe sostenere che per Lacan l'invenzione della filosofia, un'invenzione tutta occidentale e in particolare greca e cittadina con la quale si sancisce la fine delle società rette dal mito, consista nella scoperta da parte del padrone di quanto il suo dominio ne guadagni a farsi supportare dal sapere e che quindi prima del possesso fisico e materiale dello schiavo venga quello ideale e immateriale del sapere; con il furto del quale il padrone con una sola fava cattura, come suol dirsi, due piccioni: non solo si appropria del sapere con cui lo schiavo lavora la natura e produce i mezzi per sopravvivere in un mondo ostile, in un mondo di cui nulla dimostra che esso sia spontaneamente rivolto a soddisfare i bisogni umani, ma riesce anche ad ottenere un sapere intorno ai modi per godere di quella vita che ad ogni modo ci è stata assegnata in sorte.

Si sbaglierebbe però se si interpretasse quest'ultima considerazione nel senso, tutto moralistico, di una riprovazione del padrone che, impadronitosi adesso anche del sapere del godimento, si possa sentire doppiamente autorizzato a godere a tutto spiano, senza alcun ritegno, senza alcun rispetto per niente e per nessuno. Lungi da ciò, il godimento, essendo un effetto del sapere, cioè di una catena significativa, non solo paga come ogni cosa umana lo scotto di subire una anche se parziale interdizione, ma presenta anche un'ambiguità costitutiva in nome della quale esso può prendere le fattezze di una forma radicale di apatia, come dimostrano non solo le morali antiche da Aristotele a Epicuro passando per i cinici e gli stoici, ma anche la figura moderna del padrone, quella *Herrschaft* hegeliana, che, se all'inizio gode dei frutti del lavoro dello schiavo, ben presto però mostra tutta la sua inutilità lasciando il proprio posto ai servi che hanno capito fino in fondo e sulla loro pelle quanto il sapere sia potere.

Sulla base di queste considerazioni storico-sociali i quattro discorsi dovrebbero disporsi secondo la sequenza che è qui riportata in apertura e che vede Maître (Padrone) in prima posizione seguito a ruota da Universitario, Isterico e Analiti-

<sup>5</sup> J.Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit., p. 17.

co<sup>6</sup>. Tuttavia sia nella seconda che nella terza lezione del seminario Lacan scrive alla lavagna i quattro discorsi in un modo diverso

U		P		I		A	
$\underline{S}_2$	a	$\underline{S}_1$	$\underline{S}_2$	\$	$\underline{S}_1$	a	\$
$S_1$	\$	\$	a	a	$S_2$	$S_2$	$S_1$

invertendo, come si vede, la posizione dei primi due e lasciando inalterata quella degli altri. Questa scelta ha in prima istanza dalla sua una precisa ragione strutturale: la regola di trasformazione dei quattro discorsi, il dispositivo che spiega il passaggio dall'uno all'altro, qualunque sia la sequenza che si sceglie, è il quarto di giro che si fa compiere ai simboli spostandoli da una posizione a quella immediatamente successiva. Come si può facilmente verificare questa condizione è adempiuta solo se i quattro discorsi sono disposti nell'ordine suddetto – U → P → I → A –, mentre nel caso in cui P fosse in prima posizione il quarto di giro non potrebbe darsi fra U e I. Invece dello spostamento orario dei quattro simboli avremmo una inversione a  $\chi$ , a chiasmo.

Anche di fronte a questa difficoltà non mi ero scoraggiato nel mio primo approccio alla teoria dei quattro discorsi: avevo interpretato questo diverso modo di spostare i simboli rispetto alla clausola del quarto di giro in senso orario come la prova aggiornata di quanto Lacan aveva sostenuto nove anni prima (1960) in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*. Poiché anche lì, così come avviene nel seminario sul rovescio della psicoanalisi, il campione del primato del sapere veniva individuato in Hegel, era appunto l'andamento dialettico del desiderio inteso in senso freudiano che finiva per sovvertire il sapere assoluto e il suo soggetto collocando al suo posto quello dell'inconscio e il corrispettivo soggetto pulsionale. Nella più pura tradizione dell'assalto al cielo \$ detronizzava  $S_2$  togliendo contemporaneamente centralità a  $S_1$ .

A parziale giustificazione di questa interpretazione che oggi, nonostante una certa eleganza concettuale e il tenore politico rivoluzionario che la supporta, non sembra ulteriormente sostenibile, si potrebbe tuttavia portare il fatto che nella

<sup>6</sup> È esattamente il modo con cui ho interpretato la disposizione dei quattro discorsi la prima volta in cui me ne sono occupato. Cfr. B. Moroncini, *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2006<sup>2</sup>, pp. 196ss.

quarta lezione Lacan dispone i quattro discorsi secondo una nuova sequenza, ancora più strana e peregrina.

U		I		P	
$\underline{S}_2$	$\underline{a}$	$\underline{\$}$	$\underline{S}_1$	$\underline{S}_1$	$\underline{S}_2$
$S_1$	$\$$	$a$	$S_2$	$\$$	$a$

Chiariamo subito che se il discorso analitico non è riportato alla lavagna ciò non vuol dire che qui esso non sia rilevante: esso è sempre considerato come il discorso che colma «il divario nel quarto di giro con cui si strutturano gli altri tre» senza che ciò voglia dire che il discorso analitico «li risolva e permetta di passare al rovescio»<sup>7</sup>. Analitico non rappresenta la fine e l'inveramento degli altri discorsi (assomiglierebbe in tal caso al sapere assoluto di Hegel): come rovescio del discorso del padrone esso non ne è il diritto, non lo rimette a testa in su. Il termine rovescio (*envers*), appunto, non va preso nel senso del 'rovesciamento' politico-rivoluzionario, piuttosto in quello della trama, del testo e del tessuto. Analitico resta nella trama del discorso costituendone semmai un punto di rilievo, un punto in cui si 'acchiappa qualcosa', qualcosa, solo qualcosa, di che cos'è la verità<sup>8</sup>.

Resta tuttavia il fatto che Lacan, come dice esplicitamente, pone questa volta I al centro fra U e P: se la disposizione valesse anche in questo caso come chiave di lettura della sequenza temporale dei discorsi, non ci sarebbe alcun dubbio sul fatto che fra U e I non si dà quarto di giro ma un'inversione a chiasmo e soprattutto che I invece di dar luogo ad Analitico progredisce in Padrone. Per spiegare quest'ultima affermazione bisogna riferirsi alle ultime due giravolte (a meno che non mi sbagli e ce ne siano altre) che Lacan fa subire alla presentazione dei quattro discorsi: la prima la si incontra subito nella quinta lezione del seminario dove alla lavagna i discorsi sono scritti così

P		U	
$\underline{S}_1$	$\underline{S}_2$	$\underline{S}_2$	$\underline{a}$
$\$$	$a$	$S_1$	$\$$

<sup>7</sup> J.Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit. p. 61.

<sup>8</sup> Nello stesso luogo Lacan gioca sull'assonanza fra *envers* e *vérité*.

I	A
$\underline{\$}$ $\underline{S_1}$	$\underline{a}$ $\underline{\$}$
a $S_2$	$S_2$ $S_1$

vale a dire in un modo tale che per leggerli o si ripristina la tesi del rovesciamento a chiasmo o si è costretti a trasgredire la disposizione tipografico-alfabetica che impone di andare a capo ricominciando la lettura da sinistra e si resta invece sulla destra col risultato che la sequenza è adesso  $P \rightarrow U \rightarrow A \rightarrow I$ . La seconda è quella che si trova nel seminario *Ancora*<sup>9</sup> del 1972/1973 (contemporanea quindi alla scrittura del discorso del capitalista che è del 1972) in cui i discorsi sono scritti così

Discorso del Padrone	Discorso dell'Università
$\underline{S_1}$ $\underline{S_2}$	$\underline{S_2}$ $\underline{a}$
$\underline{\$}$ a	$S_1$ $\underline{\$}$

si chiarisce per regressione dal      si chiarisce per il suo «progresso» nel

Discorso dell'Isterico	Discorso dell'Analista
$\underline{\$}$ $\underline{S_1}$	$\underline{a}$ $\underline{\$}$
a $S_2$	$S_2$ $S_1$

Se non abbiamo riportato le frecce che nel seminario *Ancora* stabiliscono i rapporti modali che intercorrono fra i simboli, quello dell'impossibilità fra  $S_1$  e  $S_2$  in P e fra 'a' e  $\$$  in A e quello dell'impotenza fra  $S_1$  e  $\$$  in U e 'a' e  $S_2$  in I, è perché ciò che conta qui sono le frasi aggiunte da Lacan e che dovrebbero spiegare le relazioni che legano fra loro da un lato P e I e dall'altro U e A: che vuol dire, cioè, che P si chiarisce per regressione da I e U per il suo «progresso» in A?

Sulla prima questione la risposta è relativamente semplice: essa riguarda la centralità accordata da Lacan al discorso isterico quale vero proprio snodo di tutta la spirale discorsiva<sup>10</sup>. Già nella lezione introduttiva del seminario Lacan, nel

<sup>9</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 17.

<sup>10</sup> Sulla centralità del discorso isterico ha messo l'accento Paul Audi nel suo *Lacan ironiste* (Éditions Mimesis, 2015, pp. 101-103).

punto in cui aveva ricordato come al padrone non interessasse affatto il desiderio di sapere, aveva allo stesso tempo contestato che il desiderio di sapere conducesse al sapere, fosse cioè la condizione *sine qua non* per accedervi, indicando al contrario nel discorso isterico l'unica posizione capace di condurre al sapere<sup>11</sup>. L'isterica non desidera sapere, ciò che vuole è piuttosto regnare su un Padrone, un Maître, che però non sia un cretino, ma sappia un sacco di cose, «non tante, tuttavia, da non credere che lei è il prezzo supremo di tutto il suo sapere»<sup>12</sup>. È il desiderio dell'isterica, dice Lacan, ad aver inventato il padrone, vale a dire qualcuno dotato delle insegne e del prestigio del sapere ma del tutto impotente senza il suo sostegno e il suo amore. Da qui il movimento duplice del desiderio dell'isterica: istituire un Padrone colmo di scienza e di sapere, mostrarsi sottomessa e servizievole, e irriderlo fino allo sputtanamento più completo non appena egli mostri di credere di essere autosufficiente e di non aver bisogno del suo apporto, ogni volta che neghi cioè di essere totalmente impotente.

La centralità del discorso isterico d'altronde non può certo costituire una sorpresa per la psicoanalisi, essa sta al cuore stesso dell'invenzione dell'inconscio: è da lì, dall'isterica, infatti, che «Freud è partito»<sup>13</sup>. Di fronte alle giovani fanciulle che si recavano al suo studio, portando sintomi più o meno incomprensibili e bizzarri, Freud invece di affidarsi alla semiotica medica per cercare di capire di quale malattia soffrissero, ha deciso di mettersi in ascolto, ha cioè letto i sintomi come se fossero domande, articolazioni discorsive di un desiderio. Non 'di che soffre' ma 'che cosa vuole?', che cosa vuole in generale e che cosa vuole da me in particolare, visto che è davanti a me che mostra i sintomi, racconta i sogni, dice quello che le passa per la testa, ed è sempre me che cerca di sedurre e di ingannare, è la domanda che si pone Freud davanti alla bocca spalancata dell'isterica usata a mo' di radar.

Nel momento in cui, dice Lacan, ci si domanda: «cosa vuole il tal dei tali?», si entra, lo si sappia o no, nella funzione del desiderio, e nel caso inaugurante della psicoanalisi ciò vuol dire in quella del desiderio femminile: che cosa vuole una donna? Dopo di che è quasi un gioco estrarre dal discorso, dalle parole a mulinello che l'isterica o chiunque assuma la posizione isterica anche se in partenza è ossessivo o fobico sciorina a più non posso, i significanti Maître, ossia quelle

<sup>11</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit. p. 19.

<sup>12</sup> Ivi, 160.

<sup>13</sup> *Ibidem*.



parole, marginali e dappoco all'apparenza ma che per il loro tornare incessantemente nel discorso, per il loro ripetersi a scadenze quasi fisse, a intervalli più o meno regolari, si impongono all'attenzione di chi ascolta come i termini attraverso i quali si designa il desiderio, e un soggetto barrato, un soggetto inconscio mirante al godimento, rappresenta se stesso presso gli altri, ossia presso l'Altro in generale<sup>14</sup>.

Che cosa dice il discorso del Padrone se non questo? Un soggetto barrato in cerca del godimento si fa rappresentare da un significante presso il resto dell'ordine simbolico pur di estrarre da quest'ultimo il sapere che lo riguarda, scontando tuttavia il fatto che ciò che causa il suo desiderio gli resterà interdetto e che fra se stesso e l'oggetto del desiderio – ciò che desidera e insieme e indecidibilmente ciò che lo fa desiderare – sarà possibile solo una relazione disgiuntiva.

Se quanto abbiamo detto chiarisce in che senso il discorso del Padrone si ottenga per 'regressione' da Isterico, ciò deve valere sempre, ogni volta cioè che vi sia la produzione di un sapere in senso proprio, un sapere formalizzato e codificato, un sapere insegnabile e trasmissibile, insomma un sapere trasformato in episteme, in scienza. In più luoghi, e in particolare in un passo del seminario ...*Ou pire*, Lacan parla esplicitamente di un'isteria di Socrate, un'isteria da intendersi in un senso propriamente clinico come attestano i momenti di catalessi che colpiscono il filosofo, momenti in cui si fa del tutto assente dall'ambiente circostante e sembra rapito e assorto fino all'incoscienza. In un contesto in cui si affrontano questioni come lo statuto dei sessi e la possibilità del rapporto sessuale, Lacan, pur di evitare ogni confusione fra il suo discorso e quello della tradizione dell'ontologia, decide di creare un neologismo e di aggiungere al vocabolo *Autre* (che sta qui per l'altro sesso del rapporto sessuale) un h scrivendolo *Hautre* e ponendolo in corrispondenza con *Hun* (uno). La lettera h che rinvia alla *Henologia* neoplatonica come logos sull'uno, deve ribadire, se ce ne fosse ancora bisogno, il carattere

<sup>14</sup> In base a queste considerazioni si può forse chiarire la disposizione in forma di quadrato dei quattro discorsi da cui segue la sequenza  $P \rightarrow U \rightarrow A \rightarrow I$  e che comporta la difficoltà di pensare l'isteria come il risultato dell'analisi, visto che l'effetto di un'analisi riuscita è almeno per Lacan la trasformazione dell'analizzante in analista (che forse è a propria volta isterico). Forti delle aggiunte di *Ancora* si potrebbe intendere la disposizione sia nel senso che il discorso analitico isterizza il discorso dell'analizzante, sia in quello che una tale isterizzazione conduce a un nuovo discorso del padrone in cui quest'ultimo sia, come avrebbe detto Lacan, un po' meno *bête* e un po' più impotente (queste frasi erano presenti nel dattiloscritto francese in cui per la prima volta ho letto il seminario XVII, ma sono scomparse nell'edizione a stampa).

vuoto, ossia mancante d'essere, sia dell'Altro che dell'uno e quindi l'impossibilità del rapporto sessuale. Sia l'uno che l'Altro sono al di là dell'essere o, se esiste l'Uomo (ed esiste alla sola condizione che ne ex-sista uno per il quale non valga il predicato universale, cioè la castrazione), non esiste però *La* donna, ma le donne che proprio per questo non fanno uno e non sono une, ma sempre e solo altre.

Se Socrate – è la conclusione di Lacan, – ha potuto «sostenere un discorso che è all'origine del discorso della scienza, è per aver fatto venire, come lo definisco, il soggetto al posto del semblante (ossia del significante). E lo ha potuto fare precisamente in ragione di questa dimensione che, per lui, presentificava lo *Hautre* come tale, e cioè l'odio (*haine*) di sua moglie (*femme*), per chiamarlo col suo nome. Questa persona era affamata a tal punto di esser moglie (*s'affemmait*: neologismo composto da *femme*/moglie e *affamé*/affamata) che al momento della sua (di Socrate) morte, fu necessario pregarla educatamente di ritirarsi per lasciare alla suddetta morte tutto il suo significato politico»<sup>15</sup>. Se Socrate si situa «all'origine del discorso della scienza»<sup>16</sup> è perché, come Lacan sostiene nel seminario sul transfert, è stato l'artefice della «promozione alla posizione di dignità assoluta del significante come tale»<sup>17</sup>. Come dimostrano abbondantemente sia la scena del *Menone* alla quale già ci siamo riferiti e il dialogo con Agatone nel *Simposio*<sup>18</sup>, la scienza, per Socrate, è una pratica discorsiva legata «unicamente al puro e semplice riferimento al significante»<sup>19</sup>. Ma per poter far questo, per poter ridurre l'esperienza, anche la più carica di pathos come l'amore, a una trama significativa, è necessario assumere la posizione isterica, ossia non credere al mito dell'unità dell'essere e diffidare dell'onnipotenza sbandierata dal maschietto di turno che crede di essere il padre primordiale redivivo o dalla donna che crede di essere *La* donna, cioè madre, sorella, moglie e amante in una volta sola. Se c'è un merito dell'isterica è quello di «mantenere nell'istituzione discorsiva la questione di quel che ne è del rapporto sessuale, di come cioè un soggetto possa reggerlo

<sup>15</sup> J. Lacan, *Le Séminaire livre XIX. ...ou pire*, 1971-1972, Seuil, Paris 2011, p. 99.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> J.Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert 1060-1061*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 112.

<sup>18</sup> Ci riferiamo a quella performance socratica con cui, giocando solo sulla relazione significativa, si dimostra che amore è desiderio di ciò che non si ha. Su questo punto, e in generale sulla figura di Socrate si veda il mio *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone* (Cronopio, Napoli 2010<sup>2</sup>, per il dialogo fra Socrate e Agatone pp. 117-126).

<sup>19</sup> J.Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert 1060-1061*, *ibidem*.

ovvero, e dicendo meglio, non reggerlo»<sup>20</sup>. È palese che, mentre per l'ossessivo la risposta è darsi per morto, per l'isterica, che per questo è superiore, è di fare del padre un impotente.

Tornando per un attimo su Socrate è evidente che questa capacità di leggere il discorso dell'altro non come un una mera constatazione degli stati di fatto ma come un'interrogazione – ‘che cosa voglio?’, ‘quello che voglio è proprio quello che desidero?’, ‘che cosa si vuole che io desideri?’ – e che lo si scomponga secondo le linee di frattura aperte dalle opposizioni pertinenti, apparenti, secondo Lacan, la posizione di Socrate a quella dello psicoanalista. Come Socrate resiste alla proposta indecente di Alcibiade, così lo psicoanalista dribbla le profferte amoro-se del paziente, come il primo legge nella scena di seduzione che il giovane ambizioso recita per lui il desiderio di conquistare Agatone, così l'altro interpreta i sentimenti di cui viene investito come lettere recapitate a indirizzi errati. Da questa identità, che tuttavia è vera solo fino a un certo punto<sup>21</sup>, scaturisce però una conseguenza teorica (e clinica<sup>22</sup>) di grande rilevanza: se è vero, infatti, che l'analista occupa in qualche modo la posizione socratica, sia come soggetto isterico che come maître del discorso della scienza, allora si dovrà concludere che i discorsi del Padrone, dell'Isterica e Universitario non si limitino a precedere l'analisi, bensì vi si incastrino come nel gioco della scatole cinesi. In altri termini nel corso di un'analisi anche l'analizzante e l'analista si spostano di un quarto di giro e percorrono tutta intera la spirale dei discorsi, occupando di volta in volta le varie posizioni.

Non c'è dubbio che queste ultime considerazioni facciano pendere la bilancia a favore di una lettura strutturale dei discorsi: non solo è vero, come diceva Lacan, che si può partire da ciascuno di essi senza che la loro rotazione per quarti di giro ne venga modificata in alcun modo, ma soprattutto essi vanno sempre insieme: come il nodo borromeo tiene insieme i tre (ma alla fine quattro come i

<sup>20</sup> J.Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit. p. 111.

<sup>21</sup> La corrispondenza cessa perché, come è dimostrato dalla scena finale fra Socrate e Alcibiade, il primo non riesce ad occupare la posizione dell'oggetto a che è invece quella che caratterizza l'analista. Socrate schiva la questione dell'oggetto causa del desiderio non accettando l'indicazione di Alcibiade di essere il tabernacolo in cui è custodito l'agalma e delegando il problema dell'oggetto a Diotima.

<sup>22</sup> Ci riferiamo alla lettura dei quattro discorsi offerta da Virginia Finzi Ghisi che non solo costituisce il primo approccio italiano a questi temi ma anche una delle loro più profonde interpretazioni, da cui io come tanti altri abbiamo imparato molto: si veda a tal proposito V. Finzi Ghisi, *I saggi 1968-1998*, Moretti&Vitali, Bergamo 1999, pp. 83-115.

discorsi) registri (Simbolico, Immaginario, Reale e il Sinthomo) in modo che, se se ne sfla uno, anche gli altri si sciolgono, così un discorso si tira dietro inevitabilmente gli altri tre e se uno di essi pretendesse di sganciarsi e sussistere da solo immediatamente crollerebbe l'intero apparato discorsivo.

