L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

9

l'inconscio e lo spazio

ISSN 2499-8729

Cassandra Basile
Sergio Benvenuto
Paolo Carignani
Gioele P. Cima
Claudio D'Aurizio
Raffaele De Luca Picione
Deborah De Rosa
Christophe Fradelizi
Michele Gallone
Alfonso Lombardi
Francesca Monateri
Janaina Namba
Stefano Oliva
Luigigiovanni Quarta
Tamara Sandrin
Tommaso Tuppini

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano –
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche
Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review

Indice

Editoriale
Gli spazi dell'inconscio
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio e lo spazio

L'inconscio e lo spazio
Intervista a Paolo Carignani
Claudio D'Aurizio, Stefano Oliva.....p. 16

Gaston Bachelard's Theory of Intimate Geometry
Cassandra Basile.....p. 46

La singolarità del «sinthomo» e la supplenza dei «Nomi-del-padre» nell'insegnamento di Jacques Lacan
Raffaele De Luca Picione.....p. 60

Terra incognita *: « espace » et « inconscient » dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*
Christophe Fradelizi.....p. 89

La caverna come immagine del soggetto psicoanalitico in Jacques Lacan
Alfonso Lombardi.....p. 114

Il ritorno del rimosso nello spazio cinematografico
Tamara Sandrin.....p. 138

Essere padroni delle proprie velocità
Tommaso Tuppini.....p. 155

Inconsci

La massa e gli scarti. Da Freud a Breivik
Sergio Benvenuto.....p. 179

Dire 'io' prima e dopo Freud. Cenni foucaultiani e lacaniani sullo statuto filosofico del soggetto
Deborah De Rosa.....p. 204

Pienezza d'essere e pulsione di morte nella costituzione del soggetto lacaniano
Michele Gallone.....p. 225

Les fondements biologiques de la psychanalyse
Janaina Namba.....p. 252

Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino
Luigigiovanni Quarta.....p. 277

Note critiche

Le vie della sublimazione: a proposito di Sublimazione *a cura di Vincenzo Cuomo ed Eleonora de Conciliis*
Gioele P. Cima.....p. 299

Forme dell'istituzione. Oltre il dualismo di politica e società
Francesca Monateri.....p. 312

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 326
I seminari de *L'inconscio*.....p. 331

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/141

Editoriale
Gli spazi dell'inconscio

Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi

> La psiche è estesa, di ciò non sa nulla.
> Freud (1938), p. 566

> Forse ciò che descriviamo come [...] quell'esteriorità intima, quell'estimità [...], ci chiarirà quel che resta ancora una questione.
> Lacan (1959-1960), p. 177

L'atemporalità dell'inconscio è stata proclamata senza esitazioni da Freud (cfr. Id., 1920, p. 214) mentre la sua spazialità sembra rappresentare per lui una questione ben più sfaccettata. Non solo la psiche ha uno spazio, ma quest'ultimo, a sua volta, è declinato differentemente a partire dalla modalità in cui è inquadrato il rapporto che intrattiene con essa. A tal riguardo si possono citare numerosi esempi contenuti nei suoi testi quali i celebri schemi de *L'interpretazione dei sogni* (1899) o le idee marchiate intrinsecamente da metafore di carattere spaziale come dimostra il celeberrimo esempio delle due «topiche».
La «discesa» negli inferi, il viaggio all'Acheronte praticato dal padre della psicoanalisi segue una propria geografia, che si precisa e si costituisce nel corso di un'atemporalità complessa. L'inconscio rivela così una peculiare spazialità che ne definisce

sia i rapporti con la coscienza e con le altre "zone" della psiche, sia la propria posizione nella relazione tra mente e corpo. Questo numero de *L'inconscio* si propone dunque d'indagare le relazioni possibili fra inconscio e spazio secondo una pluralità di prospettive differenti.

È per questo motivo che abbiamo scelto Paolo Carignani come interlocutore per l'intervista che apre la sezione monografica di questo fascicolo. Psicologo e psicoanalista, docente del Centro Studi Martha Harris di Roma, ha lavorato a lungo sul concetto di corpo e sulla matrice kantiana presente nell'elaborazione freudiana del concetto di spazio in rapporto, dunque, all'ambito dell'estetica (nel suo senso etimologico) e in particolare di quella trascendentale teorizzata dal filosofo tedesco. Dalle risposte di Carignani emerge un aspetto comune sia a Freud che a Kant, ovvero la configurazione di spazio e tempo come forme a priori. Negli scritti freudiani la categoria di tempo pare esclusa o comunque coinvolta in modo assai problematico dall'esperienza inconscia mentre, quella di spazio, risulta implicata nell'idea di una psiche estesa che proietta all'esterno la propria stessa estensione.

Il passaggio freudiano che abbiamo posto in esergo sul quale si sofferma anche Carignani, mette in relazione la spazialità della psiche con il suo appartenere (senza essere riducibile) a un corpo, rinviando a un'altra possibile declinazione spaziale dell'inconscio. Riprendendo l'insegnamento di Armando Ferrari, secondo cui «il corpo è il punto di partenza ed è il primo oggetto della mente», Carignani problematizza la distinzione tra relazione verticale (mente-corpo) e quella orizzontale (insieme di rapporti sociali, linguistici e culturali) giungendo a definire lo spazio come «una *relazione di relazioni*, una spazializzazione del mondo attraverso l'espressione di una

mente estesa, che da un lato è prodotto, risultato, espressione di un corpo fisico ma è insieme anche creatrice, produttrice di un corpo dotato di senso» (*infra*).

Kant con Freud potremmo, dunque, dire ma non solo. Anche nell'insegnamento di Jacques Lacan, infatti, si trova traccia di una viva attenzione per gli aspetti «spaziali» della psiche e dell'inconscio. Da una parte, infatti, egli ha elaborato una complessa discorsività composta di elementi topologici e metafore di carattere ottico mentre, dall'altra, ha tentato di comprendere il rapporto che l'inconscio intrattiene con l'interno e l'esterno, del corpo e della psiche, attraverso il concetto di *estimità* proposto dal secondo esergo.

Carignani ritiene che sia soprattutto l'ipotesi di una «fase dello specchio» nel bambino a rappresentare, all'interno della teoria lacaniana, un contributo prezioso per l'esplorazione del nesso fra inconscio e spazio. L'idea secondo cui inizialmente il bambino non ha la «percezione di un corpo integrato, ma frammentato», riuscendo a riconoscersi solamente grazie al riflesso speculare, «ha il merito di restituire al corpo e alla sua immagine una funzione determinante per la costruzione dell'identità dell'io». Solamente attraverso questa funzione l'organismo, come «insieme di corpo e mente», l'infante può «entrare in relazione con la realtà per poi separarsene».

A sviluppare ulteriormente la relazione tra spazio e inconscio nell'insegnamento di Lacan, secondo altre direzioni teoriche, sono due contributi presenti nella sezione monografica. Il primo è quello di Raffaele De Luca Picione, incentrato su un'analisi topologica che indaga il ruolo del *sinthomo* rispetto ai tre registri di Reale, Simbolico e Immaginario, congiunti nel nodo borromeo. In tal modo, l'autore ripercorre l'ultima fase dell'insegnamento di Lacan ricostruendo il carattere suppletivo

del «quarto anello», introdotto a partire dal *Seminario XXII* (cfr. Lacan, 1974-75). Un esempio eloquente di questo quarto elemento anulare è costituito dall'«ego» della scrittura di Joyce, autore centrale nell'ultima fase dell'insegnamento di Lacan, che fornisce, scrive De Luca Picione, «una supplenza [...] per riparare la forclusione del Nome-del-Padre».

Il secondo articolo d'ispirazione lacaniana è, invece, quello di Alfonso Lombardi, che compie una ricognizione della metafora della caverna come immagine del soggetto psicoanalitico offerta dallo psicoanalista francese. Lacan prende le mosse dal mito platonico e si discosta dalla lettura junghiana per elaborare una versione del mito della caverna che valorizza il vuoto e mobilita il concetto di *estimità*, come «esteriorità intima», il quale rappresenta un elemento generativo tra dentro e fuori.

Anche il contributo di Cassandra Basile è calibrato sulla dialettica tra esteriorità ed interiorità, indagata però attraverso la filosofia di Gaston Bachelard. Il suo articolo evidenzia come, per il pensatore francese, l'interno e l'esterno non indichino genericamente due spazi differenti, ma individuino, piuttosto, una distinzione qualitativa tracciata a partire dallo spazio abitato, e considerato proprio, dal soggetto. In questo modo, il concetto di abitazione e l'atto dell'abitare si caricano di una forte valenza soggettiva che rende difficile approntare una definizione uniforme e univoca dell'intimità, spazio dell'immaginario costantemente esplorato dall'opera di Bachelard.

Prende le mosse dal tema del corpo, invece, il saggio di Christophe Fradelizi che esplora quell'autentica *terra incognita* costituita dal corpo nel pensiero di Nietzsche, insieme ai concetti di tragedia e di psicologia del profondo. Sono temi che contribuiscono a definire la sfera teorica attraverso cui il pensatore tedesco pone in questione il rapporto tra un concetto

filosofico di inconscio e quello di spazio. Laddove, fa notare Fradelizi, il pensiero di Nietzsche è più frequentemente interrogato rispetto alla dimensione temporale, soprattutto in relazione all'eterno ritorno, un'indagine sulla dimensione spaziale rivela un interessante percorso nel pensiero del filosofo tedesco che va dagli scritti giovanili fino al *Lamento di Arianna*. In questo modo, si staglia una delineazione tutta nietzschiana dell'inconscio che attraversa alcune fra le questioni più importanti affrontate dalla sua filosofia.

L'articolo di Tamara Sandrin esplora, invece, una pluralità di spazi immaginari, popolati da forme di vita minacciose e primordiali. Si tratta del «mondo straordinariamente kleiniano» che gli spazi del cinema sono riusciti a materializzare nelle ambientazioni a cavallo tra *horror* e fantascienza. Questi diventano il teatro per un «ritorno del rimosso» in piena regola: deserti immaginari e scenografici accostabili al deserto del Sé di cui parla Carl Gustav Jung nel *Libro rosso*: «non pensavo che il mio Sé fosse un deserto, [...] arido e torrido [...], polveroso e senza ristoro» (Jung, 1913-1930, p. 28).

Infine, il saggio di Tommaso Tuppini affronta la caleidoscopica esperienza dello spazio alterato dall'uso di sostanze psicotrope che emerge dagli scritti di Henri Michaux (autore valorizzato anche da Bachelard) influenzati dall'uso della mescalina. Tuppini distingue tra i concetti di "turbolenza" e di "vortice" per collegare l'«uomo mescalinico» al *voyeur* delineato nella pionieristica teorizzazione di Karl Abraham. Accanto a queste due figure, tuttavia, se ne staglia una terza che rappresenta il vero vertice teorico verso cui tende l'intero saggio. Si tratta dell'uomo «padrone delle proprie velocità», l'unico in grado, per Michaux, di accedere all'«immagine privilegiata»,

rivelazione di un «processo» a metà strada fra l'indefinita ripetizione caotica e il «bell'ordine di una storia».
Ci sia concesso terminare questo editoriale spendendo qualche parola sulla recente promozione, conferita dall'ANVUR, de *L'inconscio* a rivista scientifica per l'Area 11, Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche. Si tratta di un traguardo che, ai nostri occhi, non solo certifica la validità del lavoro sin qui svolto, ma, soprattutto, riconosce l'interesse e la vivacità dello spazio di discussione rappresentato da *L'inconscio* all'interno del dibattito accademico e scientifico italiano.

Bibliografia

Freud, S. (1900), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.

Id. (1920), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.

Id. (1938), *Risultati, idee, problemi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Jung, C. G. (1913-1930), *Il libro rosso. Liber novus*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Lacan, J. (1959-1960), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.

Id. (1974-1975), *Il Seminario. Libro XXII. R.S.I.,* tr. it. parz., in *Ornicar?*, nn. 2-5.

9
L’inconscio e lo spazio

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/142

L'inconscio e lo spazio. Intervista a Paolo Carignani

Claudio D'Aurizio, Stefano Oliva

Quali sono state, a suo avviso, le più grandi intuizioni e costruzioni teoriche che la psicoanalisi ha rivelato nel rapporto tra inconscio e spazio? E che cosa, invece, rimane ancora da capire, a suo avviso, di tale rapporto?

Innanzi tutto va detto che la psicoanalisi non è un *corpus* teorico di conoscenze univoco e coerente, ma un insieme discreto di apporti differenti, a volte tra di loro contraddittori, provenienti soprattutto da un numero ristretto di autori che hanno segnato la storia del pensiero psicoanalitico. In questo senso la psicoanalisi è molto più vicina alla filosofia che non alla scienza. Io mi posso qui limitare a parlare del pensiero di Freud il quale ha lasciato alcune indicazioni su quali fossero le sue ipotesi sulla genesi dello spazio e del suo rapporto non solo con l'inconscio, ma con l'intera attività psichica.
Un punto va chiarito subito: Freud intende spazio e tempo come categorie kantiane, intuizioni *a priori* della conoscenza, e come tali le tratta ogni volta che cerca di approfondirne la genesi e le manifestazioni. Per molti suoi allievi e per molti psicoanalisti post-freudiani, la percezione di spazio e tempo è frutto dell'esperienza, ma non così per Freud. Anzi, quando la sua allieva Marie Bonaparte, scrivendo un articolo su tempo e

psicoanalisi, contrapporrà fortemente l'idea psicoanalitica del tempo a quella kantiana sarà proprio Freud a risponderle, difendendo fermamente l'estetica trascendentale del filosofo illuminista. Ma fra spazio e tempo, osserva, vi è una grande differenza. Il tempo per Freud non ha possibili rappresentazioni nell'inconscio, il che lo porterà ad affermare, in più luoghi, che l'inconscio è atemporale. Lo spazio invece non solo esiste nell'inconscio, ma si fa anche carico di dare rappresentazione all'esperienza temporale: nei sogni per esempio, come ebbe modo di scrivere, avviene una «traduzione del tempo in spazio», la distanza temporale è rappresentata da una distanza spaziale, la frequenza dalla moltitudine. D'altronde noi non possiamo esprimere la durata temporale senza fare ricorso a metafore spaziali. Il tempo può essere lungo, lontano, libero, vuoto, dilatato, stretto, ridotto, e così via.

Una volta chiarito che solo lo spazio appartiene all'esperienza inconscia, rimane aperta la domanda: in che modo la spazialità è in relazione con l'apparato psichico? In un breve appunto preso nel 1938, pochi mesi prima di morire, Freud formula un'ipotesi forte, quasi a conclusione di una vita di ricerca e di riflessioni sull'attività mentale: «Lo spazio può essere la proiezione dell'estensione dell'apparato psichico. Nessun'altra derivazione è verosimile» (Freud, 1938, p. 566). In questa breve frase si può condensare tutto l'apporto del pensiero freudiano sulla concezione dello spazio per la psicoanalisi. Ma cosa vuole dire Freud? Noi sappiamo che l'apparato psichico, per come lo intende, può essere descritto topograficamente in aree e zone separate e sovrapposte dove le diverse funzioni psichiche si distinguono e si intrecciano tra di loro. L'estensione dell'apparato psichico è ciò su cui sta lavorando proprio nel

1938, nel saggio uscito postumo e intitolato *Compendio di psicoanalisi*.

Ma io credo che Freud intendesse anche un'altra cosa: e cioè che la psiche non si colloca in un punto preciso del nostro organismo, non è confinata all'interno del nostro cervello, ma è estesa perché è la psiche di un corpo esteso e di questa sua estensione, diciamo così, materiale, non può esserne consapevole, non può cioè essere consapevole della propria spazialità, e questa sua ignoranza sarebbe causa della proiezione all'esterno della spazialità stessa e della nostra intuizione *a priori* di uno spazio. L'appunto di poche righe che citavo prima si conclude proprio con la celeberrima frase: «La psiche è estesa, di ciò non sa nulla» (*ibidem*). Celeberrima e inaspettata in Freud perché apparentemente lo mette in contrasto con gran parte della filosofia occidentale. Tutti quelli che si sono occupati di questo aforisma freudiano (da Nancy a Derrida e, sia prima che poi anche molti filosofi e psicoanalisti; io compreso, lo confesso) hanno sempre interpretato questa frase come un'opposizione a Descartes: la *res cogitans* si fa *res extensa*. La psiche è estesa nel corpo, quindi, ne deduce Nancy (e molti altri con lui), «la psiche è corpo» (cfr. Nancy, 1992). Ma Freud non lo scrive; non scrive che la psiche è corpo, ma che è estesa. Dovremmo forse prendere in considerazione un'altra interpretazione, e cioè che la psiche ha un'estensione, è spaziale, non perché sia estesa nel corpo, ma perché è *la psiche di un corpo*, e si spazializza, si estende proprio in una maniera che ci permette di avere un'intuizione dello spazio, di uno spazio assoluto, perché questa è una caratteristica e una necessità della psiche dell'*homo sapiens*. Mi si permetta un gioco di immaginazione: se potessimo dare vita mentale alle figure geometriche di un punto, quella di una linea, di un

triangolo o di un cubo, esse funzionerebbero in maniere differenti, non avrebbero un'intuizione differente dello spazio? E la percezione dello spazio di un colibrì non sarà diversa da quella di un pipistrello, o da quella di un capodoglio?
L'apparato psichico è il prodotto di un'attività corporea, su questo non ci sono dubbi, si può essere anche incalliti dualisti, ma se il corpo cessa di funzionare non c'è più attività mentale. Allora se il corpo, per definizione, è esteso nello spazio – ricordate Kant nei *Prolegomeni*: «"ogni corpo è esteso" e "nessun corpo è inesteso"» (Kant, 1783, p. 49) – come potrebbe questo corpo essere mosso da una psiche inestesa? Come potrebbe una psiche immateriale, puntiforme, muovere un corpo. La psiche di un *homo sapiens* non può quindi che essere estesa e la sua stessa estensione è percepita come una estensione del mondo. L'intuizione di uno spazio, allora, trova per Freud la sua condizione di base nell'ignoranza del funzionamento del nostro apparato psichico. Esso non possiede uno specchio, non può auto-osservarsi nell'istante in cui opera, può tutt'al più riflettere a posteriori sul proprio funzionamento, ma è un'osservazione che ha molte più ombre che squarci di luce. Questa ignoranza, a mio modo di vedere, non è (come da più parti si è invece voluto sostenere) del tutto assimilabile all'inconscio. È l'ignoranza insita e insuperabile della relazione tra mente e corpo. Non è il nostro inconscio, ma la nostra stessa coscienza che ignora la propria essenza, e questo non sapere era per il Freud del *Progetto* la grande incognita a cui ogni teoria psicologica è chiamata a rispondere: cioè come possa la coscienza ignorare il suo essere "quantità e neuroni". Merita sottolinearlo, Freud si pone la domanda in maniera contro-intuitiva: non si chiede come possiamo essere consapevoli che il nostro pensiero, la nostra coscienza sia fatta

di materia, sia estesa, sia intermittente (per potere avere una cognizione del tempo), ma *come possa essere possibile per la nostra coscienza ignorarlo*. Nessuna teoria psicologica può cavarsela eludendo questa domanda.

L'immediata intuizione della spazialità, condizione necessaria per la percezione dell'estensione dei corpi, e del nostro corpo in particolare, sarebbe quindi determinata proprio dall'estensione della psiche – o per meglio dire della psiche-del-corpo – che non può che intuire un mondo esteso, uno spazio. Ma se prendiamo per buona questa chiave di lettura del testo freudiano ecco che ci accorgiamo quanto siamo ancora vicini a Kant. D'altronde nello stesso aforisma Freud lo scrive: oggi possiamo sostituire gli antichi *a priori* kantiani, con le «condizioni» del «nostro apparato psichico» (Freud, 1938, p. 566), possiamo cioè spiegare la genesi dello spazio kantiano. La stessa cosa l'aveva già affermata per il tempo. Sostanzialmente spazio e tempo, le condizioni *a priori* della conoscenza per Kant, sono derivate dallo specifico funzionamento dell'apparato psichico. Questo è il principale contributo, io credo, che la psicoanalisi offre alla conoscenza di queste coordinate: Kant ci ha insegnato che spazio e tempo non sono idee innate e non sono neanche il risultato dell'esperienza, ma non ci dice da dove esse derivino. Freud invece – convinto come gran parte degli scienziati di fine Ottocento che la scienza si poggi sulla roccia stabile della filosofia kantiana – propone che siano proprio le specifiche caratteristiche dell'apparato psichico a consentire la nostra intuizione dello spazio e del tempo.

Merita qui un confronto proprio con Kant. Nel suo saggio sulla distinzione delle regioni nello spazio del 1768 Kant parte proprio dallo «spazio corporeo» che con le sue tre dimensioni ci fornisce «il primo fondamento per generare il concetto delle

regioni nello spazio» (Kant, 1768, p. 413), che passa attraverso le tre linee di sezione del nostro corpo e che separano l'alto dal basso, il lato sinistro da quello destro e quello anteriore da quello posteriore. Queste tre regioni dello spazio corporeo diventano poi le regioni dello spazio in generale e – permettetemi qui di forzare Kant verso la psicoanalisi – vengono *proiettate* perfino per la conoscenza delle regioni cosmiche.

La psicoanalisi, a partire già dalle topiche freudiane, ha cercato di disegnare una 'geografia' dell'inconscio. Ma la spazializzazione della psiche non è necessariamente da intendersi in senso metaforico. In maniera molto concreta, uno dei modi di declinare il rapporto tra spazio e inconscio passa evidentemente da una presa in carico del corpo. Su questo punto, come Lei ha messo in evidenza (cfr. Carignani, 2006), l'insegnamento di Armando B. Ferrari è stato cruciale.

Armando Ferrari è stato uno psicoanalista con un passato di antropologo ed aveva studiato a lungo alcune tribù della foresta amazzonica brasiliana, occupandosi soprattutto dei riti di morte. Forte di questa esperienza e di anni di lavoro con Bion, a un certo punto ha semplicemente detto, in tempi in cui nessuno ancora ne parlava: "attenzione, perché la psicoanalisi degli ultimi decenni ha estromesso il corpo dalla sua metapsicologia e senza il corpo noi parliamo di una mente 'teorica', una mente in formaldeide: una mente cosiffatta non esiste".
Effettivamente possiamo immaginare un corpo privo di funzioni mentali propriamente dette, ma non possiamo immaginare una mente avulsa dalle sue radici corporee. Egli ha quindi proposto il corpo come elemento centrale per la

strutturazione dell'apparato mentale. Il corpo è il punto di partenza ed è il primo oggetto della mente. Qui Ferrari rompe con tutta la tradizione psicoanalitica post-freudiana: l'attività mentale non nasce, non è attivata, dall'incontro con il mondo (il seno kleiniano, la madre winnicottiana, l'Altro lacaniano, e così via), ma dalla registrazione delle primissime esperienze sensoriali, anche qui per dirla con Kant, unico vero carattere della realtà. E non appena le prime sensazioni vengono registrate dalla mente, il corpo non è più solo l'espressione di una fisicità quantitativamente misurabile, fatta di neuroni, di cellule, di organi, e di apparati, ma è già tutto questo in rapporto ad una mente che lo contiene e che cerca di dotarlo di senso. Se vogliamo intenderlo in termini husserliani il *Körper* diventa *Leib* senza mai smettere di essere *Körper*.

Il corpo ha quindi una caratteristica precisa che lo rende unico: è il primo oggetto dell'attività mentale, ma è anche colui che soggettiva la mente stessa, la rende unica. In un certo senso si avvale dello statuto di essere contemporaneamente oggetto e soggetto senza che questo paradosso possa mai essere sciolto. A questo punto la mente diventa un prodotto primo del corpo e tutta l'attività mentale risponde direttamente alle esigenze del corpo (detto per inciso questa è anche l'ipotesi principale del primo libro del neurobiologo Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio*, 1994). Abbiamo così una mente che, nel momento in cui si differenzia o si distanzia dal corpo ha il corpo come oggetto primo e la sua relazione con il corpo diventa la principale apertura dialettica dell'essere umano. Ferrari chiama questa dialettica *relazione verticale*, distinta dalla *relazione orizzontale* che descrive invece quell'universo di relazioni sociali, linguistiche, culturali, e così via, che consentono alla relazione verticale di acquisire dicibilità. Il *mondo* cioè

consente di dare voce ed espressione, in maniere sempre specifiche e particolari, alla dialettica di fondo che si esprime nella relazione verticale, tra *corpo e mente*. Io credo, ma qui ci allontaniamo da Ferrari, che lo spazio sia proprio il risultato dell'incrocio fra queste relazioni, sia cioè l'esito di una *relazione di relazioni*, una spazializzazione del mondo attraverso l'espressione di una mente estesa, che da un lato è prodotto, risultato, espressione di un corpo fisico ma è insieme anche creatrice, produttrice di un corpo dotato di senso. Una sorta di "vergine madre, figlia del tuo figlio". L'intuizione dello spazio, il nostro "essere nello spazio", occupare spazio, dipendono proprio dalla possibilità di questa strana dialettica originaria tra corpo e mente, che da sola resterebbe muta e che ha bisogno del mondo per esprimersi.

Ma questa relazione costituita da due realtà disomogenee fra di loro, una corporea e una psichica, è una relazione particolare che Ferrari denomina come *Bina*, perché la mente oltre ad essere in relazione con il corpo, ne è una sua espressione, una sua "eccedenza", ma al tempo stesso lo contiene e ne è indissolubilmente legata. Fino a qui, naturalmente, ci muoviamo in un terreno valido per l'uomo ma anche per molti animali non umani. La particolarità dell'*homo sapiens* consiste però nello specifico problema della coscienza, cioè non solo *essere* un corpo, ma anche avere la consapevolezza di *avere* un corpo e le due cose pongono di fronte ad un'aporia non risolvibile. Con l'autocoscienza il problema si pone in termini radicalmente differenti: come afferma Thomas Nagel, senza la coscienza il problema mente-corpo non è in fondo di nessun interesse, forse non può neanche essere posto, ma la presenza di una coscienza rende il problema mente-corpo affascinante e senza speranza di soluzione. Noi possiamo avere tutte le

conoscenze fisiche ed oggettive sulle caratteristiche percettive e conoscitive dello spazio che può avere un pipistrello – scrive Nagel nel suo celebre saggio – ma non potremo mai sapere che cosa si provi a essere un pipistrello, come sia conoscere il mondo per i pipistrelli (cfr. Nagel 1974). E non potremo mai saperlo perché non siamo pipistrelli. Ferrari va oltre e, come spiega limpidamente Emilio Garroni nella sua introduzione al principale libro di Ferrari, *L'eclissi del corpo* (1992), non solo noi non possiamo sapere cosa si provi ad essere un pipistrello perché non lo siamo, ma non possiamo neanche sapere cosa si provi a essere un *homo sapiens*, e questo proprio *perché lo siamo* (cfr. Garroni, 1992). Qui il termine "sapere" costituisce il limite di qualunque confronto tra una scienza della natura e una scienza umana: la scienza della natura può spiegare come funziona l'ecolocalizzatore nei pipistrelli, o l'amigdala nell'essere umano, ma non può spiegare che cosa si provi a essere un pipistrello o un *homo sapiens*, perché il vero problema di questa nostra identità che è insieme anche dualità, può essere "spiegato" attraverso un qualche tipo di razionalizzazione, ma non troverà mai nessuna soluzione nei termini del "sentire": cosa provo ad essere ciò che sono. Come potete capire siamo qui arrivati a un punto nodale e insuperabile di qualunque indagine della clinica psicoanalitica.

Il tema del corpo, come incarnazione del Reale, è al centro anche dell'ultimo insegnamento di Jacques Lacan: pensiamo alla riflessione sul godimento nel Seminario XX *o alla definizione del «sinthomo» nel* Seminario XXIII. *Quale importanza possono avere sul piano clinico simili istanze teoriche?*

Ho iniziato la mia formazione psicoanalitica con i bambini a Parigi negli anni immediatamente successivi alla morte di Lacan e, pur avendo lavorato a stretto contatto con Maud Mannoni e avendo seguito i seminari di Françoise Dolto (esperienze estremamente ricche), sono sempre rimasto scettico nei confronti di una psicoanalisi che esaltava gli aspetti della sessualità e del linguaggio a discapito di tutti gli altri. Mi sembra che i contributi di Lacan in questi seminari siano fortemente connessi all'idea di un corpo sessuato e parlante, dove il principale interesse è rivolto al modo in cui il corpo sessuato, il corpo pulsionale, si impone a quello che Lacan chiama il *parlêtre*, cioè l'essere parlante. Corpo sessuato e *parlêtre* sono in sostanza i riferimenti a un soggetto che è già in rapporto con l'Altro e dominato dal linguaggio, è cioè un essere parlante di cui si parla, cioè che a sua volta è parlato. Sono seminari degli anni Settanta quando il pensiero di Lacan si è già molto dispiegato, soprattutto attraverso i suoi corsi universitari. Il godimento, o per meglio dire quell'intraducibile concetto lacaniano che è *jouissance*, caratterizza quell'esperienza psichica di cui il corpo costituisce, in fondo, il semplice supporto. In questo senso mi sembra che *le retour à Freud* di Lacan, sicuramente meritorio, abbia finito con assolutizzare la sessualità, un aspetto esasperato dal contesto culturale e sociale nel quale viveva Freud nella Vienna *fin de siècle*. In fondo lo stesso Lacan era anch'egli influenzato dalla grande rivoluzione per la "liberazione sessuale" che, negli anni in cui scriveva, vedeva proprio Parigi al centro di grandi battaglie (siamo, in un certo senso, tutti figli del nostro tempo). L'importanza della sessualità per la vita psichica, con le sue censure e perversioni, è un dato storicamente circoscritto a una borghesia occidentale e completamente dissimile in altri contesti antropologici.

Se si rileggono oggi a più di un secolo di distanza i *Tre saggi sulla teoria della sessualità* (1905) si vede come il tema della sessualità assuma un rilievo abnorme nello sviluppo del bambino. Ciò nonostante due punti centrali mi sembra che reggano al passare del tempo. Il primo è che la sessualità serve a Freud per indagare una funzione psichica strettamente connessa alla sfera corporea e questo sin dai primi anni della vita. L'importanza di questo aspetto venne da Freud rimarcata qualche anno dopo in una lettera a Jung nella quale spiega al suo allievo di non potere rinunciare alla sessualità poiché essa costituisce quel *fondamento organico*, senza il quale siamo sperduti nell'avvicinarci alla vita psichica (cfr. Freud, 1908). Oggi mi sembra invece anacronistico non rendersi conto che la sessualità è semplicemente uno dei tanti epifenomeni che mettono in luce la relazione mente-corpo e costituisce solo uno dei possibili temi della *relazione verticale*, non necessariamente il più significativo. Ma l'altro punto geniale dei *Tre saggi* è l'idea che i bambini costruiscano delle teorie sessuali infantili, modi inventivi di spiegazione del mondo con la costruzione di ipotesi che poi si trasformano in vere e proprie teorie. Oggi sappiamo che i bambini fanno questo su tutto, non solo riguardo la sessualità, ma come modo di conoscere se stessi, il mondo e spiegare se stessi nel mondo. Costruiscono, con i pochi strumenti cognitivi che hanno a disposizione, teorie che spiegano e danno senso all'esperienza emotiva che stanno vivendo. Spesso in analisi vediamo adulti che arrivano portando con sé, come principale chiave di lettura della propria vita, ancora quelle antiche teorie, ormai cristallizzate.

Credo che il contributo di Lacan più vicino a una corporeità *lato sensu*, per come la intendo io, lo possiamo trovare invece all'inizio del suo insegnamento, nella sua ipotesi di uno stadio

dello specchio che egli formula molti anni prima (nel lontano 1936 e riprenderà poi con la pubblicazione dell'articolo nel 1949), dove concepisce un momento in cui l'Io del bambino ha già una sua propria forma, prima di oggettivarsi nella dialettica con l'altro, prima di essere soggettivato dal linguaggio. L'idea è che in un primo periodo il bambino non abbia una percezione di un corpo integrato, ma frammentato e il momento del riconoscimento di se stesso nell'immagine vista allo specchio verso l'anno e mezzo di età (pur appoggiandosi su studi sullo sviluppo del bambino abbondantemente superati dalle ricerche più recenti), ha il merito di restituire al corpo e all'immagine del corpo una funzione determinante per la costruzione dell'identità dell'io. Funzione fondamentale affinché l'organismo nel suo insieme di corpo e mente possa entrare in relazione con la realtà per poi separarsene o, come dice Lacan, l'incontro e poi la rottura del cerchio fra l'*Innenwelt* e l'*Umwelt*.

La nozione di «estimità» è utilizzata da Lacan in più luoghi del proprio insegnamento per indicare un'istanza paradossale, quella di una "intimità esterna". Anche qui è messa a tema la relazione tra inconscio e spazio. Più in generale, il pensiero francese del secondo Novecento (Blanchot, Deleuze, Foucault) ha insistito molto sui rapporti che legano il soggetto e la sua genesi al Fuori. Ritiene che simili riflessioni siano ancora utili per leggere la soggettivazione nel mondo contemporaneo?[9]

Il concetto di *extimité*, per come lo propone Lacan non è che uno dei tanti ossimori che la psicoanalisi è costretta a inventare per cercare di descrivere zone di confine, cioè quelle aree che, a mio modo di vedere, dovrebbero segnare i limiti della nostra

conoscenza, oltre i quali non possiamo indagare. In questo caso si tratta di un'istanza che descrive l'esistenza di uno spazio esterno che è interno allo spazio interno, e che io leggerei, per come posso intendere il pensiero di Lacan, non tanto come un'intimità esterna, ma come un'esteriorità intima, cioè la presenza di un'alterità esterna in uno spazio intimo. Questo d'altra parte è uno dei cardini del pensiero lacaniano: la necessità di una dialettica con l'Altro come presupposto della propria identità. Mi pare che Lacan non si soffermi a lungo però su questo concetto, che deve molto – e non credo che ciò sia mai stato segnalato – a un concetto altrettanto paradossale di Winnicott (di cui Lacan era attento lettore): lo spazio transizionale. Vi è una curiosa coincidenza di date: negli stessi giorni in cui Lacan propone per la prima volta in un seminario il concetto di *extimité* riceve anche una lettera di ringraziamento da Winnicott per la traduzione avvenuta nell'autunno precedente del suo articolo *Transitional objects and transitional phenomena* (1953) pubblicata nel 1959 sulla rivista *La Psychanalyse*. Quest'ultimo concetto ebbe molto più successo e diffusione (e non solo in ambito anglosassone) e lo stesso Lacan vi fece riferimento più e più volte nei suoi seminari. Lo spazio transizionale, similmente all'*extimité* lacaniana, sarebbe uno spazio né interno né esterno, né appartenente all'Io (o al Self per dirla con Winnicott), né al mondo esterno, né al me né al non-me. Mi sembra un altro dei numerosi tentativi psicoanalitici di sfuggire dal dualismo mente-corpo, dentro-fuori, identità-alterità. Ma in questo modo si cerca solo di eludere un problema che non può essere evitato, dal quale la psicoanalisi prima di tutte le altre scienze umane, non può né sfuggire, né pretendere di risolvere. Per Freud non ci sono dubbi: lo spazio, così come noi lo concepiamo, è il prodotto

della proiezione all'esterno della estensione della psiche, della psiche di un corpo. Egli in qualche modo descrive un rapporto di priorità che potrebbe essere sommariamente così descritto: il corpo dà forma a una mente, e in relazione con essa crea il mondo, o per lo meno crea un mondo conoscibile. È proprio il dialogo tra corpo e mente che crea quell'estraneità, quell'alterità, quell'irriducibilità dell'essere umano che in queste condizioni deve poi dialogare con il mondo. Non è il mondo che si offre alla nostra conoscenza, è il nostro apparato psichico che funziona in una maniera specifica e ci fa conoscere il mondo sulla base del proprio funzionamento, delle sue possibili modificazioni. In questo senso Freud era fondamentalmente kantiano. Che vi siano dei *feedback*, e cioè che il mondo agisca di riflesso sul nostro organismo è altra questione. L'alterità di fondo dell'essere umano nasce all'interno della relazione corpo-mente e si esprime poi nel rapporto con il mondo.