Non appena, tuttavia, si ritorni allo schema di *Ancora* non si potrà evitare di riconsiderare una prospettiva latamente 'storica' nell'interpretazione dei quattro discorsi sia per l'esplicita presenza di un indicatore di direzione, ossia di un movimento regressivo da P a I e progressivo da U a A, sia, come si vedrà meglio fra un attimo, per un implicito rimando alla storia empirica. Finora abbiamo tentato di capire cosa voglia dire che il discorso del padrone si chiarisca per 'regressione' da quello isterico; ci resta da analizzare l'altra tesi di Lacan, quella per cui Universitario si chiarirebbe invece per il suo 'progresso' in Analitico. Una prima impressione è che nell'usare il termine 'progresso' ci sia da parte di Lacan una certa dose d'ironia; senza dubbio è un'impressione che rischia di lasciare il tempo che trova, ma il fatto che, a differenza della parola regressione, progresso sia scritta da Lacan stesso fra virgolette basse può rinforzare l'opinione che ci si trovi di fronte a una *boutade*. A meno che, infatti, non si voglia credere che il discorso analitico sia il risultato, nel senso delle leopardiane 'magnifiche sorti e progressive', dello sviluppo spontaneo e naturale del sapere universitario, o che dopo il marxismo anche la psicoanalisi sia diventata una disciplina che si insegna *ex cathedra*, quell'annotazione di Lacan non può significare una semplice derivazione del discorso analitico da quello universitario. Anzi, per tutto quello che Lacan dice di quest'ultimo, l'opposizione ed il contrasto fra i due discorsi non potrebbero essere più aspri.

Quel 'progresso' potrebbe significare allora che è solo dalla posizione raggiunta in Analitico che diviene possibile comprendere l'esatta portata strutturale e storica del discorso universitario, il fatto cioè che le moderne forme della padronanza – il moderno maître – si reggano sul primato del sapere, nel doppio senso del voler sapere tutto, del voler ridurre tutto a sapere compreso l'oggetto del desiderio, e di pensare il sapere come un tutto, una totalità senza resti e senza buchi, in altri termini di pensare il sapere come sapere assoluto.

Il riferimento a Hegel e al sapere assoluto come risultato del viaggio fenomenologico che compaiono nel seminario sul rovescio della psicoanalisi servono a Lacan esattamente per definire la differenza fra Universitario e Analitico in base alla rispettiva posizione che assumono di fronte al rapporto fra il sapere e la verità: mentre per Universitario il sapere satura la verità nel senso che tutta la verità si può sapere, per Analitico invece la verità eccede le possibilità del sapere

dal momento che c'è una verità, quella del godimento, che per quanti sforzi faccia il Padrone per produrne il sapere, non si lascia in nessun caso calcolare, ossia sottoporre a una misura assoluta.

Facendo costantemente riferimento alla disposizione dei quattro discorsi scritta alla lavagna

	U		P		I		A	
	$\underline{S}_2$	a	$\underline{S}_1$	$\underline{S}_2$	$\underline{\$}$	$\underline{S}_1$	a	$\underline{\$}$
	$S_1$	$\$$	$\$$	a	a	$S_2$	$S_2$	$S_1$

Lacan, nella seconda lezione del seminario, dopo aver ironizzato (ma non tanto) su coloro che vorrebbero «costruire una macchina elettronica da cui l'analista dovrebbe solo estrarre la scheda per dar loro la risposta» (obiettivo oggi degli psicologi cognitivisti, degli psichiatri di nuovo organicisti e dispensatori di farmaci, e degli esperti in *solving problem*), mostra tutte le acrobazie che il sapere fa volteggiando fra i discorsi. Partendo da A, Lacan nota che qui è l'analista a occupare la posizione del Padrone (sempre quella in alto a sinistra), ma nella forma di a, cioè dell'oggetto causa di desiderio: in A quindi a parla da padrone è l'oggetto del desiderio. Dalla sua parte, aggiunge Lacan, cioè dallo stesso lato ma sotto la barra, sta il sapere, un sapere «ottenuto ascoltando l'analizzante oppure già acquisito, reperibile, quello che, a un certo livello, si può limitare al saper-fare-analitico». Notiamo subito – ci tornerà utile in seguito – che in A il sapere si trova nella posizione della verità (sempre quella in basso a sinistra).

A questo punto Lacan fa un'osservazione importante; quello che bisogna capire, dice, nello schema dei discorsi è che il sapere in questione non è lo stesso in tutti i casi: il sapere che in P è messo nella posizione del servo (sempre quella in alto a destra) non è lo stesso sapere che «nel discorso del padrone modernizzato», cioè in Universitario, è situato al posto del padrone. Il primo infatti, come si è già detto, è un sapere di godimento (dalla sua parte, sotto la barra, infatti, c'è il soggetto della pulsione), il secondo invece è un sapere che elide il godimento: dalla sua parte, sotto la barra, nella posizione della verità, c'è infatti di nuovo il significante Maître, mentre il soggetto della pulsione sta nella posizione del resto (sempre quella in basso a destra). È per questo che Hegel, il campione del sapere assoluto e l'emblema del discorso universitario, è «il più sublime degli isterici»<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> J.Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, cit. p. 35. Žižek

Se in parte ciò conferma la tesi secondo la quale solo la posizione isterica può condurre al sapere, nel caso di Hegel l'isteria sembra essere stata però del tutto sublimata:

ciò che chiamo l'isteria di questo discorso, dice Lacan, attiene propriamente al fatto di eludere la distinzione che permetterebbe di accorgersi che, se anche questa macchina storica, che tutto sommato è solo un progredire di scuole e nulla più, giungesse al sapere assoluto, ebbene tutto ciò sottolineerebbe unicamente l'annullamento, lo scacco, la scomparsa dunque di ciò che motiva esclusivamente la funzione del sapere – la sua dialettica col godimento. Il sapere assoluto sarebbe puramente e semplicemente l'abolizione di questo termine<sup>24</sup>.

Se il guadagno ottenuto, quindi, nel passaggio, nel 'progresso', da Universitario a Analitico, è lo spostamento del sapere dalla posizione del padrone a quella della verità, ciò vuol dire che, mentre nel primo il sapere la fa da padrone, nel secondo, dove a fare da padrone è l'oggetto a, il sapere è posto nella dimensione della verità dalla quale esce trasformato, non più assoluto, ma passato a contrappelo dal godimento e di conseguenza frammentario e lacunoso, bucato e intermittente.

Ciò che attesta il discorso universitario è il passaggio del «tutto-sapere al posto del padrone»: che poi invece del sapere assoluto di marca hegeliana oggi il discorso universitario si faccia promotore del dominio delle scienze cognitive e di quelle del *management* (cui corrisponde il primato della filosofia analitica nei dipartimenti cosiddetti umanistici) che governano le moderne società del consumo con il controllo burocratico, non muta in nulla la funzione dell'università. Ribadisce piuttosto il suo scopo precipuo che è quello di ridurre la verità a sapere e la prova sta appunto nel fatto che in U nel posto della verità non ci sia il sapere ma il significante Padrone. In altri termini il sapere è la nuova tirannia<sup>25</sup>.

è convinto che l'espressione non sia un *mot d'esprit* ma vada presa sul serio: così facendo però schiaccia Lacan su Hegel. Se Hegel è un isterico è certamente perché pensa il rapporto iniziale fra la coscienza e le figure dello spirito come scisso e conflittuale, ma contemporaneamente attribuisce al sapere di sé la capacità di raggiungere la riconciliazione. Per il passo di Žižek si veda S. Žižek, *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*, a cura di A. Sciacchitano, Mimesis, Milano 2012, p. 14.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Per questa e la precedente, *ivi*, p. 31. Di tutt'altra opinione è Pierre Macherey che in un saggio

Si può forse chiarire a questo punto perché Lacan nella seconda e terza lezione del seminario scriva alla lavagna la sequenza dei quattro discorsi iniziando da U per proseguire con P, I e A, nonostante che sul piano storico, come si è detto all'inizio, il discorso del padrone modellato sul *Menone* platonico vada considerato il primo in assoluto. Ciò non dipende solo dalla ragione strutturale – il quarto di giro – che abbiamo già indicato; c'è di nuovo una ragione storica e più precisamente un fatto della storia empirica: Lacan sta parlando, ed è la prima volta, in un'aula universitaria, un'aula della facoltà di diritto. In Francia le *écoles*<sup>26</sup> non sono l'università: il fatto quindi che avesse tenuto per tanti anni il seminario all'E.N.S. non significa che il suo insegnamento si svolgesse all'università. Certamente si svolgeva fianco a fianco con la filosofia, ma non necessariamente nel discorso universitario spiegato. Come ho provato a dimostrare in un altro contesto<sup>27</sup> questo fatto contingente, ma egualmente rilevante, unito agli eventi susseguenti al maggio '68, ha obbligato Lacan a interrogarsi sul sapere universitario, sui suoi effetti in generale e su quelli che avrebbe potuto avere sulla teoria e la pratica dell'analisi. Non sono in gioco delle mere questioni intellettuali; in gioco sono le strutture dei legami sociali (i discorsi sono forme dell'essere assieme), i modi e le espressioni del potere, i dispositivi della trasmissione del discorso analitico, insomma la stessa sopravvivenza della psicoanalisi. Se la psicoanalisi accetta di trasformarsi in una disciplina universitaria (e tutte le leggi adottate da allora almeno in Europa sulla formazione degli psicoanalisti confusi con gli psicoterapeuti di ogni provenienza e filiazione e sulle condizioni per l'accesso alla professione spingono senza tregua in questa direzione) allora la psicoanalisi è destinata ad esaurirsi. Se il desiderio sopravvivrà – non a caso è indistruttibile – nessun discorso però se ne farà più carico e sarà quindi come se fosse morto.

estremamente critico nei confronti di Lacan difende a spada tratta l'università ritenendola il più attrezzato baluardo della democraticità del sapere cui contrappone l'aristocraticità del discorso del Padrone. Cfr. P. Macherey, *Lacan et le discours universitaire*, in «La philosophie du sens large», Groupe d'études animé par Pierre Macherey, [philolarge.hypotheses.org](http://philolarge.hypotheses.org)

<sup>26</sup> Di derivazione quasi esclusivamente rivoluzionaria e incrementate durante l'impero napoleonico, le 'grandes écoles' sono istituti di istruzione superiore cui si può accedere o attraverso un concorso o frequentando dopo il liceo una classe speciale di preparazione. Formano funzionari a vario titolo dell'amministrazione e per quel che riguarda l'E.N.S. scuola fra le prime ad essere stata fondata insieme all'École polytechnique durante la rivoluzione, insegnanti. Le facoltà più classiche come lettere, medicina e giurisprudenza restano appannaggio dell'università.

<sup>27</sup> Si veda il secondo capitolo del mio *Lacan politico* (Cronopio, Napoli 2014, pp. 69ss) in cui affronto la teoria dei quattro discorsi e l'interpretazione del marxismo da parte di Lacan.

Il mondo verrà diviso equamente fra la scienza e la religione, ossia fra il sapere oggetto della prima e il senso di cui ha cura la seconda. Alla lunga però vincerà la religione perché, in assenza del discorso analitico, riempirà di senso il vuoto prodotto dalla scienza.

Se si vuole evitare questo esito nefasto bisogna sostenere la causa del discorso analitico, combattendo l'universitario, attivando l'isterico e destituendo padrone. Non basterà il semplice ricorso alla struttura, ma ci si dovrà sporcare le mani con la storia.





FELICE CIRO PAPPARO

## Il trauma e la sua rap-presentazione

Le note che seguono sono la ripresentazione rivista e diversamente ordinata del commento, *in forma di note filosofiche*, che apparve *a margine* dei casi clinici presentati da Arcangelo Dell'Anna e che formarono, insieme alle rispettive *premesse* e a un mio *intermezzo teorico*, il libro a quattro mani cui demmo il titolo, *L'impresentabile. Sulla natura primaria del trauma*, uscito per le edizioni Filema di Napoli nell'anno 2002.

Queste note, così come gli altri saggi che ho raccolto qui, danno testimonianza di un percorso *parallelo a*, ma anche *interferenziale con*, il discorso psicoanalitico, o meglio con *temi e figure* del pensiero psicoanalitico che hanno, nella mia esperienza di lettore e di studioso di 'cose' filosofiche, *risonanze e diffrazioni* che, insieme, almeno così mi sembra, modulano oramai il mio 'scrivere' filosofico.

La questione specifica di tali note, *il trauma e la sua rap-presentazione*, affronta la dimensione del trauma con uno sguardo che guarda *prevalentemente ma non essenzialmente* all'uso filosofico della nozione di trauma e alla corrispettiva nozione di *ir-rappresentabile*, nozione quest'ultima che fa da base 'com-prensiva' (nel duplice senso dell'esser contenuta nella prima nozione ma anche di dare 'significato' a ciò che si esperisce nel trauma) all'*esperienza traumatica*.

Il senso primultimo delle mie note era, ed è ancora, quello di *ragionare* sulla *stra-abusata, concettualmente*, nozione di ir-rappresentabile, ripensando soprattutto il suo *uso*, fatto prevalentemente di una insistenza a 'sloggiare' *qualsivoglia maniera di rap-presentare* "ciò che", *nel fatto*, si mostra-pone *al limite, ai margini, sui bordi...* del 'sentire-dire' *rappresentazionale*, e ritenuto dai critici della rappresentazione *un dato di fatto assolutamente inconoscibile*, una *radicale contestazione* della *riduzione* operata dal regime discorsivo della rappresentazione<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> E qui non posso, per dar conto del mio ragionamento nello specifico del tema 'trauma', che rinviare il lettore alla mia *premessa* al testo succitato, *L'impresentabile*; e, per un ragionamento

Nell'uso filosofico (soprattutto contemporaneo<sup>2</sup>), in effetti, il *rap-presentare* diventa, *tout court*, uno *strumento inutile e insidioso*, la 'bestia nera' del filosofare, in quanto, per utilizzare il 'lessico' heideggeriano (ma anche quello henryano composto dalla coppia: *rivelazione vs manifestazione*), il *pensare viene sbalzato fuori, meglio ancora, staccato dal «nesso: Denken-Danken-Gedächtnis»* (triade che 'articola' l'heideggeriano *Andenken*, il *pensare rammemorante*, vigile custode dell'evenire dell'Essere) e *ri(con)dotto ad essere un semplice, ma in realtà, raffinato medio riduttivo del 'possibile', una potente macchina che riduce a immagine e/o oggettività 'ciò che si presenta'* (secondo Heidegger), in quanto alla base e come sua radice sta una virulenta voglia di *mortificare* la Vita, di costringerla nelle *fugaci apparenze-appariscenze* che lasciano 'colar via' da esse l' "imprendibile" essenza del Vitale (secondo M. Henry).

Ora, aldilà delle impostazioni heideggeriane e henryane, la questione dell'*ir-rappresentabile* si impone in tutta la sua *evidente cogenza* quando si tratta di 'ragionare' intorno alla centralità del *traumatismo*, di cui, per fare un solo esempio

più ampio intorno alla questione della rappresentazione affrontata in altri miei testi, a *Umbra-tile dimora. Verso un'etica della rappresentazione, Presentazione* di S. Finzi, Moretti & Vitali, Bergamo 2002; al saggio *Transitabilità e trans(ap)parenza del pathos. Sulla nozione di "rappresentazione semplice" nella filosofia di M. Henry*, in L.V. Distaso-F.C. Papparo, *Textura rerum. Parvenza apparenza appariscenza*, Ets edizioni, Pisa 2015, e, da ultimo, alla mia *Introduzione* alla riedizione del mio libro su Nietzsche, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*. Saggio introduttivo di B. Moroncini, Ets, Pisa 2016.

<sup>2</sup> Si pensi ad Heidegger o a Michel Henry, per i quali il *rappresentare* è unicamente e univocamente letto-riportato alla sua 'radice linguistica': *vor-stellen*, alla partizione-(s)partizione oppositiva, contrastiva e separante che un 'soggetto immaginante' mette in atto *per ripararsi dal mondo e dalla vita*. Escludo da questo uso del concetto, il ragionamento hegeliano, nel quale pur vige la contestazione radicale del *rappresentare*, in quanto, nell'ottica *oltrerkantiana* di Hegel, il *rappresentare* è, *essenzialmente*, cifra di, e sta a significare, prevalentemente un uso *fagico* dell'*intelletto*, o meglio ancora un *uso astratto*, di ciò che 'cade' di fronte all'Intelletto rispetto al quale Hegel opta per una ragione 'ragionante' e/o 'speculativa' che, come sanno i suoi attenti lettori, significa insieme un concetto di ragione (e il suo corrispettivo *telos*: la verità) come *relatio* e 'integralità': "il vero è l'intero", essenzialmente un ragionare che 'assume' «l'unione degli opposti», lo *speculativo*, ovvero *patisce la contraddizione senza impaurirsi o difensivamente separarsene* come fa il 'puro intus-legerè', risolto in un *puro etichettare* "alla Koztebue" (si veda il bellissimo testo giovanile hegeliano: *Chi pensa astrattamente?*, a cura di Francesco Valagussa, Ets, Pisa 2014 e il saggio di Roberto Racinaro, *Sul concetto di "astratto"*, in Idem, *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti giovanili alla filosofia della storia*, De Donato, Bari 1975, alle pp. 239-262 [uscito precedentemente con il titolo: *Sul concetto hegeliano di «astratto»: la "riconciliazione" alla Kotze-bue*, in "Critica marxista", anno X, n. 5, settembre-ottobre 1972, pp. 78-107])!

*ma assolutamente paradigmatico*, il pensiero di Emmanuel Lévinas ha fatto la *cifra* della sua riflessione: «c'est lui, qui, le premier, fit du traumatisme *un problème phénoménologique universel et non plus psychologique individuelle*»<sup>3</sup>.

Quest'affermazione fa da preliminare al seguente ragionamento:

«En effet, l'expérience d'autrui telle que la décrit Levinas est semblable en bien des points à celle du trauma décrite par Freud. L'autre y est toujours-déjà dans l'immanence de la conscience, avant même tout retour réflexif sur soi, et cela sur le mode passablement violent de la *persécution*, de l'obsession persécutrice qui se déploie selon la pré-temporalité d'un "commandement venu come d'un passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté". "Commandement traumatique" comme le dit explicitement Levinas, qui – comme dans le cas d'Emma – génère une dia-chronie rebelle à toute synthèse temporelle pensée à partir du présent et de ses modifications, dans la "nuit de l'inconscient" [...] Toutefois [continua Duportail] à la différence de Freud, Levinas, philosophe rebelle au logos mais philosophe tout de même, soulève par là même *un problème à caractère universel pour la constitution du sujet en general (et non plus pour les seuls sujets hystériques)*, à savoir celui de la possibilité, au sein même de l'expérience immédiate d'autrui, de l'appréhension d'un inévitable appel *hors signification* – comme c'est le cas du visage d'autrui – d'une infinité au-delà de toute forme objectale et qui néanmoins s'adresse à nous, avant même la prononciation effective d'une parole; appel *inconcevable, immémorial* et pourtant *constitutif* de notre propre subjectivité. Bref, *le trauma serait alors définissable, sous la forme d'un paradoxe* [c.m.], come ce *sens hors signification*, possédant une fonction quasi-trascendentale. Comme tel, il *trascenderait* le cadre existentiel de la mauvaise rencontre dans lequel la clinique situe habituellement l'expérience traumatique. *Il se déplacerait ainsi de la philosophie de l'existence à la philosophie du concept.*»<sup>4</sup>

Va detto che la lettura del pensiero levinassiano *sotto questa prospettiva di un "traumatismo" originario e universale* aveva trovato già un interprete molto critico in Michel Haar di cui, citando il suo scritto: *L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme*<sup>5</sup>, avevo scritto, condividendone gran parte del ragionamento,

<sup>3</sup> Così scrive Guy-Felix Duportail nell'*Avant-propos* (p.18) del suo *Intentionnalité et trauma. Levinas e Lacan*, L'Harmattan, Paris 2005.

<sup>4</sup> G-F. Duportail, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>5</sup> In "L'Herne-Emmanuel Lévinas", n. 60 (Paris 1991), dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, il saggio di M. Haar si trova alle pp. 444-453.

nella mia *premessa* a *L'impresentabile*<sup>6</sup>. Una questione, questa del *traumatismo fondativo e fondazionale della relazione ad altri*, che un altro filosofo, Rudolph Bernet, in un suo testo intitolato *Le sujet traumatisé*<sup>7</sup>, aveva anch'egli interrogato (interrogandolo insieme al pensiero di Freud e di Lacan sul trauma), anche se in maniera meno critica rispetto ad Haar e comunque nell'ottica di ripensare *filosoficamente*, nel senso in cui ha detto Duportail, il rapporto tra il soggetto e il trauma.

Riprendendo, di tale rapporto, il modo *interrogativo* con cui Bernet lo sintetizzava:

a) «...comment quelque chose, dont je ne puis me former la moindre représentation, peut néanmoins me concerner au point que ma survie psychique dépend de ma capacité d'y répondre ou de m'y soustraire?»

b) «comment un sujet peut-il appréhender l'apparaître de quelque chose de totalement inconcevable qui le concerne pourtant d'une manière incontournable<sup>8</sup>?»

Torniamo, con questi due corposi interrogativi, di nuovo al testo di Duportail.

Quel che va subito evidenziato è che la sua interrogazione del pensiero lévinassiano sul *traumatismo*, – ma nella cornice, come scrive espressamente, di una precisa questione: «celle du *traumatisme dans ses rapports avec l'intentionnalité langagière*», fatta agire e interagire con sullo sfondo tematiche espressamente *fenomenologiche* (quali la *passività* e l'*affettività*) che danno a 'intendere' «le rapport de la conscience au monde», *aldilà e oltre* una *ri(con)ducibilità della coscienza*, del suo «tout», a termini 'logici' e 'conoscitivi'<sup>9</sup> – non poteva, nell'ottica dell'*intenzionalità linguistica vista dall'angolazione del trauma*, non riferirsi

<sup>6</sup> Cfr. *L'impresentabile...*, *op.cit.*, pp. 18-19.

<sup>7</sup> Apparso prima in "Revue de Métaphysique et de Morale", n.° 2, avril-juin 2000 e poi nel suo volume. R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004 (il saggio si trova alle pp. 269-293). Di Bernet e di questo suo saggio ho parlato in più occasioni, ma qui rinvio, per una sintesi, alla più volte citata mia *premessa* a *L'impresentabile*.

<sup>8</sup> R. Bernet, *Le sujet traumatisé...*, cit. dall'edizione in volume, rispettivamente alle pp. 270 e 276 e ne do le corrispettive traduzioni: a) «Perché qualcosa, di cui non posso formarmi la minima rappresentazione, può riguardarmi al punto che la mia sopravvivenza psichica dipende dalla mia capacità di rispondervi o di sottrarmici?»; b) «In che modo un soggetto può apprendere l'apparire di qualcosa di totalmente inconcepibile che lo riguarda tuttavia in una maniera inaggrabile?».

<sup>9</sup> G.-F. Duportail, *op. cit.*, rispettivamente le pp. 16-18.

a Jacques Lacan e alla sua (prevalente ma non assoluta) ‘flessione’ *langagière* dell’esistenza (e dell’esperienza) dell’inconscio, e, nello specifico della questione posta come cornice al suo ragionamento complessivo su *intenzionalità e trauma*, non richiamare il seguente passo del *Seminaire XI*.

«...dejà chez Lacan, – scrive Duportail – le traumatisme n’est plus un événement “accidentel” et donc contingent, mais une *necessité de structure, celle de ce que Lacan dénomme le réel* et qui se donne à la conscience du sujet sur le mode du “hasard”: “*N’est-il pas remarquable* – écrit Lacan – *que, à l’origine de l’expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu’il y a en lui d’inassimilable – sous la forme du trauma, déterminant toute sa suite, et lui imposant une origine en apparence accidentelle*”?»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 19. Riporto qui la tr. it. del passo di Lacan citato (il corsivo nella citazione del passo è di Duportail), contenuto nel *Seminario XI*, intitolato *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*: «Non è forse degno di nota che, all’origine dell’esperienza analitica, il reale si sia presentato nella forma di quanto c’è in esso di *inassimilabile* – nella forma del trauma, che determina tutto il seguito, e gli impone un’origine apparentemente accidentale?» (ed. it. a cura di G. Contri, su testo stabilito da J.-A. Miller, tr. it. di Sciana Loaldi e Irène Molina, Einaudi, Torino 1979, p. 56). Vale la pena aggiungere alla citazione riportata da Duportail, un’altra dalla stessa sezione del *Seminario XI*, intitolata *Tyche e automaton*, nella quale Lacan precisa il ‘tipo’ di *Réel* di cui parla: «Le réel, c’est au-delà du rêve que nous avons à le rechercher — dans ce que le rêve a enrobé, a enveloppé, nous a caché, *derrière le manque de la représentation dont il n’y a là qu’un tenant-lieu*. C’est là le réel qui commande plus que tout autre nos activités, et c’est la psychanalyse qui nous le désigne. (La traduzione italiana recita: «Il reale, è al di là del sogno che dobbiamo cercarlo – in ciò che il sogno ha ricoperto, avviluppato, nascosto, *dietro alla mancanza di rappresentazione, di cui non c’è che luogo-tenente*. È questo il reale che più di ogni altro comanda le nostre attività, ed è la psicoanalisi a designarlo») [J. Lacan, *op.cit.*, p. 59 ed. fr. e p. 61 ed. it, il corsivo, nella tr.it., è mio. Riguardo alla frase da me corsivata, io preferirei tradurla così: *dietro alla mancanza della rappresentazione, di cui vi è là [nel sogno, cioè] solo un facente funzione* [o anche: una *luogotenenza*]). Poco prima Lacan aveva anche detto che occorre chiedersi, in quanto analisti, «che cosa è correlativo, nel sogno, della rappresentazione [aggiungendo che un tale quesito] è tanto più notevole *in quanto qui vediamo veramente il sogno come il rovescio della rappresentazione* – è l’immaginare onirico, ed è per noi occasione per sottolineare ciò che Freud, quando parla dell’inconscio, designa come ciò che lo determina essenzialmente – la *Vorstellungrepräsentanz*». Criticando vigorosamente la *piatta* traduzione del termine *Vorstellungrepräsentanz* con «rappresentante rappresentativo» e invitando piuttosto a tradurlo con «le tenant-lieu de la représentation [il *tenant-lieu*, il facente-funzione, il luogotenente della rappresentazione]» Lacan precisava che: «le réel ...va du trauma au fantasma» e che esso «peut se représenter par l’accident, le petit bruit, le peu-de-réalité, qui témoigne que nous ne rêvons pas. Mais, d’un autre côté, cette réalité n’est pas peu, car ce qui nous réveille *c’est l’autre réalité cachée derrière le manque de ce qui tient lieu de représentation* [c.m.] — c’est le *Trieb*, nous dit Freud. [ed. francese pp. 58-59, tr. it. p. 61: «[Il reale] va dal trauma al fantasma [e esso] può rappresentarsi con l’accidente, il lieve rumore,

Forse al lettore potrà apparire fuori luogo, dopo la *precisa* (e pertinente al campo proprio della psicoanalisi) *defnizione* di Lacan del *reale*, far rilevare che una definizione, molto prossima a quella che Lacan intende-propone qui, del *Reale* la si trova *già* in un autore molte volte citato (e utilizzato, alla sua maniera, ovviamente) da Jacques Lacan, ovvero Paul Valéry di cui nei suoi *Cahiers* leggiamo (insieme a tante altre) questa precisa definizione:

«Finché le cose hanno un significato e persino una forma noi ci troviamo nell'antropomorfismo. Noi ci avviciniamo al reale, forse, quando percepiamo in un discorso carico di senso, provvisto di uno scopo, e tanto organizzato quanto può esserlo un discorso, – il vuoto, l'assenza di senso, il caso, l'istantaneo. Analogamente ci avviciniamo alla realtà di una parola, quando la percepiamo, a furia di ripeterla, fosse anche la parola più familiare, più conosciuta, come uno strano rumore... come la sente una bestia.»<sup>11</sup>

Che il Reale, come chiaramente vien detto dal poeta e pensatore francese, lo approssimiamo *quando arriviamo, noi soggetti parlanti, all'estremo del detto o quando nel dire facciamo attenzione a quanto può essere spinto a non significare nulla* e che dunque, se esemplifichiamo l'esperienza che l'umano può fare del reale possiamo dire che *questo: n'importe qui-n'importe quoi*, lo si può individuare-cogliere, quando, *nel detto*, percepiamo i 'punti' di *inter-vallo*, lì dove il *detto* mette in mostra le sue *lacune*; oppure, lo si può cogliere-individuare 'via-parola', ovvero portando la parola fino all'estremo del dire, fino all'*inverosimile significante*, lì dove *si trasforma solo in rumore o 'segno non significante'* — ebbene, questa duplice *figurazione*, è quanto avvicina, pur non avendola espressa Valéry *con lo stesso termine*, la definizione valeriana a quella lacaniana.

Ma ciò che mi interessa far emergere qui, oltre all'eco dell'una definizione nell'altra, è, adesso<sup>12</sup>, il fatto che la nozione valeriana di *Reale* riveste un'impor-

il po'-di-realtà testimone che non sognamo. Ma, d'altro canto, questa realtà non è poco, perché a svegliarci è *l'altra realtà nascosta dietro la mancanza di ciò che tiene luogo di rappresentazione [c.m.] – è il Trieb ci dice Freud.*»

<sup>11</sup> P. Valéry, *Quaderni*, vol. II, tr. it. di R. Guarini, Adelphi, Milano 1986, pp. 197-198.

<sup>12</sup> ...Avendolo già avanzato un simile ragionamento, *senza espressamente richiamare all'epoca la riflessione lacaniana, ma avendola chiaramente in mente mentre enucleavo la 'triade' valeriana (Immaginario, Possibile, Reale) dai Cahiers*, nel mio primo libro su Valéry: *L'inquieto senso del possibile. Saggio sui Cahiers di Paul Valéry, Presentazione* di Aldo Masullo, Liguori, Napoli 1990, in particolare si veda l'ultima sezione del libro: *Dall'immaginario verso il possibile. Il risveglio.*

tanza enorme nella sua riflessione, diventando ‘utilizzabile’ e ‘comprensibile’ nel suo vero ‘significato’ *solo se non la si isola ma la si tiene connessa, in un’articolazione ‘tensionale’ molto costante e forte ad altri due ‘termini-categorie’ valeriane: l’Immaginario e il Possibile, con i quali il Reale ‘fa registro’, e che rendono pensabile “il soggetto-uomo” e costruibile una figura dell’umano molto più prossima alla sua concreta ‘combinatoria’ e/o composizione* — che è quanto si sforza di fare anche Lacan con i suoi tre registri.<sup>13</sup>

Ora, tenendo ferma la ‘descrizione’ valeriana del Reale come ‘luogo di svuotamento’ del linguistico o l’emergere nel linguistico di un *grado zero* della lingua, e tenuto conto della specifica declinazione lacaniana di «*il reale come trauma*», e «dell’incontro essenziale» che si dà e avviene, dice con forza Lacan, in ogni prassi analitica, con «il nocciolo del reale», «un appuntamento cui siamo sempre chiamati con un reale che si sottrae»<sup>14</sup> e aldilà dell’uso che di tale nozione fa Duportail per impostare il proprio discorso sul rapporto *intenzionalità e trauma*, quello che ancora oggi rimane per me ‘impossibile’ da accogliere – e soprattutto nella prospettiva filosofica, *entro cui essenzialmente parlo e scrivo anch’io* – è l’accezione, *tutta enfaticamente vuota e abissale* (e lo si dice questo in senso letterale e non in termini di giudizio di valore), della nozione di *trauma* come *luogo-tenenza dell’Irrappresentabile*, e non, come pure se ne potrebbe dedurre sia dalla nozione valeriana che da quella lacaniana di *reale* fatta interagire con quella di *trauma*, *il punto limite della rappresentazione* (almeno quella linguistica), lì dove la rap-presentazione *incidenta* una ‘presenza’ non infigurabile, informe, ma al contrario *eccedente la singolarità figurale, perché contenente una molteplicità di figurabile non immediatamente ‘convertibile’ nell’una-figura-una*.

Insomma, come scrivevo nel 2003, all’altisonante *locuzione di Irrappresentabile*: *figura eminente dello sfigurato per eccellenza, io preferisco sostituire la più*

<sup>13</sup> Recensendo il mio primo libro su Valéry, Gabriele Frasca aveva già acutamente visto e scritto tutto questo e soprattutto messo in evidenza, *nel mio silenzio*, «la garbata figura di rispecchiamento del silenzio un po’ sospetto dello stesso Lacan sui *Cahiers*»: «*Immaginario, Reale, Possibile...* rappresentano i termini costantemente in azione in quello che si potrebbe definire, riduttivamente, *lo scenario metapsicologico di Valéry* [il corsivo è mio]; sono anche i cardini intorno ai quali gira il senso fattivo, diciamo pure l’esercizio, di questo libro, [che] sviscer[a] con passione la novità ancora integra del pensiero valeriano; ma è, in realtà, tale silenzio la garbata figura di rispecchiamento del silenzio un po’ sospetto dello stesso Lacan sui *Cahiers*», Cfr., G. Frasca, *Lingua e stile*, n.4, anno XXVII, dicembre 1992, Il Mulino, pp. 650-652, il passo si trova a p. 652.

<sup>14</sup> J. Lacan, *op.cit.*, p. 54.



*sobria forma* di *Impresentabile* e per definirla riprendere le parole con cui in una nota alla mia premessa cercavo di ‘tratteggiare’ (letteralmente) il *concetto* invitando il lettore a leggere il termine

«nel doppio senso di a) una *congerie di rappresentazioni* non univocamente trascrivibili e perciò stesso destabilizzanti l’assetto dato del soggetto che viene traumatizzato (*estatzato*) nella sua ‘abituale consistenza’; b) un *qualCosa* che si presenta in un modo ‘imbarazzante’ per il soggetto, e procura perciò stesso al soggetto *terrore e orrore*, sconcerto e distanza.»<sup>15</sup>

Vorrei aggiungere oggi che la parola, probabilmente la più adeguata a delimitare l’*impresentabile*, è la parola joyciana del *Finnegans Wake*: *chaosmos*. Sarebbe, sicuramente, la parola più pertinente perché, nell’intersecazione di caos-cosmo, per cui la *modulazione dissonante* che ne uscirebbe sarebbe appunto un *chaosmos*, quel che si dà a *vedere*, turbandola non poco, nella *articolazione vocale del chaosmos*, a una mente abituata-abitata dalla causalità, dalla freccia che arriva dritto al bersaglio, è proprio la *visuale* dell’*impresentabilità*, il mostrarsi, in una extra e/o intra visione *sincopata di forme e di ritmi, della giunzione e con-giuntura* di un ordine *attraversato-modulato* dal disordine, da una turbolenza di fondo che rende ‘dissolubile’ ogni disegno univocamente ordinato, nella *congiunzione eretica, e irritante* anche, di una *forma del tempo* che rinvia non al *prestissimo* e nemmeno all’*improvviso* ma a un *tempo in-ec-statico* (fatto di successivo e simultaneo, *contemporaneamente*) che si propone, in una modalità ritmica assolutamente inaudibile, alla *piana sequenzialità coscienziale*, alla sua ‘statica’ fluente, come *il tempo del chaosmos*<sup>16</sup>!

Forse vale la pena ritornare, oggi, sulle righe di quella mia nota, per cercare di *rispiegarle* un po’ meglio, (come ho appena tentato di fare *traducendo l’impresentabile nel chaosmos*) e soprattutto per fugare l’idea (che dal mio punto di vista poco, o meglio ancora, per niente ‘aderente’ è a quello che avevo pensato e scritto<sup>17</sup>), che *in questa locuzione* (ma anche se non soprattutto sull’attributo di *primario*, su cui tornerò più avanti per ridefinirlo *nella maniera in cui aveva senso*

<sup>15</sup> A. Dell’Anna-F. C. Papparo, *L’impresentabile*, cit., p. 27.

<sup>16</sup> Su questo, rinvio agli ultimi capitoli (dal IX° al XII°) del mio *Qualcosa del corpo*. cit.

<sup>17</sup> E mi riferisco qui alle ‘considerazioni’ di Sergio Finzi nel suo libro: *L’ombra del grillo parlante. Analisi della paura di scomparire*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, in particolare quelle che si trovano alle pp. 15-28.

per me, allora e oggi) io abbia voluto far intravedere una ‘necessità’ (si può tradurre, suppongo, anche con: *difesa*<sup>18</sup>) da un lato, di *addomesticamento del trauma*, *insomma di trovare sempre* «le parole per dirlo» (per riprendere il titolo di un famoso libro di Marie Cardinal, che narrava la sua esperienza analitica), per non farsi trovare *impreparati* e, dall’altro, utilizzando l’affermazione di *una costanza del trauma nella vita psichica di tutti i soggetti*<sup>19</sup>, far emergere l’idea di un’«incurabilità del trauma e insieme la sua “naturalità”»<sup>20</sup>, in modo da *tener ferma l’istanza di una soggettivazione a tutti i costi... per la paura di scomparire!*

In realtà, a proposito di quest’ultima affermazione, ma anche di altre che si trovano nel capitolo del libro citato, la mia preoccupazione, sia allora che oggi, nel sostituire al termine-concetto di *irrapresentabile*, quello dell’*impresentabile*, o meglio nel *condensare in questo termine* la questione del e posta dal ‘trauma’ (e qui volutamente lo virgoletto il termine, per indicare con esso un *arco* ‘logico-espressivo’ che contiene sia le *situazioni* singolari che le non meno ‘esplosive’ situazioni ‘collettive’), con questa scelta *non ho voluto in nessun modo dire che tutto può essere rap-presentato* (e qui nel senso angusto dei detrattori della dimen-

<sup>18</sup> «...la primarietà ...appartiene all’universo linguistico di chi teme il trauma come qualcosa che non essendosi ancora verificato può verificarsi.», S. Finzi, *op.cit.*, p. 16.

<sup>19</sup> ...mossa altamente filosofica, secondo il mio interlocutore, il quale però glissa sul fatto che questa tesi non è stata avanzata da me e quindi non è attribuibile a me, così come, lo vedremo più in là, non sono attribuiti a me affermazioni di Bernet, da me viceversa criticate. Rinvio, in merito a l’idea di *costanza del trauma*, a vari momenti ‘teorici’, sia di Sergio Finzi che di Virginia Finzi Ghisi, e innanzitutto e soprattutto a questa *quasi definizione*: «estensione [del] concetto di trauma da evento singolo accidentale a costante componente psichica nella storia dell’uomo» (Cfr. V. Finzi Ghisi, *Prime note per demolire il concetto di psicopatologia della vita quotidiana*, in Eadem, *I Saggi 1968-1998*, Moretti & Vitali, Bergamo 1999, p. 584); o anche, a proposito del *posto del trauma nella vita del soggetto*, l’introduzione, icasticamente titolata: *L’handicap della psicoanalisi*, a *La scienza dei vincoli* (nuova dicitura riassuntiva, secondo il suo autore, della psicoanalisi, quale «unica scienza del soggetto») nella quale troviamo affermazioni come queste: «...la differenza fondamentale che ho posto con Freud ne *Gli effetti dell’amore*, [è] l’accasarsi del trauma nel luogo della sua genesi che non è il campo di battaglia ma la famiglia e il “corpo d’amore”, nei figli e nei figli dei figli della guerra»; o, in linea con questo ‘spostamento’ del trauma, e in opposizione a un’«incidenza del caso» che ‘evoca’ «l’influsso del cosiddetto “demoniaco”[...] si tratta invece di scoprire l’estensione e la normalità del trauma che produce effetti dirompenti al di fuori di circostanze belliche o choc improvvisi, attraverso le forme della totale innocenza come agiscono proprio nelle tecniche del lapsus o della scherzosità quotidiana» (S. Finzi, *L’handicap della psicoanalisi*, rispettivamente, p. 6 e p. 9, in Idem, *La scienza dei vincoli*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000).

<sup>20</sup> S. Finzi, *L’ombra del grillo parlante*, cit., p. 16.

sione rap-presentativa: *come puro tratto riduttivo*), e dunque che non si dia un resto 'inassimilabile' (per utilizzare il termine usato da Lacan) alla *potenza del nostro vivere e intelligere*... Come scriveva Virginia Finzi Ghisi, e con lei concordando: «...niente è totalmente dominabile, né l'animale, né la minaccia del godimento paterno»<sup>21</sup>, ... ma da qui a *stabilire-stabilizzare* (e ovviamente il riferimento è al modo filosofico, ma non solo, di 'pensare' tutto quello che va sotto il concetto di traumatico) *un campo o una dimensione dell'Ir-rappresentabile come totalmente indomabile-non dominabile-inscrivibile* – quasi un Cerbero posto alla porta del *Rappresentare* – ce ne corre!<sup>22</sup>

Insomma, come già dicevo nella nota di chiusura della mia *Premessa a L'im-presentabile*, esemplificandolo con *ma non riducendolo a* ...la bruniana espressione: «L'Amor che precede» (espressione contenuta nel testo finziano *Gli effetti dell'Amore* e che prendevo appunto a titolo *paradigmatico ma relativamente a ogni soggetto*<sup>23</sup>) espressione che dice, in maniera 'fondata' il *dato di un Amor che precede, con il quale, verso e contro il quale*, ogni soggetto (in maniera diversa) ingaggia la propria 'guerra di natura' (il trauma, aveva detto Finzi, l'ho «accasato» dentro «il luogo della sua genesi [:] la famiglia e il 'corpo d'amore'»), e prova, se ci riesce, a trovare il 'proprio posto' nel mondo – *a lato di quell'Amore*<sup>24</sup>.

Nella nota scrivevo:

*Né acronico né archetipico, pure se antico e primario, il «dato» di un Amor che precede si rinnova, per differenza e ripetizione, nel 'cuore' di ogni soggetto, esponendo questo stesso*

<sup>21</sup> V. Finzi Ghisi, *Vuoto di sapere e istinto di ricerca*, p. 358, in Eadem, *I saggi*, cit.