La psicoanalisi successiva – da quella kleiniana (forse con la sola eccezione di Bion e di Ferrari) a Lacan, compresa anche la psicoanalisi americana, la psicoanalisi delle relazioni oggettuali, quella che oggi chiamiamo psicoanalisi relazionale e le varie psicoterapie legate alla teoria dell'attaccamento – propone, in forme differenti, l'idea che sia il mondo a creare il soggetto, e l'alterità di fondo è vista con l'altro-da-sé anche quando questo altro-da-sé è intrinseco al soggetto come gli oggetti interni kleiniani o l'inconscio per Lacan. In questo senso la psicoanalisi post-freudiana si mostra molto più hegeliana. Ora io credo che la psicoanalisi, qualunque sia il suo orientamento, debba necessariamente fare sempre i conti con questa triade (corpo, mente e mondo) e deve cercare di navigare in acque spesso confuse e sovrapposte, differenziando e discriminando,

piuttosto che creare paradossi o cercare ghiandole pineali che non aggiungono molto, mi sembra, alla riflessione. Deve sostanzialmente convivere con una complessità e una conflittualità interna al soggetto che nessun "mondo", nessun "ambiente" può risolvere, anche se linguaggio, ambiente e mondo sono il testo e il palcoscenico dove la dialettica umana si può esprimere.

Pochi mesi fa sulle colonne de L'Espresso *ha trovato spazio una polemica relativa allo statuto epistemologico della psicoanalisi. Da un lato si accusava la talking cure di essere una pseudo-scienza, dall'altro si difendevano la validità e l'efficacia della pratica analitica. Una chiave d'accesso a questo tema potrebbe essere interrogarsi sul tipo di corpo che viene 'curato' dall'analisi: un corpo parlante.*

Mi sembra una polemica sterile, vetusta e anacronistica tenuta in piedi da contendenti poco appassionati e bloccati su posizioni antiche: da un lato i detrattori della psicoanalisi che cercano in tutti i modi di dimostrarne l'inattendibilità, in virtù della mancanza di un metodo scientifico; dall'altra le varie psicoanalisi ufficiali e istituzionali che difendono a spada tratta una visione dello strumento psicoanalitico – ormai desueta – capace di leggere ciò che agli altri è invisibile. Se la domanda è se la psicoanalisi possa essere o meno una scienza la risposta non può che essere una e indiscutibile: no. Il criterio di ricerca e di conoscenza scientifica non può essere utilizzato per la psicoanalisi, semplicemente perché essa non opera secondo quei criteri, perché si muove in un terreno, come dicevo prima, in cui il "sentire" conta molto più del "sapere". La domanda però può essere estesa: esiste una psicoterapia che possa essere

definita "scientifica"? Credo che la risposta debba essere la stessa: no. Certo, esistono psicoterapie che per la loro natura e metodica possono essere sottoposte a verifica (anche la psicoanalisi a certe condizioni può esserlo, ma anche la cucina o la guida di un deltaplano), ma quel controllo e quelle verifiche possono essere considerate scientifiche? Come vengono controllate le variabili? Come può essere "ridotta" un'esperienza complessa come quella di una psicoterapia a un livello quantitativamente misurabile? Se sottoponiamo a un chimico o a un fisico i criteri usati nella ricerca in psicoterapia non li considereranno scientifici. Ma la domanda potrebbe essere espansa ulteriormente: la medicina (o per lo meno la psichiatria) è una disciplina scientifica? Io direi di sì, ma con una serie di considerazioni che rendono il discorso più complesso. Prendiamo un esempio. Esiste oggi una categoria di farmaci antipsicotici di seconda generazione che sono stati testati (secondo i criteri scientifici: trial clinici, doppio cieco, eccetera) per la psicosi e la schizofrenia e che vengono usati per la cura di pazienti psicotici e schizofrenici, spesso anche con buoni risultati. Ma nel 50%-70% dei casi questi farmaci vengono somministrati *off label*, a pazienti con disturbo di ansia, da psichiatri che nel corso della loro esperienza clinica e confrontandosi con i colleghi ne hanno valutato l'utilità. Ma non c'è nessun supporto scientifico propriamente detto ad appoggiare questa scelta. Però funziona. Se una cosa funziona e non è "scientifica", va declassata? O non va piuttosto studiata con una maggiore attenzione?

Io credo che dovremmo porci un'altra domanda. La psicoanalisi cura? Io non credo. Essa promuove consapevolezza emotiva, e conoscenza di se stessi, può aiutare a superare ostacoli o punti di incastro che fanno muovere il

soggetto sempre intorno allo stesso punto. Io direi con Bion che la psicoanalisi è una sonda, indaga, disturba, provoca, crea turbolenze, invita al cambiamento. Come effetto collaterale può promuovere benessere, ma non cura in senso medico. E la medicina cura? La medicina cura, su questo non c'è dubbio, è la sua missione. Non sempre guarisce, però cura. La medicina interviene se c'è una malattia – anche una malattia psichica – e con gli strumenti che ha cerca di curarla. Per la psicoanalisi e le psicoterapie in generale il discorso è differente. Per curare qualcuno c'è bisogno di una patologia, quindi il campo della cura dovrebbe essere ristretto alla psicopatologia. La psicoanalisi non si occupa solo di psicopatologia ma lavora *anche* con la psicopatologia. Prendiamo il disturbo bipolare di tipo 2, quello meno grave, che un tempo veniva chiamato disturbo maniaco-depressivo. Noi sappiamo che la prima scelta è la cura psicofarmacologica. Su questo ormai non ci sono più dubbi. Anch'essa spesso *off label*. Farmaci come l'acido valproico o la carbamazepina sono stati testati come antiepilettici ma si è poi scoperto che funzionano molto bene come regolatori dell'umore. Perché funzionano non lo sappiamo, abbiamo solo qualche vaga ipotesi. Il cervello è ancora un organo poco conosciuto e ignoriamo gran parte del suo complesso funzionamento. A cosa può servire la psicoanalisi allora? La psicoanalisi, affiancata alla terapia farmacologica, può aiutare ad avere una maggiore consapevolezza di sé, a conoscersi meglio e anche a conoscere meglio le manifestazioni della propria malattia. E da questo punto di vista può diventare un coadiuvante preziosissimo alla cura psichiatrica e farmacologica. Certo non possiamo pensare a una psicoanalisi che vada alla ricerca delle cause psicologiche del disturbo bipolare in una qualche relazione con i genitori, o

in un qualche conflitto della prima infanzia, o che attribuisca un disturbo di tale natura interamente alla sfera del mentale – come ha fatto colpevolmente per molti decenni con il grave problema dell'autismo infantile – senza tenere conto dell'importante dimensione psicobiologica, e genetica del problema. Non possiamo neanche immaginare una psicoanalisi che "curi" *dal* disturbo bipolare o *dall'*autismo infantile, ma possiamo benissimo immaginare un lavoro clinico di tipo psicoanalitico che aiuti bambini malati di autismo a cercare di vivere al meglio *con* la loro malattia. E qui più che mai è necessario pensare a una psicoanalisi che sia in grado di mettere il corpo (emozioni, sensazioni, percezioni) al centro del lavoro clinico per consentire scoperte e *insight* che possono essere di grande aiuto per i pazienti, soprattutto per quelli che soffrono di disturbi psichiatrici. Ma c'è da mettere in chiaro un punto: occuparsi della dimensione corporea in psicoanalisi non vuol dire allontanarsi da una dimensione mentale, vuol dire affrontare la dimensione mentale nella sua completezza, perché non esiste mente che non sia anche e soprattutto espressione del corpo a cui appartiene.

In un suo recente contributo (cfr. 2018) ha ricostruito l'influenza kantiana sull'idea di una "psiche estesa", avanzata da Freud in un'annotazione del 1938. Che ruolo pensa abbia avuto l'estetica trascendentale nello sviluppo del pensiero freudiano?

Freud si forma in un contesto culturale e scientifico segnato dalla filosofia kantiana. I suoi principali maestri, da Brentano a Brücke, da Helmholtz a Fechner, da Mach a Lipps, possono tutti, a diverso titolo, essere considerati kantiani. Contrariamente a quanto pensa la maggior parte degli

psicoanalisti oggi, io credo che l'influenza dell'estetica trascendentale su Freud sia di gran lunga maggiore di quanto non si immagini e di quanto lo stesso Freud possa mai avere avuto consapevolezza. Ciò nonostante dobbiamo ricordare che il "venerabile Kant" – così lo chiamava quando era ragazzo – è il filosofo in assoluto più citato dal padre della psicoanalisi. Non vi è quasi riflessione sui concetti di spazio o di tempo in cui non faccia un riferimento a Kant, vuoi per confermare la sua filosofia trascendentale, vuoi per supportarla con le scoperte psicoanalitiche. D'altronde l'idea che la scienza si fondasse sulla filosofia kantiana e procedesse in avanti poggiandosi sulle sue spalle, la troviamo in molti scienziati appartenenti alla *Naturphilosophie* nascente in Austria nella seconda metà dell'Ottocento. La spazializzazione della mente e la sua complessa geografia che Freud cerca di descrivere come istanze presenti e contrapposte, a volte armoniche, per lo più conflittuali, discende inconsapevolmente proprio dall'idea kantiana di facoltà eterogenee e compresenti. Un suo allievo, Viktor Tausk metterà in luce lo stretto rapporto tra la filosofia di Kant e la psicoanalisi di Freud dimostrando come anche quest'ultimo fosse alla ricerca degli *a priori* della conoscenza e uno di questi sarebbe individuabile nella regolazione degli affetti, proponendo financo di sostituire il termine metapsicologia con quello di psicologia trascendentale poiché la psicoanalisi si occupa proprio di questi *a priori*, delle funzioni incondizionate. Più recentemente Derrida, riferendosi all'aforisma della psiche estesa, ha proposto l'idea che quella di Freud è una "psicoanalisi trascendentale" o ancor più una "estetica psicoanalitica trascendentale" (cfr. Derrida, 2000)

Ma io credo che una grande influenza sul pensiero di Freud l'abbia avuta anche quella che è stata considerata la più

importante filosofia del corpo di tutto l'Illuminismo, che emerge dalla lettura del Kant precritico. Questo è stato il tema della mia ricerca che partiva dall'originale idea freudiana di una "psiche estesa" proprio nel momento in cui stava ragionando di spazio e tempo in relazione a Kant. Se questa idea può essere già ritrovata nei presocratici e in Aristotele, di cui Freud era stato attento lettore, il tramite per cui giunge a Freud è proprio Kant che in più passaggi della sua riflessione precedente alla stesura della prima critica segnala come la nostra soggettiva percezione di esistenza, il luogo dove noi collochiamo il nostro io, non è nascosto in un piccolo angolo del nostro cervello, ma muta con il mutare della nostra sensazione: *Wo ich empfinde, da bin ich*, scrive Kant nei *Sogni di un visionario* (1765), letteralmente «*Io sono* là ove io sento» (p. 356). E questo toglie all'anima una collocazione, una localizzazione nel corpo e la rende estesa. Sarà proprio Kant, a parlare di una mente estesa, più correttamente di un'anima estesa (*Seele augedehnt*), idea che poi Freud riproporrà, a pochi mesi dalla morte proprio mentre pensa alla spazialità e a Kant.

Alcuni autori hanno messo in luce come le maniere d'inquadrare la psiche e l'inconscio cambino a seconda di fattori che divergono geograficamente. Crede che ciò riguardi solo il rapporto tra cultura occidentale e altre culture o sia un principio valido anche all'interno del mondo occidentale stesso?

Torniamo per un momento alla proposta di Ferrari. Se seguiamo il suo ragionamento noi abbiamo due coordinate che possono tornarci utili: la *relazione verticale* e quella *orizzontale*. La prima è una relazione complessa, contraddittoria,

conflittuale tra corpo e mente e questa è condizione ineliminabile in ogni essere umano dotato di autocoscienza. Anzi direi che questa è una delle condizioni dell'autocoscienza e quindi in un certo senso universale. Quello che cambia – e in maniera radicale – sono gli infiniti modi in cui questa relazione può esprimersi e trasformarsi in esperienza nel corso della vita. Da un lato l'ambiente famigliare, ma più ancora l'universo linguistico e culturale al quale si appartiene stabiliranno i codici possibili per dare voce al dialogo e ai conflitti nella relazione tra mente e corpo. Nulla può essere espresso al di là degli effettivi limiti dei nostri linguaggi, nulla può trascendere la nostra specifica esperienza di vita. In questo senso allora molte "scoperte" della psicoanalisi sono tutt'altro che universali. Ma questo lo sappiamo da sempre, da quando antropologi come Malinowski (cfr. 1927) contestavano, già negli anni Venti del secolo scorso, l'universalità del complesso edipico (in quanto valido solo per le nostre famiglie ariane, patrilineari, sostenute dal diritto romano, dalla morale cristiana e dalle condizioni economiche di una borghesia benestante), o dell'età della latenza sessuale (inesistente per esempio nei bambini delle tribù della Melanesia e in innumerevoli altri gruppi sociali). Le considerazioni che facevo prima sulla sessualità appartengono allo stesso ordine. Se la sessualità altro non è che uno dei tanti epifenomeni della relazione tra corpo e mente, come possiamo pensare che non acquisisca significati e valori completamente diversi in luoghi o in tempi distanti fra di loro?

Qui forse uno spunto lo può offrire proprio la psicoanalisi lacaniana con il suo interesse per il linguaggio: io non credo, come affermava Lacan, che il nostro inconscio sia strutturato come un linguaggio, né che noi possiamo definire in qualche modo la struttura dell'inconscio (qualche volta varrebbe la pena

di ricordare che ciò che è inconscio, per definizione, è sconosciuto e suona sempre illogico tentare di descrivere il funzionamento di ciò che, per statuto, non si può conoscere). Quello che penso però è che il nostro pensiero è fortemente influenzato dalla struttura del linguaggio e che noi possiamo pensare solo ciò che il nostro linguaggio con le sue regole profonde – quelle dell'analisi logica e grammaticale per intenderci – ci permette di formulare. Pensiamo quanto tutto questo possa influire sulle innumerevoli culture e micro-culture che convivono su questo pianeta. Qui il problema diventa di metodo e ha un'importanza centrale nella clinica psicoanalitica. Per molto tempo – e ancora oggi in molta divulgazione giornalistica e televisiva – noi ci troviamo di fronte a una psicoanalisi che spiega come noi funzioniamo davanti alle infinite esperienze della vita. Dalla famiglia, ai traumi, alla sessualità e così via, come se la psicoanalisi avesse tra le mani un metodo per decodificare il senso profondo di ogni esperienza della vita. Questo ha permesso di diffondere l'idea che la psicoanalisi sia una sorta di *passepartout* che può tutto spiegare a partire dalla "conoscenza del nostro inconscio" – definizione che in sé è un ossimoro. Non c'è evento intimo, famigliare, sociale, culturale, medico o storico sul quale la psicoanalisi non proponga una o più spiegazioni esaurienti. Cioè una sorta di "tuttologia" senza neanche l'onere della prova.

Io invece credo che la psicoanalisi possa essere un prezioso strumento per indagare – come diceva Ferrari – "modi e forme del funzionamento mentale", modi e forme della conoscenza, non per dare spiegazione dei suoi contenuti. I contenuti, gli eventi, le esperienze appartengono al paziente e non all'analista, l'eventuale "spiegazione" o costruzione di senso dell'esperienza

appartiene solo a lui. Invadere questo terreno è, a mio modo di vedere, deontologicamente improprio. L'analista può invece cercare di mettere in luce in che modo il paziente dispone la sua mente nei confronti delle sollecitazioni che la vita o lui stesso pongono, in che misura è in grado di sviluppare nuove ipotesi o costretto invece a rimanere legato alle sue antiche teorie infantili, ai suoi miti personali. Se questa operazione funziona, nella misura in cui funziona, allora ci sarà la possibilità per il paziente di arrivare a formulare domande come: cosa provo a essere ciò che sono? Qui finisce l'analisi, noi non possiamo andare oltre. Come avrebbe detto Lacan, noi dobbiamo lasciare il paziente proprio nel momento in cui comincia il vero viaggio. Da questo punto di vista io intendo la psicoanalisi come un sistema per porre al paziente domande diverse da quelle che si è sempre posto, non per dare al paziente nuove risposte a vecchie domande. E queste domande saranno valide e funzionali se faciliteranno l'apparire di nuove domande e non lo saranno se produrranno rapide ed esaustive risposte.

Nei saggi di Metapsicologia Freud sostiene i processi dell'inconscio sono «atemporali» (Freud, 1915, pp. 70-71). Data la stretta relazione che da sempre, all'interno della cultura occidentale, lega le categorie di tempo e spazio, ritiene che tale affermazione possa intaccare una costruzione spaziale della psiche?

Per Freud il legame tra spazio e tempo è strettissimo, così stretto che io presumo – ma l'argomento andrebbe studiato più a fondo – che nell'idea di Freud ci sia l'ipotesi che il tempo nasca in qualche modo proprio dallo spazio, cioè da una

percezione dello spazio che si fa cosciente. In fondo la percezione del tempo avviene proprio grazie all'estensione della psiche, la quale essendo suddivisa in regioni differenti crea un effetto di ritardo fra il sistema sensoriale e percettivo e quello della coscienza. Per Freud è proprio l'intermittenza del funzionamento del sistema Percezione-Coscienza a introdurci nella dimensione temporale. Il tempo non esiste nell'inconscio, lo spazio sì, anzi forse è la vera caratteristica dell'inconscio, il suo essere spaziale, esteso, suddiviso geograficamente. Il tempo, invece, per essere percepito, ha bisogno della coscienza, poiché esso nasce proprio dallo scarto o dall'intermittenza che c'è fra l'atto della sensazione/percezione e la coscienza. Ma questa intermittenza, questa frequenza non può essere accettata nell'inconscio e infatti nel sogno la frequenza nel tempo viene rappresentata come una molteplicità nello spazio e questo rinvia, scrive Freud, al significato originario della parola, poiché «sia frequenza (*Häufigkeit*) che molteplicità (*Häufung*) derivano da *Haufen*, che significa mucchio» (Freud, 1932, p. 140 nota 2). Devo dire però che su questo punto, la mia esperienza clinica e l'insegnamento dei miei maestri mi hanno spinto sempre di più a pensare che l'idea dell'inconscio atemporale sia assai poco convincente e, a me sembra, anche un punto debole della teoria freudiana. L'urgenza delle esplosioni che pervengono dal nostro inconscio ci mette naturalmente il più delle volte di fronte a delle fotografie statiche che non a dei filmati che scorrono. Ma questo forse dipende dal fatto che la nostra possibilità di illuminare quello che avviene nei nostri processi inconsci è estremamente intermittente e riusciamo a vedere una sequenza di foto piuttosto che lo scorrere di un film, come succede con le luci stroboscopiche nelle discoteche. Ma questo non è l'inconscio, questa è la nostra percezione di ciò che

all'inconscio sfugge. In realtà credo che l'inconscio non sia affatto una struttura, come in alcuni luoghi Freud ha inteso e come la psicoanalisi francese ha proposto in maniera radicale, ma un processo, sempre in atto, sempre attivo, come la digestione o la respirazione. Cioè noi in sostanza produciamo e consumiamo inconscio ad ogni istante e nell'istante successivo siamo protesi più verso quello che stiamo producendo che non verso quello che abbiamo già consumato, come ci succede per esempio nell'ascolto di una melodia o nella lettura di un testo.

Una parte del suo lavoro clinico e della sua teorizzazione ha riguardato la terapia con i bambini. Cos'è possibile imparare a partire dall'esperienza che questi hanno del proprio corpo?

I bambini ci costringono a prendere atto dello stretto rapporto che c'è fra l'attività mentale e quella corporea. Il pensiero infantile nasce dal movimento, dal 'fare'. Senza fare non c'è conoscenza. Il bambino corre, si muove, gioca, disegna, canta, piange, lecca, tocca, cade e così facendo conosce, pensa, scopre, impara. Inoltre ognuna di queste attività è caratterizzata da una coloritura emotiva che può contribuire od ostacolare il processo di conoscenza. A mio modo di vedere tutte queste attività non consentono l'emergere del pensiero, sono esse stesse forme di pensiero, non costituiscono una strada verso un linguaggio, sono esse stesse linguaggi. Solo con il tempo, una piccola ma significativa parte del pensiero si autonomizza dall'azione e la conoscenza può essere il risultato di un'attività di pensiero speculativo – diciamo così – di una 'ragion pura'. Ma per arrivare a questo bisogna avere perlomeno attraversato la pubertà. Ecco, io direi che i bambini usano il corpo per scoprire il mondo e così facendo creano un mondo conoscibile,

indagabile, prevedibile. Viene in mente il dilemma di Faust su come tradurre l'*incipit* del Vangelo di Giovanni. Parte dall'iniziale e inaccettabile: "in principio era la parola" per arrivare al più soddisfacente: «nel principio era l'azione» (cfr. Goethe, 1831, p. 16).

Pensiamo al neonato e alle sue innumerevoli condizioni di necessità fisica: fame, caldo, sonno, dolori intestinali, coliche gassose, eccetera. Il neonato non parla, non spiega, non propone: semplicemente agisce. Agitazione motoria, scariche di feci, pianto, rigurgito, urla, tensione muscolare, e così via. Qualcun altro interpreta. Urla vuol dire dolore, pianto segnala tristezza, rigurgito fastidi gastrici, sudore è perché ha caldo, eccetera. Ecco che la necessità fisica impone un linguaggio, diventa linguaggio. Ecco che la *relazione verticale* necessita di quella *orizzontale*. Progressivamente il corpo acquista senso.

Pensiamo al bambino piccolo, quattro mesi circa. È sdraiato nel suo lettino e a un certo punto alza una gamba, poi con un certo sforzo, per la prima volta, con una mano afferra una caviglia e si porta il piede verso la bocca. Il gesto del bambino di afferrare una gamba con una mano è una 'scoperta', una nuova potenzialità motoria che gli permette un'attività mai sperimentata. Ora il suo piede arriva alla bocca e si attivano una serie di sensazioni nuove legate al fatto che il bambino riceverà stimoli sia dalla bocca che dal piede. Possiamo immaginare che il bambino cominci a 'scoprire' l'esistenza del piede e che gli appartiene quanto la bocca, quel piede è *lui*, quanto lo è la bocca (sebbene forse in modo differente).

I meccanismi della conoscenza partono proprio da queste prime esperienze infantili, strettamente legate all'esperienza del corpo. Poi si può anche immaginare uno "stadio dello specchio" – o qualunque altro 'stadio', qui non importa l'età –,

dove il bambino comincia a riconoscere il suo corpo sotto forma di immagine, quindi il corpo diventa anche integralmente rappresentabile. Tuttavia il corpo non è mai del tutto rappresentabile, c'è sempre qualcosa che sfugge, per quanta distanza si riesca a porre tra sé e il corpo, questa separazione non è mai del tutto possibile. Né durante l'infanzia, né dopo. Perché mentre noi cerchiamo di dare senso o significato a quello che ci succede, il corpo continua a inviare segnali, molti dei quali li trascuriamo, altri li registriamo, altri ancora ci turbano a nostra insaputa (tra i più tipici: i passaggi di umore, i turbamenti legati ai cambiamenti ormonali, e così via). Nella migliore delle ipotesi quando arriviamo a rappresentarlo lo facciamo tardi.

Per questa ragione gli aspetti motori, sensoriali ed emotivi sono centrali nelle terapie infantili, oggi molto di più che non i contenuti pulsionali di una volta. Prendiamo un esempio abbastanza comune di molte analisi di bambini: il tema della propria appartenenza a un genere sessuale – niente di più significativo nella relazione tra mente e corpo. Il senso di appartenenza a un genere è naturalmente un tema molto più ampio della sessualità. La mascolinità e la femminilità di ogni bambino si articolano e trovano espressione in modi molto differenti, ricchi e complessi, nel corso di tutta l'infanzia fino all'apparire della pubertà (ma anche oltre e per tutta la vita), e si può passare da un bisogno assoluto di identificazione con il proprio sesso, a una grande mescolanza di elementi maschili e femminili, fino alla ricerca spasmodica in se stessi delle caratteristiche ritenute appartenenti all'altro sesso. L'identità di genere – tema oggi molto attuale e delicato – non è qualcosa determinato dalla semplice anatomia, ma è un crocevia complesso di relazione tra mente e corpo che nell'infanzia e

nell'adolescenza può offrire momenti di dolore molto acuto, in altri passaggi invece può andare sullo sfondo, ma difficilmente sparisce. È un processo che non ha fine nel corso della vita ed è oggi difficile immaginare che si possa concludere pacificamente, come Freud ci ha fatto credere per molto tempo, con la semplice "risoluzione del complesso edipico".

Bibliografia

Carignani, P. (2006), *Il corpo nella psicoanalisi*, in Id., Romano (a cura di) (2006), pp. 37-72.

Id. (2018), *Psyche is extended: from Kant to Freud*, in *International Journal of Psychoanalysis*, n. 99, 3/2018.

Id., Romano, F. (a cura di) (2006), *Prendere corpo. Il dialogo tra corpo e mente in psicoanalisi: teoria e clinica*, FrancoAngeli, Milano.

Damasio, A. (1994), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, tr. it., Adelphi, Milano 1995.

Derrida, J. (2000), *Toccare, Jean-Luc Nancy*, tr. it. Marietti, Genova 2007.

Ferrari, A. B. (1992), *L'eclissi del corpo. Un'ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma.

Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.

Id. (1908), *Lettera del 19 aprile*, in Id. (1960-1990), vol. III.

Id. (1915), *Metapsicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.

Id. (1938), *Risultati, idee, problemi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Id. (1960-1990), *Epistolari*, Bollati Boringhieri, Torino.
Garroni, E. (1992), *Che cosa si prova ad essere un homo sapiens?*, in Ferrari (1992), pp. 7-16.
Goethe, J. W. (1831), *Faust*, tr. it., in Id. (1970).
Id. (1970), *Opere*, Sansoni, Firenze.
Kant, I. (1765), *I sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, tr. it., in Id. (1982), pp. 347-407.
Id. (1768), *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, tr. it., in Id. (1982), pp. 409-418.
Id. (1783), *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, tr. it., Laterza, Bari 1948.
Id. (1982), *Scritti precritici*, Laterza, Bari.
Malinowski, B. (1927), *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2013.
Nagel, T. (1974), *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2013.
Nancy, J.-L. (1992), *Corpus*, Métaillié, Paris 2006.
Winnicott, D. W. (1953), *Transitional Objects and Transitional Phenomena. A Study of the First Not-Me Possession*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, n. 34, pp. 89-97.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/143

Gaston Bachelard's Theory of Intimate Geometry

Cassandra Basile

> Outside and inside form a dialectic of division, the obvious geometry of which blinds us as soon as we bring it into play in metaphorical domains. It has the sharpness of the dialectics of yes and no, which decides everything. Unless one is careful, it is made into a basis of images that govern all thoughts of positive and negative (Bachelard, 1957, p. 211).

1. The Horrible Outside-Inside

Chapter Nine of *The Poetics of Space* contains a sentence that can be assumed to be a sibylline feature. Paraphrasing Henri Michaux's prose poem *L'espace aux ombres*, Bachelard writes that «space is nothing but a horrible outside-inside» (*ivi*, p. 218), thus reversing the order of the words of Michaux's original version, «inside-outside».

> L'espace, mais vous ne pouvez concevoir, cet horrible en dedans-en dehors qu'est le vrai espace. Certaines (ombres) surtout se bandant une dernière fois, font un effort désespéré pour "être dans leur seule unité". Mal leur en prend. J'en

> rencontrai une. Détruite par châtiment, elle n'était plus qu'un bruit, mais énorme. Un monde immense l'entendait encore, mais elle n'était plus, devenue seulement et uniquement un bruit, qui allait rouler encore des siècles mais destiné à s'éteindre complètement, comme si elle n'avait jamais été (Michaux, 1952, p. 91).[1]

One of the terms used in this quotation immediately draws the reader's attention: that is, the use of the word 'horrible', since one would not expect such an adjective to describe space. However, through an in-depth analysis one realises that the use of this adjective contributes only one part of the ensuing perplexity. The major puzzle is what this adjective implies, since space is defined in a *sui generis* way as it does not appeal to the concepts of *extension* or *relationship* but to a clear division that exposes an unresolved conflict. Indeed, space is said by Bachelard to be the outside and the inside simultaneously.

At first glance one might think that for Bachelard space is a 'whole' to which qualitative divisions are attributed. Indeed, each outside and each inside is to be considered, in itself, a piece of the 'whole' space, therefore the latter is characterised by both.

This definition, however, does not clarify a fundamental question that arises regarding the spatial division. It might be

[1] Space, but you cannot even conceive the horrible inside-outside that real space is. Certain (shades) specially, girding their loins one last time, make a desperate effort to "exist as a single unity". But they rue the day. I met one of them. Destroyed by punishment, it was reduced to a noise, a thunderous noise. An immense world still heard it, but it no longer existed, having become simply and solely a noise, which was to rumble on for centuries longer, but was fated to die out completely, as though it had never existed (Bachelard, 1957, pp. 216-217).

wondered, in fact, what is being referred to when this division of outside and inside is established. What is lacking here is the origin of these two concepts in their relation to space, with respect to *who* or *what* outside and inside are extrapolated. In view of this it is important to understand what kind of space Bachelard is talking about.

The Bachelardian analysis within *The Poetics of Space* focuses on a specific space, with which the human being enters into a relationship in his everyday life. The meaning to be attributed to the concept of space contained in Bachelard's theory is not that of a generic *everywhere*, or *every-place*. His description of space is linked with a part of the human being's existence because it is characterised by what people emotionally identify with as a place in which to live. Consequently, the qualitative distinction between an outside and an inside is provided by what the individual recognises as his place of inhabitation. In light of this, it can be affirmed that the origin of the distinction between an outside and an inside is given by the point of view of the singular human being. Moreover, what in a precise period of time is considered to be an outside compared to an inside is just a space that, from the individual's perspective, is not lived in, or has not yet been lived in. However, this description displays an oppositional relationship that need not be taken into consideration. Indeed, Bachelard's quotation as noted at the beginning of this paragraph does not invite the reader to consider the two concepts as opposites, but as part of a dialectic that awaits a resolution. For now, one could state that space is an outside and an inside, and that this subdivision is given by what an individual recognises as his own, namely as a space that belongs to him. Therefore, the latter assumes the quality of

being an inside by identifying as outside what he judges as something strange to him.

However, although this distinction reveals the existence of something that the individual considers as foreign, in other words as an unexplored territory that he would not live in, through his quote Bachelard intends that such a territory is constantly present before one's own eyes because it cannot be eliminated, since it originates from the determination of the limits of the place one inhabits. If, in fact, something is identified by the person as belonging to him because he finds in it a certain familiarity, it is clear that he excludes something else, by recognizing it as beyond what he considers his own. As a result, even though this 'outside' does not belong to him, he must still take it into account so that it is possible to identify his place of belonging as an 'inside'.

Furthermore, another element that should not be ignored is the arrangement of linguistic features used when Bachelard quotes Michaux's prose poem. Bachelard reverses the order of words, so that the space is no longer an «inside-outside», as Michaux writes, but an «outside-inside». This inversion is clearly not an example of forgetfulness or an error in transcription. What Bachelard proposes is a change of perspective: it is therefore not the outside that is determined by exclusion. Instead, it is the inside that carves out a space with respect to everything else, which thus assumes the character of extraneousness. It is the inside that has an origin and a constitution. It is the inside that dictates the rules of the division and externalises everything else, by identifying it as an outside. Therefore, the place to live in is characterised as an inside compared to an outside. This specific place has a range of meanings that go beyond the common sense of the term 'living': (I live in a certain house, in a certain

street, in a city and so forth). The meaning of 'living' bears with it a series of concepts, emotions, feelings, and positive or negative values (or both together), which human beings attribute to the concept of living in a place.

For Bachelard, space becomes the symbol of the human being's inner self brought to life in a metaphorical sense through what is considered to be the place of belonging. This place bears some characteristics such as longevity, and is therefore extendable over time. The Latin word for the verb *to live* is *habitare* which means «to continue to have»,[2] therefore «to live in» a place means to consider an inhabited space one's own, as something which is extendable over time or that remains constant despite the individual's changing life circumstances.

In view of what has emerged, it is possible to understand that when Bachelard speaks of *living in a place* this does not mean exclusively the place of physical existence. He refers to the place of the inner self, as this could also be characterised by the physical space, which however undergoes a transformation in that it becomes an image filled with *rêveries*, taking on a meaning in the sense of intimacy. In this regard, according to Bachelard, through the imaginative and emotional experience that the human being attributes to places of living, it is possible to constitute a *geometry of intimacy* (Bachelard, 1957, pp. 214-215), which in his thought seems to be woven only into the plots of poetic-literary creations where poets and writers express, through the images of places dear to them, an experience of intimacy and estrangement. In reality, at a later stage, it is possible for each individual to create, through his *rêveries*, a geometry of intimacy that reflects his own experience. The term

[2] See Devoto (1968), p. 2; see also https://www.etimo.it/?term=abitare.

used by Bachelard is rich in meaning because talking about a geometry of intimacy is equivalent to designing a space from a starting point pertaining to human intimacy. This means that the space imagined through the images of poets belongs to reality, but is transliterated in a form that belongs to the human, to the heart of man. Furthermore, this geometry draws a space that establishes a distinction between an "outside" and an "inside", designing the places of living from one's own intimacy, whilst distancing them and highlighting them with respect to levels of perception of such.