<sup>22</sup> Si veda *A margine I*.

<sup>23</sup> ...e perché, tanto per prendere un esempio diretto dalle riflessioni finziane, quelle contenute in *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, anche l'evidentissima 'marca' bellica che connota i 'nevrotici di guerra' in molte loro affezioni e comportamenti, la loro 'patologia' «*si definisce in relazione non alla guerra, ma al padre* [e la croce che essi portano] è formata, come dei due legni famosi, degli oggetti dell'amore e dell'odio del padre. Gli stessi ma intrecciati, intersecati. Il luogo della nevrosi di guerra è un crocevia, *ma l'incrocio è sessuale*». Così, espressamente, Finzi nel capitolo VI di *Nevrosi di guerra in tempo di pace* (op. cit., ed. 1989, p. 130). Una delle diciture relative alla *figura bruniana* dell'«Amor che precede», era formulata da Finzi ne *Gli effetti dell'amore* (testo successivo a *Nevrosi di guerra...*), a questa maniera: «L'offesa traumatica dell'Amor che precede...», dove, *non sono io ma il suo autore*, ad avvicinare *trauma* e *Amor che precede*. Cfr. S. Finzi, *Gli effetti dell'amore*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1995, p. 125.

<sup>24</sup> Ho ragionato in maniera più ampia su tale questione nel mio saggio «*Noi visti con i nostri occhi macchiati di terra*». *Il posto e la posta in gioco degli affetti*, pp. 99-129 in F. C. Papparo, *sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Papparo edizioni, Napoli 2015.

soggetto non, *tout court*, all'Irrapresentabilità di un tale Amore, ma viceversa all'esperienza di una *sproporzione*, al 'proporsi-esporsi' di un *Impresentabile* che nella *dismisura dei termini e dei modi del suo presentarsi al vivente umano* gli fa fare l'esperienza di una *strettoia* *esperendo la quale può tentare di 'pensare diversamente' e 'invenire' una contromisura, composta di misure e termini 'propri' e 'in proprio' perché estranei alla 'domesticità' asfissiante, al familismo di maniera ma privo di 'affetti', del 'luogo del domestico', così da poter rap-presentare altrove e altrimenti l'impresentabile presenza del trauma.*<sup>25</sup>

Passando allora, adesso, a *ri-presentare* le note di commento al libro a quattro mani, devo dire, innanzitutto, al lettore di cose psiconalitiche di scusarmi se troverà ripetute nelle mie note molti 'luoghi' risaputi della riflessione freudiana sul trauma<sup>26</sup>, dalle quali emergerà non tanto una tesi quanto un *discorrere* intorno al *trauma che, nella sua impresentabilità, e dunque in una 'evenienza' della sua natura 'rap-presentata' con tratti di eccedenza e di incongruità, non perde, del "tempo bruno" (Michelangelo) dell'evento traumatico, i tratti aspri e 'bruni', quelli immediatamente riconducibili al 'segno del trauma'* (che nei sogni ricorrenti fungono da tratti individuanti la natura del sogno come sogno traumatico), in quanto, *nella ri-rap-presentazione scenica dell'onirico, quei tratti stanno e vengono ri-disegnati come simili ai tratti di uno stirring still ('fremito fermo')*.

D'altro canto, se «l'offesa traumatica» può colorare e darsi a vedere in una *molteplicità di esperienze* soggettive non soltanto sotto *la forma temporale dell'improvviso accader-mi absque ulla razione*, ma anche *nella più distillata sequenza di piccoli traumi che si 'affollano' e si sovrappongono a comporre la 'scena della vita quotidiana' di alcuni soggetti*, – tratto sequenziale questo che sembra togliere, in apparenza, al trauma la sua 'natura' di inatteso non previsto, di *improvviso accadermi absque ulla razione* e per questo motivo 'confinabile' nella 'cornice' concettuale dell'*Irrapresentabile*, allora sostituire quest'ultimo concetto con quello di *Impresentabile*, di cui si è già accennato poco fa *la sua peculiare natura*, vorrà dire anche, *con l'ausilio di un concetto che dà a vedere, pensare-affrontare l'esperienza traumatica da una 'veduta-a*

<sup>25</sup> Cfr. *L'impresentabile*, cit., p. 28. In queste righe ho *condensato* alla mia maniera un *capitale concetto* della teoria finziana e finzighisiana, quello di *luogo della fobia* (se ne possono vedere i termini, andando a consultare il *Glossario* che si trova sia nei quattro numeri (1995, 1996, 1997, 1998) de "Il cefalopodo" (nuova serie de *Il piccolo Hans*), che alla fine dei volumi di V. Finzi Ghisi, *I Saggi*, cit., e di S. Finzi, *Le giunture del sogno*, Luca Sossella editore, Roma, 2016.

<sup>26</sup> ...sia qui, che allora e ancora adesso, combinati e ri-combinati con le *teorie, e i luoghi teorici-esperienziali*, finziani e finzighisiani...

*due*. Una veduta-a-due *ma non speculare*, che *non lasci intatto al centro dell'“offesa traumatica” il suo cuore bruciante* (inavvicinabile e inguardabile, *of course!*), come fosse una sorta di *Cosa noumenica – pensabile ma non rap-presentabile*, ma si *provi* dalla ‘veduta allargata’, – con ‘paesaggio’, si potrebbe dire, per significare con quest’ultimo termine l’inserzione dei *dintorni del trauma*, quelli che il ‘traumatizzato’ *sente ma non vede* (e che è giusto che non ri-veda) se non in una sorta di *cieca intravisione e che sono, però, visibili anche se non avvertibili da quell’altro posto e altro sguardo*, che aiuta, quasi novello Virgilio, a percorrere e a *ri-rap-presentare ‘la forma’ del trauma in una ‘soluzione’ approssimabile, provando cioè a tradurre-spostare l’incanto, e lo ‘scantu’, del trauma in un possibile e presentabile dis-scanto.*<sup>27</sup>

La linea principale del mio ragionamento intorno al trauma e la sua rap-presentazione seguirà, *utilizzandola come schema paradigmatico* per pensare tale relazione ‘impossibile’, una piccola frase di Freud contenuta in *Mosè e il monoteismo*, nella quale viene stabilita una *precisa corrispondenza* tra il *vissuto privo di comprensione* che può ‘affettare’ il bambino molto piccolo e la *possibilità che quel vissuto possa essere ricordato per la via del sogno, cosicché il sogno diventa effettivamente l’andere Schauplatz*, l’Altra scena («il rovescio della rappresentazione», per ripetere la formulazione di Lacan), una *scena altra* sulla quale la giovanissima psiche infantile *può ri-rap-presentare tutto quanto le accade, l’abbia ‘saputo’ o meno* e un’altra scena dove, non più totalmente in-fantile, ma non per questo dimentica di questa sua dimensione, una psiche adulta ‘connette’, *congiunge*, tramite la scena onirica le vicende individuali al ‘resto dell’accadere universale’.

Ma per cominciare, servirà una brevissima ripetizione del discorso freudiano intorno al trauma.

\* \* \*

<sup>27</sup> ...che è qualcosa che avviene, come sa ognuno che lo ha esperito, pur con molta sofferenza, nel ‘luogo’ dell’analisi. Aggiungo che scrivo questo anche avendo nella mente il ricordo di una lettura, avvenuta poche settimane fa, di un articolo comparso sul quotidiano *il manifesto* (domenica 15 luglio 2018), che faceva il resoconto della ‘pratica di accoglienza’ esercitata nell’ospedale di Senigallia dalla dott. Stefania Pagani e dalla sua équipe con i richiedenti asilo (più di trecento negli ultimi cinque anni), *passati* (ma è un eufemismo, questo termine, meglio sarebbe dire e scrivere: *tra-passati*) per le ‘violenze e le torture’ subite nei «mezra» libici, *sopravvissuti* alla *sequenza di traumi*, di cui *il corpo* nella sua duplice *messinscena: superficiale e profonda*, reca *dolorosa* testimonianza. Quanto sia possibile ‘*lavorare intorno al trauma*’ o *de-scriverlo*, lo confermano sia l’esempio appena riportato che la discussione sullo *scrivere “il” trauma* o *scrivere intorno al trauma*. di cui alla nota 22, cui rinvio.

Del trauma, conosciamo dal testo del 1920, *Aldilà del principio di piacere*, la sua funzione eminentemente evocativa. Freud infatti, cogliendo il senso di una avvenuta ‘lacerazione’ nel domandare ripetuto e senza appello che il sogno ciclicamente riporta alla ‘vista’ del soggetto (riproponendo la stessa scena dell’evento traumatico subito), registrava la ripresentazione dell’evento come eco di una Voce silenziosa ma insistente: quella della (pulsione di) morte. Trattandosi di nevrosi traumatiche dovute alla guerra, dove i segni della morte sono immediatamente in vista, all’«ordine del giorno», l’individuazione freudiana non poteva non rilevarvi altra voce, o, che è lo stesso, altra modalità, altrettanto silenziosa e insistente, che quella della coazione a ripetere. Per Freud, in effetti, il rivivimento in effigie dell’esperienza dolorosa subita, faceva segno verso un aldilà che l’ascolto psicoanalitico non poteva non tenere in conto, comportando perciò sul piano teorico la necessaria riformulazione della configurazione psichica alla luce del segno della morte e l’iscrizione di tale segno, sotto il nome: *aldilà del principio di piacere*, come marca altrettanto decisiva e incisiva del e per il funzionamento psichico. Funzionamento che, in una delle sue modalità più espressive: quella onirica, veniva intralciato dalla sorprendente ‘voglia’ del soggetto di rivivere ciclicamente un fatto spiacevole, provocando la messa in questione della definizione del sogno come appagamento (piacevole) di desiderio.

E tuttavia, se questo è vero, ed è vero anche che dopo il ‘20 la questione del trauma troverà una diversa collocazione (non più, o soltanto, investita dall’atmosfera pesante della pulsione di morte), è altrettanto innegabile che del modo in cui il sogno rileva il *segno del trauma*, ovvero di come «la via regia della conoscenza dell’inconscio nell’apparato psichico» tenga conto del *passo* del trauma, si trova in Freud prevalentemente l’attenzione a sottolineare che, pur nella gravità e insistenza del passo, il passaggio del trauma, che incide a fondo la psiche soggettiva, non mette in questione la definizione del sogno come appagamento (piacevole) del desiderio. O, come si preciserà meglio nella *Lezione ventinovesima* dell’*Introduzione alla psicoanalisi* – dove le «ultime obiezioni» presentate e rappresentate dalle esperienze traumatiche vengono, insieme ad altre obiezioni, riprese e inserite in una *Revisione della teoria del sogno* (è il titolo della *Lezione* citata) – il passo «estremo» del trauma pur ostacolando la «funzione onirica» non poteva tuttavia arrivare a mettere in questione «il tentativo di appagamento di desiderio» da parte del lavoro onirico<sup>1</sup>. Anzi, aggiungeva Freud, se «la nevrosi traumatica ci mostra [...] un caso estremo [...] non si deve escludere che anche le esperienze dell’infanzia possano avere carattere traumatico, e non c’è bisogno di meravigliarsi se anche in altre condizioni si manifestano disturbi, sia pure lievi, della funzione del sogno»<sup>2</sup>.

Come a dire, altrimenti, che anche se il segno del trauma manda all'aria «l'intenzione» del sogno, esso sta pur sempre lì – nell'area e sulla scena onirica – a fungere da *supposito* al tentativo di realizzazione appagante del desiderio soggettivo. E anche quando la *questione traumatica* rivestirà, come in *Mosè e il monoteismo*, una *funzione molto più complessa e fondativa* dell'organizzazione psichica del soggetto (essa sarà difatti incaricata di dare ragione del nesso tra passato filogenetico e ontogenetico nell'individuo) lo spostamento che la questione subirà non inciderà più di tanto sulla funzione del trauma per il sogno, così come stabilito da Freud nelle posizioni riportate.

C'è, tuttavia, sempre in *Mosè e il monoteismo*, una concisa, anche se non ulteriormente sviluppata affermazione, da cui è possibile ricavare un'indicazione per pensare un diverso rapporto tra trauma e sogno e una differente funzione del trauma per il sogno — dato che l'espressione in questione è utilizzata nella ricostruzione freudiana di un 'passato traumatico' dell'umanità (l'assassinio del «padre primordiale») che segnerebbe, anche se inconsapevolmente, la psiche individuale. L'affermazione è la seguente:

«...ciò che i bambini di due anni, scrive Freud, hanno vissuto e non compreso possono benissimo non ricordarlo mai più se non in sogno (c.m.)»<sup>28</sup>.

Non appaia superfluo ricordare quale era per Freud l'«essenza» del trauma. Definendo l'«esperienza vissuta» traumatica «in ragione di un fattore quantitativo» e la conseguente «reazione patologica inabituale» dell'esperienza medesima, anch'essa effetto di «una richiesta eccessiva», Freud qualificava il trauma come un'eccedenza di dati impressionistici che spinge l'apparato, superandone la capacità 'comprensiva', da un lato a una 'separazione' funzionale al suo 'agire', dall'altro, alla 'messa in latenza' della quantità eccedente, ovvero alla dimenticanza, connessa in una certa misura a quella separazione, del *vissuto traumatico*. Da un lato, quindi, l'istituzione di un'istanza separante l'apparato medesimo, per via della quale si determina in esso la creazione di un 'deposito di segni impressionali' (un vissuto esperienziale) tale da rendere in una qualche misura 'gestibile' l'esperienza da parte dell'apparato (poterla dunque, in certa misura, sapere), senza cioè che tutta intera l'esperienza venga consegnata all'effetto di un trauma e quindi consaputa come traumatizzante.

<sup>28</sup> S. Freud, *op.cit.*, vol. XI, in *Opere di Sigmund Freud* a cura di Cesare Musatti, Boringhieri, Torino 1979, p. 442.

Dall'altro, la 'messa in latenza' di alcuni dati 'impressionali', tale però che la dimenticanza fatta cadere su di essi (sia nel senso di un respingerli fuori, sia nel senso di un non accordare ad essi valore significativo) non impedisce, più di tanto, un loro ritornare in 'massa' e con tutta la 'carica' destabilizzante ad essi sottesa.

Ora, se l'intaglio che il trauma provoca nel soggetto è talmente profondo, e quasi costitutivo del 'futuro' soggetto, da spingere l'apparato a costituire una *ce(n)sura* tra vissuto e sapere – una *ce(n)sura* che non arriva però a cancellare definitivamente la 'massa di vissuto' che si 'deposita' nell'apparato e che può sempre, quindi, spingersi, dalla latenza verso l'area del sapere soggettivo – allora, dall'espressione freudiana riportata, potremmo anche essere indotti a ritenere che se la materia traumatica trova un suo luogo di accoglienza e, se si vuole, di elezione giusto nello spazio formale e formativo del sogno, è perché il sogno, o meglio la sua lingua, sembra essere l'unica capace di 'rendere ragione' della *struttura sincopata* del trauma.

Di più e meglio: se c'è, stando alla frase freudiana, una peculiare via memoriale al *vissuto senza sapere 'attuale'* che è il trauma – una via che, nonostante la funzione eminentemente 'piacevole' del sogno, trova un proprio agevole passaggio nell'intrico della 'via regia', allora probabilmente del sogno, che *ri-cor-dando* 'contiene' l'evento senza parola, occorre sottolineare una funzione, per così dire, coesistente (se non addirittura primaria) alla definizione freudiana di realizzazione appagante.

Se in effetti, come vuole l'etimologia del termine *ricordare*, il sogno può «rimettere nel cuore» (ovvero nella memoria) del soggetto il grafo del vissuto soggettivo, dunque 'ri-com-prendere' la 'segnatura' apparentemente senza senso che ne ha marcato la sua (del soggetto, cioè) costituzione psichica, allora il sogno, presentandosi innanzitutto come la modalità 'com-prendente' il grafo materiale nella forma del *recordare*, si rivela nella sua funzione primaria come *una ri-presentazione grafico-trans-for-mativa del segno*. Ponendosi da questa visuale, l'appagamento del desiderio consisterà dunque essenzialmente in una insistente *passione del sogno per le forme*, vale a dire in una realizzazione il cui appagamento si risolve nell'instancabile attenzione da parte del sogno alla trans-formabilità dei segni che incidono la psiche umana.

Più precisamente ancora: se il patire da parte del sogno le forme senza nome (nel trauma eccessivamente esibite), si rivela come *un patire che si trasforma in un sapere non discorsivo*, allora del sogno occorrerà riformulare la sua funzione in questa direzione: esso non è, limitatamente, un semplice medio di appagamento (piacevole) del desiderio soggettivo ma piuttosto e innanzitutto *un medio rivelatore-rilevatore della 'natura rerum'*, giustappunto della *segnatura* che le *res* fanno



del loro modo d'essere e della 'abitabilità' di tale natura da parte del sognatore attraverso la funzione, come ha recentemente scritto Finzi nel suo *Le giunture del sogno, 'con-giuntiva' del Sogno*.

Ora, se, come aveva detto Freud, «anche le esperienze dell'infanzia possono avere carattere traumatico» e queste esperienze, quando non si è in grado di connettere *vissuto e sapere* (sia perché si è ancora *infanti*, sia perché lo 'scantu' che può investirci è talmente *enorme* da farci rimanere a bocca spalancata e ridurci al silenzio) possono *essere ricordate in sogno*, e dunque avere una *via di rappresentabilità* ma 'a rovescio' (per riprendere l'immagine lacaniana del *sogno come il rovescio della rappresentazione*, pura *teoria di Vorstellungrepräsentanz*, nel senso specifico, come vuole ancora Lacan, non di *rappresentante rappresentativo*, ma di *lieux-tenants*), allora il sogno *ripresentando* attraverso le sue *illustrazioni* (*lingua* peculiare del sogno) il 'moto sincopato' del trauma, riesce, *riscrivendoli alla sua maniera* (visto che è «una scrittura non limitata alla traduzione di una lingua fonica»<sup>29</sup>), a rendere visibili sia la 'movimentata' intensità, che 'la ragione' del trauma.

Da questo punto di vista, in modo certo, *trauma e sogno si corrispondono*, perché entrambi hanno a che fare con una stessa natura formale, entrambi cioè rilevano e traducono in modi diversi: il trauma aderendovi, il sogno articolandola, una lingua specifica, cioè la lingua del sogno.

Si potrebbe allora dire che, attraverso la ricentralizzazione del luogo onirico, e non, come già si diceva, in quanto rivelatore della natura del desiderio soggettivo ma, proprio in virtù del suo patire la 'segnatura' delle cose, rivelatore della *natura rerum*, il sogno, dove vanno a depositarsi i segni della questione 'generativa', diventa *il rappresentante 'grafico' del trauma*, il suo *logo*, nel quale 'a bocca chiusa' il suo 'straniante' logos *ri(n)traccia* le 'mine' del trauma e le 'smina'.

*Ciò che si è vissuto e non compreso*, aveva scritto Freud, si può benissimo «... non ricordarlo mai più se non in sogno». Come a dire, anche: di ciò che è avvenuto (o avviene) nel silenzio o, il che è lo stesso dal punto di vista degli effetti, nel rumore assordante, si può benissimo coglierne il tono, ovvero l'articolazione turbolenta, in quella pausa al silenzio che è, giustappunto, il *discorso a 'bocca chiusa'* del sogno.

<sup>29</sup> Per riprendere un'espressione di Virginia Finzi Ghisi contenuta nel suo scritto: *Il linguaggio non è separabile dalla forma e dal colore*, un testo che si trova nella raccolta di scritti intitolata *Il sogno rivela la natura delle cose*, (Mazzotta, Milano 1991 p. 2) che fu anche il titolo dell'omonima mostra allestita dalla rivista *Il piccolo Hans* a Mantova.

Il sogno, dunque, come superficie che rende possibile la *delineazione* del segno traumatico, è non solo «il mezzo attraverso il quale appare la funzione del disegno»<sup>30</sup>, ma anche quel medio peculiare che ci consente di rendere evidente, se all'onirico bastano pochi tratti per *mettere in disegno* nuclei essenziali di una vita storica, la scelta e il funzionamento della *dimensione della Rappresentazione* nella vita soggettiva.

Occorre precisare subito però che tale dimensione rappresentativa non può essere equiparata alla strategia conoscitiva del *cogito*, dove un soggetto tutto solo nel proprio *recinto* e ossessionato dal Fuori e dai suoi fantasmi pretende di *dare una misura alla propria paura* attraverso un *taglio* radicale col Fuori, per cui la rappresentazione, tutta e solo 'geometrizzante' del mondo-fuori, ridotta ai minimi termini *chiari ed evidenti per il soggetto*, *svetta* come un *nero cifrario* a coprire e a rendere *inoffensiva e invisibile alla vista del soggetto cogitante* il paesaggio del mondo, il suo multiforme e colorato essere.

La dimensione rappresentativa di cui si tratta qui, essendo pensata invece come una *risposta* al trauma, a ciò che siamo soliti definire, per la sua natura 'esplosiva', l'*irrappresentabile* o l'*informe* nella vita soggettiva, è ciò che consente innanzitutto di *dare un contorno a ciò che sembra non averne*<sup>31</sup>.

Citando il saggio di Bernet, si è visto che l'inscindibilità di trauma e soggettivazione è diventata, nella filosofia contemporanea, il punto archimedeo per ripensare la soggettività nella sua 'essenzialità'.

Più precisamente, a partire dall'*indiscernibilità* di trauma e soggettivazione si è avanzato, quasi definizione di questo *nuovo soggetto*, il seguente postulato: «Io sono un soggetto nella misura e per tutto il tempo che resisto al mio svanire»<sup>32</sup>, cui segue, come corollario essenziale *per una soggettività che non si discerne dal trauma*, il suo essere attraversata «[da una] duplice impossibilità [...] di abbandonarsi senza resistenza al trauma e di preservarsi da esso»<sup>33</sup>.

Come a dire, diversamente, che il soggetto, *reggendosi solo su una resistenza che*

<sup>30</sup> S. Finzi, *Sogno e disegno*, p. 7, in *Il sogno rivela la natura delle cose*, cit.

<sup>31</sup> Si veda al riguardo, quanto scrive Finzi: «Ricollocare il trauma è funzione dell'analisi. Lo si scopre nella teoria del sogno, nello sfrondamento delle potenze psichiche. Lo si cura anche limitandolo, ripercorrendolo su tele sempre più piccole. È solo quando la rappresentazione si sostituisce all'immagine, che ha fissato il trauma, che il trauma guarisce.» (*L'ombra del grillo parlante*, cit., p. 20).

<sup>32</sup> R. Bernet, *Le sujet traumatisé*, cit., p. 269.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 293.

*non lo preserva affatto dal mancare strutturalmente a se stesso, è intorno a un vuoto e a un abisso che può strutturare il suo modo di essere un soggetto. Solo che così configurato: sempre al limite della propria sfigurabilità, reggentesi solo su un'originaria mancanza, il soggetto finisce coll'essere, data la spossessante violenza del trauma che sempre lo trapassa, solo un soggetto perennemente assoggettato ad Altro. Puramente e semplicemente, un fading strutturale, impossibilitato perciò stesso, nel suo strutturale svanimento, ad individuarsi nei bagliori del trauma come una soggettività... cui sola del resto 'accade' (può accaderle, le è accaduto, lo sappia o meno, riesca o meno a rap-presentarselo al momento) di patire il trauma<sup>34</sup>.*

Vale allora la pena sottolineare come, a partire dalla giusta necessità di pensare un'identità attraversata da altro, si sia finito, in molte riflessioni filosofiche contemporanee (partendo da quella levinassiana), e proprio per la configurazione di una soggettività posta sotto il segno ineliminabile di un'indiscernibilità con il trauma, ovvero con quanto, nelle dette visioni filosofiche, per struttura non può che dispropriare sottraendosi a qualunque tentativo di 'forma appropriativa', col rendere pensabile le soggettività concrete solo e più in termini di figurazioni puntiniste, semplici ricalchi quindi di un "trauma perenne", mai lavorabile e articolabile nella sua natura esplosiva, ovvero mai ponibile a distanza, non di sicurezza, ma di vivibilità entro il e a partire dal 'proprio quadro' espressivo, ma non in contrapposizione con il resto del paesaggio nel quale siamo inclusi!<sup>35</sup>

Ritengo invece possibile, come ho già detto, pensare in modo diverso il soggettivarsi della specie umana... anche a partire dalla peculiare esposizione che la 'marc(hi)a, dalla sua nudità, o anche dalla sua 'necessità' di 'dare un chiuso' all'Aperto (Rilke) che lo attornia. In modo diverso, cioè, da quel punto di vista, tragico eppure sufficientemente intriso di volontà di dominio, che pensando la specie come eveniente da un meno, abitata anzi da una carenza di fondo, giustifica poi, in virtù di questo '(s)fondamento' costitutivo, la spinta inesorabile della specie a contrapporre una struttura (la ragione astuta, il 'logos') che l'abbia vinta sul 'meno' fondativo della specie, sulla sua carenza di fondo. In un 'mondo' perennemente instabile e perciò stesso vissuto come minacciante la propria identità di specie, questa specie, l'umana, *sedicente la più bisognosa* finisce così per rendere as-

<sup>34</sup> Come sintetizza efficacemente Bernet nel suo testo: «Il va de soi que le trauma – en tant que phénomène qui de par son étrangeté obsédante fait violence au sujet – ne va pas sans sujet», *op. cit.*, p. 279.

<sup>35</sup> Cfr. F. C. Papparo, *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Presentazione di S. Finzi, Bergamo, Moretti & Vitali, 2002, in particolare l'ultimo saggio.

*soluta solo la propria salvaguardia di specie, a spese di tutto il resto che la circonda, pretendendo, in nome di quella che essa ritiene essere stata un' «offesa traumatica» da parte della Natura verso la specie umana, di imporre sul dis-umano altro esserci, il proprio 'distintivo' unidimensionante!*

\* \* \*

Ma ritorniamo di nuovo alla frase freudiana che ci sta facendo da filo conduttore in queste note.

Per dare un'idea dell'ammasso di «impressioni che colpiscono il bambino in un'epoca in cui il suo apparato psichico non si può reputare ancora interamente ricettivo», Freud, sempre in *Mosè e il monoteismo*, dopo aver paragonato l'apparato psichico «a una lastra fotografica che può essere sviluppata e trasformata in immagine in un momento qualsiasi», fa ricorso, come succede molte volte nella sua opera per sostenere ancor meglio le sue «scomode scoperte», ad un'immagine tratta dalla letteratura<sup>36</sup>. Nello specifico il riferimento freudiano è a un'indicazione di E.T.A Hoffman, che «usava ricondurre la ricchezza delle forme, di cui poteva disporre per i suoi componimenti, all'avvicinarsi delle immagini e delle impressioni che egli aveva sperimentato in un viaggio in vettura postale, durato alcune settimane e risalente all'epoca in cui era ancora un poppante che succhiava al seno materno».

Utilizzando l'indicazione hoffmanniana come ulteriore exemplum di un apparato psichico colpito dal 'magma' di impressioni, all'epoca in cui l'apparato non è ancora in grado di 'fermare' e di 'fermarsi' a *re-garder* il flusso, Freud, deducendone l'esistenza di uno '(s)fondo' impressionistico-immaginario che 'precede' la ricchezza successiva delle forme, piega l'exemplum alla sua tesi di un *vissuto eccedente la comprensione*, che può andar perduto o essere ritrovato solo in sogno.

In questo modo, Freud ci indirizza a pensare che al 'fondo' del 'ben formato' e 'futuro' apparato psichico debba essere presupposta un'eccedenza segnica o una *polivalenza segnica* che, proprio in virtù del suo 'eccedere' la capacità 'comprensiva' dell'apparato, non può avere altro valore e connotazione che... *traumatici*, vale a dire: *impresentabili elo minacciosi se non li si fa passare per la 'griglia': Erinnern*,

<sup>36</sup> Sull'uso da parte di Freud di *materiali letterari* per pensare i concetti psicoanalitici, rinvio al bel libro di Mario Lavagetto, *Freud la letteratura e altro*, Einaudi, Torino 1985.

*Wiederholen und Ducharbeiten*, che sta a *rap-presentare* la possibile ‘strumentazione’ per riattraversare *la scia mortifera* del trauma.

Dal che, si può affermare, con una certa fondatezza, che l’area della ricchezza delle forme, il loro polimorfismo e la loro polifonia, non solo ha (e non può non avere) a suo ‘fondamento’ proprio l’avvicinarsi veloce o tumultuoso di immagini e impressioni sperimentate o un insieme di segni e suoni, vale a dire uno ‘sfondo’ che si dà a vedere sotto l’aspetto, per dir così, dell’informe ‘caotico’. Ma si può, con altrettale fondatezza, dire che l’essere di questo ‘informe’ è eminentemente traumatico, perché il suo essere si compone della e con la dissolvenza delle forme e perché la materia dell’informe traumatico arriva in superficie come una ‘massa turbolenta’ di ‘atomi’ sonori, segmenti luminosi, punti di fusione che ‘fanno ressa’ nell’apparato.

E del resto che altro è, *in linea generale*, il ‘trauma’ se non una condizione di sempre rinnovata scomposizione del soggetto costituito, e la ri(con)duzione, per parafrasare, ma in negativo, l’immagine di Hume, dell’essere del soggetto a uno *sfascio percettivo*, vale a dire il suo essere ri(con)dotto a un patire-senza-comprenderlo l’assalto impressionistico-segnico, che sempre costitutivamente lo ‘informa’?<sup>37</sup>

Per rafforzare e rendere più evidente la deduzione, tratta in parte dalle affermazioni freudiane, dell’esistenza di uno *sfascio traumatico percettivo* quale ‘base’ e ‘sfondo’ del soggetto, vorrei riportare un’altra immagine, contenuta in un breve testo di Paul Valéry, in cui il «presupposto» traumatico – ovvero la «scomposizione» segnica delle forme, da un lato, e il «decomporsi», dall’altro, del ben ordinato flusso temporale mediante cui il soggetto si assesta nel/sul mondo – viene sperimentato da un soggetto adulto in un’esperienza abbastanza consueta, quella di un viaggio in treno. Stabilendo un’analogia tra il viaggio in treno e il tempo, istituendo anzi «il treno [a] modello del tempo», Valéry così descrive la funzione del tempo-treno:

[Eso] divora tutte le cose visibili, agita tutte quelle mentali, attacca in modo brutale con la propria massa la figura del mondo, manda al diavolo cespugli, case, province; piega gli alberi, sfonda gli archi, butta giù i pali, spiana bruscamente dopo sé tutte le linee che attraversa, canali, solchi, strade; cambia i ponti in tuoni, le vacche in proiettili e la struttura ciottolosa in un tappeto di traiettorie... Anche le idee, sempre sorprese,

<sup>37</sup> Si veda *A margine 2*.

trascinate, quasi trafilate dal torrente delle visioni, si modificano come un suono la cui origine vola e si allontana». <sup>38</sup>

Nella doppia funzione del treno-tempo: divoratore e ricostruttore della figura del mondo, centrale sembra essere il procedimento e la figura della metamorfosi, cui il soggetto viene sottoposto e a cui sottopone le cose. Più precisamente, dalla ri(con)duzione, in un andamento dissolutivo-ricostruttivo del tempo-treno, delle cose a segni e delle idee in suono e insieme dalla ri(con)duzione del 'soggetto' ad un composto fatto soltanto di segni e suoni, l'ipotesi di una 'base traumatica' come (s)fondo del soggetto riceve un'ulteriore e paradossale conferma da un'esperienza condotta in modo più o meno vigile da un apparato psichico funzionante a pieno regime. La sola possibilità di 'sperimentare', infatti, con attenzione e in concreto (ovvero nel con-crescere dell'esperienza) la duplice dissoluzione: della figura del mondo, da un lato, e di quella del soggetto dall'altro, rende evidente quanto il soggetto-attento che sostiene l'esperienza sia attraversato, nella sua possibilità di essere un 'soggetto ben composto', da un '(s)fondo segnaletico e sonoro' nel quale può accadere che il soggetto vada, a volte, a 'ri-scomporsi'. Di più, quanto il tratto di 'lucida veglia' che solitamente sostiene il soggetto nel mondo sia l'effetto 'calibrato', *ma a rovescio*, di quel tratto di 'lucida vividezza' tipico dell'esperienza traumatica.

Mediante le due immagini letterarie riportate, è possibile ipotizzare quindi che alla ricchezza delle forme vi sia, a far da 'presupposto', uno 'sfondo traumatico' o uno 'sfascio percettivo', confermando così, da una certa angolazione riflessiva filosofica, che «Io sono un soggetto *nella misura e per tutto il tempo che resisto al mio svanire* (c.m.)», o anche, e in modo più congruo, che «essere un soggetto [vorrà dire] essere soggetto a perdite di identità seguite dai tentativi di una ricostituzione di ciò che d'ora innanzi non potrà più essere che una soggettività vulnerabile o un cogito ferito»<sup>39</sup>.

Cosicché, la questione di sapere come può il soggetto *ricordare*, ovvero elaborare senza esserne travolto fino allo sfiguramento di sé, lo sfondo da cui prende rilievo, di costituirsi e ricostituirsi in quanto soggetto non contro ma in tensione con lo sfondo di perdita costante di sé, diventa, allora, un tema decisivo per affrontare la questione della soggettivazione singolare, e nello specifico i modi

<sup>38</sup> Cfr. Paul Valéry, *Il suono della voce umana. Scritti su Cartesio*, cura, introduzione e traduzione di F.C. Papparo e con una *Nota* di Bianca Maria d'Ippolito, Filema, Napoli 2008, la citazione è alle pp. 35-36.

<sup>39</sup> R. Bernet, *Le sujet traumatisé*, cit., p. 269.

del patire e le forme che una tale soggettività mette in atto per 'sentirsi' libera soggettività<sup>40</sup>.

\* \* \*

Per cominciare a ragionare su questo, *e con le varie precisazioni fatte in quest'occasione sull'uso di alcuni 'concetti' psicoanalitici*, occorre elucidare ulteriormente quella che ho chiamato 'base traumatica' da cui si erge il soggetto (appoggiandomi, per quest'espressione, alla seguente 'indicazione'):

«Esiste un *fondamento*, un *apriori traumatico* [cc.mm.], da cui il soggetto si salvaguarda con l'invenzione e la costruzione di un luogo psichico in cui si attua la condizione indicata da Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante*: porre accanto alla Verità, cui si perviene attraverso una revisione dei segni iscritti sulla volta celeste a celebrazione dei trionfi sessuali di Giove, la Prudenza: "per cui agli bene affetti niente accade come subitanio ed improvviso"<sup>41</sup>.

Avvicinando a, o meglio *svolgendo*, quest'*indicazione*, nella nozione teorica, già prima citata, di *fondamento psicotico*, termine con il quale si intende indicare uno «spazio tra la nascita, dell'uomo, e il "luogo della fobia", cioè il luogo di nascita del soggetto»<sup>42</sup>, vale a dire un intervallo in cui c'è *genericamente* un essere umano e non ancora 'civilmente' il soggetto umano, un intervallo che si rivela, per tutti singolarmente presi, un passaggio essenziale, con il quale, tutti singolarmente presi, abbiamo a che fare per il nostro destino di soggetti, perché in quell'intervallo si mostra all'opera un 'marchio d'origine' che dà inizio (ed è l'inizio) della futura soggettivazione. Evidenziando, inoltre, di tale fondo-fondamento psicotico, *base comune* del divenir soggetto ma non *base destinale*<sup>43</sup>, la sua vera natura: essere cioè, nell'apparato psichico dei soggetti, l'impronta segnica del «godimento del padre», *la questione del divenir soggetto a partire da tale segnatura materiale* si definirà come una capacità di schiudersi un campo dove il proprio patire e il proprio esercizio di libertà possano articolarsi nella loro singolare esten-

<sup>40</sup> Si veda *A margine 3*.

<sup>41</sup> S. Finzi, *Gli effetti dell'amore*, cit. pp. 122-123.

<sup>42</sup> V. Finzi Ghisi, *Glossario*, in *I saggi*, op. cit., p. 576.

<sup>43</sup> Si vedano su queste le *precisazioni* di Virginia Finzi Ghisi in *La prima decisione*, in *I saggi*, op.cit., p. 608.

sione; non in nome di un disconoscimento di quel vincolo materiale, ma come esercizio del proprio ritmo vitale a partire dal riconoscimento della segnatura materiale che *mi (ci) ha* immesso(i)-inscritto(i) nel mondo.

Poco visibile forse, una tale segnatura materiale, nell'«ordinaria patologia» della nevrosi o nella prosa dei nostri modi comuni di patire, ma decisamente visibile invece, quasi scoperta, anzi, come un nervo estremamente sensibile, nello psicotico che, identificandosi al prodotto 'del godimento paterno', se lo 'rappresenta' come «incontenibile e devastante», sostenendolo, tuttavia, nella sua appassionata adesività con la sua perdita 'vita di soggetto'. La quale rimarrà per sempre perduta se una qualche cura non interverrà a invenire, nel 'luogo' stesso della cura, una distanza e una diversione da ciò che gli ha dato vita, consentendogli così di 'sostenersi' nell'esistenza con la sua 'fortunosa' vita.

Vista allora da questa angolazione 'originaria-apriorica' e attraverso 'i sogni in analisi', *la questione della soggettivazione non potrà (e non dovrà) risolversi* tanto (e ritorno qui alle posizioni di Bernet), per via della «possibilità della devastazione» sempre prossima al soggetto, *nell'accertamento di una vulnerabilità della soggettività, come una pura e semplice accettazione di un cogito ferito e consapevole di questa nota dolente che lo modula*. In questo modo, infatti, ovvero intendendolo come e solo più una costante *béance*, «il soggetto traumatizzato sopravvive sentendosi violentato e vulnerabile “malgrado sé”». Meglio ancora: *sopra-vive*, perché sa, in quanto cogito ferito, nella sua sensibilità «[la] duplice impossibilità di abbandonarsi senza resistenza al trauma e di preservarsi da esso» e perché sa tacitamente di non disporre, rispetto al trauma che lo annichilisce, «di nessun'altra protezione... se non questa sensazione della sua vulnerabilità [situata] né dentro, né fuori, ma tra differenti eventi traumatici»<sup>44</sup>.

Ora, se è innegabile che ridefinita alla 'luce' del trauma la soggettività si diffrange nella sua 'statuaria identità', vale a dire che si presenta come spezzettata e ordinantesi di volta in volta solo e più «tra differenti eventi traumatici», è anche vero però che il suo (!) 'evenire' a soggettività, rimanendo profondamente segnato dagli eventi traumatici dai quali soltanto essa prende rilievo, risulta essere solo e più l'evenire di una singolarità 'dispersa' nella molteplicità 'eventualistica' degli 'stati' traumatici. Il che, se contribuisce a far pensare come dissolta-abolita per questa via la 'mineralizzata' identità, rende tuttavia nel contempo pensabile la soggettività, quanto al suo 'essere-proprio', solo nei termini di una perenne 'al-

<sup>44</sup> R. Bernet, *op.cit.*, p. 293.



terazione', un perenne 'espropriarsi' – o con l'immagine levinassiana, una strutturale e mai terminabile *evasione!*

Se fuoriusciamo invece dalla raffigurazione di una soggettività tutta 'incapsulata' nella sua 'espropriazione', tutta 'sensitivamente' protesa ad ascoltare il 'sordo rumore' o lo 'spaventoso silenzio' del trauma, e teniamo tuttavia fermo sullo sfondo, come *punto primario (ma non iniziatico)* dell'avvenire di una soggettività quel fondo-fondamento psicotico, la questione si porrà in termini completamente diversi.

Non tanto come una risposta 'attiva' al trauma, ma piuttosto e soprattutto come una 'decisione teorica' (nel senso della scelta per una teoria) da parte dell'avveniente soggetto<sup>45</sup>, il quale, inventandosi un luogo che gli consenta di non aderire-adire con tutto il proprio pathos al patire senza comprensione proprio del trauma, prova a *spostare e rappresentare – anche con l'aiuto delle forme del sogno – i termini del trauma aldilà e in direzione di una «forma» di soggettivazione*. Una forma capace di prendere rilievo in un disegno che non sia il Disegno fondamentale ma piuttosto la lavorazione 'artistica' singolare della segnatura materiale che lo ha immesso-inscritto nel mondo.

Ma da dove cominciare a vedere lo svolgimento di un tale lavoro?

Se è vero, come vuole Freud, che è nel ricordare onirico che si installa il vissuto senza comprensione del trauma, è evidente che il luogo dell'onirico si presenterà come lo 'spazio' primario per andare a vedere come siano (stati) sottoposti a lavorazione i segni del trauma. E tuttavia, un tale ricordare, proprio perché «rimette nel cuore» del soggetto l'avvenuto patimento senza comprensione, dovrà prodursi, nella sua dinamica anamnesticca, come un nuovo patire, ma di segno diverso, l'accaduto, ovvero come un tentativo di trans-formare la 'bellicosità' delle forme-segni del trauma<sup>46</sup>, in un *illustrazione non micidiale* atta a 'far sapere' al soggetto il senso del segno incomprensibile che lo ha inciso e ancora lo incide.

«Il sogno – scriveva Finzi in *Nevrosi di guerra in tempo di pace* – lavora [...] a ritrovare in analisi [...] il passo dove è avvenuta la forzatura traumatica (silenziosa, inavvertita) dello spavento e o dello scherno. E questo porta a immediato contatto con il proprio fondamento psicotico»<sup>47</sup>

<sup>45</sup> S. Finzi, *L'handicap della psicoanalisi*, cit. in Idem, *La scienza dei vincoli*, cit., p. 15.

<sup>46</sup> V. Finzi Ghisi, *L'azzardo e la tecnica*, in *I saggi*, cit., p. 420.

<sup>47</sup> S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, cit., p. 153.