The imagined space, then, is outlined in a different way from the tangible one, since it is structured through a geometry that starts from human emotions. Important here is the individual's imagination since it plays a pivotal role in outlining this space.[3] In fact, the way in which poets operate, and the way in which one can perceive their poetic-literary images, is made possible by virtue of the basic capacity of one's own imagination which is *retentissement*,[4] that is, the process by which a person can create *rêveries*[5], namely forms of hybrids of dreams and

[3] On the imaginative experience in Bachelard see Formaggio (1986), pp. 38-39.

[4] Regarding the concept of *retentissement*, Bachelard is heavily influenced by both Minkowski and Kuhn. For further insight see Minkowski (1936) and Id. (1946); Kuhn (1944). Fregoso highlights the points of greatest closeness between the Bachelardian theory of *retentissement* and the theories of Minkowski and Kuhn (see Fregoso 2002, p. 19).

[5] The term *rêverie* must not be associated with a daydream, because in Bachelardian theory it is much more: by having in common the reference to imagination linked to dream (*rêve*) through the etymology of the term, *rêverie* is the ability to imagine during waking, entering the world of imagination. This world consisting of *rêveries* of poetic-literary images is not to be reduced to mere imaginings, because it is to be traced back to the world of our soul, to the essence of our creativity (see Bachelard, 1960; see also Basile, 2018, pp. 37-40 and Schattel, 1977).

memories full of emotional and imaginative aspects that allow the individual to relive in turn the places described by poets or writers. Therefore the poetic geometry of intimacy then becomes the geometry of each person (see Piromallo Gambardella, 1995, pp. 169-203; Piana, 1988).

2. The Dramatic Aspect of Intimate Geometry

After the idyllic image provided by talking about geometries of intimacy, one might wonder what is so «horrible» in the dialectic that the individual establishes when he recognises some space as belonging to him. Therefore, the reason why space is, as Bachelard states by citing Michaux, an awful outside-inside ought to be explored.

From the reading of the penultimate paragraph of *The Poetics of Space* it is possible to obtain some information towards understanding in what sense Bachelard speaks of space as a «horrible outside-inside». It would seem that the adjective *horrible* is unconsciously ascribed to the space by the individual when setting up his geometry of intimacy. By excluding from his place everything that he is afraid of, the *horrible outside* arises from what he cannot eliminate because, in the end, it belongs to him as much as what he considers his own. As a result, it is possible to affirm that the way in which human space is constituted starts from the convictions of the single individual (*ivi*, pp. 217-218).

Therefore space is constituted by the human being's desire to sectorise, to divide, to separate what he considers to belong to him, and is thus internal to himself, in order to guard, protect, and insure it from everything he considers external, foreign, and

something to be afraid of. By doing this, the duality of outside and inside is created. As a support to his thinking Bachelard uses the *rêveries* that can arise by reading the imaginings of poets and writers in order to make evident how the division between an outside and an inside is fictitious. Contrarily, what emerges is that, even what is considered foreign by the person constitutes another place of his inner life, though which he still does not fully inhabit. Clarification of what has been described thus far is provided by the poetic-literary images that Bachelard uses within *The Poetics of Space*.

One of the most impactful descriptions that the reader of Bachelard's work can find is that of an isolated house in the middle of the forest, in the dark of night in the pouring rain. According to Bachelard, each person can develop different forms of *rêveries* depending on the degree of empathy that each of them has with this type of image, or with some of the elements that constitute this description. This happens because each individual can associate his memories with it and can fantasise about the description provided, charging the image with his own emotional content.

Bachelard proposes two contrasting *rêveries* that could emerge from the image of the isolated house: 1) the house could be identified as a safe place, therefore as an inside, by relegating the forest and bad weather to what is foreign to the person (*ivi*, pp. 47-48); 2) if one's memory of what home is leads him to consider it a hostile place, he could identify the forest as inside, by relegating the house to an extraneous place (*ivi*, pp. 42-43). Therefore, if in the first *rêverie* the house is identified as a safe place, this means that the individual's intimacy is placed there: he lives in the house, and not on the outside: the latter is foreign to him, unknown, and is considered as an enemy. On the

contrary, in the second *rêverie* the person lives in the forest and it is the house that is judged as hostile and a source of danger.
The quotation provided by Bachelard thus begins to fully acquire its value: space is «the horrible outside-inside» because it is constituted by both components. It is not an outside differentiated from an inside, but is an *outside-inside*, because it can be both. Moreover, the adjective «horrible» coincides with people's obsession with wanting to implement a division, in other words a separation between them and something they consider 'other' to them.
The real problem arises when the individual discovers that this separation is also present in what he judges to be his place to inhabit. In fact, if according to the identification of outside and inside it is possible to save a secure core of one's own being, this is not possible when otherness peeks inside oneself, or in what the individual identifies as a place in which he feels at home. Important examples in this regard are images of the garret and cellar proposed by Bachelard (*ivi*, pp. 3-22). If the positive *reverie* about the house as a safe place is taken into consideration, it is possible to say that it recalls the place of living *par excellence*, since it becomes the identification of the individual's inner life. Bachelard introduces, through some poetic-literary images, the «drama» (*ivi*, p. 218) of the human experience of living, since even inside his interior home some places can be perceived by him to be foreign, because they are loaded with negative emotional content.
The house understood as the place where the individual's home is situated can manifest this differentiation between an "outside" and an "inside". As a result, the person discovers that in his home there also exists, as a projection of his inner self, one or more zones which appear to be unknown and

frightening. In the descriptions of some poets and writers the image of the garret and the cellar appears as extraneous to the house (in the meaning of home), as if not belonging to it. For Bachelard these two environments physically represent the two opposite poles of the house, highlighting how the human being's core living space locates in the centre of the house, and that it is very small compared to the space available.

Nonetheless, while both poles can inspire a certain fear, the position of the garret with respect to the cellar makes it privileged in the assimilation of a place for living. Indeed, since the garret is attached to the roof, it is plugged to the house. This closeness assumes, according to Bachelard, an important connotation because the garret becomes the symbolic place of rationalization and sanctuary. There are windows in the garret: it can be illuminated, the objects are thus less fearful, and the estrangement decreases, gradually affording familiarity. The cellar, however, is considered as literally detached from the house, since it belongs to the basement. Its nature leads the individual to cognise the cellar as the place of the unconscious of the individual, therefore as something foreign to him which can be judged as an "outside" with respect to his core of intimacy, although it belongs to himself more than he imagines. Through his phenomenology of imagination, Bachelard demonstrates how even what is usually relegated to man's imagination, such as the poetic-literary image, is actually another way to better understand oneself. These images, in fact, offer a content that if in one way can be objective (as in the description of a scene), in another are subjective (Piana, 1988, p. 60), because they speak of the human being to the human being by displaying our interiority. *Rêveries* and the way in which the person creates them communicate a lot about one's inner world

and about the places that the soul inhabits[6]. The «inside and outside are both intimate, they are always ready to exchange their hostility», being based on the individual's projection of the place in which he lives. This understanding should lead people to forsake the "drama" of geometry created *ad hoc* by them and for them, to enter into an intimacy that embraces even the most tenebrous places of their inner world. The poetic images representing these geometries of intimacy should initiate people to the discovery of places presented to them as environments with the possibility of open inhabitation.

Bibliography

Bachelard, G. (1957), *The Poetics of Space*, tr. en., Beacon Press, Boston 1994.

Id. (1960), *La poetica della rêverie*, tr. it., Dedalo, Bari 1972.

Basile, C. (2018), *L'Immagine-Fenice e il Poeta-Prometeo. Sulla teoria bachelardiana delle immagini e la trans-oggettività*, in Pisani (a cura di) (2018), pp. 31-44.

Catucci, S. (2006), *Un passato che non passa. Bachelard e la fine dell'abitare*, in *Atque*, n. 1/2006, pp. 219-234.

D'Ippolito, B. M., Mazzarella, E., Piromallo Gambardella, A. (a cura di) (1995), *Sogno e mondo ai confini della ragione. Studi fenomenologici*, ESI, Napoli.

Formaggio, D. (1986) *L'interrogazione filosofica dell'estetica*, in *Statuto dell'estetica. Atti del Convegno, Reggio Emilia (3-5 novembre 1982),* pp. 21-44.

[6] On the relationship between soul and home in Bachelard, see Catucci (2006), pp. 219-234.

Fregoso, L. (2002), *Fenomenologia e poetica dell'immagine in Gaston Bachelard*, in *ITINERA. Rivista di Filosofia e di Teoria delle Arti e della Letteratura,* 2002, pp. 1-29.

Kuhn, R. (1944), *Phénoménologie du masque*, tr. fr., Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1957.

Michaux, H. (1952), *Nouvelles de l'étranger*, Mercure de France, Paris.

Minkowski, E. (1936), *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Aubier, Paris.

Id. (1946), *Le langage et le vécu*, in *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, vol. V, n. 1, pp. 14-25.

Piana, G. (1988), *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione,* Guerini e Associati, Milano.

Piromallo Gambardella, A. (1995), *G. Bachelard e la fenomenologia: le tre poetiche*, in D'Ippolito, Mazzarella, Id. (a cura di) (1995), pp. 169-203.

Pisani, A. (a cura di) (2018), *Immaginazione, oggettività e significato*, ETS, Pisa.

Schattel, M. (1977) *Bachelard critique ou l'alchimie du rêve*, L'Hermes, Lyon.

Abstract

Gaston Bachelard's Theory of Intimate Geometry

What this paper attempts to show is the way in which Bachelard manages to clarify the dialectic between the concepts of "outside" and "inside" that characterise space; and, at the same time, to bring to light how this typical division conceals an

aspect of the way of thinking of the human being which is as yet unrevealed. This is so because the division originates from a person's intimate world and from the way in which he analyses lived reality through his emotions. According to Bachelard, the concept of "to live a place" linked with that of intimacy is defined by what the individual considers his home. However, the latter is something that resists a uniform definition and is open to subjective interpretation.

Keywords: Intimate Geometry; Space; Unfamiliarity; Inhabitation; Home.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/144

La singolarità del «sinthomo» e la supplenza dei «Nomi-del-padre» nell'insegnamento di Jacques Lacan

Raffaele De Luca Picione

1. Introduzione

Il dispositivo topologico del nodo borromeo consente a Lacan di articolare in modi del tutto innovativi le articolazioni tra i tre registri del Reale, Simbolico e Immaginario, che egli ha sempre proposto come cardini del suo insegnamento. Nella riflessione di Lacan, la costruzione della soggettività avviene attraverso l'annodamento singolare dei tre registri (fig. 1).

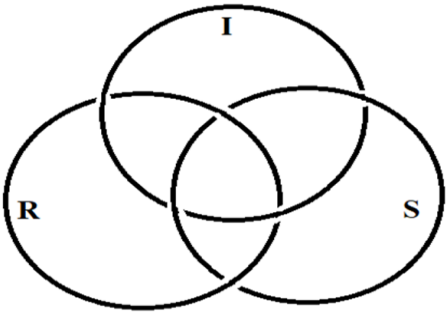


Figura 1 – L'annodamento borromeo dei tre registri del Reale, Simbolico e Immaginario

La costruzione della soggettività richiede infatti che i tre registri dell'esperienza siano compresenti, poiché laddove sono slegati oppure fusi-confusi si realizzano le diverse forme della sofferenza psicopatologica. Nella configurazione borromea, ciascun anello si trova a sovrapporsi a quello successivo, ottenendo una concatenazione a due a due. Tale configurazione è globale e si regge sull'interdipendenza totale dei tre anelli. Se viene reciso uno solo dei tre anelli, l'intera unità si disperde (cfr. De Luca Picione, 2019a). Tale aspetto è molto rilevante ai fini della nostra riflessione, poiché viene ad essere messa in risalto la cardinalità a dispetto dell'ordinalità del numero "tre". Nello specifico del nostro contesto, tale topologia "mostra" che nessun registro è più importante degli altri (o che precede temporalmente e spazialmente gli altri), ma essi possono sussistere solo nella forma borromea del loro annodamento.

A partire dalle ultime battute del *Seminario XXII* intitolato *R.S.I.* (1974-1975) Lacan introduce, per poi non abbandonare più, una riflessione che svilupperà fino agli ultimi giorni di vita: egli si rende conto che il nodo borromeo costituito dall'intreccio dei tre anelli di corda è un'astrazione teorica che non è mai rinvenibile (cfr. De Luca Picione, 2020). Il borromeo a tre non può auto-consistere, non può auto-nominarsi. La nominazione necessita, esige topologicamente un quarto cerchio. Topologicamente l'annodamento a tre infatti è da considerarsi la forma minima ed essenziale per ottenere la proprietà della borromeicità, tuttavia l'interdipendenza borromea non può essere assunta *ab origine* per i tre registri dell'esperienza. Lacan – sempre impegnato ad affondare le sue mani e la sua riflessione nella clinica psicoanalitica – giunge ad osservare che gli esseri umani trovano varie forme singolari di

tenere insieme i tre registri, aggiungendo in qualche modo una "supplenza", cioè un anello singolare capace di tenere insieme l'annodamento dei tre registri.
Durante il *Seminario XXIII* dal titolo *Il Sinthomo* (1975-1976) Lacan definisce queste forme di singolarità con il termine *sinthome* dalla grafia arcaica (la cui pronuncia francese ricorda il "sant'uomo" ma anche "San Tommaso") per differenziarlo dalla concettualizzazione medicalizzante del sintomo. Il *sinthome* deve essere inteso come una forma di scrittura e la sua origine è da collocarsi nel reale, la cui funzione è quella di costituire un atto di nominazione simbolica. Lacan si interessa approfonditamente durante le riflessioni del *Seminario XXIII* alle vicende dello scrittore James Joyce e alla sua vita e produzione letteraria, mostrando come la sua opera di scrittura aveva avuto una funzione di supplenza e di tenuta nella sua vita permettendogli una azione sia di nominazione che annodamento. La "supplenza" è ricondotta alla funzione del Nome-del-Padre. Essa assicura al contempo, esattamente come il Nome-del-Padre, una funzione di nominazione e di annodamento. Pertanto – come discutiamo di seguito – la declinazione al plurale i "Nomi-del-Padre" di tale nozione va esattamente nella direzione di sostenere gli elementi di singolarità e specificità che ogni soggetto si inventa attraverso il proprio sinthomo di annodare i registri. La sua funzione è di nominare ciò che manca. Il sinthome è precisamente la storia del soggetto, del modo attraverso cui il soggetto riesce a vivere (o a sopravvivere) nella realtà creando forme di annodamento singolare tra i tre registri.

2. Dall'Altro all'Uno

Nel suo progredire, la riflessione topologica basata sul nodo borromeo si confronta progressivamente con una questione a cui Lacan riserva sempre più attenzione nel suo insegnamento teorico e clinico: il passaggio dallo statuto dell'Altro allo statuto dell'Uno. Si passa cioè dall'assiomatica del desiderio fondata sul rapporto con l'Altro all'assiomatica del godimento, fondamentalmente acefala e autistica nel suo rapporto con l'oggetto *a* piccola.

Lacan riconosce come il grande Altro, A, sia segnato da una mancanza: S(Ⱥ) è il significante della mancanza dell'Altro. L'Altro è mancante, proprio come il soggetto. Non c'è Altro che sia contemporaneamente completo e consistente. Tale mancanza in qualche modo riguarda la struttura stessa del significante, la quale è differenziale – cioè si definisce solo per differenza da un altro significante –, ed esclude così la referenza assoluta (cfr. Skriabine, 2006; De Luca Picione, 2017a, Id. 2019b; Palombi, 2019). Le implicazioni di questo passaggio sono profonde: il Simbolico perde progressivamente la sua robustezza e compiutezza, cedendo sempre maggior incidenza alla *Lalingua* (cfr. Lacan, 1972-1973), cioè una forma asemantica di materiale significante che non ha più il carattere di differenzialità del registro simbolico ma che è impregnata di godimento. *Lalingua* è il dominio della melodia, del ritmo, della gestualità, dell'espressione corporea e delle sensazioni cinestetiche e di contatto. La prima esperienza con il linguaggio ha la dimensione del trauma e, come tale, del carattere di godimento del reale. L'esperienza de *Lalingua* rende consustanziali il Reale ed il Simbolico. Così si esprime Lacan in *Lo stordito* (1972):

> questo dire procede solo dal fatto che l'inconscio, "essendo strutturato come un linguaggio", ovvero lalingua che esso abita, è assoggettato all'equivoco per cui ciascuna lingua si distingue. Una lingua fra tante altre non è niente di più che l'integrale degli equivoci che la storia vi ha lasciato persistere (*ivi*, p. 488).

Non agisce più solo il sintomo sul versante del significante, cioè nel suo statuto di metafora, laddove un significante il cui significato è rimosso viene sostituito da un altro significante. Jacques-Alain Miller argomenta chiaramente questo passaggio di status del sintomo e la sua nuova accezione nell'ultima parte dell'insegnamento di Lacan a partire dal *Seminario XXIII*:

> il sintomo freudiano propriamente parlando è ciò che si interpreta nell'ordine del significante. L'ordine del significante ci rimanda alla nozione che il significante è solidale di un ordine, e rimanda anche alla nozione che il simbolico, come diceva Lacan, non solo ha il primato, ma è primario. [...] Quest'ordine è la condizione del senso. Il significante non ha senso, per parlare come Lacan, se non in relazione con un altro significante. Tutto dell'operazione freudiana è nella relazione. La relazione, per non qualificarla, la chiamiamo "articolazione". È questo senso del significante che noi chiamiamo la verità, quando ci disturba. Grazie all'intercessione di Freud diamo a questa verità un altro nome, la chiamiamo sintomo. Il sintomo è il nome clinico della verità (Miller, 2006, pp. 23-24).

Tuttavia facciamo osservare che il sintomo agisce anche nel suo versante di "lettera"[1], che non rimanda a nient'altro se non a se

[1] Si segnala che la stessa nozione di lettera subisce una profonda trasformazione in seguito all'esperienza di Lacan con i nodi. La lettera

stessa. La lettera vuole fare uno, non si articola nella catena significante.

Il soggetto (o meglio, il vivente che sta per addivenire soggetto) preleva un S1 dal ronzio, dal mormorio, dallo sciame (*essaim*) della *Lalangue*, e di questo S1, dal portato traumatico, ne fa la causa della sua soddisfazione pulsionale. Il primo significante, un significante speciale, un S1, un tratto unario (*Einzerzug*), assorbe in sé il valore libidico dell'esperienza alla quale è associato, e ne fa un motore di godimento senza sosta ed acefalo.

Nel *Seminario XX* (1972-1973) si osserva pertanto uno spostamento di grande rilevanza e dagli effetti epistemologici e clinici che non possono essere assolutamente trascurati: la sostituzione del linguaggio con lalingua:

> dietro il linguaggio, dietro la messa in ordine linguistica e filosofica che costituisce una struttura di linguaggio, c'è lalingua, c'è altro che non funziona come il linguaggio. Il linguaggio, ci dice Lacan, è un'elucubrazione di sapere su lalingua. [...] Il linguaggio consiste nell'immaginarsi che parlare serva a comunicare, e in effetti ne ha tutte le apparenze, ed è su questo che si edifica l'insegnamento. Ciò che si lascia intravedere de lalingua serve a ben altro rispetto alla comunicazione, a ben altro rispetto a ciò che può prender forma di dialogo. Lalingua è il concetto che vuol dire che il significante serve al godimento (Miller, 2006, pp. 23-24).

---

viene argomentata in *Lituraterra* (cfr. Lacan, 1971) come la precipitazione del significante, come la lettera che si deposita, come il versante reale del significante in opposizione con il versante simbolico. I successivi passaggi di topologia nodale conducono Lacan a pensare al Simbolico come qualcosa che si appiccica al Reale del nodo. Il nodo è una scrittura reale a cui si incolla il simbolico, o meglio il Simbolico appare doppiare il Reale (cfr. Lacan, 1977-1978).

3. Dall'universalizzazione del Nome-del-Padre alla pluralizzazione e singolarizzazione dei nomi-del-padre

In questo scenario sempre più centralizzato sul godimento piuttosto che sul desiderio, lo statuto del Nome-del-Padre perde sempre più la sua funzione di garante, di raccordo con il tesoro dei significanti dell'Altro, per assumere una funzione di complemento, il tentativo di una supplenza a un'esperienza di forclusione che viene ad essere oramai considerata come generalizzata e strutturale della condizione dell'essere umano: l'Altro grande è barrato, non vi è alcuna garante per esso.

Durante il *Seminario XXII* si realizza un altro passaggio fondamentale. Lacan dichiara molto lucidamente la trasformazione dello statuto del Padre all'interno dell'impianto concettuale del suo insegnamento in quegli anni. Nella lezione del 21 gennaio 1975, Lacan si esprime inequivocabilmente, affermando che un padre nel suo rispetto e nel suo amore è "*père-versement*" orientato, facendo di una donna l'oggetto *a* piccolo che causa il suo desiderio. Tuttavia ciò che una donna accoglie non ha niente a che vedere con tale questione. Ciò di cui ella si occupa, è di altri *a*, che sono i bambini, presso i quali il padre pertanto interviene – nel migliore dei casi – per esercitare la rimozione. Secondo Lacan, la "*père-version*", "la versione del padre" è la sola garanzia della sua funzione di padre, che è la funzione di sintomo (Lacan, 1974-1975).

Il padre della *père-version* non è più il padre dell'eccezione introdotto da Lacan nel *Seminario XX*, cioè il padre non è più colui il quale è l'unico a sfuggire alla castrazione, colui che fonda la regola generale "per ogni x c'è castrazione" a partire

dal suo statuto di eccezione (godendo di tutte le donne). Questo padre non è più il padre della legge, così come eravamo stati abituati a partire dal *Seminario III, Le psicosi* (1955-1956), e poi dal *Seminario V, Le formazioni dell'inconscio* (1957-1958). La funzione della metafora paterna che protegge con la sua legge dal desiderio fagocitante della madre sbiadisce in questo nuovo scenario. Il padre della "père-version" (tradotto in italiano da Di Ciaccia molto opportunamente come "*p(at)er-versione*") è una figura di singolarità, figura sorprendentemente umana, con tutte le sue difficoltà e mancanze, che ama una donna, nella sua qualità di oggetto piccolo a, capace pertanto di generare in lui una mancanza. Il padre nella nuova veste di "versione del padre", "père-version/p(at)erversione", non ha un godimento illimitato, ma è soggetto lui stesso alla castrazione proprio attraverso il suo mostrarsi nell'amore di una donna (il suo desiderarla trova la causa nell'oggetto piccolo a, ed è la testimonianza della sua castrazione). La donna tuttavia non si dispone ad esaurire il desiderio paterno, ella volge il suo sguardo desiderante altrove, verso i propri figli.

Nel capitolo intitolato *Sulla p(at)erversione come legge dell'amore* de *L'Uno-tutto-solo* (2010-2011), Miller è molto chiaro sulla questione della singolarità del padre:

> Come intendere la *père-version*, la *p(at)erversione*? Primariamente, essa non è senza legame con il fatto che non c'è un *tutte-le-donne*. Non c'è dunque un universale delle donne, la totalità delle donne. È la stessa cosa di *La*-Donna non esiste. Probabilmente è stato questo che ha spianato a Lacan la via per distinguere l'essere e l'esistenza? *La*-Donna non esiste, ma di essere ne ha. È a partire da questo punto che ha cominciato a far passare tutti i concetti, tutte le essenze, nel

> tritacarne del "non esiste" [...]. *La*-Donna non esiste. Ma vale anche per il padre: il Nome-del-Padre non esiste. Al suo posto abbiamo *dei* padri. Adesso facciamo per il padre tutti gli sforzi che abbiamo compiuto per le donne. Non essendoci che dei padri, nessun padre rassomiglierà a un altro. Il padre è senza pari, e non mi sembra un azzardo il fatto che si dica alla stessa maniera in francese, *le père est sans pair*, che suona *il padre è senza padre*. *Un padre è sempre senza pari*. È necessario dunque guardare i padri uno per volta [...]. Il padre non esiste, e la p(at)erversione implica che ci siano solo delle versioni del padre. Non c'è un padre standard, non più di quanto ci sia un padre vessillo. In una certa maniera, Lacan dubitava che Il-padre esistesse, e aveva già indicato come un padre che si prende per Il-padre renda psicotici (Miller, 2010-2011, pp. 243-244).

Questo padre, della p(at)erversione, si singolarizza attraverso la causa del suo desiderio, attraverso il suo oggetto piccolo a, pertanto ama una donna nella sua condizione di essere prelevata come oggetto *a*. Miller ci dice che sotto l'ideale dell'amore, si trova la singolarità e la devianza della p(at)erversione. Il padre è colui che trasmette un sapere sul suo modo singolare di godere delle oggetto piccolo a, prelevato nella sua donna. Pertanto egli trasmette ai propri figli il suo specifico e singolare modo di fare la sua *père-version*, la *versione-del-padre*.

4. Dall'idealità del nodo borromeo a tre anelli alla funzione di supplenza del quarto anello

Congruentemente a tale indirizzo della sua riflessione rivolta alla funzione, Lacan si rende conto che il nodo borromeo

costituito dall'intreccio dei tre anelli di corda è un'astrazione teorica che non è mai rinvenibile come tale per quanto riguarda i tre registri del Reale, Simbolico e Immaginario. Il borromeo a tre non può auto-consistere, non può auto-nominarsi. La nominazione necessita, esige topologicamente un quarto cerchio (fig. 2).

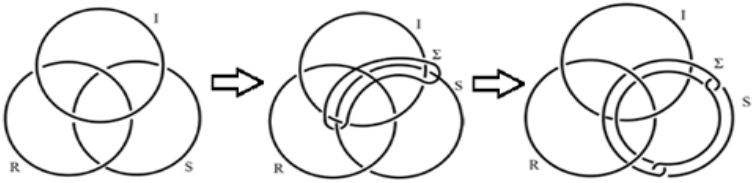


Figura 2 – a) I tre anelli non sono annodati → b) il sintomo ∑ annoda il registro Simbolico agli altri due anelli → c) il Simbolico risulta in tal modo sostituito da un doppio binario di Sintomo più Simbolico

I tre registri R.S.I. sono equivalenti. Questa equivalenza segna una rottura netta con le acquisizioni precedenti. I registri diventano eterogenei, solo nel momento in cui sono nominati (ed una forma di nominazione avviene proprio attraverso la loro colorazione). La funzione del nome è di differenziare: questo è l'aspetto di continuità, per l'essere umano occorre passare per la tripartizione. Cosa tiene insieme i tre registri? Non è più la struttura edipica del Lacan strutturalista e neppure nella sua declinazione dell'al di là. Punto di partenza della riflessione di Lacan è la constatazione che nel nodo può esserci un errore, dovuto all'incontro con il linguaggio che è traumatico e che fa sì che l'annodamento non si realizzi (Tassinari, 2015, p. 58).

Questa questione rappresenta una svolta nevralgica nella ricerca topologica dei nodi per quanto riguarda la teoria e la clinica.
Già nel *Seminario XXII*, abbiamo una prima introduzione di un quarto anello. Lacan infatti ritiene che Freud con l'invenzione de "la realtà psichica" (che viene identificato con lo stesso Complesso di Edipo) abbia realizzato esattamente la funzione di un quarto anello in grado di annodare il Simbolico, l'Immaginario e il Reale, per evitare che i tre registri dell'esperienza vadano alla deriva.
Non è auto-evidente né immediata la ragione per cui la realtà psichica, concettualizzata da Freud in tutt'altro contesto epistemico e teorico, riesca ad assolvere la funzione di mantenere insieme i tre registri. La realtà interna, nella concezione freudiana, funziona da contrappeso al mondo esterno e ne controbilancia le pressioni, le urgenze, gli urti. Pertanto la realtà psichica non ha alcuna corrispondenza biunivoca con la realtà esterna e non è mai risolto in termini di corrispondenza o di falsificazione/validazione il rapporto tra le fantasie del soggetto e il mondo esterno. Questo è valido sia per il nevrotico che per lo psicotico. La realtà psichica costituisce una configurazione soggettiva che offre una certezza, un riferimento, un appoggio dal quale partire. È il punto fermo a partire dal quale ci si appoggia per far funzionare la leva della propria azione nel mondo. Questa considerazione sull'importanza di quello che potremmo definire un "effetto buffering" della realtà psichica rispetto al mondo esterno, offre l'opportunità di considerarla come ciò che consente di legare insieme i tre anelli dei registri Simbolico, Reale e Immaginario. La realtà psichica – connessa con la configurazione singolare-soggettiva del Nome-del-Padre nella propria struttura per l'esperienza di attraversamento dell'Edipo – assume pertanto il

significato di una vera e propria quarta consistenza che consente di legare le altre tre consistenze dei Registri. A questo stato di avanzamento dell'insegnamento lacaniano, i tre registri non possono più essere considerati come "spontaneamente", "naturalmente" annodati. Si apre la fase della ricerca lacaniana dei modi singolari e unici di rinvenire le forme di possibili annodamenti dei tre registri, mediante il supporto di altri lacci/anelli.

Tale passaggio viene ulteriormente sviluppato e portato alle sue implicazioni più estreme. Il Nome-del-Padre realizza la realtà psichica della castrazione, l'accesso dell'essere parlante all'universo dei discorsi e alla protezione contro il Reale che permette l'istituzione del legame sociale. Il Nome-del-Padre consente di tenere insieme, in modo singolare (cioè per ogni soggetto, "uno per uno"), il Reale, il Simbolico e l'Immaginario, e di dare consistenza ad una realtà (che di per sé non ha alcuna esistenza propria) ma nella quale egli può tuttavia sviluppare le proprie forme di legame sociale nel campo dei discorsi. Il punto decisivo come abbiamo visto è che l'Altro dell'Altro non esiste, non abbiamo una garanzia ultima, manca il significante ultimo dell'Altro. Per cui lo stesso Nome-del-Padre non esiste come assoluto, come dato, come universale. Ogni soggetto è costretto ad inventarselo e a istituirne un qualcosa che ne possa occupare il suo posto. Skriabine parafrasando il celebre aforisma lacaniano afferma: «non c'è altra scelta che quella di farne a meno (del Nome-del-Padre come garanzia che non esiste) a condizione di servirsene (di istituire la sua funzione)» (Skriabine, 2006, p. 226).

Il quarto anello svolge pertanto una vera e propria azione di nominazione, dato che il nodo a tre non è in grado di auto-nominarsi. L'annodamento a tre è da considerarsi la forma

minima ed essenziale per ottenere la proprietà della borromeicità. Tuttavia essendo il nodo borromeo a tre una soluzione perfetta, ideale, come tale è sempre destinato a fallire. *C'è forclusione generalizzata e strutturale del nodo borromeo come Nome-del-Padre*. Se osserviamo che servono tre elementi, R, S, e I, disgiunti due a due, topologicamente equivalenti, per fare il nodo borromeo, tuttavia ci troveremo a riflettere sul fatto che gli elementi in gioco a ben vedere non sono tre ma bensì quattro, perché c'è il nodo borromeo stesso. Ognuno dei tre anelli (R, S, e I) annoda gli altri due e fa consistere il nodo: ciascuno, come quarto implicito, dà efficienza al nodo borromeo. Pertanto la rottura di uno qualunque degli anelli scioglie l'insieme del nodo.

5. La caduta della triadicità borromeo: dallo scatenamento alla messa in continuità dei tre registri

Osserviamo che Lacan nel suo percorso di riflessione clinica e di ricerca topologica sul difetto di nominazione del nodo molto spesso procede a zig zag oscillando tra una "*ipotesi discontinuista*" (in riferimento alle operazioni di incatenamento e scatenamento dei diversi registri) e una "*ipotesi continuista*" (in cui i registri si fondono tra loro).[2] In maniera sintetica diciamo che Lacan ha mostrato come l'annodamento borromeo può venire a mancare per varie condizioni.

[2] Al fine di approfondire la traiettoria storica dell'evoluzione della riflessione di Lacan sull'introduzione, uso e sviluppo del nodo si rimanda ai dettagliati lavori in lingua ispanica di Mazzuca, Schejtman, Zlotnik, (2000); Godoy, Schejtman (2010); Muñoz (2005).

Riassumiamo così l'ipotesi discontinuista: un anello si disfa e la catena borromea si slega (scatena) e non tiene più. Si pensi al registro simbolico nel caso dello psicotico che si disfa completamente quando il soggetto si impatta con la deficienza del simbolico e del significante forcluso; I tre registri pertanto risultano anelli separati, non annodati: è il caso della follia comune, della "labilità" (cfr. Lacan, 1971-1972; Id., 1973-1974).

Un'altra situazione che Lacan considera in riferimento allo snodamento/scatenamento del nodo borromeo pertiene al caso in cui c'è un *errore di annodamento*, quale effetto della deficienza o della carenza paterna. Si pensi al caso di Joyce. Vi è un errore di scrittura, un *lapsus del nodo* (cfr. Lacan, 1975-1976).

A tal proposito si possono verificare diversi tipi di errore nel nodo che dipendono dalla loro localizzazione e dal loro numero. Ad esempio, se abbiamo un *doppio errore di annodamento* di un anello, accade che tutti e tre i registri perdano la loro concatenazione e vadano ciascuno per conto proprio. Se invece si verifica solo un "*lapsus*" per un anello, allora questo comporterà il disfacimento del nodo borromeo ma il registro si troverà interpenetrato con un altro anello, mentre un terzo anello sarà completamento libero e svincolato (fig. 3).

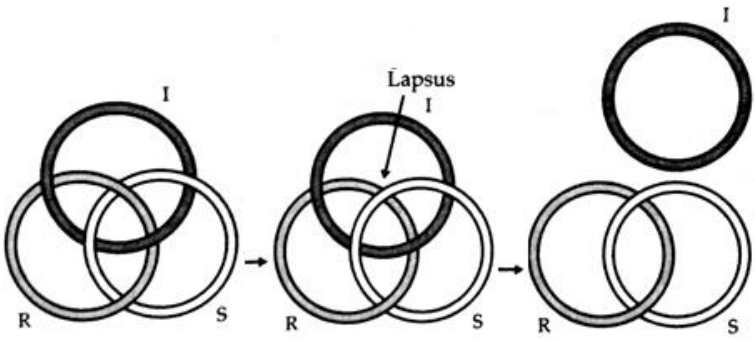


Figura 3 – Liberazione di un anello nel caso di un solo lapsus del nodo

Queste considerazioni assumono valore clinico non solo rispetto alla struttura della psicosi e al suo scatenamento ma anche per la nevrosi. Lacan discute nel tempo diverse possibilità connesse al rendere conto della nevrosi in termini nodali. Infatti per quanto riguarda la concettualizzazione della nevrosi in termini di topologia nodale, si possono annoverare diverse fasi anche apparentemente in contraddizione tra loro: in un primo momento la nevrosi viene concettualizzata come annodamento dei tre registri in opposizione allo snodamento/scatenamento nella psicosi (*Seminario XXI, Les non-dupes errent. – Lacan, 1973-1974*). La nevrosi in questa fase viene letta come una "*catena annodata olimpicamente*", significa che non è un nodo borromeo, ma una catena che fa Uno, perché se un collegamento viene rimosso, rimane

comunque a fare Uno. Nella catena olimpica[3] ogni anello si interseca direttamente con gli altri due (fig. 4).

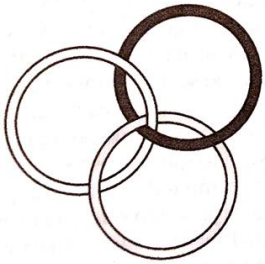


Figura 4 – Annodamento olimpionico della nevrosi

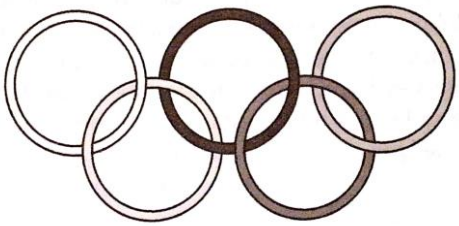


Figura 5 – Catena olimpica

Successivamente però nel *Seminario XXII* la nevrosi non funziona più con questa caratterizzazione, ma viene presentata come i tre registri annodati in modo borromeo, ma articolata con i termini freudiani di inibizione, sintomo e angoscia. Solo successivamente Lacan riconosce – come abbiamo commentato nei paragrafi precedenti – che vi è bisogno di un

[3] Si fa osservare che il termine "olimpico" sembra essere usato impropriamente Lacan, in quanto la catena olimpica prevede l'incatenamento in successione degli anelli uno alla volta (fig. 5).

quarto anello per annodare nella nevrosi: il sintomo viene considerato come quarto anello capace di nominare il registro simbolico (la realtà psichica di Freud, il complesso di Edipo, il Nome-del-Padre – si rimanda alla figura precedente, fig. 7). Da qui il passaggio alla forclusione generalizzata e universale che riguarda tutte le strutture psichiche e il bisogno della supplenza del sinthomo.

Inoltre, nella lezione del 14 dicembre 1976 del *Seminario XXIV* i tre registri assumono la consistenza di tre tori annodati (cioè ad ogni anello viene fatta assumere la forma di un toro – cioè la forma di una ciambella). Viene poi praticata un'operazione di rivoltamento sul toro del Simbolico, cioè a partire da un taglio sulla superfice stessa del toro esso viene tirato attraverso il buco (come si rivolta un guanto), generando l'inversione dei due vuoti: quello centrale diventa periferico e viceversa. L'operazione di rivoltamento del toro del Simbolico produce l'effetto di arrivare ad avvolgere e inghiottire i registri del Reale e dell'Immaginario. Lacan ritiene che tale operazione configuri nell'isterica una vera e propria "armatura dell'amore per il padre", che denuncia il sembiante di una identità fallica in relazione all'assenza di una identità femminile e di una tensione costante alla riparazione e sfida alla insufficienza fallica del padre (cfr. De Luca Picione, 2019b). La nevrosi sembra conservare tuttavia in questo continuo andirivieni di modellizzazioni nodali come una struttura di grande stabilità, dai tratti forse addirittura di fissità ed di difficoltà a spostare e trasformare: prima il nodo olimpico che in un certo qual modo riesce a tenersi saldo sempre, poi successivamente il rivoltamento del toro che racchiude in un'armatura protettiva l'annodamento con gli altri registri, funzionando come un vero

e proprio pesante e inamovibile sarcofago protettivo e conservativo.
In riferimento all'approccio che abbiamo definito "*continuista*" nell'uso del supporto dei nodi, indichiamo come Lacan ritiene che si realizzi una *continuità*, una *confusione*, un'*indistinzione*, quando si verifica una omogeneizzazione delle tre consistenze (i tre registri non sono più ciascuno un anello chiuso e separato ma si omogeneizzano tutti sulla stessa corda). Quando i tre anelli del nodo borromeo sono messi in continuità siamo in presenza di uno specifico difetto di nominazione del nodo. Infatti nel momento in cui i tre anelli sono indifferenziati (cioè simbolicamente non distinguibili), la loro consistenza immaginaria diventa unica e in comune. Per cui quando vi è una totale continuità immaginaria dei tre registri, i quali risultano in un certo senso fusi, si realizza un nodo trifoglio dall'apparente borromeicità. Tale configurazione è tipica della paranoia, che costituisce la base della struttura di personalità (fig. 6). La sutura e la continuità realizzata tra i tre registri funziona come una vera e propria metafora delirante, il cui scopo generale nella psicosi è l'intento di localizzare il godimento, di posizionare una nuova supplenza ad una supplenza barcollante del Nome-del-Padre. Proprio come il sintomo, ma tuttavia dal lato della lettera, la metafora delirante è un condensatore di godimento.

Figura 6 – Il nodo trifoglio della paranoia

6. Dall'universalità alla singolarità: la ricerca umana della supplenza nodale del proprio "sinthomo"

Gli esseri umani trovano varie forme di tenere insieme i tre registri, aggiungendo in qualche modo una "supplenza" capace di tenere insieme l'annodamento e realizzare una nominazione singolare (che risponda come una soluzione possibile alla forclusione generalizzata del Nome-del-Padre). La clinica mostra la *pluralizzazione* e la *singolarizzazione* del Nome-del-Padre: «se il Nome-del-Padre fallisce sempre, i nomi del padre per supplirvi sono numerosi» (Skriabine, 2006, p. 227).
Durante il *Seminario XXIII* Lacan definisce queste forme di singolarità con il termine *sinthome* dalla grafia arcaica cinquecentesca per differenziarlo dalla concettualizzazione medicalizzante del sintomo. Il sinthomo è una forma di scrittura e la sua origine è collocata nel reale, la cui funzione è quella di costituire un atto di nominazione simbolica. La sua funzione è di nominare ciò che manca. Il sinthomo è precisamente la storia del soggetto, del modo attraverso cui il

soggetto riesce a vivere (o a sopravvivere) nella realtà creando forme di annodamento singolare tra i tre registri.
Lacan, una settimana prima dell'inizio del *Seminario XXIII* dedicato proprio al sinthomo, chiarisce il 9 novembre 1975 che il sinthomo è «soffrire per avere un'anima» (*souffrire d'avoir une âme*), richiamando propriamente la radice greca del termine psicopatia, *psychè* e *pathos*, sofferenza dell'anima per l'appunto. La questione è fortemente intrecciata con lo sviluppo della concettualizzazione del quarto anello durante il *Seminario XXII*, appena conclusosi allorquando pronuncia questa affermazione. Il quarto anello in tal senso rappresenta la realtà psichica che stabilizza l'annodamento e come tale si può cogliere nella sua stretta connessione con il dispositivo fantasmatico (cfr. De Luca Picione, 2017b). Avendo a che fare sia con l'impossibile del rapporto sessuale sia con la costruzione fantasmatica della realtà psichica in rapporto all'oggetto piccolo a, la natura del quarto anello può essere considerata un *composto di sintomo e fantasma*. Ricordiamo a tal proposito quanto precisato qualche paragrafo precedente: il Nome-del-Padre universale non esiste ma esiste la *père-version*, la *p(at)erversione*, cioè la versione singolare del padre che rinuncia all'universale della sua versione e che si singolarizza attraverso la sua umanizzazione, attraverso la sua castrazione, la sua mancanza.
Nell'ultima lezione del *Seminario XXIII* Lacan ribadisce chiaramente il rapporto fondamentale tra père-version e nodo borromeo:

> La p(at)erversione sancisce il fatto che Freud fa reggere tutto sulla funzione del padre. E il nodo bo è proprio questo. Il nodo bo è soltanto la traduzione di qualcosa che mi

> ricordavano ancora ieri sera, e cioè che l'amore, e ancor più l'amore che si può qualificare eterno, si indirizza al padre in nome del fatto che egli è il portatore della castrazione. Questo è perlomeno quanto propone Freud in Totem e Tabù riferendosi alla prima orda. È nella misura in cui i figli sono privi di donna, che amano il padre.
> Si tratta di qualcosa di assolutamente singolare e sconvolgente, suggellato solo dall'intuizione di Freud. A questa intuizione tento di dare un altro corpo nel mio nodo bo, così adatto a evocare il monte Neubo dove, come detto, fu data la Legge. Legge che non ha assolutamente niente a che vedere con le leggi del mondo reale, che sono del resto una questione ancora tutta aperta. La legge in questione è semplicemente la legge dell'amore, ossia la p(at)erversione» (Lacan, 1975-1976, p. 146)

In *Pezzi staccati* (2006) Miller argomenta, a proposito di quanto appena riportato, che:

> il sinthomo si inscrive sempre per ognuno nella dimissione del padre, ed è in questo margine aperto dalla dimissione del padre che il significante è causa di godimento. Da qui la funzione attribuita al sinthomo di essere riparatore. È enorme, ma perfettamente freudiano. Il sinthomo è una guarigione, un fattore terapeutico. È quello che viene messo in luce nel Seminario XXIII dove vediamo il sinthomo venire a riparare la catena borromea nel momento in cui i suoi elementi non tengono bene insieme. Il sinthomo appare come un operatore di consistenza che permette al simbolico, all'immaginario e al reale di continuare a reggersi insieme (Miller, 2006, p. 31).

Nella lezione del 16 novembre 1976, durante il *Seminario XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-

1977), Lacan dichiara che conoscere il proprio sintomo vuol dire saperci fare con esso, saperlo districare, manipolare. Il posto del sapere passa allora dal registro del Simbolico al registro del Reale. Lacan mostra a partire dallo stesso titolo del Seminario come si creino una serie di equivoci, i quali piuttosto che essere di impedimento consentono una grande ricchezza di possibilità e di creatività: "*L'une-bévue*" richiama l'"*Unbewusst*" (inconscio) freudiano, da cui l'equivoco (*une-bévue*) che sa e che è l'amore (*s'aile à mourre – c'est l'amour*). Viene sostenuta e declinata una nuova forma di relazione del sapere con il godimento, modificando il vincolo tra il sapere e l'amore. In questi termini di sapere e amore, si pensi a come l'esperienza di sapere si inscriva nel transfert: l'insistenza del godimento ne consente la decifrazione.

In tali termini innovativi di relazione tra sapere e amore, la stessa esperienza di sapere si inscrive nel transfert attraverso l'insistenza del godimento che ne consente la decifrazione. Il sinthomo allora è proprio un saperci fare, non nel senso di una formula universale dettata e conosciuta dal Simbolico, un sapere cioè delimitato da una frontiera precisa e chiara. Saperci-fare vuol dire proprio poterci-fare qualcosa a partire da questo sapere che non è altro che un equivoco, un malinteso, una truffa, qualcosa che si infrange nei confini litoralici del reale.

Lacan si è interessato approfonditamente alla vita e alla produzione letteraria dello scrittore James Joyce, mostrando come la sua opera di scrittura aveva avuto una funzione di supplenza e di tenuta nella sua vita permettendogli una azione sia di nominazione che annodamento. Secondo Lacan, in Joyce, vi sarebbe un errore di scrittura del nodo, per cui il registro dell'immaginario sarebbe non connesso agli altri due

registri (Lacan pensa ad esempio all'episodio narrato nel *Ritratto dell'artista da giovane* del 1916 in cui il protagonista durante un'aggressione fisica avverte che il proprio corpo si stacca e cade come qualcos'altro da sé, come una buccia cade dal frutto). Il sinthomo di Joyce ripara questo errore per mantenere il registro immaginario all'interno del nodo. Il quarto anello di Joyce è costituito dall'ego (fig. 7), dall'ego della sua scrittura che fornisce una riparazione, una supplenza, il proprio modo singolare di farsi un nome per riparare la forclusione del Nome-del-Padre (Joyce aveva il desiderio di farsi un nome e di impegnare gli universitari per almeno trecento anni nello studio e nella critica delle sue opere):

> nel caso di Joyce, il sinthomo è esattamente la compensazione di una carenza paterna, carenza che si conduce nella schizofrenia della figlia, come se Joyce fosse stato l'intercessore tra la carenza di suo padre e la schizofrenia di sua figlia. È in questo intervallo in cui si colloca Joyce che possiamo fare l'ipotesi che egli sia stato servo della polifonia della parola. Per lui la lingua non ha potuto ordinarsi nel regime del padre e si è messa a produrre degli echi. L'ipotesi è che è proprio questo il suo sinthomo di cui ha saputo fare un prodotto d'arte, della sua arte. Ha accolto il suo sintomo per farne uso. È a questo titolo che Lacan presenta Joyce come esempio del fatto che il sintomo non è da interpretare, ma è da ridurre, che non è da guarire, ma si presenta perché se ne faccia uso. Qui non c'è nessuna risonanza che sia di rassegnazione. Al contrario, c'è l'idea che si fa con resto, che il resto è fecondo, che il resto è la risorsa (Miller, 2006, p. 32).

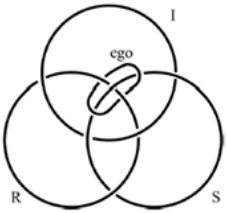


Figura 7 – Il quarto anello dell'ego, ovvero il sinthomo nella sua funzione di supplenza singolare in James Joyce

Di che si tratta a proposito di questa riduzione? Miller ci spiega che si tratta di isolare una rimanenza, un torsolo, un pezzo staccato, che non è affatto nella relazione e attorno al quale il pensiero gira a vuoto. Quando viene isolata questa verità del sinthomo, che non rimanda a nient'altro se non a se stessa puntando al reale, allora il pensiero gira a vuoto, proprio come un pensiero che "ricama" intorno al reale. Non ci sono più dunque formazioni dell'inconscio da decifrare ed interpretare, ma c'è un ricamo che l'analisi deve isolare per lasciar cadere. In questo senso allora Lacan parla di Joyce come disabbonato all'inconscio (cfr. Miller, 2006). Cioè non siamo affatto nell'ordine di una verità inconscia nascosta da individuare, di un mascheramento da svelare mediante una interpretazione perfetta e definitiva, di un sapere sepolto da riportare alla luce attraverso lo scavo archeologico di una psicoanalisi devota alla purezza ideale della funzione mnemonica, di un sintomo da decifrare nel suo significato, ma siamo nell'ordine di un reale, di un qualcosa senza relazione che fa un buco di godimento, senza alcun senso, senza alcuna storia nei termini di una narrativa immaginaria che rinviene per ogni effetto specifiche

cause. Se il Simbolico viene definitivamente riconosciuto come fallace o come bucato nella sua funzione di nominazione totale del Reale, è allora a partire dallo stesso lavoro di attraversamento burrascoso del Reale che ciascun soggetto costruisce il proprio annodamento 'sinthomatico', individuando la forma singolare di condensazione del godimento e del desiderio per fare legame sociale a partire dal proprio buco, dal proprio scarto.

Bibliografia

AA. VV. (2006), *AMP. Scilicet del Nome-del-Padre. Testi preparatori al Convegno di Roma 2006*, disponibile online: http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/psiche/scilicet.pdf.

De Luca Picione, R. (2017a), *La funzione dei confini e della liminalità nei processi narrativi. Una discussione semiotico-dinamica*, in *International Journal of Psychoanalysis and Education,* vol. 9 (2), pp. 37-57.

Id. (2017b), *Il fantasma in psicoanalisi, un dispositivo che articola la "statica" e la "dinamica" temporale della significazione*, in *European Journal of Psychoanalysis*.

Id. (2019a), *Il nodo borromeo nell'insegnamento di Jacques Lacan. La struttura triadica dell'annodamento topologico dei tre registri dell'esperienza umana*, in *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi,* n. 7, pp. 240-265.

Id. (2019b), *La topologia e la psicoanalisi. Scritture (im-)possibili del buco e della soggettività*, in *La Psicoanalisi*, n. 63/64.

Id. (2020), *L'impresa topologica di Jacques Lacan*, Mimesis, Milano.

Godoy, C., Schejtman, F. (2010), *Dos fases en el uso del nudo borromeo en el último período de la obra de Jacques Lacan*, en *Anuario de Investigaciones*, vol. XVII, pp. 133-139.

Lacan, J. (1955-1956), *Il Seminario. Libro III. Le psicosi*, tr. it., Einaudi, Torino 1985.

Id., (1957-1958), *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.

Id. (1971), *Lituraterra*, tr. it., in Id. (2003), pp. 9-19.

Id. (1971-1972), *Le Séminaire. Livre XIX. ... ou pire*, Seuil, Paris 2011.

Id. (1972), *Lo stordito*, in Id. (2003), pp. 445-493.

Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it. Einaudi, Torino 2011.

Id. (1973-1974), *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent*, inedito.

Id. (1974), *La terza*, tr. it., in *La Psicoanalisi*, n. 12, 1992, pp. 11-38.

Id. (1974-1975), *Il Seminario. Libro XXII. R.S.I.,* tr. it. parz., in *Ornicar?*, nn. 2-5.

Id. (1975-1976), *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.

Id. (1976-1977), *Il Seminario. Libro XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, tr. it. parz., in *Ornicar?*, nn. 12-15.

Id. (1977-1978), *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure*, inedito.

Id. (2003), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.

Mazzuca, R., Schejtman, F., Zlotnik, M. (2000), *Las dos clinicas de Lacan. Introducción a la clínica de los nudos*, Tres Haches, Buenos Aires.

Miller, J.-A. (2006), *Pezzi staccati: introduzione al seminario XXIII "Il Sinthomo"*, Astrolabio, Roma.

Id. (2010-2011), *L'uno tutto solo. L'orientamento lacaniano*, tr. it., Astrolabio, Roma 2018.

Muñoz, P. D. (2005), *Los nudos de las psicosis en la enseñanza de Jacques Lacán*, en *Anuario de Investigaciones*, vol. XII, pp. 245-256.

Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019.

Schejtman, F. (2013), *Ensayos de clinica psicoanalitica nodal*, Grama, Buenos Aires.

Skriabine, P. (2006), *Nodo. Ventuno considerazioni sulla struttura*, in AA. VV (2006), pp. 225-229.

Tassinari, A. (2015), *Leggere la scrittura del nodo*, in *Appunti*, n. 130, a. XIX, pp. 58-60.

Abstract

The Singularity of «Synthome» and the Supplying of the «Names-of-the-Father» in Jacques Lacan's teaching

The paper presents and discusses the clinical implications that the introduction of the Borromean Knot - as a topological device supporting psychoanalytic praxis - has generated in the work of the French psychoanalyst Jacques Lacan. After an initial phase of idealization of the perfect triadic structure of the Borromean Knot, starting from Seminar XXIII (1975-1976), Lacan introduces the notion of '*Sinthome*'. From a topological point of view, it shows itself as a fourth ring that holds the other three rings together. From the psychoanalytic point of view, the

sinthome is presented as an element of singularity and subjectivity that allows facing the generalized '*forclusion'* of the signifier Name-of-the-Father. Through the *sinthome*, a subject creates her own form of supplying substitute, capable of knotting the three registers of the Real, the Symbolic and the Imaginary, otherwise untied and drifting. *Sinthome* is a relevant topic of last Lacanian teaching, more and more focused on the relevance of Real and its effects.

Keywords: Lacan; Topology; Psychoanalysis; Borromean Knot; Sinthome.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/145

Terra Incognita : « Espace » et « Inconscient » dans la philosophie de Friedrich Nietzsche

Christophe Fradelizi

1. Introduction

Si la philosophie de Friedrich Nietzsche est connue pour la place qu'elle accorde au « temps », notamment dans la célèbre idée d' « éternel retour » que l'auteur du Zarathoustra nomme volontiers « la pensée profonde comme l'abîme », elle n'en met pas moins en jeu une réflexion permanente sur la notion d'espace, réflexion d'autant plus intéressante que celle-ci se déploie de façon multiple et subtile tout au long des ouvrages qu'écrira le philosophe, des textes dits « de jeunesse » jusqu'à ceux de l'année 1888. A première vue, rien de surprenant pour un philosophe que de traiter cette notion, a fortiori pour un philosophe allemand dont certains affirment qu'il est un des héritiers d'Emmanuel Kant[1], et dont la philosophie a posé le temps et l'espace comme formes *a priori* de la sensibilité (Kant,

[1] Beaucoup de commentateurs continentaux ou anglo-saxons, depuis de nombreuses années, s'accordent pour faire de Nietzsche un néo-kantien. On peut faire remonter cette interprétation, tout à fait contestable par ailleurs, à Hans Vaihinger qui l'a développée dans le chapitre « Nietzsche und seine Lehre vom bewusstgewollten Schein » in *Die Philosophie des Als Ob* (1922).

1781, pp. 117-126), impliquant par là-même une impossibilité pour l'homme d'accéder aux « choses-en-soi » (noumènes) et limitant ainsi le pouvoir de connaître aux simples phénomènes.
Toutefois, bien loin d'être entendu simplement en ce sens, l'espace, chez Nietzsche, fait l'objet d'un traitement très spécifique qui conduit le lecteur à devoir interpréter cette notion non seulement en dehors du schéma proprement kantien, mais également à éviter de le réduire à son acception scientifique, c'est-à-dire à le comprendre uniquement comme espace abstrait des mathématiques ou encore comme « étendue ». En effet, l'espace, chez Nietzsche, revêt un ensemble de déterminations éminemment concrètes, qui font que celui-ci renvoie toujours à des réalités sensibles et élémentaires : espace comme « langage » (*Sprache*), comme « corps » (*Leib*), ou encore comme le lieu de rencontre entre les forces (*Kraft*) et les pulsions (*Trieb*) qui caractérisent tous phénomènes psycho-physiques, les différentes façons dont Nietzsche envisage l'espace sont toujours liées, dans sa philosophie, à ce qui fait l'essence même de la vie et de ses mouvements infinis.
Cela étant, l'espace, comme nous tenterons de le montrer dans la présente étude, est aussi liée de façon irrémédiable à la notion d'inconscient, largement développée par Nietzsche tout au long de son œuvre. Cette relation, aussi insolite qu'elle puisse apparaître, est en effet une des caractéristiques de la pensée nietzschéenne qui la sépare précisément de toutes les philosophies de la conscience, voire l'oppose à elles et en règle générale à tout idéalisme. L'espace, bien loin d'être pensé par Nietzsche comme une simple catégorie de la raison ou de l'entendement, semble être d'abord interprété comme le *topos* d'où se déploie l'ensemble des forces qui constitue le réel,

topos qui bien loin d'être un simple « contenant » doit-être pensé comme la condition des rapports entre les mouvements des forces elles-mêmes, c'est-à-dire comme structure nécessaire et conditionnante du jeu des forces entre elles que Nietzsche, à partir des années 1880, appellera « volonté(s) de puissance ».
Afin de montrer toute l'importance de cette relation entre espace et inconscient qui fait de la philosophie de Nietzsche une pensée novatrice à cet égard, nous prendrons quatre exemples significatifs qui constituent des jalons incontournables de sa réflexion relativement à ce sujet : tout d'abord à travers la scène de l'espace tragique et la figure du chœur dionysiaque développées dans *La naissance de la tragédie* (1872) et *Le drame musical grec* (1870) ; ensuite dans sa conception du langage qu'il développe à partir de la notion de métaphore dans le texte posthume intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral* ; puis dans ce que Nietzsche désigne par l'expression « psychologie des profondeurs » qui suppose de façon évidente l'existence d'un « espace inconscient » ; enfin à cette *terra incognita* qu'est le « corps », celui-ci étant pensé comme « unité pulsionnelle », renvoyant à ce que Nietzsche désigne comme étant le double mouvement de l'incorporation et de la spiritualisation propre au développement de la vie humaine.

2. L'espace tragique comme expression de l'inconscient

Il est bien connu des spécialistes de Nietzsche que l'entrée en philosophie de ce dernier s'est faite sur la découverte que l'art tragique devait son origine à l'union entre Apollon et Dionysos, deux forces qui semblaient jusqu'alors inconciliables mais qui, au terme d'une lutte sans merci, ont accouché de ce qu'on

nomme la tragédie attique. Or, de ces deux forces que symbolisent les deux divinités grecques, la pulsion dionysiaque apparaît comme étant celle qui permet à l'homme d'accéder à l'Être Originaire (*Ur-Eine*), impliquant « une rupture du *principium individuationis* » propre à l'élément apollinien et conduisant du même coup à l'abandon de toute forme de conscience. Telle est la puissance de ce que Nietzsche nomme, par analogie, « l'ivresse dionysiaque », par opposition au « rêve apollinien » :

> Que ce soit sous l'influence du breuvage narcotique dont parlent dans leurs hymnes tous les hommes et les peuples primitifs, ou lors de l'approche puissante du printemps qui traverse la nature entière et la secoue de désir, s'éveillent ces émotions dionysiaques qui, à mesure qu'elles gagnent en intensité, abolissent la subjectivité jusqu'au plus total oubli de soi (Nietzsche, 1872, p. 44).

Tandis que Dionysos abolit toutes les limites, faisant exploser les barrières qui séparent les individus, dissolvant ainsi tout identité subjective, Apollon, lui, est le principe même de la mesure, de la forme, de ce que Nietzsche appelle « la belle apparence ». L'ordre apollinien, à l'opposé du chaos dionysiaque, est celui qui joue avec les lignes, les surfaces et les couleurs, construisant ainsi la beauté de l'architecture propre à l'âge dorique. Renvoyant à un monde de lumière où la clarté se diffuse dans l'espace visible, Apollon est le dieu des arts plastiques, « le dieu solaire », « lui qui d'après la racine de son nom est le « brillant » (*ivi*, p. 43).

Il est important de souligner que les pulsions que représentent Dionysos et Apollon sont conçues par Nietzsche comme des forces artistiques provenant de la nature elle-même, avant

même d'être pensées comme des réalités esthétiques et intellectuelles propres à l'art humain, qui n'est, quant à lui, qu'une imitation de cette capacité créatrice dont regorge la vie de manière inépuisable. Or, l'ivresse dionysiaque se manifeste d'abord et avant tout dans l'espace de la « fête » qui suppose à son tour la danse et le chant, et où « l'homme manifeste son appartenance à une communauté supérieure » : « il a désappris de marcher et de parler et, dansant, il est sur le point de s'envoler dans les airs » (*ivi*, p. 45). Ces fêtes, que l'on retrouve chez tous les peuples primitifs, sont en l'occurrence la source de la tragédie grecque, mais elles sont transfigurées dans l'espace tragique par le biais de l'artiste qui, en réunifiant Apollon et Dionysos, donne ainsi forme au *drama* par l'intermédiaire du Chœur. C'est là ce qui séparent d'ailleurs les Grecs dionysiaques des Barbares dionysiaques (*ivi*, p. 47), en ce que les premiers imposent la forme apollinienne aux forces déchaînées de l'Hybris propre à Dionysos. Cette forme et cet ordre, c'est en outre dans le modèle physiologique du rêve que Nietzsche les trouve, comme le voile de Maya nécessaire pour transfigurer la souffrance inhérente à la vie humaine, en une existence non seulement supportable mais également souhaitable, aimable au sens propre du terme. C'est précisément dans cet esprit que Nietzsche, quelques années plus tard, écrira : « Ces Grecs étaient superficiels... par profondeur » (Nietzsche, 1882, p. 33). Cette affirmation nous donne à elle seule un aperçu de la relation nécessaire entre l'espace et l'inconscient que construit Nietzsche pour décrire le fond tragique de l'existence, fond qui se distingue tout autant du pessimisme schopenhauerien que de l'optimisme socratique.

L'espace tragique, on le constate, conjugue de façon paradoxale l'illusion apollinienne de la mesure à l'oubli de soi dionysiaque.

Cette dynamique propre à la tragédie, qui convoque autant l'espace onirique propre à Apollon que le chaos infini de Dionysos, le dramaturge dithyrambique la fait sienne en la communiquant de façon inconsciente aux spectateurs et aux auditeurs, faisant ainsi sauter toutes les oppositions, notamment celles entre sujet et objet : « car dans cet état, semblable, d'étrange façon, à cette inquiétante image du conte qui pouvait tourner ses yeux en dedans et se voir elle-même, il est à la fois sujet et objet, poète, acteur et spectateur » (Nietzsche, 1872, p. 61). Dans cette perspective, c'est au chœur tragique qu'il revient la fonction de médiatiser la puissance du *drama*, ce dernier ne renvoyant pas à une action ou à une intrigue comme le croyait Aristote dans la *Poétique*[2] mais uniquement à la souffrance (*pathos*) que l'être humain se doit de surmonter, et que la tragédie eschyléenne met particulièrement en évidence (Nietzsche, 1870, p. 25) dans l'utilisation qu'il fait du chant et de la danse, imposant la musique comme fond sur lequel est fécondé le mythe tragique.

3. Le langage comme métaphore

A cette conception de l'art tragique qui passe par le prisme de la musicalité et qui implique l'entremêlement subtile d'un espace sonore (chant) à un espace visuel (la danse), on comprend que Nietzsche réduit significativement la part ce qui caractérise normalement, pour nous autres modernes, l'essence d'une pièce de théâtre : le dialogue. Or, cette survalorisation de

[2] « Nous avons établi que la tragédie est imitation de l'action jusqu'à sa fin et formant un tout, ayant une certaine étendue... » (Aristote, éd. 1990, p. 96).

la musique et de la danse qui expriment le *pathos* tragique par rapport à l'intrigue qui se tisse, elle, dans un texte dont le support est essentiellement dialogique ne peut-il se comprendre qu'à la faveur d'une analyse du langage qui replace ce dernier dans une perspective très spécifique.
C'est ici que se joue à un autre niveau la relation entre l'espace et l'inconscient, dans la construction même du langage ordinaire qui, pour Nietzsche, bien loin de renvoyer à la raison ou à la logique, met en relief la dimension falsificatrice et simplificatrice des mots. Ceux-ci, en effet, loin de correspondre aux choses qu'ils désignent, ne sont pour Nietzsche que des illusions dont l'homme a oublié l'origine métaphorique :

> Qu'est-ce qu'un mot ? La transposition sonore d'une excitation nerveuse. Mais conclure d'une excitation nerveuse à une cause première extérieure à nous, c'est déjà ce à quoi aboutit une application fausse du principe de raison [...]. Transposer une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à son tour transformé en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, un saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle (Nietzsche, 1873, p. 280).

Le processus du langage, tel que le considère Nietzsche, ne semble présenter aucune causalité légitime, aucune logique intrinsèque. Ce constat le conduit en outre à envisager qu'un « mot » n'est pas autre chose qu'une « métaphore », ce qui implique que le langage soit pensé, non pas comme le moyen de dire la vérité sur la réalité, mais comme une façon pour l'homme de s'approprier les choses dans une perspective utilitaire et pratique. Il n'y a donc pas, selon lui, de connexion causale entre les mots et les choses et c'est bien en ce premier

sens que l'on peut comprendre l'aspect totalement conventionnel et arbitraire du langage, en tant qu'il est une force, un moyen pour l'homme de s'emparer du monde. Qu'il en soit ainsi afin que l'homme puisse augmenter ses chances de survie dans la nature est cependant compréhensible. Ce qui ne l'est pas, c'est d'oublier l'origine métaphorique du langage en pensant que ce dernier est une forme sûre, stable et évidente sur lequel on puisse former des concepts « vrais » :

> Tout mot devient immédiatement un concept dans la mesure où il n'a pas précisément à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique (*ivi*, p. 281).

Nietzsche construit donc une réflexion sur le langage et la pensée, où le mot, devenu immédiatement « concept », n'est possible que sur le fond d'une élimination des caractéristiques particulières de la chose qu'il désigne. Le mot « feuille », pour reprendre l'exemple de Nietzsche, ne désigne pas telle ou telle feuille dans sa singularité, mais une forme abstraite, une feuille en soi imaginaire à laquelle il est possible de référer toutes les feuilles existantes, alors même qu'elles sont toutes différentes et qu'on serait bien en peine d'en trouver une qui soit la copie conforme de l'autre. Le concept n'est donc possible que sur le fond d'un oubli de la différence mais aussi sur le fond d'un oubli de la métaphore originelle qui est à la base de tout langage. Le traitement que Nietzsche fait subir au langage et les

résultats de son analyse nous permettent en outre de mieux comprendre les reproches qu'il adresse de façon générale à la logique, à la philosophie sous sa forme conceptuelle et idéaliste – et de façon plus large aux sciences en général. Car en effet, ces trois domaines fonctionnent à partir d'un usage du langage, d'une croyance en ce langage dont Nietzsche montre ici que ses origines n'ont rien de rationnel.

L'analyse nietzschéenne met donc en relief l'invisibilité et l'inconscience qui caractérisent le processus du langage et l'ensemble de croyances qui en découle. Mais si le langage est propre à simplifier et falsifier le réel dans des logiques qui n'ont rien d'absolues (comme celle de la causalité), impliquant une limitation de l'expression et de la communication (« les mots nous barrent la route » dira Nietzsche au § 47 d'*Aurore*), il n'en reste pas moins que l'origine métaphorique des mots nous renvoie à une perspective « créatrice » et « artistique » du langage[3]. D'un côté les limites d'un langage conceptuel dont on a oublié sa véritable origine mais qui sert une fin pratique et utilitaire, de l'autre une conception du langage libéré du carcan conceptuel, qui retrouve sa véritable nature et sa fonction première, celle de la vie elle-même qui est de créer des formes, c'est-à-dire « imposer » un ordre, une hiérarchie entre des réalités aussi diverses que possible, en d'autres termes, faire communiquer entre elles ces réalités.

[3] Plusieurs études ont montré l'influence qu'a eu l'ouvrage *Die Sprache als Kunst* (1871) de Gustav Gerber sur Nietzsche, notamment sur le fait que le langage était essentiellement créatif et figuratif, et qu'il était donc tout sauf la reproduction d'une réalité indépendante, tout sauf le miroir d'une « chose-en-soi ». Voir en particulier Meijers (1988) et Crawford (1988).

A l'opposé du concept et de l'espace fixe et abstrait qu'il implique, la métaphore, dont l'étymologie contient l'idée de « déplacement » ou de « transport, nous conduit à penser un triple espace, recouvrant tout à la fois l'espace du corps (les nerfs), l'espace visuel (l'image) et l'espace sonore (vibration acoustique), dans lesquels se « transportent » des forces hétérogènes qui, par leur mystérieuse combinaison, finissent par produire ce que nous appelons du « sens ». L'ensemble de ce processus suppose donc une relation inconsciente, « souterraine », entre la pensée humaine et le monde qu'elle entend appréhender, qui a toute une série de conséquence sur la façon dont l'individu humain a prise sur sa propre parole, sur sa propre pensée, révélant ainsi la nécessité d'approfondir ce qui a trop longtemps été négligé par les philosophes, à savoir la dimension pulsionnelle et affective qui est à l'origine de tout *logos*.

4. Vers une psychologie des profondeurs

Si la forte valorisation de l'art – et notamment l'art du poète tragique qui parle la langue du *pathos* – débouche sur une critique du langage conceptuel chez Nietzsche, la première des conséquences que l'on doit en tirer est bien celle relative au sujet pensant tel qu'il se présente dans la métaphysique classique depuis Descartes, c'est-à-dire à un sujet auto-fondé, transparent à lui-même, et qui suppose « que l'esprit humain soit une chose plus aisée à connaître que le corps » (Descartes, 1641, p. 71).