E che l'onirico sia atto a 'lavorare' la materia traumatica, mano a mano degradandola, mano a mano deintensificandola nella sua 'acutezza' lancinante la 'visuale' del soggetto, e via via riarticolarlo la 'fissa figura' del soggetto traumatizzato in direzione dell'acquisizione di quei moti propri che, smarriti, lo avevano 'costretto' a fermarsi sulla scena del trauma, significa una sola cosa: *il lavoro onirico sposta il soggetto del trauma dalla scena (del Terribile) alla rap-presentazione*. Lo sposta, attraverso la ri-presentazione, in forme 'movimentate' e 'movimentabili' (ovvero rap-presentate) del trauma, piuttosto che in segni incomprensibili, dal 'luogo del terrore e del tremendo' al 'luogo dell'abitabilità della paura' (si veda qui, nella nota 31, la formulazione finziana sulla 'funzione' della Rappresentazione in rapporto al trauma).

D'altra parte, però, se, come si diceva più sopra, è rispondendo al silenzio del trauma che il sogno può 'far vedere' al soggetto le ragioni del (suo, cioè del paziente) silenzio (circa il trauma che lo ha investito), la cura che si incaricherà di rendere 'visibile' il silenzio, non potrà, tuttavia, procedere con la 'loquacità veritativa' propria dell'*Inc*, con la 'velocità' tipica della 'interpretazione' della psicopatologia della vita quotidiana' (lapsus, motti di spirito...). Modulandosi, infatti, la cura ad 'alta voce', essa finirà soltanto con lo squarciare il velo sotto cui si nasconde, al pari di un trauma, al soggetto la 'sua'(!) irrefutabile Verità. Ma, lacerato il velo, ciò che Si ergerà, di fronte al soggetto, sarà solo una figura lancinante e improvvisa della Verità (come 'a suo tempo' lancinante e improvviso fu il trauma stesso) somigliante, nella sua loquacissima voce, solo all'avvento di un minaccioso e altisonante Altro... l'*Inc* (onscio) l'ha fatto trapelare, l'ha semi-detto... cui si può solo obbedendo adire<sup>48</sup>!

Riprendendo allora il passaggio iniziale relativo all'individuazione del trauma mediante una 'veloce fisiognomica', se ne dovrà dedurre, contro un interpretare tutto 'penetrativo', che il segno del trauma non può essere interpretato-decrittato e dunque squarciato nel suo silenzio dalla 'voce della Verità' dell'*Inc*(onscio), ma piuttosto seguito nelle sue vicissitudini segniche attraverso la composizione del ricordo onirico. Questo *recordare*, in effetti, riportando alla superficie, attraverso disposizioni e esposizioni formali, illustrando quindi, in altro modo e in altre forme, il 'marchio' traumatico, apre la strada a una comprensione non 'abbagliante' della 'ragione' del trauma.

<sup>48</sup> Si veda su questo, V. Finzi Ghisi, *Prime note per demolire il concetto di psicopatologia quotidiana*, in Eadem, *I saggi*, cit., e per la determinazione dell'*Inc* e dell'*Es*, S. Finzi, *L'albero genealogico*, in Idem, *La scienza dei vincoli*, cit., p. 201.

Disponendo(si) in tal modo (a) un «ascolto» che si sottrae alle mire veritative-altisonanti dell'*Inc*, perché chiude l'orecchio alla 'voce' dell'*Inc* insinuantesi nelle pieghe del discorso, l'ascolto si fa, per dir così, occhio, aprendosi alla visione formale e formativa rappresentata nel sogno e da lì 'discendendo', attraverso le 'ragioni formali' del sogno, verso la «verità» del soggetto traumatizzato. Insomma, con l'ausilio dello *spostamento rappresentativo* del sogno, quel che si verifica è uno spostamento di sensi: dalla *voce dell'Inc*, e dal suo semplificato 'teatrino' che declama la Verità 'significante', alla '*visione dell'Es* e alla sua 'artistica' capacità di rappresentare-inventare, nei segni della psiche individuale, anche i segni del 'luogo' in cui la psiche si estende e da cui 'provviene'.

E dunque, se dopo aver esteso «il concetto di trauma da evento singolo accidentale a costante componente psichica nella storia dell'uomo» e aver spartito tale nozione tra i due inconsci, ci spostiamo nella visuale dell'*Es*, come sta a mostrare la sua natura – «l'*Es* discende e porta il segno di tutti gli esseri viventi... esteso e profondo, tessuto dei sogni che il sonno lavora e la veglia non smentisce»<sup>49</sup>, è «... discendenza stratificata, speciazione, divenire forma delle generazioni che si rivela nella morfologia dei sogni, memoria genetica incorporata, etica delle forme»<sup>50</sup> – la comprensione del trauma e dunque la sua 'cura' non potrà che prodursi attraverso una regolazione fine, simile, nella sua funzione, a quella propria dell'*Es*, «la cui trama 'reticolare' schiude nuove e imprevedibili diversioni nel rigido flusso unidirezionale che regge il discorso del paziente»<sup>51</sup>, impedendo, perciò stesso, in virtù di un «ascolto visuale», per dir così, a rete e come musicale, di far di nuovo sprofondare nel silenzio risentito del paziente la nota del trauma.

Se non viene interrotto dal *discanto del sogno*, il *leit motiv* funesto del trauma continuerà, infatti, incantando il soggetto con il suo *scantù*, a spingerlo sempre più nella monotona destinazione mortifera, ri(con)ducendolo alla fissa figura in cui si è rappreso, impedendogli così non solo un suo "proprio" avvenire, ma soprattutto interdiciendogli la comprensione, utile al proprio ritmo vitale, del «corretto funzionamento [della "pulsione di morte"] il cui compito è di ricordare la nascita delle cose nuove dalle antiche, quel soffio trattenuto che gli antichi chiamavano epos, per cui *il destino è antico, ma l'uomo se lo inventa.*»<sup>52</sup>

<sup>49</sup> S. Finzi-V. Finzi Ghisi, *Dialoghi sull'amore*, in «Ambulatorio. Nuove forme dell'operare psicoanalitico, 1», 1999, p. 182.

<sup>50</sup> S. Finzi, *L'albero genealogico*, in Idem, *La scienza dei vincoli*, cit., p. 201.

<sup>51</sup> A. Dell'Anna, *Sogni e silenzi*, p. 36, in A. Dell'Anna-F.C. Papparo, *L'impresentabile*, cit.

<sup>52</sup> V. Finzi Ghisi, *L'etica delle forme*, in Ead., *I Saggi*, cit., p. 336.

Ripresentando attraverso le sue illustrazioni (lingua peculiare del sogno) il ‘moto sincopato’ del trauma, il sogno riesce, rappresentandoli, a rendere visibili sia la ‘movimentata’ intensità sia ‘la ragione’ del trauma – e tutto questo attraverso l’uso di «una scrittura non limitata alla traduzione di una lingua fonica»<sup>53</sup>.

Il sogno, allora, come superficie che rende possibile la delineazione del sogno traumatico, è non solo «il mezzo attraverso il quale appare la funzione del disegno», ma anche quel peculiare medio che ci consente di rendere evidente, se all’onorico bastano pochi tratti per mettere in disegno nuclei essenziali di una vita storica, la scelta e il funzionamento della dimensione della Rappresentazione nella vita soggettiva.

La dimensione della Rappresentazione sta qui ad indicare il medio attraverso il quale il soggetto, prelevando e includendo dentro il proprio spazio psichico pezzi («fantasmi») del fuori-traumatizzante e lavorandoli al punto da rendersi vivibili, può, attraverso la Fobia, rendersi percorribile il paesaggio del mondo, aver cura del proprio soggiorno in questo mondo-qui, senza pretendere di costruirsi il mondo a propria ‘intima ed escludente’ misura.

La sottolineatura di questa dimensione della *rap-presentazione* ha reso possibile il passo aldilà del primato del linguaggio come fondamento dell’inconscio – che non vuol dire affatto che il linguaggio non entri a costituire l’inconscio soggettivo, ma che esso diventa una via paradossale (una *via all’ingiù*) per scoprire i rapporti tra l’uomo e tutto il resto. A partire dal passo inaugurale della revisione della psicoanalisi freudiana e lacaniana, la dimensione del disegno è diventata il cardine principale anche per intendere la successiva e radicale riflessione sull’inconscio.

Concretizzatosi nell’invenzione del *luogo della fobia* come luogo di nascita del soggetto medesimo, il passaggio verso il disegno ha consentito un ulteriore passo aldilà, con la divisione già ricordata tra due inconsci (Inc ed Es). Stando alle caratteristiche dei due inconsci, potremmo anche leggere la divisione proposta come la messa in evidenza di un tratto di ‘volontà di potenza’ che caratterizza l’inconscio freudiano – tratto che trova, nonostante ogni dichiarata mortificazione del soggetto, il suo compiuto trionfo in quello lacaniano visto che il lacaniano soggetto (dell’) inconscio, tutto tragico e solitario nella sua peculiare condizione, si struttura solo e più come *ce(n)sura* con il resto delle forme viventi. Andando

<sup>53</sup> Eadem, *Il linguaggio non è separabile dalla forma e dal colore*, cit., p. 2.

aldilà di un Inc prigioniero delle sue stesse trappole inventive (ché tali appaiono e in effetti tranelli o trabocchetti sono, stante il paradigma del Vero assoluto che regge l'Inc e che si impone al 'soggetto'); andando più precisamente aldilà di una Volontà che, nonostante l'ascendenza ben nota, è molto più schopenhaueriana che nietzscheana, molto più designante cioè il potere e la potenza dell'Altro che non una nietzscheana *volontà non onnipotente di possibile* (G. Bataille), occorre spostarsi altrove, fuori e oltre il Sé, per la precisione, in quell'estensione che si chiama Es, dove i segni della 'terra', che si rendono evidenti soprattutto nelle trasfigurazioni oniriche, danno conto di una psiche estesa e non contrapposta a tutto quanto il resto!

Se questo passo radicale sulla 'natura' dell'inconscio è stato possibile a partire dall'individuazione di un luogo, si capisce allora anche il senso dello spostamento dell'inconscio medesimo, non più insediato o direttamente derivato dalla turbolenta e illimitata contrada della Volontà ma conascente e coestensivo a un ben delimitato spazio, dove vige e regna, per dirla con Valéry, «il grande principio della Rappresentazione».

Scriveva, a proposito di questo *luogo*, Virginia Finzi Ghisi:

«È nel luogo della fobia, così abbiamo chiamato “la prima rappresentazione esterna dell'apparato psichico” all'età di quattro anni, *che avviene per noi ciò che per Lacan avviene con il linguaggio: si struttura l'inconscio.*»<sup>54</sup>

Più precisamente ancora, questo luogo e il suo strumento rendono pensabile e per dir così visibile la collocazione di ogni singolarità:

Il soggetto nel suo nascere, cioè *nel suo nascere a una struttura che è fondata su una rappresentazione esterna, per questo il disegno e la pittura attraversano la vita del soggetto* (c.m.), si trova in bilico tra i due campi dello *ius naturale* e dello *ius civile*.<sup>55</sup>

Si nasce dunque in quanto soggetti solo in relazione a una struttura fondata su una rappresentazione esterna.

<sup>54</sup> V. Finzi Ghisi, *L'uccello che canta e il “caleidoscopio del cielo”*, in Ead., *I Saggi*, cit. p. 534. I corsivi sono miei.

<sup>55</sup> Così S. Finzi delineava a sua volta 'la nascita del soggetto'; si veda *Su carta in bianco e nero*, in “Il piccolo Hans” nn. 75-76, p. 194.

Dato il termine-concetto usato, ci si potrebbe tuttavia domandare: come può, guardata dal lato di quel soggetto tutto loquace della filosofia moderna, una rappresentazione – qualcosa cioè che, in questa tradizione di pensiero, è ciò che di più ‘proprio’, ovvero di ‘interno’ c’è, non solo a caratterizzare la ‘vitalità’ stessa del soggetto loquace quanto e piuttosto la sua ‘volontà di potenza’ che vuole appunto rendere tutto dicibile il mondo –, come può, una rappresentazione tutta incarnata nella loquacità, rendere pensabile se non attraverso un salto non naturale, ovvero una discontinuità con quella ‘Natura’ da cui siamo discesi, «lo snodo di ius naturale e ius civile nella strutturazione del soggetto»<sup>56</sup>.

Detto altrimenti: se la rappresentazione è ancora questo interno tutto assoluto, come può quest’ interno rappresentativo rendere visibile la «corrispondenza precisa tra forme della natura e forme del soggetto», visto peraltro che anche le forme della natura sono ricondotte a rappresentazioni del soggetto rappresentante?

Evidentemente occorre collocarsi altrove rispetto alla ‘tradizione’ rappresentativa che pensa la dimensione della rappresentazione giustappunto come il proprio, il segno distintivo del soggetto loquace e provarsi a intendere tale dimensione aldilà della loquacità. Passaggio questo che la filosofia contemporanea ha egregiamente fatto – e penso per dare un solo esempio soprattutto a quella heideggeriana, al suo *Schritt zurück*. Collocando il dire filosofico sul versante meditante (opposto a quello scientifico), essa ha reso possibile, nuovamente, un’ autonomia del ‘discorso’ filosofico rispetto al discorso della scienza. Solo che l’effetto sortitone è stato di mantenere tanto prossimo il ‘soggetto’ alla fonte del proprio ‘esserci’, alla sua origine silenziosa e luminosamente diradantesi: l’Essere, da rendere inequivocabilmente e assolutamente indistinguibile l’esserci, perso nella radura dell’Essere e senza riparo dall’Evento!

Forse si potrebbe suggerire a quest’ ansia di collocarsi nel ‘punto di scaturigine del discorso’, a questo inquieto ri-domandare che ha investito tanta filosofia contemporanea: «Non si ha idea di quanto si possa apprendere rinunciando a fare domande»<sup>57</sup>!

E dunque, riprendendo, rispetto al passo indietro della filosofia, la mossa del cavallo del piccolo Hans, quel *piccolo spostamento laterale che consente di assumere la questione bruciante dell’origine in termini di un “bruciare non d’amore”* (come recitava il titolo di un bel numero bruniano de “Il piccolo Hans”), possiamo af-

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>57</sup> V. Finzi Ghisi, *Matrimoni e variazioni per un “soggetto composito”*, in Ead., *I Saggi*, cit., p. 558.

fermare che *la Rappresentazione* è propriamente quel *passo al di là* che consente di pensare e rendere visibile lo snodo, il passaggio non discontinuista tra *ius naturale* e *ius civile*.

Per afferrare questa peculiare collocazione della dimensione della Rappresentazione occorre affidarsi a quella «scrittura non limitata alla traduzione di una lingua fonica» che è il disegno, una scrittura, o meglio una pratica nella quale e non paradossalmente o per mancanza di ‘mezzi’ eccelle, come già Freud metteva in rilievo, il lavoro onirico, attraverso il diffuso ricorso alla dimensione della raffigurabilità.

Se si lega la dimensione della rappresentazione alla peculiare ‘pratica’ che si rende visibile attraverso il plesso sogno-disegno, anzi da essa ci si lascia guidare per capire la natura stessa della rappresentazione, forse quel che si schiuderà sarà una, per dir così, disantropomorfizzazione della rappresentazione, vale a dire una sua collocazione in bilico tra forme della natura e del soggetto, decisamente oltrepassante la dimensione del rap-presentare come tutta e isolatamente cogitante.

E questo, non tanto o non solo perché il soggetto di cui qui si tratta non è più un «chi, ma un soggetto complesso»<sup>58</sup>, vale a dire un soggetto non riconducibile al soggetto dell’enunciato o addirittura a un soggetto personale.

Ma anche e soprattutto perché il soggetto dell’inconscio – che secondo alcune teorizzazioni prenderebbe le sue fattezze dallo scarto che il sistema simbolico e/o linguistico introduce nell’essere(del)vivente, cosicché l’inconscio sarebbe solo il resto di ciò che resta dopo l’enunciazione o ciò che resiste come resto all’enunciazione –, si struttura a partire dal luogo della fobia («prima rappresentazione esterna dell’apparato psichico») e non dal linguaggio.

*Es-so*, cioè, si struttura coestensivamente a una ‘pratica’ che usa la rappresentazione per ‘dirsi’, a una ‘pratica’ che fa uso del disegno per designarsi, sicché il designarsi o enunciarsi, che sarebbe l’indice specifico dell’umano (*homo animal rationale*), non [è più] separabile dalla forma e dal colore, e necessita anzi di forma e colore, ovvero del carattere compositivo proprio alla forma della Rappresentazione. Una forma compositiva che insieme al linguaggio – ma in una sorta di antedecenza logica – costituisce la sfera effettuale della soggettività.

Dalla preminenza della forma compositiva della Rappresentazione nella vita soggettiva prende quindi forma una nuova visione dell’inconscio. Non più quel ‘doppio’ – per la verità già in certa misura eclissato da Freud, ma stranamente

<sup>58</sup> V. Finzi Ghisi, *Il segreto*, Ead., *I Saggi*, cit., p. 366.

*revenant* in molte declinazioni psicoanalitiche e anche in certe ‘decostruzioni’ filosofiche sotto l’immane figura dell’Alterità – che si nasconde-deposita nel soggetto come medio sfigurante la fisionomia del soggetto e del mondo che il soggetto abita. Piuttosto quell’altra dimensione, l’Es, fatta essenzialmente di forme e colori «che discende e porta il segno di tutti gli esseri viventi...tessuto dei segni che il sonno lavora e la veglia non smentisce» che rende di nuovo possibile al soggetto non di ritrovare il proprio «posto nell’economia della natura», ma piuttosto *di non abiurare più la sua historia naturalis e di rivedersi-revisionarsi dalla prospettiva formale e coloristica dell’Es.*

Come intendere allora, nuovamente e da questa angolazione, la *funzione* della Rappresentazione?

\* \* \*

Facendoci guidare da questa definizione: «...il linguaggio non è più ciò che differenzia l’uomo dall’animale ma ciò che esplicita i legami che intercorrono tra i due»<sup>59</sup>, e considerando, per fare un esempio, l’inceppo della balbuzie: un passo malcerto nel campo del linguaggio, come un tratto paradossale di blocco dell’eserci rispetto alla sua entrata ‘lineare’ nel *Ci* del linguaggio, potremmo provarci a intendere la funzione della dimensione della rappresentazione come l’anello di congiunzione fra i due mondi, una congiunzione che una concezione solo discontinua della specie umana ha fatto saltare. Così pensata, la funzione rappresentativa si dà a vedere come un ‘qualcosa’, uno ‘spazio’ che, nella sua logica antecedente sul soggetto del linguaggio, riesce, se di tale costruzione il soggetto complesso di cui si è detto si prende cura, a ridimensionare l’imperialismo del soggetto linguistico, ridurre, cioè, quell’idealismo di bassa fattura, duro a morire, che opponendosi alla «resistenza e antedecenza» delle forme, al fatto cioè che un ‘mondo di forme’ sia già lì, pretende, in nome del dire significativo di cui è padrone la specie umana, di far esistere, nel senso pieno e ‘umanistico’ del termine, quel mondo.

Ma a rendere *disfunzionale* questa funzione *restrittiva-restringente* del dire linguistico, *ci pensa* il sogno, come ci ha insegnato Freud nella sua *Traumdeutung*, quando nel § D (intitolato *Condizioni della rappresentabilità*) diceva che il lavoro onirico, – per rendere «possibile la rappresentabilità in immagini visive» di cui il «pensiero del sogno» ha bisogno per esplicitare il «contenuto del sogno»

<sup>59</sup> Eadem, *La psicoanalisi e le macchie*, in *I saggi*, cit., p. 353.



– «non si sottrae alla fatica di dare ...una differente forma linguistica al pensiero grezzo, anche se questa è meno comune, purché questo processo renda possibile la rappresentazione e porti alla fine della pressione psicologica esercitata dal *pensiero compresso* (c.m.)»<sup>60</sup> e richiamando alla mente la definizione del sogno come «scrittura non limitata alla traduzione di una lingua fonica» (V. Finzi Ghisi), quel che viene in evidenza è la funzione primaria del sogno di dischiudere uno spazio-tempo dove sia possibile, per riprendere la bella espressione freudiana, porre fine alla «pressione psicologica esercitata dal *pensiero compresso*».

Si potrebbe allora dire che, il dato più importante della *funzione intervallare* dell'onirico va individuato nel fatto che, prima e aldilà del suo significare il desiderio del soggetto, il sogno si presenti e rappresenti un dire estremamente singolare. Una scrittura, cioè, che affidandosi alla dipintura di una superficie, facendo venir fuori il detto da un di-segno – come nel fumetto, ad esempio, dove la parola detta è contornata da una nuvoletta posta accanto al disegno del locutore, o nel rebus, dove la significazione, nella forma della lettera posta su una figura, si appoggia in effetti ad una figura e ne viene fuori, in quanto signi-ficato, solo attraverso di essa – permette al 'soggetto' di ritrovare la propria 'antica' natura di soggetto artista<sup>61</sup>.

La prima traccia di questa sua capacità la troviamo in quella costruzione, già richiamata, che è il luogo della fobia – risposta inventiva, teorica, agli enigmi angosciosi posti al soggetto dalla 'questione dell'origine'.