Et en effet, c'est bien le *cogito* cartésien, en tant qu'espace d'une intériorité transparente à elle-même, qui fait l'objet d'une

critique radicale de la part de Nietzsche, notamment dans les paragraphes § 16 et § 17 de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche non seulement conteste la validité du « je pense » comme certitude première, mais récuse de façon générale la notion de *sujet pensant* :

> Pour ce qui est de la superstition des logiciens, je ne me lasserai jamais de souligner un petit fait [...] : à savoir qu'une pensée vient quand elle veut, et non pas quand je veux ; de sorte que c'est falsifier la réalité que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense". Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux "je", voilà pour nous exprimer avec modération, une simple hypothèse, une assertion, et en tous cas pas une certitude immédiate (Nietzsche, 1886, p. 64).

Nietzsche montre que les certitudes immédiates du « je pense » « sont le résultat d'une liste d'affirmations téméraires qu'il est difficile, voire impossible de fonder » (*ivi*, p. 63). Le simple exemple d'« une pensée qui vient quand elle veut » suffit à ruiner toute prétention à vouloir poser le sujet comme cause de la pensée. Nietzsche pointe une faute méthodologique qui implique de lourdes conséquences épistémologiques. En l'occurrence, faire d'une hypothèse, c'est à dire d'une interprétation, une certitude immédiate. La relation prétendument évidente entre « moi » et « ma pensée » comprise dans le « je pense » ne va pas de soi. Or, si ce que nous acceptons comme fondement de notre connaissance se trouve être ainsi remis en cause, comment dès lors pouvons-nous concevoir les vérités qui ont été acquises ou comment devons-nous repenser les erreurs qui ont été jusqu'ici repérées, stigmatisées par une pensée qui s'est peut-être trompé sur les

choses, sur le monde et sur elle-même en définitive ? Il nous faut rappeler que « la connaissance de soi » est une des fins de la recherche philosophique. La critique du sujet connaissant implique donc une neutralisation de la connaissance de soi par l'esprit, précisément parce que l'esprit ou la raison ne peuvent en aucun cas être pris comme des fondements sûrs pour un savoir qui conduirait à la vérité.

Cela étant, si l'analyse nietzschéenne interdit toute possibilité de se connaître soi-même à partir du modèle de la rationalité subjective mis en place par Descartes, il n'interdit pas d'autres tentatives. En outre, d'autres formes de psychologie sont envisageables, seulement et seulement si on ne cantonne pas celles-là au « pur esprit » ou à « l'esprit en soi », et c'est bien en ce sens qu'émerge dans la philosophie de Nietzsche ce qu'il appelle sa « psychologie des profondeurs ». Alors qu'on s'attendrait à ce qu'il définisse celle-ci comme « science de l'âme » ou de la *psyché*, Nietzsche propose une conception tout à fait originale de cette discipline qu'il qualifie dans *Par-delà bien et mal* de « morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance » et se distingue de tout ce qui s'est fait jusqu'alors en la matière : « La psychologie dans son ensemble est jusqu'à présent demeurée tributaire de préjugés et de crainte de nature morale : elle ne s'est pas risquée dans les profondeurs » (*ivi*, p. 71). Certes, cette définition est tardive, alors que la psychologie tout comme la physiologie sont présentes chez Nietzsche au moins depuis la période d'*Humain, trop humain*.[4] En effet, avant de se constituer comme « théorie de la volonté de puissance », la psychologie nietzschéenne se présente

[4] Il semble qu'on retrouve dès les écrits de jeunesse un intérêt de la part de Nietzsche pour la psychologie, notamment dans un texte intitulé *A propos des humeurs* (1864). Voir à ce sujet Wotling (1999), p. 12.

d'abord comme une méthode critique d'investigation qui met en relief le primat de l'affectivité dans la conscience et dans son évolution du point de vue historique, préhistorique, voire protohistorique. Mais elle implique également un élargissement de la compréhension de l'espace intérieur que serait la conscience en faisant dépendre celle-ci d'un espace beaucoup plus vaste qui est celui du corps. Tel est le sens de l'enquête menée dans la première section d'*Humain, trop humain* intitulée « Des choses premières et dernières » dans laquelle Nietzsche entreprend d'effectuer une genèse de la conscience humaine :

> Quoi qu'il en soit de nos supputations pour et contre, dans l'état actuel d'une certaine science bien déterminée, la renaissance de l'observation psychologique est devenue nécessaire, et l'on ne peut épargner à l'humanité la vue cruelle de la table de dissection, de ses scalpels et de ses pinces (Nietzsche, 1878, p. 62).

Si la psychologie est devenue nécessaire, il est intéressant de noter que Nietzsche lui adjoint un lexique chirurgical qui donne tout de suite le ton de la tâche qu'il s'assigne. Déjà à cette époque, la psychologie ne renvoie pas tant à l'« âme » qu'au corps lui-même, et c'est bien dans un horizon physiologique que Nietzsche déploie son analyse dont la conséquence première implique une revendication pour le moins originale : bien loin de prendre comme point de départ l'esprit, il faut s'engager sur cette *terra incognita* (Nietzsche,1884-1889, t. IX, p. 235) que les philosophes ont trop souvent exclue de leurs réflexions, à savoir le corps lui-même : « Prendre pour point de départ le corps et en faire un fil conducteur, voilà l'essentiel » (*ivi*, t. XI, p. 372).

5. La « terra incognita » : le corps comme fil conducteur

Comprendre ce que signifie le « corps » chez Nietzsche ouvre d'emblée à des mésententes ou des confusions qu'il faut tout de suite écarter. La première de ces confusions serait de concevoir le corps sous l'angle matérialiste en l'opposant à l'âme ou à l'esprit, ce qui supposerait qu'on ne s'est pas affranchi du dualisme traditionnel que l'on retrouve chez Platon ou Descartes, et que Nietzsche ne cesse pourtant de critiquer. En l'occurrence, on trouvera maints exemples dans le corpus nietzschéen où les lexiques du corporel et du spirituel se relayent, s'entrecroisent et se superposent – ce que laisse entendre d'ailleurs le nom même que Nietzsche attribue à sa pratique : la physio-psychologie (Nietzsche, 1886, p. 71), ou encore l'expression que l'on trouve dans le poème du Zarathoustra : « Le corps est une grande Raison » (Nietzsche, 1885, p. 48). S'il décide donc de faire du « corps » le fil conducteur de sa recherche, s'il lui donne le statut de « texte » à interpréter, ou à réinterpréter, c'est parce qu'a dominé largement dans l'histoire de la pensée une seule et même perspective à son sujet, une perspective dévalorisante, dénigrante, qui a eu pour effet d'exclure et de condamner le corps comme lieu du mensonge, de l'erreur, de la fausseté voire du mal. Pourtant, le perspectivisme nietzschéen révèle que le corps est bien au centre de la réalité en tant qu'il est source de toutes les interprétations, ces dernières témoignant à leur tour de l'état du corps interprétant. Dans cette nouvelle perspective, la conscience, l'âme ou la raison sont un « quelque chose » qui, d'une certaine manière, appartiennent au corps, et ne sont en

aucun cas exclus au terme du renversement auquel procède Nietzsche. Il ne s'agit donc pas d'intervertir ce qui avait été pensé comme opposé ou contraire que de proposer une nouvelle conception du « corps », du « *Leib* », et par conséquent une nouvelle image de la pensée.

Deux paramètres importent dans la nouvelle définition que Nietzsche donne du corps : le premier renvoie à la multiplicité, le second à l'organisation : « Notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes » (Nietzsche, 1886, p. 67). Ce passage de *Par-delà bien et mal* nous montre l'importance accordée au fait que le corps est d'abord conçu comme une multiplicité de *quanta* dynamiques que Nietzsche nomme ici « âmes », mais qui renvoient en fait aux « pulsions », multiplicités qui supposent à leur tour une organisation, une structuration des pulsions comprise comme communauté hiérarchisée formant à terme une « unité ». Deux conséquences sont à tirer d'une telle conception : tout d'abord que les pulsions ne sont pas des êtres, ni des organes, ni des atomes mais des processus d'interprétation ; ensuite, que ce que Nietzsche désigne par le terme « unité » ne peut se dire que parce qu'il y a des multiplicités irréductibles à l'œuvre dans tous les corps, multiplicités qui communiquent entre elles, qui luttent, croissent, déclinent ou disparaissent. Ainsi, l'« homme », en tant qu'il est « corps de part en part et rien en dehors de cela » (Nietzsche, 1885, p. 48) n'échappe pas à cette requalification :

> Ce qui est surprenant, c'est bien plutôt le corps ; on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le corps humain est devenu possible, que cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais, en un autre sens, dominants et doués d'activité volontaire, puisse vivre et croître à la façon

> d'un tout, et subsister quelque temps – et, de toute évidence, cela n'est point dû à la conscience [...]. Cette prodigieuse synthèse d'êtres vivants et d'intellects qu'on appelle l'« homme » ne peut vivre que du moment où a été créé ce subtil système de relations et de transmissions et par là l'entente extrêmement rapide entre tous ces êtres supérieurs et inférieurs – cela grâce à des intermédiaires tous vivants (Nietzsche, 1884-1889, t. XI, pp. 310-311).

Ce qui frappe dans cette note posthume est bien l'insistance de Nietzsche sur le caractère « vivant » des « êtres » qui composent le corps. L'homme, en tant que corps, est à comprendre comme synthèse de ce qui est nommé « subtil système de relations et de transmissions ». Vie et activité sont donc les deux caractéristiques du corps qui est à comprendre désormais comme un ensemble de processus, et non comme une unité fictive où l'esprit gouvernerait le corps. Nietzsche brise complètement cette image de l'homme défini comme mélange d'esprit et de matière, et où l'esprit serait dans le corps comme « un pilote dans son navire ». C'est à partir de ce refus que l'on peut comprendre l'affirmation suivante relativement à l'interprétation : « Il ne faut pas demander : "*qui donc interprète* ?", au contraire, l'interpréter lui-même [...] a de l'existence (non cependant en tant que "être", mais en tant que processus, que devenir) en tant qu'affection » (Nietzsche, 1884-1889, t. XII, p. 142).

Il n'y a pas de « qui » à rechercher derrière une interprétation. Le « qui », c'est-à-dire le sujet, « n'est pas un donné » dira Nietzsche « mais quelque chose d'inventé-en-plus, de placé-par-derrière » (*ivi*, p. 35). Par-delà l'unité fictive du sujet, ce sont les besoins et les instincts, « leur pour et leur contre » que nous trouvons en dernière instance et qui fait du « corps

interprétant » une multiplicité « psycho-physiologique », « un processus de luttes, de domination en vue d'un accroissement perpétuel de puissance » (Denat, 2011, p. 111). Le corps est donc cet ensemble de rapports entre les différentes pulsions, les différentes interprétations, les différents affects, rapports dynamiques de « sujet-multiplicité » (Cox, 1999, p. 125) où la hiérarchie entre âme et corps n'a plus de pertinence, et encore moins l'idée d'une âme-atome qui dirigerait le reste du corps.

Car non content de renouveler entièrement la conception du corps en refusant le primat de l'esprit ou de l'âme sur lui, Nietzsche conteste que l'esprit puisse être ramené au seul cerveau à qui l'on attribue généralement la capacité de commandement sur le reste du corps : « car c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus » (Nietzsche, 1886, p. 204). Nous retrouvons ici une métaphore très utilisée par Nietzsche qui est celle de l'alimentation et de la digestion. Plus généralement, c'est au problème de la nutrition que renvoie cette métaphore qui ne peut se comprendre qu'à la faveur d'un retour à ce que Nietzsche désigne par les concepts d'« incorporation » ou d'« assimilation » et qui nous ramène précisément au problème des valeurs et au problème de leur interprétation. La métaphorique de la nutrition indique d'emblée le caractère processuel de la vie de l'esprit en tant que ce dernier est un « quelque chose » appartenant au corps. A l'incorporation des valeurs qui renvoie au lexique physiologique propre à Nietzsche se joint également la « spiritualisation » des pulsions, terme qui s'insère dans le langage psychologique qu'il construit et désigne « l'obtention déplacée de la visée d'une pulsion, l'invention de voies détournées, ingénieuses, lui permettant de se satisfaire sur un mode plus subtil » (Wotling, 2001, p. 49). L'incorporation et la spiritualisation indiquent à

quel point la pensée nietzschéenne conçoit le corps en dehors des références traditionnelles propres à l'empirisme ou au matérialisme. Précisément, le corps n'est jamais opposable à l'esprit mais rentre avec lui dans un rapport extrêmement complexe. Certes, il y a bien un renversement du primat de l'esprit sur le corps, ce dernier devenant premier au terme de l'analyse, mais Nietzsche, à la manière de Démocrite qui pluralisa en une infinité d'atomes l'Être parménidien, éclate la conscience, l'esprit, l'âme en une multiplicité de petites « consciences » qui tendent toutes à la puissance, à la croissance, avant de décliner et disparaître dans le grand mouvement du devenir, mais sans jamais réduire ces « consciences » à des unités atomiques :

> Nous nous sommes désormais interdit les divagations qui ont trait à l' "unité », à l'" âme », à la " personnalité » ; de pareilles hypothèses *compliquent* le problème, c'est bien clair. Et même ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (ou plutôt dont la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons notre " corps ») ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent : si bien que leur nombre change perpétuellement et que notre vie, comme toute vie, est en même temps une mort perpétuelle. Il y a donc dans l'homme autant de " consciences » qu'il y a d'êtres (à chaque instant de son existence) qui constituent son corps (Nietzsche, 1884-1889, t. XI, p. 311).[5]

[5] Voir également un peu plus loin dans le fragment : « Guidés par le fil conducteur du corps, comme je l'ai dit, nous apprenons que notre vie n'est possible que grâce au jeu combiné de nombreuses intelligences de valeur très inégale, donc grâce à un perpétuel échange d'obéissance et de commandement sous des formes innombrables — ou, en termes de

Nous voyons que c'est bien l'affirmation de l'« unité de l'âme »[6] qui est ici congédiée par Nietzsche dans la conception du corps qu'il développe, impliquant dès lors, non pas une partition du psychisme en plusieurs topiques comme la psychanalyse freudienne l'affirmera (Freud, 1915, pp. 65-123), mais plutôt une dissémination de la psyché dans cet espace vivant qu'est le corps. Non seulement c'est bien la multiplicité qui est première dans la vie du corps, mais c'est aussi le principe de changement et de mouvement qui la détermine essentiellement. Ce qui implique le remplacement par Nietzsche du « sujet atomique » de la métaphysique classique par un « sujet-multiplicité » qui définit l'homme non plus comme une unité d'essence mais comme unité d'organisation. Or, cette « organisation » suggère un certain mode de relation des pulsions entre elles, mode qui privilégie la problématique des rapports entre les *quanta* de volonté de puissance, et qui suppose qu'au lieu de penser le corps comme simple « étendue », il faille désormais le concevoir comme un espace dynamique dans lequel se déploie ces rapports, conformément à l'*actio in distancia* qui caractérise le monde comme « volonté de puissance » – véritable espace communicationnel dans lequel on envisagera dès lors un langage propre aux pulsions, à savoir celui qui impose une hiérarchie entre elles à partir de rapports de commandement et

---

morale, grâce à l'exercice ininterrompu de nombreuses *vertus*. Et comment pourrait-on cesser de parler de morale ! » (*ivi*, p. 312).

[6] Le problème de l'unité est central chez Nietzsche. Voir à ce sujet : « Toute unité *n'*est unité *qu'*en tant qu'*organisation* et *jeu d'ensemble* : tout comme une communauté humaine est une unité, et pas autrement : donc le *contraire* de l'*anarchie* atomiste ; et donc une *formation de domination*, qui *signifie* l'Un, mais n'*est* pas une » (Nietzsche, 1884-1889, t. XII, p. 111).

d'obéissance (Wotling, 2011, p. 79) – et dont la relation Dionysos-Apollon préfigure sans doute, dans l'œuvre de Nietzsche, le premier exemple.

6. Conclusion

« Espace langagier », « espace corporel », « espace pulsionnel », on ne peut que constater l'importance pour Nietzsche de mettre en relation ces notions avec celle de l'inconscient. De manière générale, Nietzsche pense de façon spatiale et nombreuses sont les métaphores qui conduisent le lecteur à envisager les « hauteurs », les « profondeurs » ou encore les « horizons » qui peuplent de façon abondante les pages de ses ouvrages. Les images du philosophe qui, de façon analogique, renvoient à l'oiseau qui vole en altitude ou qui, comme une taupe, creuse des tunnels ou des souterrains, sont significatives à cet égard. L'espace, on le voit, est toujours un espace concret et déterminé : le ciel et le sous-sol en l'occurrence. Ainsi, la verticalité qui va de l'abîme aux cimes montagneuses se conjugue-t-elle à l'horizontalité du plan désertique, ou de façon encore plus flagrante, à celle du plan marin ou océanique[7] : en effet, Nietzsche affectionne une autre métaphore qui est celle de la mer ou de l'océan, renvoyant à la navigation et aux risques

[7] La métaphore de la mer est présente très tôt chez Nietzsche puisqu'on la retrouve dès la dissertation de 1862 intitulé *Fatum et histoire* : « S'aventurer dans la mer du doute sans compas ni guide est folie et destruction pour les têtes qui ne sont pas encore développées ; la plupart d'entre elles sont renversées par des tempêtes ; très peu seulement découvrent de nouvelles terres [...]. Au milieu de l'incommensurable océan des idées, on a souvent la nostalgie de la terre ferme » (Nietzsche, 1856-1869, p. 190).

que celle-ci suppose. Espace déterminé là encore, mais qui suggère un « milieu » par définition difficile pour celui qui s'y aventure. Et c'est bien le terme d'« aventure » que nous retrouvons dans les métaphores de la profondeur qui renvoie à l'aventure spéléologique, et plus précisément à l'« exploration » des fonds de la terre qui complète l'exploration maritime ou celle des sommets et des cieux : « Nous autres chercheurs sommes comme tous les conquérants, découvreurs, navigateurs et aventuriers » (Nietzsche, 1881, p. 259).

Rappelons enfin que les métaphores de la ligne et de la droite, de l'anneau et du cercle sont particulièrement présentes dans le corpus nietzschéen, pour ne rien dire du labyrinthe dont les *Lamentations d'Ariane* nous donne un bel exemple : « Je suis ton labyrinthe » (Nietzsche, 1888, p. 63) murmure Dionysos à Ariane au creux de son oreille. Et si nous revenons à la figure dionysiaque de laquelle nous sommes partis, c'est parce qu'elle condense en elle la pluralité des figures métaphoriques désignant le rapport essentiel entre l'espace et l'inconscient. Celle-ci semble, de ce point de vue, éclairer les impératifs méthodologiques auxquels Nietzsche fait face, notamment en ce qui concerne la descente nécessaire dans les profondeurs de ce labyrinthe qu'est la réalité humaine. On retiendra, pour illustrer ce geste propre à la philosophie nietzschéenne, une note d'Angèle Kremer-Marietti qui résume parfaitement la nécessaire relation entre l'inconscient et le type d'espace qu'il présuppose :

> Pénétrer dans le labyrinthe, c'est vouloir revenir à l'origine du labyrinthe et c'est proprement ce qui fait de l'homme labyrinthique le créateur des origines, l'*esprit libre* par excellence se manifestant dans le savoir de tous les savoirs – le gai savoir (Kremer-Marietti, 1999, p. 11).

Bibliographie

Aristote (éd. 1990), *Poétique*, trad. fr. Le Livre de Poche, Paris.

Constâncio, J., Mayer Branco, M. J. (éds.) (2011), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin-Boston.

Cox, C. (1999), *Nietzsche, Naturalism & Interpretation*, University of California Press.

Crawford, C. (1988), *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, de Gruyter, Berlin-New York.

Denat, C. (2010), *« Notre Nouvel "Infini" ». Connaissances et interprétations dans la pensée de Nietzsche*, dans Wotling (éd.) (2010), pp. 85-118.

Descartes, R. (1641), *Méditations Métaphysiques*, trad. fr., Flammarion, Paris 1979.

Freud, S. (1915), *Métapsychologie*, trad. fr., Gallimard, Paris 1968.

Gerber, G. (1871), *Die Sprache als Kunst*, Mittler, Bromberg.

Kant, I. (1781), *Critique de la raison pure*, trad. fr., Flammarion, Paris 2006.

Kremer-Marietti, A. (1972), *Nietzsche : l'homme et ses labyrinthes*, L'Harmattan, Paris 1999.

Meijers, A. (1988), *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, in *Nietzsche-Studien*, vol. 17, pp. 369-390.

Nietzsche, F. (1856-1869), *Écrits autobiographiques* 1856-1869, trad. fr., PUF, Paris.

Id. (1870) *Le drame musical grec*, trad. fr. dans Id (1968-1997), t. I.2.
Id. (1872) *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*, trad. fr. dans Id. (1968-1997), tome I.
Id. (1873), *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. fr. dans Id. (1968-1997), t. I.2.
Id. (1878) *Humain, trop humain et Fragments posthumes 1874-1879*, trad. fr. dans Id (1968-1997), tome III.
Id. (1881), *Aurore*, trad. fr., Flammarion, Paris 2012.
Id. (1882), *Le Gai savoir*, [deuxième éd. 1887], trad. fr., Flammarion, Paris, 2007.
Id. (1884-1889), *Fragments Posthumes*, trad. fr. dans Id. (1968-1997), tomes IX-XIV.
Id. (1885), *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, trad. fr., Livre de poche, Paris 1983.
Id. (1886), *Par-delà bien et mal*, trad. fr., Flammarion, Paris, 2000.
Id. (1888), *Dithyrambes de Dionysos et poésies posthumes*, trad. fr. in Id (1968-1997), tome VIII. 2.
Id. (1968-1997), *Œuvres philosophiques complètes*, XIV tomes, Paris, Gallimard.
Vaihinger, H. (1922), *Die Philosophie des Als Ob*, Meiner, Leipzig.
Wotling, P. (1999), *La pensée du sous-sol*, Allia, Paris.
Id. (2001), *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, Paris.
Id. (éd.) (2010), *L'interprétation*, Vrin, Paris.
Id. (2011), *What Language Do Drives Speak?*, in Constâncio, Mayer Branco (éds.) (2011), pp. 63-79.

Abstract

Terra incognita: « Space » and « Unconscious » in Nietzsche's Philosophy.

If the Nietzschean philosophy is known for the place it gives to « time » - the notion of the « eternal recurrence » that the author of Zarathustra significantly calls « an abyss-deep thought » being the most relevant one, it is nonetheless a continuous reflection on the concept of space. It is precisely the relationship between Space and Unconscious that is questioned here through the concepts of Tragedy, depth Psychology and Body conceived as a *terra incognita.* We will see that more than a metaphor, the use of the concept of space implies a unique analysis which places the Unconscious at the centre of the Nietzschean thought.

Keywords: Unconscious; Space; Depth Psychology; Body; Philosophy.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/146

La caverna come immagine del soggetto psicoanalitico in Jacques Lacan

Alfonso Lombardi

> È comune il rappresentare l'inconscio come una cantina, se non come una caverna, per evocare quella di Platone. Ma non è il paragone buono
> Lacan (1964), p. 190

Il contesto da cui è estrapolato l'esergo vede Jacques Lacan discolparsi dall'accusa di oscurità mossagli in una precedente seduta seminariale. A suo parere tale oscurità sarebbe caratteristica del campo psicoanalitico, da qui l'immagine dell'inconscio come cantina o caverna. Eppure, disapprovando questo paragone, Lacan ne propone un altro che accosta l'inconscio a una «vescica», la quale, «a condizione di metterci un lume dentro, può servire da lanterna» (*ivi*, pp. 190-191).
Vedremo più avanti in che modo l'inconscio lacaniano può guidarci attraverso l'esplorazione delle strutture psichiche, prima è bene soffermarsi sull'idea d'inconscio che viene rigettata dallo stesso Lacan.

1. La caverna di Jung

Uno dei pilastri portanti dell'insegnamento lacaniano è costituito dall'accento posto sull'assoluta novità apportata da Freud con il suo concetto d'inconscio, del tutto differente da ciò che il termine designava ai tempi in cui nasceva la psicoanalisi. In particolare, nel corso del suo undicesimo seminario, Lacan afferma esplicitamente che «l'inconscio freudiano non ha nulla a che fare con le forme dette di inconscio che l'hanno preceduto, o accompagnato, o che ancora lo avvolgono»; né dunque con ciò che designa semplicemente il «non-conscio» o il «più o meno conscio», né con «l'inconscio romantico della creazione immaginante», a provarlo il fatto che Freud abbia ripudiato Jung, «relais dei termini dell'inconscio romantico» (*ivi*, p. 25).
È possibile che nel nostro esergo Lacan faccia riferimento proprio a Jung? Effettivamente la sua descrizione della struttura psichica lo confermerebbe:

> un edificio il cui piano superiore fu costruito nel diciannovesimo secolo; il pianterreno invece data dal sedicesimo secolo, mentre lo studio accurato dei muri maestri rivela che essi derivano dalla trasformazione di una torre dell'undicesimo secolo. Nella cantina scopriamo fondamenta romane e sotto la cantina una caverna interrata; sul fondo di questa si rinvengono, nello strato superiore, utensili dell'età della pietra, e nello strato più profondo resti di fauna della medesima epoca [...]. Noi abitiamo nel piano superiore e siamo coscienti solo in modo molto vago dell'antichità del piano inferiore. Di ciò che giace sotto terra non abbiamo poi

alcuna coscienza (Jung, 1927-1931, p. 55; cfr. anche Jung, 1961, pp. 253-254).[1]

Dunque, per Jung, la coscienza starebbe «sopra la terra nell'atmosfera», mentre l'inconscio nell'oscurità sotterranea. È in queste profondità che si situano gli archetipi, «un frammento di psicologia irrazionale preistorica» che costituisce «la parte *ctonia* dell'anima» (Jung, 1927-1931, pp. 54-55).

L'immagine della caverna si ritrova anche associata all'archetipo della madre, che, sebbene possieda un'infinità di aspetti come ogni archetipo, è anche rappresentativo della totalità dell'inconscio (cfr. Jung, 1912-1952, p. 323; Jung, 1938-1954). Per esempio, nel doppio ruolo giocato dalla figura materna, quello di datrice di vita e insieme portatrice di morte, l'immagine della caverna corrisponde sì alla tomba ma allo stesso tempo a un luogo di rinascita, al pari di una caverna iniziatica (cfr. Jung, 1912-1952, pp. 331-338, 362-363).

Altre varianti di questa rinascita «dall'oscuro antro del grembo materno dell'inconscio» possono essere la discesa dell'eroe negli abissi della terra in cerca di un tesoro e il suo ritorno trionfante in seguito allo scontro con un mostro terrificante (cfr. *ivi*, p. 365); la *nekyia*, che ha luogo spesso tramite una discesa agli inferi (cfr. Jung, 1935, p. 53); la *katabasis eis antron*, che può verificarsi tanto nel processo creativo di Picasso (cfr. Jung, 1932) quanto nel raggiungimento dell'illuminazione attraverso la pratica meditativa orientale (cfr. Jung, 1939, p. 522).

Ciò che avviene in tutti questi casi è un processo di regressione o introversione della coscienza all'interno della parte più

[1] Confrontando i due brani risulta che tale immagine della psiche è tratta da un sogno dell'autore, interpretato come un riepilogo della vita della sua mente.

profonda della psiche che conduce a una trasformazione del sé mediante l'acquisizione conoscitiva degli archetipi, i quali costituiscono l'inconscio collettivo. È questo quel che Jung cerca di spiegare anche con l'interpretazione della diciottesima sura del Corano, intitolata appunto *La caverna*:

> colui al quale accade di imbattersi in quella caverna, cioè nella caverna che ognuno porta in sé, ossia nell'oscurità che si trova dietro la sua coscienza, viene coinvolto in un processo di trasformazione che è a tutta prima inconscio. Addentrandosi nell'inconscio, egli determina una connessione tra la sua coscienza e i contenuti inconsci (Jung, 1939-1950, p. 132).

Nella concezione junghiana dell'inconscio, dunque, l'immagine della caverna platonica sembrerebbe essere evocata dal contrasto tra la luminosità del mondo esterno, proprio della coscienza, e le tenebre del sottosuolo, regno dell'inconscio. Eppure, al contrario di Platone, il quale descrive un percorso di ascensione dall'ingannevole mondo sensibile della caverna verso l'autentico mondo delle Idee (cfr. Platone, ed. 1951, pp. 1238-1240), Jung indica come luogo dell'illuminazione proprio la profondità della caverna, raggiunta in seguito all'introversione della coscienza.

Nonostante l'apparente discordanza, in un'ottica lacaniana il problema non si pone. Vale a dire che per dimostrare come nella teoria psicoanalitica junghiana l'inconscio viene considerato una sorta di doppio della coscienza, basta tener presente solo la parte iniziale del mito platonico, quella che descrive lo stato delle cose all'interno della caverna. In effetti è ciò che Lacan fa durante una sua seduta seminariale, cercando di mostrare come in una certa tradizione di pensiero l'anima non sia altro che un raddoppiamento del corpo. In questo caso

Lacan dà luogo a una rilettura del mito della caverna adattandolo ai suoi scopi e, paragonando le proiezioni delle ombre sul fondo dell'antro platonico al concetto di anima, afferma che il mito tratta soprattutto di ciò che nel testo viene designato come fuoco, il quale con la sua illuminazione produce la fantasmagoria. Idea centrale e punto d'origine, che altrove viene rappresentato dal Sole, a partire da cui si stabilisce la corrispondenza tra piani ontologici e gnoseologici. Mediante ciò tutto si strutturerebbe conformemente a questa forma di rivestimenti che si ricoprono gli uni con gli altri. Il richiamo è alla topologia della sfera, forma geometrica capace di raddoppiarsi restando identica, sarebbe a dire di ricoprirsi come una fodera (cfr. Lacan, 1965-1966, 20-04-1966).[2] Il modello ottenuto è equiparabile agli strati di una cipolla («alla maniera di bucce di cipolla»), i quali rappresenterebbero le sfere che avvolgono il soggetto: «idea, idea d'idea, rappresentazione, rappresentazione di rappresentazione, idea di rappresentazione» (cfr. *ivi*, 12-01-1966, traduzione nostra).
Allora, se da una parte Jung equipara il concetto di archetipo all'Idea platonica, considerando le «immagini eterne di Platone» «un'espressione filosofica degli archetipi psicologici» (cfr. Jung, 1947-1954, p. 209), dall'altra Lacan domanda:

> Questi archetipi, questi simboli sostantificati, che risiedono in modo permanente in un basamento dell'anima umana, che cosa hanno di più vero di quello che appare alla superficie? Ciò che sta in cantina è forse più vero di ciò che sta nel solaio? (Lacan, 1953-1954, p. 329).

[2] Questo seminario, ancora inedito, è consultabile presso la biblioteca dell'*École de la cause freudienne* di Parigi.

Secondo Lacan «ogni concezione di stile junghiano, ogni concezione che fa dell'inconscio, sotto il nome di archetipo, il luogo reale di un altro discorso» dimentica che la verità emergente dall'interpretazione del sintomo, del sogno, dell'atto mancato, del *Witz* proviene dal mondo simbolico e si manifesta «attraverso, o anche malgrado, il soggetto» (cfr. *ivi*, pp. 327-330).

2. Il decentramento dell'inconscio

Facciamo un passo indietro e torniamo alla topologia, da cui Lacan attinge costantemente materiale per il suo insegnamento. Ebbene, questa branca della matematica studia quelle proprietà delle forme geometriche che non variano quando la figura subisce diverse deformazioni senza che avvengano fusioni o creazioni di altri punti. Ciò vuol dire che la trasformazione presuppone una corrispondenza biunivoca fra i punti della figura originale e i punti della risultante, oltre che ci sia continuità, ossia un invio di punti vicini in punti vicini. Tutto ciò avviene su figure che godono di una certa plasticità e che subendo questi omeomorfismi si trasformano in altre figure topologicamente equivalenti. Inoltre, in topologia, due figure possono essere omeomorfe anche quando la stessa proprietà non vale per la trasformazione dello spazio in cui è presente la figura che subisce la deformazione (cfr. Kline, 1972, p. 1350).
Ora, è possibile pensare al ricoprimento della sfera da parte di altre figure omeomorfiche, che nel caso della lettura lacaniana del mito platonico sono le sfere costituite dai diversi gradi ontologici e gnoseologici, in relazione al teorema del punto fisso di Brouwer, secondo cui «una trasformazione univoca e

continua di un elemento n-dimensionale in sé contiene certamente un punto fisso» (Bottazzini, 1988, p. 188; cfr. anche Kline, 1972, pp. 1372-1373). Tale teorema, a detta di Lacan, «è il solo a darci il vero fondamento della nozione di centro, *un'omologia topologica*», poiché date due figure dotate di un bordo e grazie alla deformazione di quest'ultimo si può ottenere una configurazione concentrica (Lacan, 1965-1966, 15-12-1965, trad. nostra).

Ciò di cui si tratta è la stessa strutturazione del sistema cosmologico aristotelico-tolemaico: «*una serie di sfere che contengono le une le altre*» (*ivi*, 19-01-1966, trad. nostra), questa volta le diverse sfere planetarie racchiuse tutte all'interno dell'ultima sfera costituita dal cielo delle stelle fisse e il cui centro è occupato dalla Terra. Tale immagine dell'universo prevedeva una corrispondenza di ciascun livello planetario a uno stadio ontologico e morale che è stata rigettata dalla rivoluzione scientifica; a un cosmo chiuso e ordinato, governato dalle leggi divine, fu sostituito un universo infinito retto da leggi fisico-matematiche. Secondo il filosofo e storico della scienza Alexandre Koyré è proprio la scissione tra mondo valoriale e mondo fattuale che sta all'origine del disorientamento accusato dal soggetto coinvolto nei mutamenti arrecati da questa rivoluzione (cfr. Monetti, 2008, pp. 22-24).

Nella lezione di apertura del suo tredicesimo seminario, pubblicata con il titolo "*La scienza e la verità*", Lacan afferma che la scoperta dell'inconscio, inteso alla maniera di Freud, non avrebbe potuto aver luogo prima della nascita della scienza avvenuta nel XVII secolo (cfr. Lacan, 1966a, p. 861; Lacan, 1965-1966, 1-12-1965), anche perché «il soggetto su cui operiamo in psicoanalisi non può essere che il soggetto della scienza» (Lacan, 1966a, p. 863; Lacan, 1965-1966, 1-12-1965).

Se poi, a proposito della «modificazione nella nostra posizione di soggetti», è Koyré a fare da «guida» (cfr. Lacan, 1966a, p. 860; Lacan, 1965-1966, 1-12-1965), si può affermare che il soggetto a cui si sta riferendo Lacan è «disorientato di fronte a un universo informe e illimitato, in cui la sua conoscenza finita, se non retta dallo schematismo della legge-simbolo, diventa inaffidabile fluttuazione immaginaria» (Monetti, 2008, p. 24).

Già lo stesso Freud aveva più volte sostenuto che la scoperta di processi psichici inconsci ha inferto all'Io una ferita narcisistica proprio come era successo con il riconoscimento della teoria eliocentrica copernicana. Se in quest'ultimo caso l'essere umano ha perso la sua posizione di privilegio rispetto all'intero universo ritrovandosi da punto fisso intorno a cui tutto ruota a «minuscola particella di un sistema cosmico che, quanto a grandezza, è difficilmente immaginabile», l'inconscio freudiano ha dimostrato che «l'Io non è padrone in casa propria» (cfr. Freud, 1915-1917, p. 446; Id., 1916, pp. 660-663; Id., 1924, pp. 57-58).

Anche Lacan, come Freud, ritiene che la visione del mondo geocentrica sia un risultato del narcisismo umano. Giacché si ha l'immagine del proprio corpo come «unità di pura forma», quella «buona forma» che è la sfera, la si proietta anche su ciò che viene chiamato mondo. È così che da una forma privilegiata e astratta si sviluppa l'idea di una sacca che è insieme ricoperta e ricoprente, espressione della concentricità delle sfere ripresa dalla cosmologia (cfr. Lacan, 1975, p. 54, trad. nostra).

Tuttavia Lacan sostiene che la rivoluzione copernicana sia un'introduzione a un'altra rivoluzione del tutto differente: quella newtoniana (cfr. Lacan, 1965-1966, 19-01-1966). È durante il suo ventesimo seminario che non vengono usati mezzi termini nei confronti di Copernico: «La rivoluzione

copernicana non è in alcun modo una rivoluzione» (Lacan, 1972-1973, p. 40). Ciò che avrebbe avuto luogo, secondo Lacan, è semplicemente uno scambio di ruolo, al posto della Terra è stato messo il Sole. In questo modo non è avvenuto nulla che abbia sovvertito «quanto il significante *centro* conserva di per sé», tanto che ancora oggi si conserva una concezione del mondo «perfettamente sferica» che si manifesta nella routine del singolo individuo. Piuttosto, a mettere in questione la funzione del centro è stato Keplero, il quale ha intuito che ruotando intorno al Sole i pianeti formano un'orbita ellittica, figura che sdoppia il centro in due fuochi, dei quali uno è occupato dal Sole, mentre invece nel punto simmetrico non è presente nulla. Dunque la sovversione sta nell'avere sostituito «al *gira* un *cade*» e così si arriva alla legge di gravitazione universale, che dalla funzione immaginaria della rivoluzione ci riconduce al reale: $F = g(mm'/d^2)$ (cfr. *ivi*, pp. 40-42; cfr. anche Lacan, 1970).

Applicando queste immagini cosmologiche al soggetto psicoanalitico risulta che l'interesse di Lacan non è di porre al centro della psiche l'inconscio piuttosto che l'io cosciente, ma neanche di scindere il soggetto nei due fuochi dell'ellisse, bensì di respingere la riproduzione immaginaria di quel meccanismo a cui dà origine la topologia della sfera di cui si è già detto. Il soggetto della psicoanalisi è dunque la negazione di un cosmo immaginario ma anche un organismo che struttura ed è strutturato dall'oggetto del desiderio, indicato come oggetto *a*, che se da una parte si pone come punto di attrazione gravitazionale, dall'altra lascia il vuoto generato dalla mancanza. È in questo modo che la formula newtoniana può assolvere il suo compito, ovverosia quello di sostituirsi alla mera

rappresentazione della realtà (cfr. Greenshields, 2017, pp. 146-148).

3. La caverna di Lacan

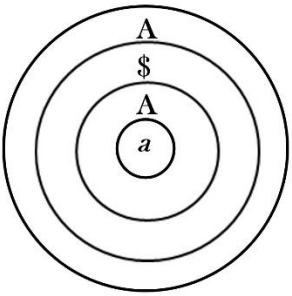
La nuova immagine del soggetto introduce un concetto fondamentale della teoria psicoanalitica lacaniana: il vuoto. A proposito è importare ricordare il riferimento a un saggio di Heidegger in cui si riflette sulla «cosalità».
Secondo il filosofo, la cosa è ciò che riunisce il mondo avvicinando nelle loro lontananze «terra e cielo, i divini e i mortali», e facendoli permanere nella loro «Quadratura» (cfr. Heidegger, 1950, pp. 118-120). Questo è possibile, nel caso della brocca, attraverso «l'offerta del versare», dando da bere ai mortali e sacrificando ai divini qualcosa che in qualche modo proviene dal cielo e dalla terra (cfr. *ivi*, pp. 114-115). L'essenza della brocca, il suo «esser-brocca», si dispiega proprio nell'offerta, la quale implica «il riunirsi del duplice contenere nel versare». Infatti, il contenere della brocca è costituito da due momenti: quello del prendere e quello del trattenere; la loro unità è però definita dal versare, che è lo scopo della brocca (cfr. *ivi*, p. 114). Tutto ciò deriva dal fatto che la brocca è modellata intorno a un vuoto, «è il vuoto ciò che, nel recipiente, contiene. Il vuoto, questo nulla nella brocca, è ciò che la brocca è come recipiente che contiene» (*ivi*, p. 112).
Lacan non si sofferma sulle speculazioni metafisiche heideggeriane bensì si concentra sul vuoto che caratterizza la brocca, «un oggetto fatto per rappresentare l'esistenza del vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa» (Lacan, 1959-1960, p. 144). A quest'ultimo concetto è associata la funzione materna

del complesso edipico (cfr. Lacan, 1938, pp. 32 sgg.),[3] e per questo la Cosa viene messa in relazione con «l'Altro», il cui campo estremamente vasto include anche il linguaggio e le relazioni umane che strutturano il soggetto durante la sua infanzia (cfr. Palombi, 2014, p. 156). Dunque, per Lacan, la Cosa

> è il mondo del soggetto in gestazione, è il suo esterno che, dopo la nascita, viene biologicamente e somaticamente abbandonato ma psichicamente incorporato per trasformarsi in un nucleo vuoto. Questo è il cuore vuoto del soggetto, irrappresentabile in quanto totalità originaria, attorno al quale si sviluppano le sue progressive concrezioni (*ibidem*).

Nello specifico, quel vuoto che è *das Ding*, «l'Altro preistorico impossibile da dimenticare», si trova al centro del mondo inconscio del soggetto, «al centro nel senso che è escluso», perché *entfremdet*, allontanato all'esterno pur essendo al centro (cfr. Lacan, 1959-1960, p. 84). Per meglio definire tale situazione, Lacan conia il neologismo "*extimité*", ponendolo fin da subito in relazione con la Cosa: «quel luogo centrale, quell'esteriorità intima, quell'*estimità* che è la Cosa» (*ivi*, p. 165). Il neologismo, quindi, fonde insieme una coppia ossimorica, la quale non è affatto la negazione dell'intimità né una sua degenerazione bensì il suo presupposto; si può dire che «l'estimità lacaniana costituisce un momento generativo della soggettività che precede logicamente l'opposizione tra interno ed esterno» (Palombi, 2014, p. 153; cfr. Id., 2009, p. 166).

[3] Nella variante lacaniana del complesso edipico, la madre sarebbe una sorta di ricettacolo per il figlio, il quale desidererebbe raggiungerlo «in una forma di penetrazione, contemporaneamente a senso distruttore e investigatore, che mira al segreto del seno materno».



Il precedente schema può essere di aiuto illustrando come il soggetto ($) è inglobato all'interno del «grande Altro» (A) e tuttavia lo ha dentro di sé. La barra sulla S indica la carenza connaturata al soggetto costituita dall'«oggetto piccolo *a*», che si genera come manifestazione del desiderio (cfr. Palombi, 2014, pp. 158-159; Miller, 2008). Ora, secondo Lacan, queste riflessioni potrebbero chiarire il «mistero» riguardante il sito di alcune pitture preistoriche. Il riferimento è alla prima caverna decorata a essere stata scoperta, ovvero la grotta di Altamira:

> Ci si stupisce che sia stata scelta una cavità sotterranea. Un tale sito oppone solo degli ostacoli a quella veduta che si suppone necessaria tanto alla creazione quanto alla contemplazione delle immagini affascinanti che ornano le pareti. Produrre delle immagini, andarle a contemplarle, non doveva essere una cosa tanto facile nelle condizioni di illuminazione che si suppone dovessero essere quelle dei primitivi. Eppure, all'inizio è proprio sulle pareti di una cavità che si trovano gettate le immagini che ci sembrano essere le prime produzioni dell'arte primitiva (Lacan, 1959-1960, p. 165).

Ciò avviene perché le immagini rinvenute ad Altamira, come

tutte le altre risalenti agli albori della storia umana che sono state scoperte in numerose grotte, sono «profondamente legate a uno strettissimo rapporto con il mondo», fanno cioè parte della sussistenza stessa di quelle popolazioni che frequentavano quei luoghi. Però non bisogna trascurare il fatto che della loro sussistenza fa parte qualcosa che ha il «carattere di un aldilà del sacro, che è appunto quel che cerchiamo di fissare nella sua forma più generale con il termine di Cosa». È allora questo lo scopo delle pitture rupestri: «l'esercizio sulla parete consiste nel fissare l'abitante invisibile della cavità», come pure la costruzione di un tempio è l'«organizzazione attorno a quel vuoto, che designa appunto il posto della Cosa» (cfr. *ivi*, p. 166). La grotta di Altamira, allora, può essere presa come modello per rappresentare il soggetto lacaniano. Un'ulteriore conferma ci è data da altre riflessioni dello stesso Lacan nelle quali l'immagine di una caverna viene utilizzata per descrivere la struttura del soggetto.

In una prima occasione, l'ingresso della caverna costituisce il posto da cui l'Es («*ça*») può parlare, ma si tratta di «un ingresso cui non s'arriva che nel momento in cui si chiude (questo posto non sarà mai turistico)» (Lacan, 1960, p. 841). Parlando di chiusura ed entrata, Lacan intende distinguere due ambiti, ossia il soggetto e l'Altro, che però non sono separati bensì hanno un loro proprio modo di congiunzione; fra i due si pone l'inconscio, che è «taglio in atto» (*ivi*, p. 843). Eccoci così rivelata la struttura dell'inconscio, il quale, collocandosi fra un interno e un esterno, risulta essere ciò che viene definito «*bordo*»; in questo modo ci è altresì mostrata l'improprietà che risulta dal fare dell'inconscio un "dentro" (cfr. *ivi*, p. 842). Questo bordo, dunque, ha la funzione di limite ma allo stesso tempo compie una torsione, guidata dal desiderio, che

rappresenta lo sconfinamento dell'inconscio da una parte e dall'altra della caverna (cfr. *ivi*, pp. 846-847).
Il desiderio di cui si tratta è il desiderio dell'Altro, che inteso in entrambi i sensi del genitivo, soggettivo e oggettivo, rivela che il soggetto, mediante l'inconscio, agisce contemporaneamente perché desidera l'Altro e perché è desiderato dall'Altro (cfr. Palombi, 2009, pp. 68-69). Detto in altri termini, il soggetto si ritrova scisso come significante e significato: nel primo caso è lui stesso a determinare un effetto, invece nel secondo è a sua volta un effetto di linguaggio (cfr. *ivi*, pp. 98-99).
Ora, nel sedicesimo seminario, Lacan riprende il suo ragionamento sull'estimità della Cosa per descrivere il campo del godimento del soggetto, il quale viene infatti identificato con il «*vacuolo*» interdetto al centro della soggettività che pur essendo ciò che è più prossimo è allo stesso tempo completamente esterno (cfr. Lacan, 1968-1969, p. 220). È importante ricordare che Lacan conferisce al godimento una valenza ambigua e paradossale, sia perché lo riconduce a ciò che nel diritto è stabilito per l'usufrutto, cioè il limite al godimento, la possibilità di godere di qualcosa ma senza eccedere (cfr. Lacan, 1972-1973, p. 4), sia perché questo arretrare di fronte al proprio godimento è dovuto all'aggressività inconscia rivolta contro di sé (cfr. Lacan, 1959-1960, p. 228). Insomma, rispettando la polarità insita nel freudiano principio di piacere, il godimento «è capace di percorrere l'intero spettro del dolore e del piacere» (Lacan, 1966-1970, p. 280).
Ebbene, una struttura topologica può far sì che l'oggetto *a* funzioni come equivalente del godimento. È proprio dal momento in cui il soggetto è fondato in quanto effetto di significante e costituisce un termine di congiunzione tra due significanti (cfr. Palombi, 2014, p.163) che l'oggetto *a* può

essere considerato «estimo» e in quanto tale determinare una «struttura di bordo» nel campo dell'Altro (cfr. Lacan, 1968-1969, pp. 244-245).

Tornando al tredicesimo seminario, Lacan stesso ha dichiarato che durante questo ciclo seminariale ha insistito in particolar modo sulla pulsione scopica e il suo oggetto immanente che è lo sguardo (cfr. Lacan, 1965-1966, 25-05-1966), ma di cosa si tratta? Ebbene, l'oggetto *a*, seppure «*ir-rappresentabile*» in quanto costituisce una mancanza irriducibile ad alcuna forma della presenza, può essere colto in relazione ad altri oggetti assumendo cinque forme correlate a parti o funzioni del corpo quali seno, feci, fallo, sguardo e voce (cfr. Palombi, 2009, p. 88). La pulsione scopica è quindi quella che cerca il soddisfacimento mediante la funzione dello sguardo, che tuttavia non potrà mai essere raggiunto. Infatti, lo sguardo è ciò che viene sempre tolto nella vista del mondo da parte del soggetto, il quale nell'atto del vedere o del semplice aprire gli occhi si affaccia a una «*fenêtre*», che può essere rappresentata dal taglio delle palpebre, dall'entrata della pupilla o da ciò che sta ancora dietro nell'occhio, la sua camera oscura (cfr. Lacan, 1965-1966, 11-05-1966).
Ora, Lacan, seguendo la lettura heideggeriana che ha come punto centrale l'essenza della verità, intravede nel mito della caverna platonico la raffigurazione di un mondo scopico nel quale si possono distinguere: il buco, l'oscurità, la caverna; la sua entrata, definita "finestra"; e ciò che lo psicanalista chiama mondo solare. Si hanno inoltre particolari movimenti del soggetto che legano la verità a una certa formazione: «movimento di giro e di ritorno, movimento di chi si gira e deve mantenersi in questo *capovolgimento*» (cfr. *ivi*, 18-05-1966,

trad. nostra).

Questi movimenti sembrano richiamare il meccanismo della pulsione, che nell'incontro precedente era stato spiegato mediante l'immagine del nastro di Möbius, ossia una figura topologica costituita da un solo bordo e una sola faccia la cui semi-torsione la rende non orientabile, in modo che non solo risulta impossibile stabilire un verso di percorrenza di tale superficie ma anche determinarne un interno e un esterno. Ebbene, il meccanismo pulsionale implica un andare e un tornare del soggetto al soggetto, di cui il secondo movimento non è identico al primo, poiché, come nel nastro di Möbius la semi-torsione fa sì che il primo giro non basti a percorrerne l'intera superficie, occorrono due giri pulsionali per poter cogliere cosa sia davvero la scissione del soggetto (cfr. *ivi*, 11-05-1966).

Per meglio comprendere ciò di cui si sta trattando sarà bene presentare l'applicazione di queste teorie su un altro oggetto di studi, ovvero il celeberrimo dipinto *Las Meninas* di Diego Velázquez.[4] Si ricordi che per Lacan «in un'opera d'arte si tratta sempre in un certo qual modo di circoscrivere la Cosa», in essa «l'oggetto si instaura in un certo rapporto con la Cosa, fatto al tempo stesso per circoscrivere, per presentificare e per assentificare» (cfr. Lacan, 1959-1960, p.167).

In *Las Meninas* si può notare che tutti i personaggi rappresentati puntano il loro sguardo verso qualcosa che si trova oltre la scena raffigurata, al di là del quadro, al posto che occupa lo spettatore nel momento in cui osserva questo dipinto. È questo il punto indicato come S, la posizione del soggetto

[4] L'analisi di quest'opera avviene durante cinque lezioni del tredicesimo seminario che hanno luogo tra il 27 aprile e il 1 giugno 1966; per una disamina più ampia cfr. Palombi (2016) e De Rosa (2016), pp. 45 sgg.

nonché luogo in cui si apre la finestra di cui si è parlato. Lo sguardo del soggetto, pur non essendo presente, è allora il punto nodale del quadro, è da lì che la tendenza pulsionale soggettiva si diparte per cercare di ritornarvi.
In questo percorso si incappa in una serie di raddoppiamenti alquanto perturbanti. Non solo il pittore inserisce nella scena il suo autoritratto ma vi dipinge anche un suo omonimo, il ciambellano Nieto Velázquez, che costituisce una sorta di doppio. Descrivendo *Las Meninas* attraverso la geometria proiettiva, Lacan sostiene che il posto occupato dall'omonimo del pittore costituisce il punto di fuga (cfr. Lacan, 1965-1966, 11-05-1966), ossia la proiezione sulla linea d'orizzonte del punto esterno al dipinto che abbiamo indicato con S.
Si può allora immaginare la linea d'orizzonte seguire l'andamento del nastro di Möbius come sopra descritto o meglio ancora come una parte di *cross-cap*. Costruendo questa figura a partire da una sfera bisogna compiere particolari deformazioni che intrecciano una sua parte mediante autointersezione, inoltre effettuando un taglio si dà origine a una forma con le stesse proprietà topologiche del nastro di Möbius e a un resto che viene equiparato all'oggetto *a*. Secondo Lacan il solido risultante può essere considerato sostitutivo del mondo sferico che vediamo, e la linea d'orizzonte che si viene a formare indica che la coerenza di un mondo significante che ha una strutturazione visiva dipende da una struttura di ricoprimento, che è appunto quella del piano proiettivo sotto forma di *cross-cap*. Tutto ciò si ritrova nella caverna di Platone (cfr. *ivi*, 04-05-1966).
Su queste basi risulta essere più chiara l'interpretazione della caverna platonica come un mondo scopico. Il percorso compiuto dal prigioniero liberato, in cui gioca un ruolo

importante l'aggiustamento della vista (cfr. Platone, *Rep*, 515c-516b, pp. 1238-1239), è quello che segue la pulsione scopica, mentre la caverna e il mondo solare sono i due lati di una superficie non orientabile. Nel mito platonico sono riscontrabili anche i raddoppiamenti di *Las Meninas*, è il Sole, infatti, che irradiando la luce dà vita all'ombra, ossia a quel mondo dell'apparenza in cui le cose non sono che copie aventi per modello le idee (cfr. Lacan, 1965-1966, 18-05-1966).

Per concludere, si può ritenere che mediante i suoi sforzi teorici Lacan sia riuscito a dare una nuova forma all'immagine della caverna. Dacché, da una certa cultura romantica e nell'immaginario comune, la caverna veniva e viene ancora oggi presa a modello per rappresentare l'inconscio e la più intima profondità costituita dall'interiorità del soggetto, con Lacan si ha uno stravolgimento di tale immagine. Infatti, accostando quanto è presente in diversi momenti dell'insegnamento lacaniano, risulta che lo psicoanalista lavora con continuità alla creazione di un'immagine precisa di caverna.

Le riflessioni sul vuoto e l'estimità della Cosa relazionata alla grotta di Altamira durante alcune sedute del settimo seminario nel 1960, le considerazioni sulla posizione dell'inconscio e la sua associazione a un bordo con le sembianze di un nastro di Möbius rappresentato dall'ingresso di una caverna in una conferenza tenuta nello stesso anno e poi ripresa nel 1964, le speculazioni teoriche avanzate con l'ausilio della topologia e della geometria proiettiva tra il 1965 e il 1966 durante il tredicesimo seminario, mostrano come Lacan arriva a concepire la strutturazione psichica del soggetto come se fosse una caverna a forma di *cross-cap*.

In questo modo viene respinta anche l'idea, propria in particolare del «cosiddetto movimento fenomenologico» e della

«scuola della *Gestalt*», di una mente unitaria, di un soggetto integro che costituisce una totalità (cfr. Lacan, 1966-1970, p. 274), rappresentato ovviamente da quella forma perfetta che è la sfera (cfr. *ivi*, p. 278). In effetti Lacan trova nella geometria proiettiva un supporto matematico alla sua insistenza sulla scissione del soggetto, riuscendo a descrivere come il soggetto osservatore è implicato nella costruzione del visibile, nel senso che è avviluppato da questa topologia a causa della scissione strutturale tra il punto di fuga e il punto di osservazione (cfr. Greenschields, 2017, pp. 80-81). Allo stesso tempo l'utilizzo del *cross-cap* al posto della sfera per rappresentare la soggettività permette di non contrapporre un interno a un esterno.

Va precisato che il *cross-cap* a cui fa riferimento Lacan non è quello che potremmo concretamente costruire in uno spazio tridimensionale. Questo presenterebbe una linea di intersezione che ne farebbe una figura bilaterale dividendo uno spazio interno da uno spazio esterno. Un *cross-cap* astratto, invece, non presenta tale linea e conserva le proprietà di una figura non orientabile, in modo che l'interno e l'esterno della figura costituiscono una continuità rendendo vano ogni tentativo di distinzione fra due spazi. La maniera in cui Lacan intende il *cross-cap* è una congiunzione tra quello concreto e quello astratto. Infatti ciò che compie lo psicoanalista è una sovversione tra ciò che è situato all'interno del bordo e ciò che sta al suo esterno, mantenendo dunque l'uso dei due termini ma rifiutando l'esistenza di un limite invalicabile (cfr. Nasio, 2004, pp. 99-102). È così che Lacan dà forma alla concezione di una psiche che si manifesta all'esterno del corpo attraverso quegli eventi determinati dall'inconscio.

Insomma, dandone un'originale interpretazione, lo psicoanalista crea una propria immagine della caverna, tanto

che non si esagera nel dire che a partire da questa si potrebbe esporre l'intero sistema teorico lacaniano.

Bibliografia

Bottazzini, U. (1988), *I geometri italiani e la geometria algebrica «astratta»*, in Rossi (a cura di) (1988), vol. III, pp. 173-195.

Colonnello, P. (2014) (a cura di), *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*, Mimesis, Milano-Udine.

De Rosa, D. (2016), *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Milano, Mimesis.

Freud, S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1916), *Una difficoltà della psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1924), *Le resistenze alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino.

Greenshields, W. (2017), *Writing the Structures of the Subject: Lacan and Topology*, Palgrave, London.

Heidegger, M. (1950), *La cosa*, tr. it., in Id. (1954), pp. 109-124.

Id. (1954), *Saggi e discorsi*, tr. it., Mursia, Milano 1991.

Jung, C. G. (1912-1952), *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. V.

Id. (1927-1931), *Anima e terra*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. X.I.

Id. (1932), *Picasso*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. X.I.

Id. (1935), *Fondamenti della psicologia analitica*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. XV.
Id. (1938-1954), *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. IX.I.
Id. (1939), *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione"*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. XI.
Id. (1939-1950), *Sul rinascere*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. IX.I
Id. (1947-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. VIII.
Id. (1961), *Simboli e interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1965-2007), vol. XV.
Id. (1965-2007), *Opere di Carl Gustav Jung*, 19 voll., Bollati Boringhieri, Torino.
Kline, M. (1972), *Storia del pensiero matematico*, tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1991.
Lacan, J. (1938), *I complessi familiari nella formazione dell'individuo. Saggio di analisi di una funzione in psicologia*, tr. it., Einaudi, Torino 2005.
Id. (1953-1954), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 1978.
Id. (1959-1960), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
Id. (1960), *Posizione dell'inconscio*, in Id. (1966b), pp. 832-854.
Id. (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1979.
Id. (1965-1966), *Le séminaire de Jacques Lacan. L'objet de la psychanalyse*, inedito.
Id. (1966a), *La scienza e la verità*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 859-882.

Id. (1966b), *Scritti*, 2 voll., tr. it., Einaudi, Torino 2007.
Id. (1966-1970), *Della struttura come immistione di un'alterità, presupposto di qualsiasi oggetto*, tr. it., in Macksey, Donato (1970) (a cura di), pp. 269-288.
Id. (1968-1969), *Il seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro*, tr. it., Einaudi, Torino 2019.
Id. (1970), *Radiofonia*, tr. it., in Id. (2003), pp+. 399-444.
Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
Id. (1975), *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, in *Scilicet*, 1976, nn. 6-7, pp. 5-63.
Id. (2003), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.
Macksey, R., Donato, E. (1970) (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo. I linguaggi della critica e le scienze dell'uomo*, tr. it., Liguori, Napoli 1975.
Miller, J. A. (2008), *Extimity*, in *The symptom*, n. 9, https://www.lacan.com/symptom9/.
Monetti, S. (2008), *Jacques Lacan e la filosofia*, Mimesis, Milano.
Nasio, J.-D. (2004), Objet a *and the cross-cap*, in Ragland, Milovanovic (a cura di) (2004), pp. 98-116.
Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019.
Id. (2014), *«Estimità» ovvero mente e corpo secondo Jacques Lacan*, in Colonnello (a cura di) (2014), pp. 151-165.
Id. (2016), *Gli enigmi di Velázquez: le prospettive di Michel Foucault e Jacques Lacan*, in *Palinsesti*, n. 4, pp. 77-91.
Platone (ed. 2001), *Repubblica*, tr. it., in Id. (2001), pp. 1067-1346.
Id. (2001), *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano.
Ragland, E., Milovanovic, D. (a cura di) (2004), *Lacan: Topologically Speaking*, Other Press, New York.

Rossi, P. (a cura di) (1988), *Storia della scienza*, 3 voll., UTET, Torino.

Abstract

Cave as Image of the Psychoanalytic Subject in Jacques Lacan

The aim of this paper is to show how throughout his teaching the psychoanalyst Jacques Lacan proposes a new image of cave which oppose the jungian view of unconscious to point out the revolutionary discovery made by Sigmund Freud. With the aid of topology Lacan tries to explain the structure of the subject and his extimacy, considering the unconscious not as the deep of a cave but as its entrance, a strange edge which makes possible an original mind-body relationship.

Keywords: Cave; Lacan; Freudian Unconscious; Psychoanalytic Subject; Topology.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/147

Il ritorno del rimosso nello spazio cinematografico

Tamara Sandrin

> Non pensavo che il mio Sé fosse un deserto, un arido e torrido deserto, polveroso e senza ristoro
>
> Carl Gustav Jung (1913-1930), p. 28

1. Introduzione

Le arti descrittive e figurative possono certamente rappresentare la materializzazione dell'inconscio in modo immediato, efficace e suggestivo ma è il cinema, a mio parere, che meglio riesce a darci la traccia del ritorno del rimosso con l'immagine-tempo che si dispiega nello spazio profilmico. Gli esempi sono molteplici a partire dall'espressionismo in cui

> ogni immagine è composta in modo tale che è tradotta simbolicamente dalle strutture dello scenario come se esso ne fosse il riflesso cristallizzato, smisuratamente ingrandito. E lo scenario, a sua volta, sembra dominare la tragedia che racchiude, come se questa tragedia non fosse che la proiezione spirituale della sua architettura (Mitry, 1974, p. 30).

Nel surrealismo, con il suo libero fluire di immagine oniriche,[1] per esempio in *Un chien andalou* (1929) di Luis Buñuel,[2] che restituisce la verità profonda e inconfutabile della situazione psicoanalitica: «il sangue pesante dell'inconscio vi circola e ci inonda, come attraverso un'arteria aperta, al ritmo dello spirito» (Bazin, 1958, p. 204). E poi ancora potremmo ricordare l'appartamento-gabbia adorno di simulacri felini de *Il bacio della pantera* (1942) di Jacques Tourneur, o *La scala a chiocciola* (Siodmak, 1946), dove lo scenario è costituito da una casa vittoriana, dominata da una figura materna fallica – una donna autoritaria, cacciatrice come il defunto marito, che dorme con una pistola sotto al cuscino – ma ormai anziana e malata, perciò prigioniera della sua stanza all'ultimo piano (luogo sicuro ma inquietante, arredato con animali impagliati, tappeti di pelliccia e pesanti coltri e tendaggi) e da un'ampia e imponente scala, duplicata da un grande specchio, che si trasforma nella spirale ossessiva della scala a chiocciola che porta in cantina, dove si consuma il delitto. Questo schema spaziale della casa ritornerà più e più volte al cinema da *Psycho* (1960) di Alfred Hitchcock a *Nightmare – Dal profondo della notte* (Craven, 1984), ma ci basti ricordare l'esempio più celebre dato appunto dall'edificio gotico di *Psycho* dove Norman Bates nasconde il cadavere mummificato della madre, spostandolo all'occorrenza dalla camera all'ultimo piano alla cantina.

[1] Il surrealismo però, come sottolinea anche Bazin, ha spesso usato i simboli del freudismo in una proliferazione forse troppo cosciente (cfr. Bazin, 1958, p. 204).

[2] I primi film di Buñuel sono nati dalla collaborazione con Salvador Dalì, che, ricordiamo, disegnò la scena del sogno in *Io ti salverò* (1945) di Hitchcock.

In questi pochi esempi, che costituiscono in ogni caso e a loro modo degli archetipi cinematografici, la rappresentazione spaziale rispecchia un inconscio individuale, personale, unico, del protagonista – *alter ego*, spesso o a volte, del regista, autore, produttore o persino dell'attore (per esempio Val Lewton, produttore de *Il bacio della pantera*, era terrorizzato dai gatti e non sopportava di essere toccato, fobie che ha trasposto nel film e nel personaggio di Irena).

2. *Science-fiction double feature*

Come ha suggerito Nowell-Smith

> l'inconscio è dovunque, ma [...] le forme della sua presenza, la sua struttura, e lo spazio sociale della sua rappresentazione possono differire profondamente fra di loro: da film a film, da genere a genere, da spettatore a spettatore. Se esiste un ritorno del rimosso anche nei generi più realistici, quanto più spazio c'è quando si tratta di fantasia, di fantastico, fantasmi appena travestiti (Nowell-Smith, 1977, p. 11).

Vorrei quindi soffermarmi in queste pagine su alcuni film, appartenenti tutti alla fantascienza (principalmente quella degli anni '50) o afferenti a quel genere intermedio tra horror e fantascienza, che mettono in scena dinamiche, spazi e strutture di un inconscio che potremmo chiamare filogenetico di matrice junghiana ma che ha trovato, a mio avviso, la sua esplicazione nelle teorie di Melanie Klein, nelle sue descrizioni di mostri, *Beisser*, materializzazione dei meccanismi di introiezione e proiezione, delle tendenze aggressive (con la paura delle relative

ritorsioni interne o esterne) e della pulsione epistemofilica, poiché

> Molti film dell'orrore e di fantascienza [...] possono essere compresi nell'ottica dell'opera della Klein, soprattutto della sua spiegazione di come il bambino utilizzi meccanismi introiettivi-proiettivi per gestire le angosce primitive di annientamento, incluse quelle derivate dalla pulsione di morte e dalle prime spinte aggressive orali (Gabbard, Gabbard, 1999, p. 356).

Apparizioni di insetti giganti (ragni, formiche, mantide, scorpioni), di mostri acquatici tentacolati o falliformi, di dinosauri dotati di potenti zanne e temibili artigli, di fauci sputafuoco o di sangue velenoso (*Il risveglio del dinosauro*, Lourié, 1953), si alternano a mostri semi-umani, ibridi, doppi e sostituti *cattivi*, invasioni e invasori alieni aggressivi e dotati di raggi laser letali, a immagini di attacchi alla terra, alla natura, da parte dell'uomo stesso, con esperimenti ed esplosioni nucleari, da cui poi nascono quegli stessi animali mostruosi che mettono in atto una vera e propria ritorsione verso l'umanità.[3] Considerati i limiti tecnici e i budget spesso esigui, è lapalissiano che i risultati, la realizzazione pratica e materiale del mostro, il più delle volte non siano all'altezza delle intenzioni, ma ciò non va sempre a discapito del film, perché fa risaltare la forza visiva realmente impressionante e suggestiva dei luoghi, del paesaggio,

[3] Possiamo già rintracciare una prima dinamica kleiniana, un paradigma che si reitera in molti film di fantascienza: l'uomo (bambino) attacca la natura (madre) con armi distruttive, esplosive, corrosive; da questo attacco scaturiscono dei mostri che ritorcono la loro distruttività sull'uomo, che dovrà poi ricorrere ad altri mezzi, altre armi, per distruggerli, innescando in questo modo una sorta di dialettica o spirale o eterno ritorno (sebbene nei film degli anni '50 il finale aperto sia piuttosto raro).

mettendo in secondo piano la possibilità e la necessità che mostri, mutanti, ibridi e alieni, suscitino stupore e soggezione.
La terra in questi film provoca «sgomento e terrore» (Sobchack, 1987, p. 100) perché, lungi dal realizzare la visione classica dell'unità armoniosa tra uomo e natura, si rivela essere qualcosa di sconosciuto, incomprensibile e ostile: «la terra che ci ha nutrito, ci minaccia» (*ibidem*), non è più materna, ci disconosce e costituisce così la nostra alterità più insondabile.
Ma quali sono questi paesaggi, dove i mostri sono a loro agio, che rifiutano «ogni forma di gentilezza antropomorfica» (*ivi*, p. 101), che rivelano all'uomo la sua incapacità di dominare il suo destino, che mostrano il loro volto terrificante, esercitando in alcuni casi un'attrazione ancestrale e perturbante, che danno origine, «nutrimento e protezione a ciò che è alieno, mutante» (*ivi*, p. 102), mostruoso e legato alle nostre più antiche paure?
Sono zone selvagge, come l'Artico, regno ostile di un'eterna e gelida solitudine, grotte e caverne, paludi lussureggianti, o paesaggi che si estendono ai margini della civiltà, a ridosso di zone più o meno antropizzate, che allungano le loro dita tentacolari verso l'uomo e la sua casa: il mare, con le sue spiagge desolate dove la risacca dà il senso di un'incombente e inquieta attesa che "accada qualcosa", e il deserto, dove «è di casa la sofferenza» (Jung, 1913-1930, p. 29).