Attraverso la rappresentazione di un luogo, gli enigmi posti dalla 'scena primaria' si convertono e si traducono in un «sunto di storia universale», in audaci teorie sessuali, che nulla hanno a che vedere con una «scappatoia o un'ingenuità»<sup>62</sup>. Attraverso quel luogo prende anzi corpo una storia altra del soggetto in formazione, il quale 'si costruisce' un romanzo che, in virtù di una collocazione 'fuori del matrimonio' del «tema dei genitori» (Freud), rende la questione dell'origine assumibile perché interrotta nella unidirezionalità della genealogia, spostata in un altrove straniero.

A risaltare qui è l'ardita capacità rappresentativa del soggetto, una capacità che non va ricondotta a quel paradigma teorico per cui la rappresentazione è solo riduzione della complessità del mondo nelle strette misure di un soggetto tutto

<sup>60</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, a cura di F. Pogliani, 2v, *Introduzione* di Jean Starobinski, Bur Rizzoli, Milano, 1986, p. 439.

<sup>61</sup> V. Finzi Ghisi, *Architetture del soggetto mutante*, in Ead., *I saggi*, cit., p. 479.

<sup>62</sup> Eadem, *Matrimoni e variazioni...*, cit., in *I Saggi*, cit., p. 541.

impaurito. Non denegando la Paura, anzi strutturandosi da essa e con essa, la capacità di rappresentare di cui è questione in quelle costruzioni suddette assume viceversa il punto di partenza della complessità del mondo-presente e lo traduce-converte in una complessità di altro genere, 'liberando' così il soggetto in formazione e la sua intelligenza dall'angustia di una logica che immiserisce l'eroicità dell'intelligenza creativa nella serialità riproduttiva dello Stesso.

Questa logica angusta, infatti, se pur eccelle nella 'semplificazione' della riduzione della complessità per rendersi vivibile il mondo-presente, non si avvede però che, così operando, il 'mondo logicizzato' che viene fuori dalle sue speculazioni è soltanto la 'pallida figura' del mondo esistente e insieme la conservazione integrale, via 'rimozione', del suo tratto più 'disturbante': la molteplicità. *Rimossa e non liberata a rappresentare altro genere di mondo*, la molteplicità ritornerà, infatti, in tutta la sua carica destabilizzante e urtativa a premere con forza sulla e dentro 'logica' del soggetto; e questi rischierà sempre di riprodurre la logica dell'identico se non avrà innervato di, meglio ancora innestato sulla sua logica solamente riproduttiva, *il ragionamento bastardo della rappresentazione*: quella verità con figure, la cui eccellenza consiste nel proporre, come mostrano le teorie sessuali infantili e il romanzo familiare, una diversione dalla semplice riproducibilità dello stesso, una condizione straniera e non la ripetizione ortodossa come via per la costruzione della propria identità.

Ora, essendo la rappresentazione per definizione un «compendio delle tracce mnestiche dei movimenti sperimentati di cui essa è destinata ad evidenziare il metro»<sup>63</sup>, proprio perché *métron* del movimento, un modo, anzi il modo di prendere distanza da un movimento troppo intenso, si potrebbe anche dire, che quel che avviene in quella particolare 'stanza della memoria' che è il sogno dove il lavoro onirico si sforza di rendere 'fluido' un pensare compresso *in direzione della rappresentabilità*, sia anche un *modo* di riportare al sognante pezzi di memoria di questo stesso soggetto sognante, articolando, più che la realizzazione del puro e semplice desiderio del sognante di 'continuare a dormire', un 'desiderio', o forse meglio, un 'compito' o un 'voto' più complesso, ben esplicitati dalla formulazione freudiana del *sogno come lavoro*.

*Si tratta in effetti di tornare a ri-abitare la stanza psichica e se questa ha subito lesioni abbastanza evidenti o si presenta difficilmente abitabile, il lavoro onirico indica anche come e dove ricostruirla o restaurarla per poterla abitare.*

<sup>63</sup> Eadem, *Nel disegno del rebus...*, in *I Saggi*, cit., p. 308.

Il lavoro del sogno, avendo in effetti a che fare in modo eminente con un'incisione specifica che segna in modo peculiare l'apparato psichico di ogni soggettività, riarticola, nella sua fattispecie singolare: *ri-presentazione rap-presentativa*, non soltanto il passaggio del segno, rilevandone la pura e semplice presenza del passaggio, ma anche il come del passaggio. Vale a dire che il lavoro onirico dà un'indicazione al soggetto sognante circa la qualità del passaggio, mostrandogli quanto e come e in che direzione sia avvenuto il passaggio e come abbia contribuito alla formazione della sua identità.

Ri-attraaversando, con la sua *logica rappresentazionale*, e con una *teoria di sogni*, la 'stanza' del soggetto, il sogno, come modalità di 'comprensione' della metamorfosi: nel senso specifico e *letterale di ritrovare-ripercorrere ogni notte l'antica strada della forme da cui 'discende' il linguistico*, insegna al soggetto a sostenere e articolare quello che Platone chiamava «ragionamento bastardo» – sia per non farsi ritmare dallo «spirito di vendetta» che rende il soggetto tutto 'distratto' rispetto a una sua «*historia naturalis*», puro scarto assoluto da essa, sia anche per non ridurre e ricondurre tutte le 'forme' dell'accadere temporale all'assoluto 'presente' di un'emozione sempre e soltanto 'atomizzante'.

In effetti solo un *ragionamento bastardo* consente al soggetto di *disegnare-designarsi* attraverso quella *linea spezzata*, quella diversione idiota dell'universale, che sta a indicare l'avvento di un singolare soggetto cui ben si addice il pronome kafkiano *Er*, giacché questo soggetto singolare conoscendo la legge vera dell'accadere, la metamorfosi, la assume in pieno in quanto assume pienamente quell'identità complessa e non tautologica nella quale consiste l'*Er*, giacché la natura, logica e vitale insieme, di questo singolare soggetto è di essere, nel contempo, un soggetto composito e mutante<sup>64</sup>. Un soggetto cui è *legge* questa '*massima*':

Liberarsi dai vincoli incestuosi è saper cedere sul proprio desiderio, spostarsi rispetto al calco della generazione per accedere alla lavorazione di una credenza che consente di trovare il proprio posto nella politeia della natura<sup>65</sup>.

Ora, se è vero, come credo e come è stato efficacemente affermato, che dal punto di vista del 'soggetto civilizzato conversativo':

<sup>64</sup> Si veda, ora, sull'*attributo: bastardo*, quel che ne dice S. Finzi, nel suo *La cura bastarda*, Filema, Napoli 2009.

<sup>65</sup> S. Finzi, in *Ambulatorio I*, cit., p. 167.

«Tutto ciò che posso cercare di conoscere il mondo, della realtà, di una città, dell'altro, in realtà affonda sempre nei limiti della mia soggettività» [essendo questo tipo di soggetto] estraneo ai limiti esterni che lo portano: la casa, il nome, il luogo, gli oggetti gli sono fondamentalmente estranei, perché il soggetto è semplicemente lì, sdraiato, a funzionare come indizione di possibilità»<sup>66</sup>

ebbene, da questa condizione, che 'attivisticamente' incornicia tutto quanto viene allo sguardo solo con i modi di un vedere distante da ciò che lo ri-guarda, giacché quel che lo ri-guarda c'è semplicemente solo quando *Ich* lo fa venire al linguaggio, occorrerà, per la nuova configurazione della soggettività, cominciare ad andare aldilà per acquisire una postazione differente che guardi al linguaggio dal basso, dalla radice.

Guardandolo da quest'angolazione, *Ich* scoprirà una materialità del suo 'essere trascendentale', che non somiglia in nulla a quella 'ressa percettiva' bisognosa di una 'prima incorniciatura', stabilizzata dalla 'funzione apriorica' delle forme dello spazio e del tempo, nella quale Kant poneva l'inizio del 'conoscere'. Diversamente da tale impostazione, si tratta di una *materialità formale* il cui modello è possibile invenire nella 'figuratività onirica' e nelle sue 'spaesanti forme', una materialità formale, la «materia del sogno», riproposta ogni notte al soggetto vigile come indice della *natura rerum*, di cui il soggetto 'dovrebbe' peraltro aver memoria, giacché nel 'momento' decisivo della sua nascita in quanto soggetto è con una materialità formale, simile nella struttura a quella 'materiale onirica', che è apparso sulla scena del mondo<sup>67</sup>.

Utilizzando una sorta di 'combinatoria logica', paradossale per ogni speculazione di tipo solo proposizionale, 'combinatoria' il cui modello troviamo all'opera giusto nella 'sintassi onirica', il soggetto ha installato il 'mondo-suo' come un campo dove la prevalenza dell'elemento formale e compositivo rende possibile enucleare una 'logica' che antecede il 'discorso', un logos che sempre sottende il discorso e che non può però essere pensato, semplicemente, come l'Altro dal Discorso.

Né 'simmetrica', né 'automatica' o 'metaforico-metonomica', la *logica-non-logicistica* che prende corpo qui, in questo spazio-tempo dove il soggetto nasce, in

<sup>66</sup> S. Finzi, *Incanto del cuore*, in Idem, *Gli effetti dell'amore*, cit., pp. 162-163.

<sup>67</sup> Si veda ora, sulla dimensione onirica e la sua *passione per le forme*, quanto ha sistematizzato Finzi nel suo *Le giunture del sogno* (di cui parlo in questo volume), Luca Sossella editore, 2016.

un luogo dove le forme non sono (state) l'insignificante orpello di un soggetto che doveva addivenire al linguaggio, il suo passato e sorpassabile stato *infans*, ma il 'luogo del suo pensiero', è a tutti gli effetti un pensiero, che non si dice (né si è detto) essenzialmente *nella grammatica proposizionale e definitoria* ma in una sintassi 'spericolata', sempre al limite dell'invenzione, tipica di un certo 'ragionamento bastardo'!

È qui, in questo luogo a-proposizionale, che «si struttura l'inconscio». Quale però?

Non l'*Inc*, quello che si diverte a fare il verso alla coscienza, e che non fa divertere più di tanto il soggetto coscienziale dal suo ruolo di guardiano del vero, se è vero che quando entra in campo l'*Inc*, tutto sembra finire, trattandosi di effetti sviati del dire, *détours* del discorrere, con l'essere semplicemente una contrapposizione di interpretazione a interpretazione, o meglio un gioco di rimbalzo, l'uno a smentire ciò che l'altra si ostina a ridire, in un vortice infinito che lascia cadere l'uno e l'altra dentro lo stesso campo.

Non è questo inconscio, come fila di significanti al cui capo è appeso, letteralmente, il destino del soggetto, che li si struttura, bensì un inconscio come «tessuto di segni che il sonno lavora e la veglia non smentisce» (V. Finzi Ghisi), cui ben si addice il neutro pronome *Es*. Ad indicare non tanto o soltanto la 'vacanza del nome proprio' – questo anche, se resta vero il dato di una 'complessità' del soggetto-inconscio che 'manda a spasso' il 'chi' presuntuoso che si vorrebbe soggetto unico e unitario, anche sotto il venerando nome-collettivo di 'volontà', dell'«agire inconscio»; quanto piuttosto quell'*esteriorità-esternità* sempre all'orizzonte di ogni coscienza, che sola le permette il 'ritaglio' sospensivo che essa è nell'ordine della 'natura rerum'.

E dunque, aldilà de *L'io e l'Es*, ma con il Freud delle «lezioni elementari di psicoanalisi», bisogna ripetere che *Es* è il nome proprio di tutto quel resto cui si è voluto contrapporre «come qualcosa di estraneo» ad *Es*-so «i processi psichici».

Un resto, così persistente ad ogni operazione riduttivamente conoscitiva di quel «soggetto sdraiato» stupidamente soprassedente, che insiste a mostrarsi soprattutto, ma senza tranelli o *détours* del dire, nelle forme del sogno, ad indicare una complessità delle 'cose-del-mondo' nelle quali è incluso, come pezzo di questo stesso mondo, anche il presunto soggetto del conoscere, che si ritrova così, per questa via, esterno a se stesso, non semplicemente *Unbewusst*, ma 'mediatamente' *Unerkannt* a se stesso, perché fuori-di-sé<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Sull'*Unerkannt*, si veda S. Finzi, *Il campo degli elfi*, in Idem, *La scienza dei vincoli*, cit., p. 290.

Un tale Ignoto si presenta in effetti e a tutti gli effetti come «un tessuto di segni che il sogno lavora e la veglia non smentisce... (V. Finzi Ghisi), essendo, effettivamente, il disegno nella psiche di quei «segni della terra» da cui sempre la psiche è macchiata e striata. Segno dunque questo *Es* – ch  di esso si tratta – di una *lavorazione silenziosa e paziente* che lo distanzia nettamente da qualunque forma di *Logos spermatikos* e lo avvicina invece a quel *concatenantesi Logos* che abita le profondit  della psiche, di cui parlava Eraclito, o a quella *intelligenza inconscia* di cui parlava Freud in *Totem e tab * – funzione, in entrambi, non di separazione ma di continuit  nella psiche con il ‘Fuori’ che la segna.

Una funzione di continuit  che si traduce e trasmigra per me nella definizione dell’inconscio come di una «memoria storica dell’umanit , di tutte le sue culture, arti, tecniche e religioni» (S. Finzi), e che, cos  intesa, nulla ha a che vedere con una archetipica o storicistica immagine della memoria come ‘archivio’ individuale, e molto di pi , invece, con l’immagine nietzscheana di «una forza plastica... quella forza [che consente] di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in s  forme spezzate»<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> F. Nietzsche, *Sull’utilit  e il danno della storia per la vita*, in *Considerazioni inattuali*, vol. III, delle *Opere* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, pp. 264-265.

*A margine 1*

Che il *cambio di passo terminologico e concettuale assieme* dall'irrepresentabile all'impresentabile sia, in qualche maniera, necessario (e forse anche giusto) farlo (e non solo in filosofia), me lo confermano da un lato le riflessioni di un Paul Ricoeur (nel suo testo *La memoria, la storia, l'oblio*, R. Cortina editore, Milano 2001), e dall'altro la discussione, nell'ambito dei *trauma studies* da un lato e dei *memory studies* dall'altro, e faccio qui un solo esempio, che si è prodotta tra la studiosa Cathy Carut da un lato e lo storico Dominik La Capra (riprendo i termini della discussione dall'articolo di Cristina Demaria, *Aldilà del principio del piacere*. Il trauma, la memoria, la storia, uscito in "Contemporanea", vol 15°, n° 2 (aprile-giugno 2012), pp. 353-360). Rileggendo il freudiano *Aldilà del principio del piacere*, la Carut affermava (nel suo testo *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1966) *l'indicibilità e l'irrepresentabilità* del trauma, sostenendo con forza che esso è, *radicalmente e tout court*, «crisi della rappresentazione», «evento che mette in crisi ogni possibilità di rappresentazione» e, considerando la fattispecie del lavoro dello storico, un *evento che mette in crisi qualunque possibilità di racconto in senso storiografico* (ritenendo invece *il lavoro letterario e quello psicoanalitico*, in quanto 'luoghi' *interessati a cogliere* «la relazione complessa che il conoscere mantiene con l'assenza di conoscenza», capaci non di restituire *l'evento traumatico* ma quantomeno di 'immaginarlo' (*art.cit.*, p. 358), cosa questa che sarebbe, secondo l'autrice, impossibile al lavoro dello storico, che come si sa, lavorando sulle *fonti testimoniali* come 'reporter', o *testimone secondo*, non può e non deve *immaginare l'evento, ma darne un 'fondato' rendiconto*. Alle considerazioni della Carut, risponde nel suo testo *Writing Hystory, Writing Trauma*, (John Hopkins University Press, Baltimore, 2001), Dominik La Capra, proponendo innanzitutto di «distinguere tra scrivere "il" trauma e scrivere sul trauma, intorno ad esso. Scrivere il trauma – sintetizza così la Demaria le posizioni di La Capra – è una metafora, un'immagine cui è ...sottesa *una concezione del trauma come sublime, evento mai del tutto localizzabile o riconducibile a un'esperienza discreta* (c.m.). Pensare questo come unico approccio possibile alla narrazione di eventi traumatici comporta però il rischio di sacralizzarli in quanto alterità assoluta, di *eleggerli a mancanza fondativa* [c.m.]. Senza escludere la rilevanza di pratiche che tale rischio lo corrono, mantenendo un'idea di rappresentazione come forma di mimesi [*enacting*], come *acting out*, se ne possono immaginare altre che si concentrano invece sul problema posto dall'assenza; *pratiche che, invece di eleggere a oggetto ciò che, in ultimo, si pone come trans-storico, si confrontano con le lacune che a loro volta investono la comprensione dei fenomeni storici*. [c.m.]» (*art.cit.*, pp. 358-359). Che si tratti, nel caso specifico della discussione tra i due studiosi, di *unclaimed experience* e/o del *trauma storico* e della loro possibilità o meno di *rappresentarli-narrarli*, non limita, anzi, l'effetto delle considerazioni svolte da La Capra quando provandosi a «contrastare [il] catastrofismo, [l']iconoclastismo» della Carut e «di molti suoi epigoni, secondo cui non vi può essere comprensione diretta dell'esperienza traumatica, ricondotta così a un sublime sinistro che solo la letteratura, meglio della storia, può evocare» (*art.cit.*, p. 357), determina, tra le altre cose, l'*idea di radicare il trauma*, e in maniera *assoluta e univoca*, nel dominio dell'*irrepresentabile* e/o dell'*unclaimed*, ovvero «di appiattare, o di far conflagrare l'idea di un trauma storico, riconducibile alla "perdita" (*loss*), con quello di un trauma strutturale, che rimanda a un'idea radicale di "assenza", e così offuscare le problematiche storiche, oppure storicizzarle in modo localistico e riduttivo, oppure ancora radicare l'irrepresentabile nel terreno della credenza mitica in un passato perduto, che si combina con una sua ricerca incessante e del tutto utopica» (*art.cit.*, p. 359).

Ora, se questo ragionamento tra i due studiosi *rinvia* alla figura chiave, nel lavoro dello storico, del *testimone*, di chi *ha vissuto e/o assistito ai fatti*, anche qui, spostando il ruolo e la funzione del *testimone* da chi ha visto e assistito all'evento in prima persona e quindi può "scrivere il trauma" alla funzione del *testimone come collettore di vari e diversificati racconti individuali* che per questa stessa posizione diventa solo, ma non soltanto, chi può "scrivere intorno al trauma". (Faccio presente, per rendere ulteriormente comprensibile al lettore *la posta in gioco* nella 'polemica' tra i due studiosi, che la Demaria, nella ricostruzione delle posizioni dei due studiosi ha puntualizzato che il «dibattito..., [avviatosi con il libro della Caruth], concentratosi inizialmente sull'Olocausto come "il" trauma del Novecento, a tratti si è irrigidito nell'assioma che "non c'è un vero e proprio testimone della Shoah" e che l'imperativo storico di testimoniare durante l'effettivo accadimento di quell'evento non ha potuto essere assolto (e qui la Demaria precisa che *questa tesi* fu sostenuta dalla psicoanalista Dori Laub "che ha lavorato alla registrazione delle testimonianze dei sopravvissuti» [art. cit., p. 357]). Orbene, da questo cambio di passo e dal dato storico di partenza, or ora riportato in parentesi, della discussione, che richiede un necessario *cambio di registro nel considerare il trauma*, rende ulteriormente interessante ipotizzare l'idea del passaggio – che è il tema delle mie considerazioni 'filosofiche' – dall'*ir-rappresentabile* all'*im-presentabile*. Ovvero, rende non retorica la 'necessità concettuale' di avere *un pensiero intorno al trauma*, che compia il *passo aldilà*, dall'*assoluta assenza mai (in)scrivibile e ritrascrivibile ma solo patibile nel più assoluto mutismo* alla *ri-portabilità, a partire dal modo in cui si è dato e si vive*, ovvero *si presenta e si è presentato in una certa maniera (quella maniera), e dentro una cornice, aperta a 'raccogliere le tracce e/o ferite ancora vivide del trauma, per ri-disegnarle e ri-designarle in uno 'spazio altro' e in un 'tempo secondo'* che, soli, rendono possibile, in un arco temporale non definibile apriori, ma connesso al presente del soggetto traumatizzato, la 'prova' a ritrascrivere-riposizionare in uno spettro più largo e meno vivido la 'materia incandescente' del trauma, per decolorarla e attutirla, nei limiti del possibile soggettuale post-traumatico.