3. Il deserto

Protagonista spietato di tanti film hollywoodiani non solo di fantascienza, ma anche film drammatici, epopee e western,[4] con il suo sole cocente, il vento, le notti fredde e oscure, i *tumbleweed*, le opunzie e i saguari che proiettano ombre ambigue, il deserto «rimane legato al passato primordiale rendendo così il presente intensamente sgradevole» (Sobchack, 1987, p. 102) e davanti a esso l'uomo ha paura, perché si presenta come il regno dell'inquietudine, l'ignoto sulla terra. È lo sfondo immenso ed eterno contro cui si staglia la finitezza umana: il deserto (come il mare) esiste da più tempo dell'uomo e continuerà a esistere dopo che la specie umana sarà scomparsa: sembra il regno della morte, invece è vivo e brulica di vita, e sa uccidere in mille modi (*Destinazione... Terra!*, Arnold, 1953); il timore che incute è tale che lo popoliamo di quei mostri giganti e feroci, repellenti e pericolosi che ricorrono sempre, più o meno simili, con lievi variazioni più nella forma che nella sostanza, in miti e leggende, nei bestiari medievali, nell'arte (dalle pitture rupestri alle miniature, all'arte gotica, e così via), nella letteratura, nella psicoanalisi e nella fantascienza:

> se ammettiamo – come fa a esempio C.G. Jung – che gli archetipi nati dall'inconscio collettivo subiscono ben poche variazioni da un individuo all'altro, possiamo comprendere come questo permanere delle forme, lungi dal rappresentare un risibile luogo comune riveli al contrario la forza degli istinti fondamentali e metta in evidenza una necessità vitale: quella di

[4] A titolo di esempio possiamo ricordare il deserto torrido e accecante di *Greed* (Stroheim, 1924) o quello ventoso, culla dello spettro della follia, de *Il vento* (Sjöström, 1928).

esprimerli in forme esteriori eternamente valide (Kappler, 1980, p. 157).

Il deserto è l'ambiente ideale per effettuare esperimenti segreti, per l'accadere di fenomeni strani e soprannaturali.[5] Per esempio in *Destinazione... Terra!*, uno dei film più significativi degli anni '50, nel suo paesaggio già inquietante si inserisce il tema perturbante del doppio: conoscenti e amici vengono sostituiti da replicanti alieni freddi, strani e inquietanti: l'oggetto buono che si trasforma «in un oggetto apparentemente identico, ma cattivo che la Klein leggerebbe come una proiezione della parte cattiva e scissa di sé» (Gabbard, Gabbard, 1999, p. 359).[6] Oppure ne *La meteora infernale* (Sherwood, 1957): in un deserto di sale un meteorite cresce a dismisura riproducendosi in colossali obelischi neri fallici che avanzano verso la città distruggendo ogni forma di vita, uomini e animali.
Nel deserto allucinante e allucinato della fantascienza prendono poi vita e scorrazzano quegli animali divoratori generati dalla distruttività dell'uomo, insetti giganti quali le formiche giganti di *Assalto alla terra* (Douglas, 1954) e la tarantola dell'omonimo film di Jack Arnold (1953): nel *deserto del sé* le proiezioni umane prendono forma e vita e aggrediscono, divorano, distruggono lasciando traccia del loro passaggio: i loro fluidi

[5] Il deserto (assieme alla Death Valley) è stato usato molte volte per le riprese in esterni in molti film di fantascienza per alludere a spazi extraterrestri, lunari, marziani.
[6] Il tema del doppio, del replicante, del gemello cattivo, è un tema costante del cinema horror e di fantascienza, ma non solo, da *Lo studente di Praga* (Ewers, 1913), a *Dottor Jeckyll e Mr Hide* (nei suoi numerosi adattamenti cinematografici), da *L'invasione degli ultracorpi* (Siegel, 1956) e i suoi successivi remake a *Ho sposato un mostro venuto dallo spazio* (Fowler Jr., 1958), da *Lo specchio scuro* (Siodmak, 1946) a *Twin Peaks* (Lynch, 1990-1991), e l'elenco potrebbe continuare ancora.

corporei, pozze di veleno e succhi gastrici (tarantola), acido formico e ferormoni sessuali (formiche), e ancora cumuli di sabbia che segnalano l'ingresso del nido in cui i protagonisti devono penetrare, discendere, per raggiungerne il cuore, dove la formica regina – che, come api e altri insetti, durante il volo nuziale si accoppia con numerosi maschi che muoiono subito o poco dopo il coito – ha deposto le uova. L'idea, l'immagine, di questo nido scuro, pullulante di larve, pupe e uova, può far pensare al ventre materno dove, secondo Klein, il bambino crede di trovare i fratellini insieme ai peni paterni inglobati dalla madre a ogni coito orale-divorante.

4. Il ventre della terra

Abbiamo visto che il nido delle formiche si sviluppa in cunicoli sotterranei, anche in altri film il ventre della terra, che si rivela «utero materno, accogliente e distruttivo allo stesso tempo» (Sandrin, 2016, p. 39) brulica di insetti, per esempio ne *Lo scorpione nero* (Ludwig, 1957), bruchi, zecche, anellidi e soprattutto scorpioni, risvegliati da un'eruzione vulcanica (un vulcano che eiacula, come un pene, o partorisce, come una vagina, lapilli e lava), si muovono, si nascondono, entrano ed escono da crepacci e anfratti bui.
Quanto il deserto, paesaggio immutabile e disadorno, comunica sensazioni di angoscia, estraneità e perturbamento, tanto le grotte, le caverne, le cavità dei vulcani, gli ambienti sotterranei, riportano alla mente ricordi ancestrali, visioni archetipe di rifugio, di *casa*, che può darci al contempo un senso di protezione dagli attacchi esterni e un timore di aggressioni da parte di qualcosa o qualcuno nascosto al suo interno,

nell'oscurità. Le grotte – che sono state la dimora dell'infanzia primigenia dell'uomo, che ha lasciato le proprie tracce nelle pitture rupestri, rappresentazioni della vita quotidiana, di riti e cerimonie, di animali con zanne, corna, artigli, zampe lunghe e veloci, ma anche immagini mostruose di ibridi teriomorfi e di sogni – esercitano un fascino, un richiamo, un desiderio di esplorarle per scoprire ciò che nascondono e riportarlo alla luce, estrarlo e possederlo. Questa vera e propria pulsione epistemofilica porta con sé conseguenze dolorose, a volte mortali. Innanzitutto un disorientamento spaziale (simile alle prime esperienze cognitive del bambino): ci si perde nel deserto (la bambina che vaga sotto choc all'inizio di *Assalto alla Terra*), nello spazio (gli esempi sono innumerevoli), nelle grotte, come ne *La vendetta del ragno nero* (Gordon, 1958) in cui Carol, cercando il padre, penetra assieme al fidanzato in una grotta irta di rocce, stalattiti e stalagmiti: in questa caverna, che può rappresentare il ventre materno (ventre della terra, di madre terra, di madre natura...), trova il cadavere del padre, parzialmente divorato, assieme ad altri scheletri e rischia di diventare il pasto di una gigantesca tarantola cadendo nella sua ragnatela. In *Caltiki il mostro immortale* (1959), film italiano di Riccardo Freda e Mario Bava, ambientato in Messico, che allude ad antiche leggende Maya (come *Lo scorpione nero*), dopo un'eruzione vulcanica, alcuni biologi scoprono una grotta-tempio Maya dove trovano un inestimabile tesoro, statue e monili d'oro, assieme ai resti umani di antichi sacrifici, ma la *grande dea* (ancora una figura materna) è in agguato pronta a risorgere dalle profondità del tempo e del lago sotterraneo per riportare sulla terra morte e distruzione. Nonostante i limiti (il mostro veramente ridicolo e alcuni particolari riciclati da altri film) *Caltiki* è un film piuttosto inquietante grazie al vigoroso

bianco e nero, le atmosfere cupe e notturne e la rappresentazione della grotta, vero e proprio antro infernale simile alle descrizioni del mondo ctonio e della palude Stigia, alle rappresentazioni orfiche e al racconto junghiano (che ricorda l'inferno dantesco):

> Vedo grigie pareti di roccia lungo le quali m'inabisso a grande profondità. Mi trovo davanti a una buia caverna, immerso fino alle caviglie in un nero luridume. Intorno a me aleggiano delle ombre. Sono attanagliato dalla paura, ma so che devo entrare. Striscio attraverso una stretta fenditura nella roccia e giungo in una caverna più interna col fondo ricoperto di acqua nera. Ma dall'altra parte scorgo una pietra che emana una luce rossastra, a cui devo arrivare. Procedo guadando l'acqua melmosa. La caverna è invasa da un mostruoso frastuono di voci bercianti. Sollevo la pietra che ricopre una buia apertura nella roccia. Non voglio dare ascolto alle voci che intendono distrarmi. Però voglio sapere. Qui c'è qualcosa che vuole farsi sentire. Appoggio l'orecchio sulla fessura. Odo lo scroscio di fiumi sotterranei. Vedo la testa insanguinata di un uomo trascinato dalla corrente scura. Laggiù galleggia un uomo ferito, un morto ammazzato. [...] Vedo passare sul fiume tenebroso un grosso scarabeo nero.
>
> Nel punto più profondo della corrente risplende un sole rossastro che fende con i suoi raggi l'acqua tenebrosa. Impietrito dal terrore, scorgo poi sulle pareti scure un groviglio di serpenti che fuggono nell'abisso [...] un fiotto di sangue, un denso sangue rosso, sprizza verso l'alto e poi si esaurisce (Jung, 1913-1930, pp. 34-35).

Il buio, le aperture, le fenditure nelle rocce, il frastuono mostruoso di voci (che alludono a presenze mostruose), la volontà di vedere, di scoprire (pulsione epistemofilica), i

cadaveri, la luce rossastra (allusione forse a una visione intrauterina?), il terrore, i serpenti, il sangue a fiotti e zampilli... tutto ci ricorda l'universo kleiniano e il mondo orrido della fantascienza, che ricorre ancora e ancora, per esempio ne *L'uomo che visse nel futuro* (Pal, 1960) dove dimorano i mostruosi e cannibali Morloch, o *Nel tempio degli uomini-talpa* (Voegel, 1956) che inizia proprio con il racconto della pulsione a esplorare il sottosuolo attraverso i secoli, o ne *L'altra faccia del pianeta delle scimmie* (Post, 1970) in cui gli eredi della specie umana adorano la bomba (fallica), o ancora in *Viaggio al centro della terra* (Levin, 1959), *Hallucination* (Losey, 1961).

5. Acque scure: il mare, la spiaggia e la Laguna Nera

La pietra luminosa junghiana ricorda il cervello alieno luminescente e pulsante, che dal profondo di una grotta plagia e guida un gruppo di bambini, spingendoli a sabotare il lancio di un missile atomico a cui sono impiegati i loro genitori e finanche a uccidere (*I figli dello spazio*, Arnold, 1958). Il rapporto che lega i bambini al paesaggio è ambiguo e agghiacciante: il cielo è sempre plumbeo e i bambini non sono mai spensierati, sono continuamente attratti dalla grotta affacciata sulla spiaggia, sembrano far parte integrante di quell'ambiente naturale grigio e tetro, mentre gli adulti appaiono sradicati (vivono in case mobili, precarie, vicino alla base in cui lavorano), fuori luogo.
Le spiagge del cinema di fantascienza non sono assolate e piene di vita e il mare è una massa scura in incessante e inesplicabile movimento, il liquido amniotico per nascite e rinascite misteriose, lo spazio sterminato e inesplorato dove si scatenano

burrasche e tempeste, dove l'uomo può scomparire per sempre inghiottito nei suoi recessi. Ciononostante l'uomo lo affronta con mezzi aggressivi e invasivi: solcato da navi da guerra, pescherecci, sottomarini atomici, bombe di profondità e siluri, reagisce partorendo dai suoi abissi mostri quali Godzilla (Honda, 1954), polipi giganti (*Il mostro dei mari*, Gordon, 1958; *Tentacoli*, Assonitis, 1977), molluschi mostruosi larviformi (*Il mostro che sfidò il mondo,* Laven, 1957) squali e altri pesci e animali marini e acquatici assassini (ad es. *L'assalto dei granchi giganti*, Corman, 1956; *Lo squalo*, Spielberg, 1975; *Piraña*, Dante, 1978; *L'orca assassina*, Anderson, 1977) – tematica che in realtà ha avuto maggior successo e sviluppo dagli anni '70 in poi e che ha il suo ovvio progenitore letterario in *Moby Dick*.

Lo spazio dell'inconscio nella fantascienza, oltre che nel mare, fluttua anche in laghi, paludi e soprattutto nella Laguna Nera (*Il mostro della Laguna Nera*, Arnold, 1954), lussureggiante, incontaminata e inesplorata, «bella e insondabile [...] palude primigenia [...] luogo di chiarimento e terrore» (Sobchack, 1987, p. 104).

La difficoltà a penetrare la Laguna nera attraverso una stretta apertura, la ricerca ossessiva e la caccia al *gill-man*, i suoi artigli, l'uccisione dei pesci (peni/fratellini come abbiamo visto in altri esempi) con il veleno, sono tutti elementi riconducibili all'immaginario kleiniano. E ancora la tensione sessuale per il possesso della ragazza tra Mark, David e il mostro che la rapisce per portarla nel suo antro come nelle fiabe dello sposo-animale, nei miti, nella favola della Bella e la Bestia, in *King Kong* (Cooper, Schoedsacks, 1933), prototipo cinematografico di tutti i *creature films*, che «suscitano allo stesso tempo il senso

di sicurezza e protezione che si trova nell'oggettività e il terrore creato da tale indifferenza apocalittica» (*ivi*, p. 133).

6. «Un mondo straordinariamente kleiniano»

Finora ho affrontato solo film ambientati sulla terra, in uno spazio che dovrebbe essere, se non consueto e familiare, almeno reale e vero. Ma c'è un film che mette in scena letteralmente i "mostri dell'Id", aprendo la strada per la dispersione dei *Beisser* – che avrà il suo culmine e la sua punta di diamante in *Alien* di Ridley Scott uscito nel 1979 (per un'analisi cfr. Gabbard, Gabbard, 1999, pp. 355-372) – negli spazi siderali. Il paesaggio onirico de *Il pianeta proibito* (McLeod Wilcox, 1956) è indimenticabile, i colori del deserto, il cielo verde e la terra rossa, la luna striata, i fondali splendidamente dipinti, «sono immagini forti, che ampliano i confini dell'immaginazione» (*ivi*, 1987, p. 81).
L'universo spaziale del film, «quest'universo immaginario [che] non ha niente di puerile», perché anche il «verde paradiso» dei bambini «è popolato di mostri» (Bazin, 1958, p. 64) è costituito dal deserto di Altair IV, dove si scatena il mostro dal volto leonino e occhi d'insetto proiezione della bestia primordiale e irragionevole del subcosciente del dottor Morbius,[7] il paradiso terrestre di Alta, creato a dimensione e reminescenza umane,

[7] A questo proposito è interessante leggere la dichiarazione dell'autore del film Irving Block rilasciata durante un'intervista a Giovanni Mongini: «l'idea di un mostro dagli occhi d'insetto è un'illusione un po' infantile, ma ci sono veri mostri e demoni che esistono dentro di noi e dei quali noi non sappiamo nulla. Siamo in grado di fare le cose più orrende e spesso restiamo scioccati al rendercene conto. Il mostro dell'Id non è che l'invisibile spirito demoniaco di Morbius, ecco perché è invisibile».

dove le fiere sono mansuete finché non si risveglia la sua pulsione sessuale, la casa di Morbius e della figlia che è una fortezza nel deserto, e il mondo urbano sotterraneo dei Krel, dalle architetture immense, corridoi e cunicoli di dimensioni colossali che si estendono all'infinito, ambienti impenetrabili separati da porte dalla forma pelvica, chiuse da diaframmi inviolabili. Grazie anche alla perfezione degli effetti speciali, l'immaginario del film si carica della «densità spaziale del reale» (*ivi*, p. 70) e assorbe lo spazio inconscio dello spettatore.

7. Conclusioni

In queste pagine ho cercato di mettere in luce come certo cinema di fantascienza (i film di serie B, a basso costo, quelli in bianco e nero, destinati agli adolescenti) ha creato «uno stile visivo preciso e affermato, partendo dal sovvertimento del consueto» (Sobchack, 1987, p. 124) per rappresentare il mondo perturbante del nostro inconscio filogenetico scegliendo paesaggi e luoghi strettamente connessi con le nostre paure ataviche, ancestrali, per dare forma materiale a uno spazio archetipico dell'inconscio.
Perché definire kleiniano questo spazio, dato che Klein non ha stabilito delle precise *coordinate spaziali*?
Forse è solo una suggestione, un'immaginazione, che nasce dal ricorrere sempre uguale o sempre simile di certi paesaggi (come abbiamo visto, lande artiche e desertiche, grotte, vulcani, mare e lagune e così via) popolati da quelle stesse creature spaventose dell'«arsenale dei mostri della tradizione orrorifica [...] prova inequivocabile dell'attività di un inconscio che ci parla e che noi continuiamo a trasformare in paura» (La Polla, 1977, p. 21), e

confermato dal fascino che tali ambientazioni esercitano ancora su spettatori e cineasti, che hanno continuato e continuano a riesumarli e riproporli al pubblico, catapultandolo così in quel mondo onirico infantile, spaventoso e familiare a un tempo, che ben conosciamo.[8]

Bibliografia

Bazin, A. (1958), *Che cos'è il cinema?*, tr. it., Garzanti, Milano 2018.

Gabbard, G. O., Gabbard, K. (1999), *Cinema e psichiatria*, tr. it., Cortina, Milano 2000.

Jung, C. G. (1913-1930), *Il libro rosso. Liber novus*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Kappler, C. (1980), *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, tr. it., Sansoni, Firenze 1983.

La Polla, F. (1977), *Il terrore e lo sguardo*, in *Cinema e Cinema*, n. 13, pp. 16-21.

Mitry, J. (1974), *Storia del cinema sperimentale*, tr. it., Clueb, Bologna 2006.

[8] L'eredità kleiniana della fantascienza degli anni '50 e '60 è stata poi raccolta dal filone horror (*Le colline hanno gli occhi*, Craven, 1977; *Un tranquillo weekend di paura*, Boorman, 1972; *Quel motel vicino alla palude*, Hooper, 1977; *Non aprite quella porta*, Hooper, 1974; *Venerdì 13*, Cunningham, 1980; *L'esorcista*, Friedkin, 1973; *The brood*, Cronenberg, 1979), fanta-horror e post-apocalittico (*Alien*, *L'ultima odissea*, Smight, 1977), che in alcuni casi ha sostituito i "mostri dell'Id" con reali mostri umani, in altri casi ha recuperato la connotazione soprannaturale e mistica della tradizione gotica.

Nowell-Smith, G. (1977), *La pellicola sul divano*, in *Cinema e Cinema*, n. 13, pp. 8-11.
Sandrin, T. (2016), *Insetti giganti e alieni mostruosi. Alterità e animalità nel cinema di fantascienza degli anni '50 e '60*, Youcanprint, Lecce 2016.
Sobchack, V. (1987), *Spazio e tempo nel cinema di fantascienza*, tr. it., Bononia University Press, Bologna 2006.

Abstract

The desert. The return of the unconscious in the cinematographic space

Cinema has always been the best medium for the immediate and suggestive representation of images of the unconscious. In particular, science fiction has been able to place the Jungian and Kleinian phylogenetic unconscious, materializing its archetypal monsters, primordial beasts, in familiar and natural, but extremely uncanny spaces.

Keywords: Science Fiction; Monsters; Wilderness; Uncounscious; Melanie Klein.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/148

Essere padroni delle proprie velocità

Tommaso Tuppini

Nessun vuoto in nessun luogo, è tutto
un brulicare
Büchner (1835), p. 83.

1. Droga e dipendenza

La mescalina è una droga ricavata dalla pianta del peyote e isolata per la prima volta nel 1897 dal chimico tedesco Arthur Heffner. Era abbastanza diffusa fino agli anni Sessanta, quando ha cominciato a perdere piede rispetto all'LSD, ma soltanto perché quest'ultimo è più facile da produrre e distribuire. Gli effetti psichedelici delle due droghe sono grosso modo equivalenti. La mescalina si inserisce in una genealogia di sostanze tossiche che risale molto indietro nel tempo. Gli iniziati ai misteri eleusini consumavano il ciceone (*kykeón*), un preparato di acqua (per alcuni studiosi c'erano anche vino e formaggio) e cereali parassitati dall'ergot, un fungo utilizzato come medicinale per stimolare le contrazioni dell'utero nelle partorienti ma che è molto difficile dosare e può scatenare crisi convulsive, oltre a procurare febbri e percezioni distorte (alcune considerazioni su ergot, droghe lisergiche ed Eleusi si trovano

in Hoffman, 1978, p. 25-35; vedi anche Samorini, 2008, pp. 217-233)

La droga psichedelica, al contrario degli oppioidi (tipo eroina) o dell'alcol, non produce nessuna *addiction*.[1] La dipendenza si verifica quando l'assunzione della sostanza diventa necessaria per fare una vita più o meno sopportabile: dopo le prime volte, quando l'intensità del *flash* si è ridotta, la droga serve soprattutto a scendere dal letto e, se necessario, mettere un piede davanti all'altro. È il momento in cui il tossicomane ricade tra le braccia di ciò da cui voleva essere in fuga, le azioni più rituali e stereotipate, il cibo e l'acqua di prima ma senza sapore. I drogati si erano allontanati da noi per ricominciare da zero, come fanno i dormienti e i grandi amanti, ma sono tornati indietro scornati. Invece di moltiplicare e potenziare le alleanze, far vedere cose nuove, permettere un poco di avventura, quello con la droga diventa l'unico incontro di cui gli *addicted* sono capaci. Meglio di ogni altro lo ha spiegato Borroughs: restare senza un *fix* vuol dire non vivere. La droga psichedelica non solo non dà dipendenza ma trasforma l'esistenza in qualche cosa d'insolito, «espande la coscienza, intensifica la percezione dei processi fisici e dell'ambiente» (Borroughs, 1969, p. 130). Ma che significa espandere la coscienza? Cosa vede l'uomo mescalinico?

[1] Va da sé che questa è una classificazione ipersemplificatrice e barbara. E poi: da che parte stanno i cannabinoidi oppure gli alcaloidi come la cocaina, di qua o di là? Danno oppure no dipendenza? Danno una dipendenza fisiologica o soltanto psicologica? Ma che cos'è una dipendenza psicologica? C'è una differenza tra la *addiction* da sostanze cannabinoidi e quella da cioccolata? È scoraggiante vedere come su questi argomenti la scienza medica alle volte si esprime con una rozzezza quasi pari alla mia e con un linguaggio ideologico che certo non le fa onore.

Gli oppiacei sigillano un corpo che prende la consistenza del cristallo. L'ambiente può soltanto scivolargli addosso. La droga psichedelica, invece, apre. Grazie a essa smettiamo di cucire addosso alle cose i profili dell'abitudine. Davanti a un dipinto che conosce molto bene, Borroughs sotto mescalina ha l'impressione di vederlo per la prima volta. Questa condizione può apparire come liberatoria, e in parte lo è. Un luogo comune sulle droghe anticipato da Huxley in *Brave New World* (1932) è che quelle allucinogene sono buone e umane, mentre le altre sono abbruttenti e castranti.

2. Turbolenza e vortice

Lo sguardo mescalinico vede le cose più trite come fosse la prima volta, un'esperienza che associamo subito a stupori infantili o aristoteliche meraviglie, ma la prima volta è bella soprattutto perché poi c'è una seconda, una terza, e così via, fino a quando – non succede sempre, ma spesso sì – siamo riusciti ad aggiustare il tiro e orientarci. Perché la prima volta è anche frustrante. La prima volta è difficile che ce la caviamo. Se rimaniamo fermi alla prima volta, se la prima volta si moltiplica all'infinito – uno uno uno uno uno... senza riuscire a tirare le somme –, la sorpresa può diventare strazio. Chi ha preso mescalina non vede più niente di compiuto, vede «inizi [...], embrioni d'evocazioni, fugaci, costantemente sostituiti da altri, similmente spuntanti e incompiuti per colpa dei successivi che ne prendono il posto» (Michaux, 1961, p. 143). La prima volta è sostituita da un'altra prima volta, poi da un'altra ancora, senza alcuno sviluppo o coerenza. La «grande e polimorfa rivoluzione» contro le abitudini percettive del soggetto è

condotta dalla mescalina con stridori, ronzii, abbagli, «segnali che non significano niente» (*ibidem*). L'esperienza prende significato quando recupera lo smarrimento della prima volta, quando la ripetizione diventa storia e, se questo non succede, rimaniamo disorientati: non ci riesce di abituarci agli accadimenti, non esiste un modello di attesa che permette di riconoscere nel dopo la filiazione del prima.
Spesso il trip comincia con una sensazione di grande rilassatezza che può diventare liquefazione, scorrimento, oceano. I limiti del corpo diventano labili. L'intossicato non è sicuro dove finisce lui e dove cominciano i paraggi. Se gli soffia addosso il vento, diventa vento. Non c'è più un universo metrico, non ci sono corpi e azioni che si combinano, ma direzioni, vettori e tracciati che si intersecano. Il soggetto e il mondo appartengono a

> uno stesso inspiegabile mare, un mare agitato onnipresente, da cui non possono uscire, ondeggiante da ogni parte, un modo d'essere loro stessi mare, e insieme dentro il mare o traversati da mari, un mare delle cose, del tempo, dello spazio [...], vaghe variazioni ondulazioni che abbondano, che sovrabbondano, che assillano la mente, impedendole di uscire dal fenomeno "onde" in cui tutto vacilla, oscilla, è inaudito tumulto, senza confini, senza delimitazione, invadente tutto, ma che resta segreto e imponderabile, scosse che chiamano altre scosse, tumulto che rende tutto tumultuoso e rende agitati e spinge ad agitarsi, all'agitarsi per l'agitarsi, e fa slittare e scivolare la mente in incessanti derive (*ivi*, p. 166)

La mescalina apre le cateratte e lo spazio diventa il teatro di una colossale turbolenza. L'onda va a sbattere contro l'onda e non

c'è nessuna diga che incanala i flussi. Il mondo scivola dentro un

> frenetico agitatore meccanico, in un malmenatore-macinatore-sbriciolatore, trattato come un metallo in un'officina, come l'acqua in una turbina, come il vento in un mantice, come una radice in una sfibratrice automatica, come il ferro sotto il moto instancabile delle frese d'acciaio che forgiano gli ingranaggi (Michaux, 1956, p. 75).

Una turbolenza si produce quando, ad esempio, un flusso va a sbattere contro un sasso sul letto del fiume e l'urto produce un controflusso che spinge in direzione opposta al primo. La turbolenza si organizza in forma di vortice soltanto se il sasso riesce a opporre una forza centripeta e gravitazionale alle spinte eccentriche e dissipative dei flussi. In questo caso si produce un movimento circolare capace di annodare spinte idrauliche divergenti. Non è sempre facile distinguere tra vortice e turbolenza, soprattutto in francese dove lo stesso termine, *tourbillon*, può significare entrambe le cose. Ma per quanto le parole possano essere meretrici, e noi con loro, non dobbiamo farci ingannare: turbolenza e vortice definiscono due condizioni differenti della materia e anche dell'esperienza. La formazione di un vortice è sempre preceduta da una turbolenza, ma non necessariamente la turbolenza mette capo a un vortice. Il passaggio dalla turbolenza al vortice è aleatorio e imprevedibile.
Nell'esperienza mescalinica non ci sono vortici, c'è soltanto turbolenza, le parti dello spazio s'incontrano ma non si aggregano: «migliaia di punti di colore m'invadono. Tutto un frangersi! Una inondazione, ma della quale ogni gocciolina colorata [rimaneva] perfettamente distinta, isolata, staccata» (*ivi*, p. 29). La divergenza è la norma. Spontanei sono i rimbalzi, le

dissociazioni, le biforcazioni. La percezione non regge all'urto, le cose cadono in polvere (Michaux, 1966, p. 158). La mescalina inaugura un'esperienza che si strappa al sempreuguale dell'abitudine ma l'intossicato rimane prigioniero della turbolenza che ha scatenato. La turbolenza mescalinica è uno stato incoativo che si prolunga oltre ogni limite, è la prima volta ripetuta indefinitamente dentro uno «spazio che rigurgita, spazio di gestazione, di trasformazione, di moltiplicazione» (Michaux, 1956, p. 50), proliferazione sterile.

C'était rayonnant (Michaux, 1966, p. 117): il violento intersecarsi dei flussi che sparano da tutte le direzioni cancella i significati del mondo e toglie al soggetto il posto che occupava prima. Egli viene cacciato da tutti i luoghi, «sta allo scoperto. Vulnerato, senza tregua, è come fosse senza palpebre in pieno sole» (Michaux, 1961, p. 167). Il soggetto intossicato non è "apertura al mondo" ma *béance au monde* (Smadja, 1988, p. 266), spalancato a un mondo-slavina che lo trascina con sé. «Non c'è io», commenta Octavio Paz (1967), «c'è soltanto spazio, vibrazione, animazione perpetua». Il soggetto è rimesso allo spazio, ci è dentro fino al collo: «entravo nello spazio improvvisamente spogliato di tutto come fosse un soprabito. Ci ero stato proiettato, gettato, ci colavo dentro, invischiato e senza nessuna resistenza» (Michaux, 1966, p. 116). In condizioni normali il soggetto è capace di orientarsi perché è il punto-zero dello spazio: l'incontro dei piani immaginari, orizzontale e verticale, che tagliano in modo simmetrico l'anatomia del corpo umano è il centro di un ambiente dentro il quale le cose si dispongono a cerchio. Ma il soggetto intossicato viene scalzato dal centro. Egli non coincide più con il darsi di un qui che è il criterio di misura di tutti i là. Si è smarrito. Il soggetto sente «di meno il qui, e di più il là» (Michaux, 1961, p. 23), sente con

urgenza i là che si stanno disancorando dal qui, perché non c'è più nessun qui. L'uomo mescalinico è flusso tra i flussi, non ha coscienza dei propri organi, ha perso ogni schema corporeo, è eccentrico a se stesso (Michaux, 1956, p. 103).
Michaux parla del nuovo spazio come di una «onnipresente mobilità trasformatrice» (1961, p. 23). La mobilità è la tendenza al movimento che appartiene a un corpo, lo scarto tra la quiete e il movimento, oppure un cambio di passo, accelerazione e rallentamento. Nell'esperienza normale le tendenze finiscono per prendere una fisionomia, si decantano nelle sporgenze e nelle convessità del mondo. Nell'esperienza mescalinica, invece, «la tendenza è qualcosa che non si realizza mai, che resta sempre come tendenza. Il modo di esistenza del percepito è sempre virtuale» (Alonso, 2005, p. 17). Si affermano le tendenze senza atto e, per ciò stesso, senza corpo. L'esperienza mescalinica produce la turbolenza delle tendenze assolute e incorporee.

3. Punti e attrattori

Le tendenze piegano e raccolgano il molteplice dello spazio. «Il nostro spazio è pieno di segnali, punti di attrazione, zone forti e zone deboli, iniezioni, messaggi» (Michaux, 1954, p. 193), la tendenza è una soglia, un punto in cui cambia la configurazione dell'ambiente e delle cose che lo occupano. Ogni punto d'attrazione è un momento critico, una virata. I punti sono micro-operazioni di allineamento, spostamento, sostituzione, (Michaux, 1966, pp. 11-12), segnano il momento in cui le parti dello spazio si liberano dall'organizzazione che avevano in precedenza e cementano dentro un rapporto nuovo. Un tizio

che si è drogato torna a casa ed è convinto di vedere una ragazzina filiforme che lo aspetta su una sedia, ma è il suo impermeabile. Non è un'allucinazione, è accaduto invece che lo sguardo mescalinico ha estrapolato le sinuosità e il movimento dell'impermeabile: la curva del tessuto sulla sedia, la grazia, la nonchalance con cui se ne sta lì appoggiato sono le stesse di una ragazzina (Michaux, 1966, p. 67). La droga strappa alle cose i punti d'attrazione, le tendenze, le posture, i modi di occupare lo spazio. «Malgrado le apparenze si è nell'astratto, nel rapido astratto [...]. Non si può "posare"» (Michaux, 1956, p. 46). Lo spazio viene smaterializzato e purificato (Michaux, 1966, p. 119), il paesaggio torna a pullulare di tutti cambiamenti, i divenire, i passaggi, che i corpi avevano seppellito. Non siamo più nell'essere ma in un pre-essere, in un quasi-essere (*ivi*, p. 69) che però non è il mare di Leibniz. L'uomo mescalinico non è il filosofo che ha lasciato la scuola per ascoltare il mormorio delle acque. Le sue non sono piccole percezioni, semmai piccoli pensieri, la mescalina desensualizza il mondo (Michaux, 1956, p. 45).

Scompaiono i corpi, rimangono i principi cinetici, le tendenze, i punti-attrattori le cui orbite si intersecano a una velocità assoluta (Michaux, 1966, p. 47). Nell'esperienza normale i punti possono convergere, allearsi, combinarsi oppure divergere: la passeggiata, ad esempio, è un attrattore del corpo umano che ne articola i gesti in un modo che si integra con la possibilità di guardare all'insù ma è incompossibile con il nuoto. Nella visione intossicata, invece, gli attrattori vengono convocati senza tener conto della compossibilità o incompossibilità reciproca. Dove più attrattori incompossibili si sono dati convegno, i corpi evaporano, rimane un "tutt'insieme" senza profili, un'agitazione senza direzione né riposo (Michaux, 1956, p. 104).

L'esperienza mescalinica avanza priva di freni, non ha "limitatori", come si dice nel linguaggio della cibernetica, non funziona secondo un circuito retroattivo capace di contenere l'esplosione degli attrattori (*ivi*, p. 97). Non c'è centro né forza di gravità, non c'è un luogo d'aggancio e di stabilizzazione per lo sciame dei punti, qualche cosa che abbia la stessa funzione che ha la pietra nel vortice idraulico.
Si dice che il paesaggio dell'intossicato è rutilante di immagini. Alle volte le descrizioni fatte dai soggetti sono ricche di dettagli. Certo, l'intossicato ha delle allucinazioni: se il vento scompone i capelli dell'amico è perché sta sfrecciando come Superman, la poltrona di pelle verde cammina, i suoi bottoni sono occhi, le pieghe sono smorfie, regge il fucile come un G.I. americano, le fotografie incollate ai muri si animano e diventano cortometraggi. Le allucinazioni sono formazioni ibride tra quel che ci è rimasto di percezione chiara e i ricordi, il repertorio pop più risaputo, i fumetti o i mostri dell'infanzia. Ma puntare tutto sulle allucinazioni è un errore (Michaux, 1956, p. 131). La forza della mescalina è produrre un sommovimento dello spazio rispetto al quale l'allucinazione resta sempre indietro. L'allucinazione significa un arresto del movimento, un ancoraggio e un ritorno al solido, è il momentaneo farsi immagine della turbolenza. È più che probabile che qualche allucinazione ci sarà, e magari è divertente, ma a Michaux interessa quel che accade prima dell'allucinazione e che chiama "apparizionamento" oppure "fenomeno". La nebulosa dei punti investe i residui della percezione e della memoria ovunque l'intossicato dirige lo sguardo: tappeto, parete, albero, cielo. Se le cose vengono inizialmente percepite con realistica chiarezza tridimensionale, più o meno allucinatoria, diventano subito garbugli di fili. Le allucinazioni il cui contenuto sono

uomini o animali si trasformano presto in disegni geometrici, gotici, inorganici, palazzi con mille torrette che si sparpagliano nell'aria, arabeschi, festoni, carta da parati, ghirigori, ombre cinesi (*ivi*, p. 103).