## *A margine 2*

Anche in questo caso, di fronte a questa versione, diciamo così, inclinata-tradotta *nel gergo filosofico* — (preciso che uso e usavo il termine *humeano*, ma *in privativo*, di (*sfascio percettivo* e il termine di (*sfondo psicotico*, anche qui *in privativo*, 'coniato' a partire dalla nozione finzighisiana di *fondamento psicotico* [«fase, scrive Finzi riprendendo Finzi Ghisi, in cui non si hanno ancora strumenti difensivi (c.m.) adeguati contro le rappresentazioni della sessualità», in S. Finzi, *Strisce*, cit. p. 57] — Finzi mi ha obiettato che, così parlando e «con allusione a uno sfondamento della coesione del mondo [avrei fatto, farei anzi] un'operazione che dissocia la metafisica dalla clinica», dissociazione, se capisco bene, che secondo Finzi metterei in atto perché "utilizzerei" *concetti 'derivati' dalla clinica* («la psicosi, come la malattia di Alzheimer», esemplifica Finzi) *in funzione 'genericamente' e 'riduttivamente' filosofica!* Francamente, non mi sembra di aver prodotto tutto questo *sfondamento o sfascio 'speculativo' (in senso deteriore) del quadro teorico-clinico, pervertendo in un 'discorso generalista' 'concetti-esperienze' segnate da e contrassegnate in precise 'malattie' psichiche...solo per sovrapporre*, e le 'patologie' e i concetti che ne sono stati derivati, *al Trauma*, «per il quale, precisa Finzi, vale un discorso specifico». Così come non ritrovo affatto la mia posizione di studioso e di lettore, in quest'altra sua obiezione: «L'idea di uno *sfascio* o di uno *sfondo* resistono al mio modo di accostarmi a malattie che già discutibilmente l'odierna psichiatria scientifica colloca



tra i «mental disorder». C'è un ordine nella malattia di Alzheimer o nelle demenze come ce n'era nella psicosi "necessaria" o nella nevrosi di guerra in tempo di pace. Un ordine logico e razionale, continua Finzi, *che non ci induce a diffondere briciole di patologia mentale in tutti gli stati della vita. Ma che ha senza dubbio l'effetto secondario curioso di dilagare suscitando ciò che manca al suo nucleo, proliferando in potenze psichiche*» !!!!!!! (i corsivi sono miei e anche i punti esclamativi) (cfr. S. Finzi, capitolo 2 di *L'ombra del grillo parlante*, cit., alle pp. 17-18).

Insomma, per aver fatto transitare nel discorso filosofico (ah, no: *nello 'speculativo puro'*) concetti 'germogliati' dalla clinica, e senza nessuna intenzione da parte mia di *associare la metafisica alla clinica*, ma piuttosto solo di *provocare una diffrazione 'concettuale' della clinica nella e sulla filosofia*, meglio ancora, e *limitatamente*, in e su un *determinato esercizio filosofico...* per vedere "*l'effetto che fa*" e le 'sorprese' che produce rispetto ad un determinato modo di *pensare la soggettività (non: il Soggetto!)*... ebbene, a causa della dissociazione della metafisica dalla clinica, da me compiuta parlando e scrivendo di (s)fondo e (s)fascio, tutto il mio ragionamento viene incluso, anzi no, lo si sovrappone a quelli che vogliono «*diffondere briciole di patologia mentale in tutti gli stati della vita*», nascondendo, nel loro *afflato equalizzante*, '*il baccello delle velenose potenze psichiche!!!* Pur capendo, se mi metto all'interno di una posizione che si pone la questione della *trasmissione* di una teoria, *ma non comprendendo* le ragioni sottese alle obiezioni che mi sono state rivolte (come se avessi voluto dire allo psicotico o al malato di Alzheimer: *siamo tutti affratellati dallo stesso destino...*), direi che «l'effetto secondario curioso» di far "dilagare" la *dissociazione della metafisica dalla clinica* mi pare che venga compiuta esattamente dal mio obiettore quando, invitando me a non '*colorare*' di un colore '*universale*' tutte le *differenze singolari* (cosa che avrei fatto *includendo tutte le vite nel 'colore-pensiero del soggetto psicotico'* [l'espressione è di Augusto Iossa Fasano], attribuendo a *tutte le vite singolari* un «fond(ament)o psicotico» come base 'strutturante' di ogni *divenire soggettivo*, sembra dimenticare (?) il mio obiettore la definizione di *fondamento psicotico* data dalla sua stessa inventrice: «La nozione di *fondamento psicotico si colloca prima* [c.m.] delle formazioni che si dispongono intorno alla scena primaria, e *ne costituisce la base comune* [c.m.]. Occupa lo spazio tra la nascita, dell'uomo, e il "luogo della fobia", cioè il luogo di nascita del soggetto» (V. Finzi Ghisi, *Glossario*, voce: *fondamento psicotico*, in *I saggi*, cit., p. 576).

Quanto al mio «diffondere briciole di patologia mentale in tutti gli stati della vita», coll'aver 'naturalizzato' il *traumatismo* – (cosa che Finzi deduce dall'aver io caratterizzato come *primaria* la natura del trauma, come se avessi scritto – cosa che non ho fatto – che con primarietà *si deve intendere l'acronicità* e o *l'archetipicità* del *trauma*, o una sorta di 'schiumosa nube aliena' che ha ingravidato, indifferentemente, tutte le soggettività, e non invece di dare l'idea di essere (di *poter essere anche*) o rinviare a un 'dato antico', un 'fondamento', o più sinteticamente ancora: *un apriori traumatico* [che è nozione, quest'ultima, squisitamente finziana contenuta nel capitolo *La psicosi necessaria* de *Gli effetti dell'amore*, op. cit. p. 122] «da cui il soggetto si salvaguarda con l'invenzione e la costruzione di un luogo psichico...», che lo porta fuori e distante dall'*Amor che precede*), – basta solo andarsi a rileggere con attenzione quanto scriveva Finzi nel capitolo appena citato de *Gli effetti dell'amore*, per ricavarne tutt'altro che una «sovrapposizione» o *una psicosi generalizzata* da parte mia – sarei peraltro curioso di capire un po' di più qual è il senso giusto dell'aggettivo *psicotico* nella nozione di *fondamento psicotico*, se esso non rinvia a quello che c'è, si mostra, è all'opera nella più 'comune' forma di psicosi (compreso anche tutto quello che di *arditamente inventivo* la 'ragione' psicotica offre a noi 'ragionevoli nevrotici?!).

*Molto più lievemente e sobriamente* – se però l'attributo *psicotico* non è un *flatus vocis* ma 'qualcosa', un *fondamento*, come vuole Finzi quando sceglie un termine *solidamente metafisico*

come questo, per enunciare la sua *presa di distanza* dall' «hegelismo» di stampo kojéviano e dal conseguente 'creazionismo langagier' di Lacan, un *fondamento* «che appartiene alla storia del soggetto fino all'età circa di quattro anni» (S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, ed. 2018, pp.46-48) — volevo solo mostrare un' «aria di famiglia» (se posso usare quest'espressione) con lo psicotico clinicamente inteso, relativamente alla 'questione-cardine' per ogni futura singolarità: quella dell'origine. La *lavorazione dell'origine* che, dal *riconoscimento* della 'base comune' (appunto il *fondamento psicotico*, o anzi «un fondo psicotico», come scrive espressamente S. Finzi, *Nevrosi di guerra...*, cit. p. 47), si diparte, con l'*invenzione-costruzione* del *luogo della fobia*, «luogo di rappresentazione che evita al soggetto l'instaurarsi definitivo della psicosi, che è il mancare tale rappresentazione, o l'avvenimento della perversione, che è il suo scavalcamento» (V. Finzi Ghisi, *I saggi*, p. 323), *comporta-richiede*, «nel tempo che precede questo “luogo”, un *fondamento psicotico*», *richiede-comporta* un *dover* «fare i conti con il [proprio] “fondo psicotico”» (S. Finzi, *op. cit.*, p. 47). La *parentela* con lo psicotico *si trova qui — e qui anche finisce, però*.

Ora, che da questa *limitata parentela* (o più semplicemente: *affinità di domanda*: la freudiana, *Da dove vengono i bambini?* anche se *diversificata risposta*) io abbia tratto, *legittimamente o meno* (ma ho già spiegato il mio: *da dove parlo, il campo filosofico* e l'uso *estensivo* che di alcune categorie non filosofiche ho fatto e faccio per ripensare le 'categorie' *el o i concetti* che in filosofia sono stati pensati riguardo allo *statuto del soggetto*) le “mie” nozioni di *sfascio o sfondo*, è certamente vero; mi risulta però assolutamente incomprensibile *dedurne*, come fa Finzi, che ci sarebbero in quei *termini concettuali da me scelti* un *effetto di resistenza* della filosofia (e, nel caso specifico, del “piccolo filosofo” che la abita) allo *sguardo clinico ma non psichiatrico* che cerca di trarre fuori dalla 'catalogazione' di «mental disorders» le *odierne malattie di demenza!!!* Franca-mente, non era a *queste configurazioni singolari* che pensavo, quando usavo quelle 'categorie' (e, come si vedrà tra pochissimo, per anticipare “l'affondo” *scorretto* usato da Finzi, sicuramente non nell'intento, come 'insinua' Sergio, di *marginalizzare o escludere dall'area della soggettività* quelle peculiari singolarità), ma per pensare *en général ma non astrattamente la formazione delle soggettività* (e dico volutamente al plurale e non al singolare, giacché *non è del Soggetto* che m'interessa parlare e pensare, ma solo e soprattutto del suo *eventuarsi*, giacché è così che si dà per me *ogni singolare soggettività!*) meglio ancora, per ripensare a una *possibile riformulazione della storia delle soggettività singolari* (tenuto conto, e non è cosa da poco, che quando in filosofia si parla di *Soggetto*, è sempre di un *adulto soggetto che il filosofo parla*, un adulto che con la sua *ragione ablativa* ha estirpato *tutta la sua e altrui infanzia* dalla *nozione metafisica, sub specie aeternitatis*, di *Soggetto!*).

Se così stavano, e stanno, le cose per me, relativamente a quella che è stata chiamata la mia “scelta” dissociativa di metafisica e clinica, trovo veramente *incongruo* affermare che essa si ricaverebbe, addirittura, dalla scelta del termine: *impresentabile*. La scelta di questo termine, diceva il mio obiettore, mette in evidenza la mia vera *scelta metafisica*: «elimina[re] la peculiarità dell'incidente e la capacità di lavorare l'incidente» giacché «la scelta di centralizzare una soggettività costringe a spostare l'incidente ai primordi: sono nato con l'incidente (non per incidente), sono stato traumatizzato, per evitare che il trauma ti succeda. Un centro che nell'assorbire il limitrofo scompare dalla rappresentazione che l'accettazione del limite comporta» (S. Finzi, *op. cit.*, p. 23). Dove abbia visto Finzi, e letto soprattutto tutto questo, rimane per me ancora un *mi-sterio*: volevo *presentare* un'altra figura di soggettività che facesse i conti innanzitutto con la sua «perdita costante» (traccia indelebile del suo essere *mortale*), e dunque con una 'sostanza traumatica' (G. Frasca) che la segna, e la qualifica anche, e *resistendo*, nella sua 'faticosa' *in-sistenza*, *non alla costante perdita* ma a quella *perdita più grave* che Ella Sharpe ha condensato, nella sua

terminologia, in una frase potentissima, che qui riprendo e ripeto: «L'Io aspira, con qualche difficoltà, alla vita *mortale*!» (cfr. E. Freeman Sharpe, *La tecnica della psicoanalisi*, a cura di Augusto Iossa Fasano, Luca Sossella editore, 2018. La frase si trova nella *sesta lezione*, a pag.102). È a questa *vita mortale dell'Io* che pensavo (pur non conoscendo ancora la frase della Sharpe che la riassume così bene) quando scrivevo, con Arcangelo Dell'Anna il libro sul trauma ed è intorno alla 'natura' di *questa vita mortale* che mi affatico (nel senso della *fatica del pensare*) da alcuni anni, come testimoniano i miei ultimi libri, da quelli su Bataille e Valéry, ai testi contenuti nel mio *sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Papparo edizioni, Napoli 2015, fino alla riedizione del mio libro su Nietzsche (del 1997) ristampato da Ets nel 2016 con il titolo *Qualcosa del corpo*.

### *A margine 3*

Preciso qui, che le due affermazioni di Bernet sono entrambe di Bernet e lo dico perché, non solo si è invece, *erroneamente ritenuto*(?), che la prima citazione qui sopra riportata fosse «il commento dell'autore del libro che si propone una tesi di primarietà del trauma» (cfr. S. Finzi, *L'ombra del grillo parlante*, cit., p. 15), vale a dire io, ma per una ragione più seria dal mio punto di vista: vale a dire per le deduzioni che da quella formulazione ne ha tratto Finzi, *in maniera sbrigativa e 'giudicante'* – entrambe maniere *scorrette e improprie per me*, perché assolutamente *distanti dal mio modo d'essere e di pensare*.

Secondo Finzi, quella formulazione [ci si riferisce alla frase di Bernet «(il soggetto) si sente fragile e dipendente e vive nell'ossessione della propria scomparsa»] «è la formalizzazione di uno statuto del soggetto postulato dalla prima. Ma il perno della primarietà è insidioso» (*ibidem*). Secondo Finzi, con quella (*non*)*mia* formulazione, avrei per l'appunto *formalizzato* lo statuto «di un soggetto che si sente fragile e dipendente e vive nell'ossessione della propria scomparsa» (*ibidem*, e questa volta si dice correttamente che è di Bernet la frase appena citata; per comodità del lettore dò il riferimento della pagina del testo più volte citato *Le sujet traumatisé*: p. 281).

Detto questo, per quanto mi riguarda, se delle due affermazioni riportate di Bernet posso dire che sono *in una certa misura* – ma insieme a tutte le perplessità enunciate nella mia *Premessa* (soprattutto sull'enfasi data da Bernet al *resistere isolazionista*) – *assumibili da me*, è perché in una di esse, considerata anche fuori della prospettiva lévinassiana, trovo "l'idea" di una soggettività *pensata aldilà di un'identità solida e mai scomponibile*, più precisamente ancora, l'idea di una figurazione della soggettività *esposta*, nella sua struttura e articolazione di fondo, a uno *svanire sempre possibile*, che è il segno, nella 'torre identitaria' nella quale si racchiude il soggetto impaurito dal 'fuori', di *incrinature, défaillances, momenti di insipienza* cui 'il soggetto compos sui' *oppon*e, non una resistenza, ma *la muraglia, la cittadella dell'interno contro le evanescenze del fuori* (mondo e/o altri) *sempre passibili di essere colte diversamente da come le si pensa!* Se così è, ovvero se *l'identità soggettuale* è, da questa visuale, *insieme* 'punto d'unione' e 'scorrimento puntinista', un plesso di *centratura e scentratura nel contempo*, allora *la resistenza non sarà più sentita-vissuta come difesa e basta ma*, dal momento che «essere un soggetto [vorrà dire] essere soggetto a *perdite di identità*», e dunque, nel mio lessico, pensar-si-viversi come *durata della perdita*: definizione batailleana del tempo e della vita, o *tour court*, della *vita mortale*, *resistere vorrà anche dire provarsi nella sistenza che si è ..sapendo che si può fallire, anche ...ad aver e far proprie, come tratti individuanti, 'la cognizione del dolore' e non solo la espropriante 'evasione' strutturale o la 'sacrificale' esposizione all'Altro... in una, francamente,*

*insistente e forse anche insituabile dissoluzione di Sé, senza poter mai 'far ritorno a sé', intendendo questo 'ritorno a sé' e non 'in sé', si badi, come aveva scritto Michel Haar, nella sua rilettura dell'opera levinassiana, nella direzione di «riabilitare, almeno parzialmente,...l'Io e il Tu». Alla tipologia di soggettività appena tratteggiata penso che bisogna dare, e io lo faccio, tutto il proprio assenso, ritenendo in più che l'essere responsabili di sé e dell'altro, dove responsabili è da intendersi nel senso 'primario' di una 'responsività' solidale, sia la 'via regia' contro ogni tentativo di ri(con)duzione dell'alterità in tutte le sue forme al principio 'unionista'.*

*La mia idea di soggettività si ispira alla bruniana «profonda magia» che consiste nel «saper trar il contrario dopo avere trovato il punto dell'unione», dunque in una tensione dialettica, o anche modulare tra «il contrario» e «il punto dell'unione», nella modulazione dell'uno con l'altro, nel rinvio dell'uno all'altro...! Per quanto paradossale possa apparire, l'idea di un narcisismo ben temperato (titolo che ho dato al mio ultimo testo su Valéry, edito da Ets nel 2012), può riassumere tutto quanto ho provato a precisare qui (ma anche allora!).*

Attribuendomi, invece, e in maniera erronea (!?!), un'affermazione, che non è mia, e addirittura in forma di commento e di statuizione formale dell'idea 'bernettiana' di soggetto; non volendo, inoltre, cogliere, come pure avrebbe potuto fare, rileggendo con più lentezza la mia premessa all'intero testo, il mio obiettore ha avuto "buon" gioco a mettermi in una prospettiva – che non è la mia – di tipo ontologico, per cui «Dire "Io sono un soggetto nella misura...ecc", significa porre dei limiti, un margine molto stretto al conferimento a qualcuno dell'attributo dell'essere soggetto e nello stesso tempo sottrarre il trauma dal contesto degli eventi storicizzabili (c.m. e anche i !!!!!) e insieme, con la contraddittorietà propria delle potenze psichiche dei loro presupposti e dei loro effetti ...renderlo controllabile come un deficit, un ammanco (di nuovo: c. m. e anche i: !!!!!).

Ma la nota veramente stonata in tutta l'obiezione è, come ho già anticipato, quando dal terreno, diciamo così, puramente filosofico, di disputa filosofica, Finzi passa a interrogativi morali, o, più precisamente, critica la mia posizione filosofica, facendomi intravedere, attraverso gli interrogativi, quanto pericolosa e arrogante sia, quella che sarebbe ma non è (né allora né ora), la mia posizione ontologica-morale – e sulla cui interpretazione veramente mia dell'affermazione di Bernet (che la deduce dalle riflessioni intorno al traumatismo levinassiano) mi sono soffermato qui, in queste mie annotazioni. «Se a un certo punto – incalza Finzi – un soggetto incomincia a perdere colpi, come si dice, sulla strada del resistere al proprio svanire, e propriamente diciamo che incomincia a svanire, dobbiamo pensare, noi esseri pensanti ed essenti in quanto tali, che tale soggetto «nella misura e per tutto il tempo» sarà di minuto in minuto e di giorno in giorno un po' meno soggetto? E quale sarà allora, se volessimo essere conseguenti con questa tesi, il nostro atteggiamento verso soggetti in demenza o colpiti da malattia di Alzheimer? O semplicemente, stando a quel «e per tutto il tempo che», verso dei soggetti anziani, aged, in età?» (S. Finzi, *op. cit.*, pp. 16-17).

Peccato che tutta questa sfilza di interrogativi – a partire dalla 'confusione' attributiva che m'infilza a un'affermazione non mia ma che ho fatto mia nell'unica declinazione per me possibile: essere, ognuno di noi, una paradossale durata della perdita – «colpisce non la cosa che io sono ma me» (frase questa che, da me invertita, fa da titolo al capitolo finziano dedicato alle mie imprevedibili riflessioni)... Il lettore vedrà quasi subito, nel seguito, le mie posizioni. Nel frattempo: tant'è!!! Peccato, però!!!





*Diffrazioni. 1994: la filosofia alla prova della psicoanalisi, ovvero ribaltare il metodo, in realtà uno stile, del discorso filosofico che “si prende cura” di altri discorsi, o andando in loro soccorso, o praticandone l’annessione, perché ritenuti, in quanto saperi empirici, carenti dal punto di vista epistemologico e bisognosi dunque di una “ri-fondazione”.*

Oltre questo *canone*, fare esperienza, *nel pensiero e con il pensiero*, della *prova della diffrazione*, ovvero di una ‘scomposizione-ricomposizione’ reciproca dei saperi che *si saggiano*, aldilà di ogni stupido e presuntuoso *sovranoismo!*

*Diffrazioni. 2018: la psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione, ovvero l’insieme dei prodotti culturali, le configurazioni societarie, le opzioni politico-istituzionali, il mondo dei valori e delle ideologie che formano la sfera della Kultur, diffratti dal ‘discorso’ psicoanalitico, aldilà di ogni infantile “nobiltà” della Kultur sulla Civilizzazione.*

Bruno Moroncini (Napoli 1946) ha insegnato Filosofia morale, Antropologia filosofica e Psicologia clinica nelle Università di Messina e Salerno. Si è occupato della filosofia moderna e contemporanea con una particolare attenzione per il pensiero di Walter Benjamin e ha analizzato il rapporto fra psicoanalisi e filosofia attraverso lo studio di Jacques Lacan. Tra i suoi libri, si ricordano: *L’etica del desiderio. Un commentario del seminario sull’etica di Jacques Lacan* (coautrice: Rosanna Petrillo), Cronopio, Napoli 2007; *Sull’amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2012; *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2012; *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014.

Felice Ciro Papparo (Napoli 1954) insegna Filosofia Morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università “Federico II” di Napoli. Si è occupato principalmente di Nietzsche, Bataille, Valéry, M. Henry. Ha tradotto e curato vari testi di Bataille e Valéry. Tra i suoi libri, si segnalano: *Umbratile dimora. Verso un’etica della rappresentazione*, presentazione di S. Finzi, Moretti & Vitali, Bergamo 2002; *Soggetti al mondo. Cinque studi filosofici*, introduzione di G. Alfano, Filema, Napoli 2005; *Sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Papparo, Napoli 2015; *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell’anima*, con un saggio introduttivo di B. Moroncini, Ets, Pisa 2016.