4. Il fenomeno-onda

Le allucinazioni sono troppo concrete e voluminose per sopravvivere all'arrivo del fenomeno-onda (Michaux, 1961, p. 166). Fenomeno-onda non significa che vediamo cose undiflue anziché teriomorfe o ombrelliformi. Può capitare – gli oggetti appaiono dietro un velo d'acqua – ma, se è così, siamo ancora nell'allucinazione, siamo nella forma. Il fenomeno-onda non ha una forma perché è la variazione infinita delle forme. L'onda attraversa le cose come una serie di scosse. Il visibile è accompagnato da una moltitudine di gesti interiori, rapidi, micro-operazioni (Michaux, 1966, pp. 70, 89). Il corteo delle allucinazioni e delle immagini «non è che una tartaruga rispetto all'astratto che le ha precedute e che continua nella sua corsa, infischiandosi di esse» (Michaux, 1956, p. 47). Il quadrato che ho disegnato o immaginato viene squassato dalla mescalina e diventa un ottagono oppure si frammenta in figure più piccole. Gli angoli impazziscono, si dilatano e si restringono. Alcuni sostengono di vedere lo spazio tagliato, le sue parti mescolate e incollate assieme come in un quadro cubista. Gli oggetti che invadono improvvisamente il campo visivo aumentano le proprie dimensioni fino a esplodere. Questo è il segno che la medesima porzione di spazio viene investita da più attrattori incompossibili. A contare non sono le immagini, ma il fatto che

vengono squartate, vittime della violenza iconoclasta dell'uomo mescalinico

Il fenomeno-onda attraversa il mondo «a una velocità folle, centinaia di linee di forza pettinavano il mio essere, che non riusciva mai abbastanza in fretta a ricomporsi» (*ivi*, p. 75). I corpi si definiscono soltanto per ridefinirsi e ridefinirsi ancora, fino alla consunzione. Il panorama mescalinico è un'architettura disarticolata e incerta il cui analogo oggettivo potrebbe essere un immondezzaio tecnologico, un carnaio geometrico, un alveare di circuiti integrati.

Il mondo mescalinizzato è un ramo infinito dalle cui branche le cose si staccano per spappolarsi. «La fune della frusta di un carrettiere inferocito sarebbe stata, per me, il riposo» (*ivi*, pp. 75-76). È impossibile orientarsi, afferrare, c'è soltanto vertigine: «lo spazio si spezzerà, in punti, in punti sempre più numerosi, la loro suddivisione aumenterà fantasticamente, la divisibilità non troverà più limiti» (Michaux, 1956, p. 119). La linea si frantuma in slanci e vettori che a loro volta si frantumano in slanci e vettori:

> a colpi di tratti a zig-zag, a colpi di fughe trasversali, a colpi di scie lampeggianti, a colpi di non so cosa, sempre riprendendosi, vedo pronunciarsi, sottrarsi, affermarsi, garantirsi, abbandonarsi, riprendersi, riconsolidarsi, a colpi di punteggiature, di ripetizione, di scosse esitanti, lungo lente deviazioni, attraverso spaccature, in impercettibili slittamenti, vedo formarsi, deformarsi, rideformarsi, un edificio sobbalzante (*ivi*, p. 36).

Il fenomeno-onda è una continua modulazione dello spazio. Il drogato è esposto su tutti i lati, non ha membrane che lo proteggono, sente «contatti senza nessuno a fianco che abbia

potuto toccarlo, ma contatti comunque, e che non smettono di alterarlo, di disunirlo, di disperderlo, di disambientarlo, di squilibrarlo» (Michaux, 1961, p. 182). La mescalina scuote le cose come un sisma, è un movimento ruiniforme (Michaux, 1956, p. 44) che lascia lo spazio in macerie. Il tossico si allea con la frana del mondo. Lo spettacolo è inesauribile, la mescalina è una macchina d'infinito (*ivi*, p. 52), prolifera senza concludere.

5. Il voyeur

Il drogato è il dilettante dell'universo, non c'è una cosa che gli riesca, comincia e ricomincia senza venire a capo di nulla. La condizione emotiva davanti al mondo esploso non è però, come potremmo credere, la paura o, peggio, il terrore. Ci sono pagine in cui Michaux descrive con accenti drammatici la confusione in cui sprofonda l'uomo mescalinico ma quest'ultimo il più delle volte è un apatico, segue lo spettacolo nella neutralità affettiva (*ivi*, p. 96), «in questo guazzabuglio [...] regna a momenti una non meno insopportabile infinita rettitudine» (*ivi*, p. 50). Per quanto le capacità d'orientamento siano compromesse, il soggetto rimane spettatore, «qualsiasi cosa capiti in questo spazio, avete tutto il tempo per assistere [...]. Non verrete superati» (*ivi*, p. 51). Il caos non mi prende alle spalle. Il coinvolgimento dell'attenzione e dello sguardo è controbilanciato dall'indifferenza emotiva. La situazione mescalinica porta al diapason una cosa che capita in altri momenti della nostra vita, anche se non troppo di frequente: la divergenza tra percezione ed emozione, l'estraneità di ciò che vediamo rispetto al nostro sentire, ad esempio quando siamo

allegri davanti a un paesaggio serotino e desolato oppure se ci rattristiamo davanti a un mattino splendente. La divergenza tra ciò che vediamo e ciò che sentiamo non è mai così evidente come quando la tempesta dello spazio investe l'indifferenza minerale dell'uomo mescalinico.
Entrambe le cose sono vere: il mondo perde i punti cardinali e le abitudini che lo tenevano in piedi, vengo inghiottito da uno spazio in sfacelo, eppure il crollo non mi coglie alla sprovvista, in un certo senso me l'aspettavo perché quel che accade risponde a un preciso desiderio di vedere l'insolito:

> il mondo intero sembra provare un piacere straordinario. [...] Grandi colate di corpi passano, si pigiano, si stringono, s'accavallano o vanno alla deriva, torsi avvinti, perduti come me nello scisma del godimento. In giganteschi accavallamenti, liane quali non se ne vedono in nessuna parte della terra, s'intrecciano, si protendono, gioie e gemiti fatti liane (Michaux, 1956, pp. 145-146).

L'uomo mescalinico vive la *rejouissance optique* (Michaux, 1966, p. 64) di cui è fatta l'indifferenza dello spettatore.
Karl Abraham nelle sue ricerche pioneristiche ha parlato nel modo più convincente di una situazione molto simile, quella del voyeur che assiste a una scena di sesso dalla quale è escluso. Più in generale, il voyeur è uno che vuole vedere i lati nascosti delle situazioni e delle persone, vuole vederne non il *recto* ma il *verso* (Abraham, 1913, p. 592). Il *verso* delle cose è la nascita ch'esse ci nascondono. La quiete e l'ovvietà delle cose fanno dimenticare il balzo che hanno dovuto compiere dentro il perimetro dell'essere. La vocazione del voyeur è mettersi alla ricerca della nascita, con tutti i problemi che ciò comporta. Le cose hanno sempre due aspetti: la soluzione che sono, il

problema dal quale sono rampollate. La soluzione sono le cose così come le incontriamo di solito, ad esempio l'oggetto tridimensionale che abbiamo sotto gli occhi. Il problema appartiene a un ordine esperienziale diverso: nel caso dell'oggetto tridimensionale è lo spaiamento tra l'immagine retinica destra e l'immagine di sinistra. Lo spaiamento è la visione confusa, strabica, dalla quale spunterà fuori il percetto-soluzione. Lo spaiamento è di per sé un problema, una turbolenza. Le immagini retiniche che continuano a scambiarsi di posto sono un problema perché rendono impossibile di mettere a fuoco l'oggetto. La soluzione arriva con la messa a fuoco, quando lo sguardo non oscilla più da una prospettiva all'altra ma riesce a integrarle dentro il volume e il rilievo di un oggetto. La visione conflittuale e caotica trova dentro il volume tridimensionale la propria pacificazione e sistematizzazione. La perversione del voyeur è distogliersi dalla soluzione per indagare il problema, tornare a vedere in modo strabico. Egli inclina a complicare le situazioni più semplici. La sua scopofilia è al limite della parodia e della simulazione: non vuole arrivare a un risultato, vuole intrattenersi indefinitamente con la questione dell'origine.

Il voyeur è un sodale del rimuginatore, anche quest'ultimo è animato da una «brama di sapere *improduttiva*, che non si rivolge ai fenomeni reali» (*ivi*, p. 602) perché rimane aggrappato con ostinazione alla consistenza virtuale dell'origine. Il rimuginatore analizza, deduce, induce, smentisce, riprende, argomenta, fino a quando il problema diventa un rompicapo sul quale non riesce a esercitare più alcun controllo. Il voyeur è il rimuginatore del sesso, ci prova gusto a smarrirsi nell'aspetto ingegneristico dell'abbraccio, ha bisogno di una realtà che si esibisca e lo offenda perché resta enigmatica. L'analisi

minuziosa, l'attenzione ai dettagli specie se poco funzionali, trasforma lo spettacolo in una congerie di informazioni incoerenti. Tutti gli elementi della scena hanno la stessa importanza, non ci sono un primo piano e uno sfondo, non ci sono corpi che si amano ma tremiti e colpi, braccia e gambe che oscillano, marionette senza grazia, *gags* senza spirito. Questa gelida frenesia non si presta a essere ricapitolata e vissuta. L'uomo mescalinico, il voyeur e il rimuginatore sono gli ostaggi di uno spettacolo insensato.

L'intossicato si butta a capofitto nell'«irricevibile, l'incomprensibile, l'"indominabile"» (Michaux, 1956, p. 33). Non c'è un centro di gravità capace di stringere a sé le informazioni e dare volume a una scena che rimane piatta. O meglio, un centro c'è, ma è fuori dalla scena: è lo sguardo la cui mancanza di empatia degrada lo spettacolo. Lo sguardo mescalinico è la pietra sulla quale i flussi della realtà si sono infranti. Diversamente da ciò che accade in una struttura vorticosa, dopo essere stata causa della turbolenza la pietra non riesce ad agganciare i flussi. La turbolenza della mescalina è come i pensieri abortiti del rimuginatore e gli amplessi tragicomici cui assiste il voyeur.

C'è però una differenza tra lo spettacolo mescalinico e quello del voyeur: mentre il voyeur non è mai ciò che vede, l'intossicato è lo spettatore dello spazio turbolento che egli stesso è. L'uomo mescalinico è osservatore e osservato, ed è facendo leva su questa strana identità ch'egli può trasformare la propria condizione, abbandonando il voyeur e il rimuginatore alle loro passioni tristi.

6. Immagine privilegiata e vuoto

Ammesso che nel ciceone ci fosse l'ergot, è improbabile che l'*epopteìa* di Eleusi si riducesse a una baraonda lisergica. I riti religiosi mettono in scena i corpi e i loro incontri, eventi molto concreti, fisici, e l'ergot – simile alla mescalina – è soltanto un parassita del pensiero, la sua turbolenza è troppo astratta. Però è interessante una indicazione che sul beverone degli iniziati ci ha lasciato Eraclito: «il ciceone, se non viene scosso, si disgrega» (Eraclito, ed. 2013, p. 93). Se la tazza non viene agitata con un movimento circolare, la pozione è inefficace. E poi ci vogliono foglioline di menta per legare insieme l'acqua, la farina, il vino e il formaggio. Il ciceone non esaurisce l'esperienza della *epopteìa* ma, per il modo in cui viene preparato, ne è un analogo, perché la bevanda è un vortice.

Il vortice non è il mondo, nel mondo le cose hanno un posto, nel vortice tutto viene negoziato: i punti-attrattori si stanno combinando, ma il loro ordine è ancora in gioco, come i flussi che si rincorrono nei giri d'acqua attorno alla pietra. Il mondo è un vortice irrigidito, uno spazio dove i punti-attrattori hanno formato costellazioni fisse. Il vortice è diverso anche dalla turbolenza. Nella turbolenza gli attrattori si scontrano e intersecano senza tenere conto della compossibilità. Nella baraonda dell'astratto tutto comunica con tutto e niente si unisce. Il vortice, invece, aggancia e fa circuitare gli attrattori, i segnali cominciano a istituire un rapporto: pezzi di natura differente si legano (Michaux, 1961, p. 176), stringono un nodo lasco. Il vortice sta un passo indietro rispetto al mondo di cui è l'origine e un passo avanti rispetto alla turbolenza da cui proviene.

Succede di rado, ma non è impossibile transitare dalla turbolenza mescalinica a una esperienza vorticosa, dal «movimento infernale [che] sberteggiava, disgregava» (Michaux,

1956, p. 76) a quella che Michaux chiama "immagine privilegiata" e di cui dà una descrizione molto stringata: l'immagine privilegiata si forma se durante la turbolenza «certe superfici si dispiegano in distese, e riappaiono di profilo e diventano il limite di un vortice nuovo, il tutto nella più serena regolarità» (*ivi*, p. 96). Nell'immagine privilegiata i flussi non sparano a casaccio ma s'incurvano. Lo sguardo convoca di volta in volta punti-attrattori capaci di combinarsi in un movimento circolare. Non c'è più caos e non c'è ancora mondo, c'è «lo stabilirsi di un sistema vorticante in perpetua evoluzione» (*ibidem*), l'immagine privilegiata segna il passaggio dall'unica turbolenza a un sistema di vortici. L'immagine privilegiata appartiene a chi resta padrone delle proprie velocità (*ivi*, p. 97). Resta padrone delle velocità chi non si fa ingoiare dallo spettacolo, non perché se ne sta alla rispettosa distanza del voyeur, ma perché riesce a contagiare lo spazio con la propria indifferenza. Il padrone sa zavorrare la turbolenza con l'inerzia della pietra.

L'uomo mescalinico e il voyeur hanno in comune il fatto di subire lo spazio senza replicare. Solo il padrone delle velocità è capace di imporre un ritmo alla *kinésis* del *kykeón*. Lo spettacolo mescalinico è troppo pieno. Anche i *tableaux vivants* del voyeur lo sono: succede sempre qualcosa, lo spazio non filtra niente e colleziona tutto. Siamo risucchiati nel marasma (mescalina), oppure la congerie dei dettagli ci rifiuta (voyeurismo). Ciò che distingue l'immagine privilegiata dalla turbolenza mescalinica e dallo spettacolo del voyeur è la presenza in essa del vuoto. Nell'immagine privilegiata lo sguardo funziona come un *drill*, uno scavo (Michaux, 1956, p. 193). Il ficcar lo viso a fondo è reso possibile dallo scarto che si produce tra noi e la scena. Finche la scena è a ridosso dello

sguardo, gli rimane appiccicata, il soggetto non può che cascarci dentro (mescalina) oppure ostentare estraneità (voyeur). C'è bisogno di uno spazio di gioco garantito dal vuoto perché il soggetto possa essere, insieme, partecipe e indifferente, «sia vittima passiva [...] che osservatore e voyeur» (Michaux, 1972, p. 23). Il soggetto è padrone perché diventa capace di un'azione contemplativa: lo sguardo non è soltanto distante o soltanto partecipe ma *partecipa attraverso la misura del vuoto*. Ricorriamo ancora una volta all'esempio idraulico: in un mulinello l'inerzia del sasso e la corsa dei flussi si com-pongono grazie al vuoto. Le pareti d'acqua ruotano attorno al sasso perché c'è una cavità che mette in comunicazione i flussi e il fondo. La cavità è condizione del contatto, è l'elemento strutturante del vortice. Allo stesso modo, nell'immagine privilegiata lo spazio è spazieggiato (Michaux, 1966, p. 118), respira. È attraverso la misura del vuoto che la pietra dello sguardo aduna i punti-attrattori. Il padrone delle velocità sa mettere a frutto l'apatia e produrre il vuoto. Lo scollamento tra l'inerzia della condizione emotiva e l'agitazione della scena diventa un canale di comunicazione e di contagio: c'è immagine privilegiata se l'apatia non è trattenuta alla fonte ma viene trasmessa allo spazio. L'indifferenza iniettata nel paesaggio mescalinico è come la menta usata per il ciceone, è un collante gravitazionale capace di piegare le orbite degli attrattori. L'immagine privilegiata non è turbolenza o mondo, ma processo. Il processo si sottrae alla prima volta stregata e indefinitamente ripetuta ma il suo innesco prende in contropiede il bell'ordine di una storia. La coscienza si espande se le riesce di mettere i piedi dentro lo spazio vorticoso che inizia dove finisce la turbolenza e finisce dove comincia il mondo.

Bibliografia

Abraham, K. (1913), *Limitazioni e trasformazioni del piacere di guardare negli psico-nevrotici; osservazione di fenomeni analoghi nella psicologia dei popoli*, in Id. (1975), pp. 568-628.

Id. (1975), *Opere*, vol. II, tr. it., Boringhieri, Torino 1975.

Alonso, J. (2005), *Droghe come forma di vita: per una psico-narcotica*, in Marrone (a cura di) (2005), pp. 9-20.

Borroughs, W. (1969), *The Job: Interviews with William S. Burroughs*, Penguin, London 1989.

Büchner, G. (1835), *La morte di Danton*, tr. it., Rizzoli, Milano 1955.

D'Andria, F., De Grossi Mazzorin, J., Fiorentino, G. (a cura di) (2008), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro*, Edipuglia, Bari.

Deshoulières, V. (a cura di) (1988), *Poétiques de l'indéterminé : le caméléon au propre et au figuré*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand.

Eraclito, *Frammenti*, tr. it., Rizzoli, Milano 2013.

Hoffman, A. (1978), *Un problema stimolante e la mia risposta*, in Id., Gordon Wasson, Ruck (a cura di) (1996), pp. 25-36.

Id., Gordon Wasson, R., Ruck, C. A. P. (a cura di) (1996), *Alla scoperta dei misteri eleusini*, tr. it., Urra, Milano.

Marrone, G. (a cura di) (2005), *Sensi alterati. Droghe, musica, immagini*, Meltemi, Roma.

Michaux, H. (1954), *Face aux verrous*, Gallimard, Paris 1954.

Id. (1956), *Miserabile miracolo – La Mescalina – L'Infinito Turbolento*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1967.
Id. (1961), *Conoscenza degli abissi*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2006.
Id. (1966), *Les grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, Gallimard, Paris.
Id. (1969), *Ineffable Vide (L'aventure de la perte de l'avoir)*, in *Hermès*, n. 2/1969, pp. 222-226.
Id. (1972), *Emergenze-Risorgenze*, tr. it., in Id. (1998), pp. 7-29.
Id. (1998), *Sulla via dei segni*, tr. it., graphos, Genova.
Paz, O. (1967), *Journeys into the abyss*, engl. trans., in *The Guardian*, disponibile online all'indirizzo: https://www.theguardian.com/books/2002/aug/10/featuresreviews.guardianreview18
Samorini, G. (2008), *L'uso di sostanze psicoattive nei Misteri Eleusini*, in D'Andria, De Grossi Mazzorin, Fiorentino (a cura di) (2008), pp. 217-233.
Smadja, R. (1988), *Michaux et l'indeterminé*, in Deshoulières (a cura di) (1988), pp. 261-270.

Abstract

Master of one's own speed

Henri Michaux (1899-1984) was a Belgian poet and essayist. During his life he published several writings about experimentations with psychedelic drugs, especially mescaline. Mescaline induces the experience of turbulent space, crossed by a multitude of attractor-points which, contrary to what happens in normal perception, are insufficient to form constellations of meaning. I intend to distinguish between turbulent and whirling space. I also intend to stress the

analogies between the turbulent space of mescaline and the experience of "voyeuristic look" as described by early psychoanalyst Karl Abraham.

Keywords: Michaux; Mescaline; Turbulence; Vortex; Voyeur.

Inconsci

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/149

La massa e gli scarti. Da Freud a Breivik

Sergio Benvenuto

1. Massa e fascismo

Penso che anche tanti freudiani non approfittino abbastanza della teoria freudiana del legame sociale - in particolare in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (Freud, 1921)[1] – per capire il mondo politico e sociale nel quale viviamo. E una ragione, come vedremo, c'è: questa teoria di Freud risulta alquanto indigesta, oggi.

In quel saggio Freud tenta niente di meno che una teoria generale di ogni tipo di collettivi, dalla folla spontanea che si forma per assaltare una panetteria, fino alle organizzazioni umane più strutturate, come chiesa ed esercito. Egli innova rispetto a una vecchia tradizione di riflessione sulle 'folle' che vedeva la vita collettiva essenzialmente connessa alla *suggestione* reciproca tra individui, suggestione basata sull'*imitazione* degli altri. Al fondo di questa tradizione c'era una visione sprezzante delle folle come *greggi*. Freud – che non apprezza le folle nemmeno lui - invece intende spiegare il legame sociale sulla base della libido, ovvero di Eros, o, se si vuole, del desiderio. Il legame sociale non è basato sull'imitazione, o solo

[1] Per un commento a questo saggio freudiano, vedi Benvenuto (2018).

secondariamente su questa, ma sull'amore per un oggetto, ovvero per un oggetto idealizzato a cui ciascuno si identifica. La libido in questo caso non è sessualizzata, è la libido dell'Io, strana libido non legata alla sessualità. Questa è la forza che porta a legare i più in un'unità. Avendo a che fare con l'Ideale, i legami sociali sono essenzialmente narcisistici.

Una pulsione tiene insieme gli individui, e un'altra forza contraria – che Freud chiama pulsione di morte – tende a slegare gli individui tra loro, tende a disgregare un gruppo. La vita di ogni *Masse* dipende da questa tensione tra forza di legame e forza che tende a slegare.

Se si legge questo testo di Freud accuratamente, una conclusione, per quanto imbarazzante, si impone: che *per Freud ogni collettivo, ogni organizzazione sociale, è fondamentalmente fascista*. Quando scrisse quel saggio il fascismo non si era ancora imposto in Europa, per cui Freud non poteva dirlo. Del resto, il fascismo è la forma moderna di una strutturazione del legame sociale che per Freud implica sempre una alienazione, ovvero, come dirà, l'alienazione dell'ideale dell'io in un *Führer* (allora questo termine, prima dell'avvento di Hitler, non aveva ancora l'eco sinistra che esso ha ormai per noi). Potremmo anche dire che la folla fascista, per Freud, è un legame sociale di grado zero, l'esser *Masse* allo stato puro, essenziale.

La ricostruzione di Freud pone nettamente all'origine di ogni collettivo una triangolazione: i rapporti fraterni tra i membri di un gruppo si costituiscono in relazione a un terzo polo, che per Freud è il leader, *Führer*. Non è concepibile un gruppo senza un *Führer*, vivo o morto, concreto o astratto che sia. I collettivi solo in apparenza possono essere orizzontali: una verticalità li costituisce essenzialmente. Gli individui in un gruppo si

identificano gli uni agli altri in quanto in ognuno di essi si produce un processo simile: un oggetto esterno (il *Führer*) diventa oggetto d'amore di ciascun membro del gruppo, il quale oggetto a sua volta occupa il posto dell'Ideale dell'Io di ciascuno (fig. 1).

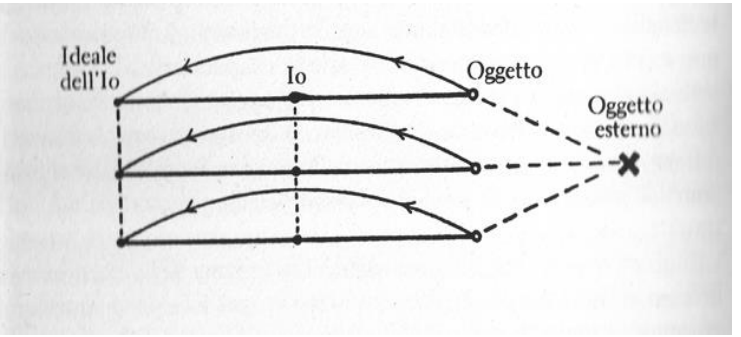


Fig. 1

Se si legge accuratamente questo grafico, dovrebbe essere chiaro che esso è una descrizione eloquente della folla fascista. Qui appaiono tre apparati psichici (*tres faciunt collegium*): essi introiettano amorosamente il medesimo oggetto, che prende il posto del loro Ideale dell'Io. È interessante che Freud distingua qui l'Oggetto esterno (il leader) dall'Oggetto specifico per ciascun soggetto. Ogni soggetto ha *un proprio oggetto*, o meglio, un posto pronto per l'oggetto d'amore: il leader prende prima di tutto il posto dell'oggetto di ciascuno. Ma questo non gli basta per diventare leader: occorre che questo oggetto d'amore occupi ulteriormente l'Ideale dell'Io. Non basta quindi che io ami qualcuno perché questi diventi il mio leader, occorre anche che questo amato prenda il posto del mio ideale.

Il legame tra i membri di un gruppo è spiegabile solo grazie a una relazione che unisce ciascun Io al proprio Ideale dell'Io, di cui il *Führer* occupa il posto. Insomma, non esistono gruppi anarchici; anche un movimento sedicente libertario deve avere un *Führer*. Un gruppo senza capi è un'utopia, perché gruppo o istituzione si formi occorre una alienazione parallela di ciascuno. Perché vari individui si identifichino reciprocamente come appartenenti a un gruppo, occorre che essi amino lo stesso oggetto. Il *Führer* unifica gli oggetti amorosi di ciascuno in un unico oggetto-Ideale[2].

Contro questa teoria sorge subito un'obiezione: molti leader risultano amati, talvolta oggetto di culto, perché a loro volta incarnano un ideale. Marx, Lenin, Stalin, Togliatti e Berlinguer sono stati oggetto di tanta venerazione da parte dei militanti comunisti, perché essi incarnavano l'ideale del socialismo e del comunismo. In effetti, ideali come il socialismo e il comunismo – come qualsiasi altro ideale – sono ciò che Ernesto Laclau (2005) chiama significanti vuoti[3], i quali vanno però incarnati in un leader. Gli ideali sociali – dall'essere tifosi di una squadra sportiva fino a far parte di una chiesa – sono forme simbolizzate di ciò che Freud chiama qui Ideali dell'Io.

Ma Freud nota che non basta, per creare collettivo, un ideale: occorre che questo ideale si esternalizzi in figure esterne, che così vengono idealizzate.

---

[2] Si pone un confronto con i gruppi costituiti da scimmie antropomorfe. Sappiamo che in tutti i gruppi animali c'è una gerarchia, da un maschio alfa e una femmina alfa, fin giù giù agli omega. Di solito l'alfa dominante è un maschio, tra le scimmie. Possiamo identificare il maschio dominante con il *Führer*?

[3] Ho discusso le tesi di Laclau in Benvenuto (2012).

2. Fascino napoleonico

Bisogna distinguere *Führer* e *Führer*. Possono esserci leader il cui legame con ideali politici è tenue: essi pongono sé stessi, la loro persona, come oggetto di idealizzazione. Utilizzando la distinzione di Lacan (1953-1954) tra Io ideale e Ideale dell'Io, possiamo dire che essi prendono il posto non dell'Ideale dell'Io ma dell'Io ideale; sono quelli che chiamerei *Leader Me Idealizzato*. Costoro non usurpano il posto degli ideali, ma si pongono essi stessi come ideali, in quanto appaiono 'immagini ideali di me stesso', dove 'me stesso' è il seguace, il militante, o il gregario.

Qualcosa del genere avvenne già con Napoleone Bonaparte. Certamente una parte della simpatia che riscosse il generale corso, e non solo tra i francesi, era per il suo porsi come incarnazione di certi valori della Rivoluzione, di rottura con gli Antichi Regimi. Ma ben presto questo riferimento agli ideali rivoluzionari si risolse nel culto della personalità di Napoleone, amato per la sua supposta invincibilità. Napoleone non era come gli altri imperatori (austriaco, ottomano o russo) che godevano del prestigio di occupare il luogo simbolico dell'Impero, di un'entità che li trascendeva: il prestigio di Napoleone derivava dall'essere *lui* imperiale. Non a caso si fece chiamare imperatore dei Francesi (non della Francia): per sottolineare come lui fosse il duce di un popolo, insomma, il suo prestigio derivava dal suo popolo in quanto lo seguiva, non da un'entità trascendente come la Francia. Napoleone è uno dei primi leader 'populisti', tipici di una società in fondo già democratica, nella misura in cui Napoleone, venuto su dal nulla, sembrava dire a ciascuno 'tu potresti essere come me'. Napoleone inaugurava già quella che molti sociologi chiamano

cultura del narcisismo[4] nella misura in cui, attraverso questo leader idealizzato, ciascuno idealizzava sé stesso. E forse proprio per questa ragione il paranoico che si crede Napoleone, con la mano destra sotto la falda sinistra della giaccia, è divenuto il paradigma stesso del pazzo nella comune iconografia della follia. Perché proprio Napoleone ha finito col divenire la figura esemplare del narcisismo paranoico? Perché Napoleone è stato uno dei primi grandi esemplari di Leader Me Idealizzato, di qualcuno che evidentemente 'si credeva'[5].

Un processo di questo tipo si è ripetuto con Mussolini e Hitler, poi in Argentina con Juan Perón, quindi con Berlusconi, con Shinawatra in Tailandia, e probabilmente con Putin (Trump prova a iscriversi in questa linea). È questo il senso della 'personalizzazione della politica'. Questa non consiste nel dedicare un culto alla personalità che guida un partito o un progetto politico, ma nel fare di questa personalità, di fatto, la posta stessa della lotta politica. Certamente il Leader Me Idealizzato deve pur, di tanto in tanto, far vedere che si prodiga per il bene della comunità, che prende delle misure popolari. Talvolta si atteggia a grande benefattore dei poveri, a filantropo, come in Argentina Evita Perón. Ma nel fondo egli chiede l'adesione non tanto a quello che fa, quanto a quello che è.

Da notare che queste forme narcisistiche moderne di populismo si caratterizzino di solito (non sempre) come di destra. Perché è tipico della destra radicale adorare il *Führer* in quanto persona, che incarna un significante vuoto.

---

[4] Tra i sociologi che hanno fatto e fanno largo uso della categoria di narcisismo: Tom Wolfe (1976, pp. 26-40), Richard Sennett (1976), Christopher Lasch (1979, 1984), Gilles Lipovetsky (1983), Vincenzo Cesareo e Italo Vaccarini (2012), Giovanni Orsina (2018).

[5] Su un'analisi al limite dell'umoristico su Napoleone «che si credeva» cfr. Lacan (1966), p. 170, 176.

3. Il collettivo-contro

Quel che sembra però sfuggire a Freud è la crucialità di quello che chiamerei *l'esser-contro* nello strutturarsi di molti gruppi. Freud mette sullo stesso piano la chiesa e l'esercito, che porta come esempi di gruppi altamente strutturati, eppure si tratta di due *Massen* alquanto diverse.

La religione cristiana, in effetti, non si è costituita originariamente come un essere-contro qualcosa o qualcuno, almeno non essenzialmente. Anche se il cristianesimo si è militarizzato nel corso del tempo – crociate, guerre di religione, guerre volute dai papi, persecuzioni degli eretici, ecc. E la stessa cosa andrebbe detta dell'islam, o dell'induismo, e delle altre religioni. Questa militarizzazione delle religioni esprime una profonda *pulsione polemica*, ovvero un bisogno umano di battersi contro altri esseri umani, bisogno che riesce prima o poi a soddisfarsi persino attraverso religioni che nascono da un messaggio di pace e di mitezza. Freud mette questa pulsione polemica sul conto dell'aggressività, ma è qualcosa di molto più strutturato dell'aggressività: è il mio bisogno di avere un nemico che mi costituisca, almeno potenzialmente, come eroe. *Io sono perché ho un nemico.*

Questa pulsione polemica è costitutiva degli eserciti. Essi devono preparare la guerra e farla quando occorre. L'essere-contro è la funzione essenziale di ogni esercito (e non ridurrei, come spesso si fa, questo essere-contro all'aggressività). E quindi le leadership militari sono impregnate di questo presupposto conflittuale, aggressivo o difensivo che sia. Per

usare i termini di W.R. Bion (1961), il leader di tipo militare è colui che guida la massa all'attacco o alla fuga.
Contro chi o che cosa si batte un collettivo-contro? Seguendo la triplice distinzione di Lacan tra simbolico, immaginario e reale, direi che ci sono tre nemici possibili in corrispondenza di questi tre registri.
Il nemico simbolico, l'Altro con la grande A, è un nemico verticale: è l'Altro in quanto ci domina o ci opprime. L'Altro è qui il tiranno, o il dominatore, o il soggiogatore, o l'invasore. Fu l'Inghilterra per l'indipendentismo americano e irlandese, fu l'impero austro-ungarico per il Risorgimento italiano, il Pakistan per i bangla-deshi, oggi la Spagna per molti catalani e baschi, lo Sri-Lanka per il Tamil Eelam, ecc. L'Altro contro cui battersi è un'unità soverchiante da cui staccarsi, un giogo di cui liberarsi. È vero che l'oppressione può essere concretamente esercitata; ma l'importante è che essa venga *percepita* come l'essere schiacciati da un Altro dominante.
Per molti l'Altro è un non meglio identificato *potere*. Ci si rivolta contro questo potere ubiquo, fluttuante, che rimanda a non meglio definiti 'poteri forti'. Nel discorso comune, questo Altro è innominabile, si dice solo 'Loro'. È un'oppressione diffusa, capillare, che scatena atti rabbiosi, porta a bruciare auto o a rompere vetrine di negozi, a distruggere oggetti pubblici nelle strade – come di recente i *gilets jaunes* in Francia - cose cioè che nulla hanno a che vedere direttamente con questo potere, percepito come ubiquo. Talvolta questa rabbia contro *il potere* non localizzabile prende per bersaglio certe leggi emanate, certi leader, certi gruppi: ma sono bersagli mobili, che possono cambiare via via, e che attraggono il risentimento solo in quanto danno corpo, di volta in volta, a questo Altro oppressivo. Esso è simbolico perché è di fatto una funzione

costitutiva di quello che Freud (1929, pp. 557 sgg.) chiamava *disagio nella civiltà*, ovvero, la nostra afflizione nel vivere sociale.

C'è poi il nemico come altro immaginario, di solito il popolo o lo stato vicini. È un nemico non più verticale, ma orizzontale. È il simile fastidiosamente contiguo, il gemello a cui ci si contrappone. È il vicino che ci invidia o che invidiamo. Questa conflittualità orizzontale fu quella che per secoli oppose Francia e Germania, oggi Pakistan e India, ad esempio. Anche l'Italia non è del tutto immune da questo odio fraterno - si pensi al disprezzo con cui tanti italiani del Nord parlano della vicina Svizzera, compreso il Canton Ticino.

C'è infine il nemico che chiamerei *reale*, e che corrisponde a quel che Lacan chiamò oggetto *a*. È l'altro subdolo, che si annida nel tessuto del nostro organismo nazionale o sociale, un'alterità che ci inquina e minaccia di infettarci. Questa posizione di altro come rifiuto fu occupata nel mondo cristiano, per secoli, dagli ebrei; oggi, con l'immigrazione, sono più spesso i mussulmani. Per circa tre secoli assistemmo a una caccia di streghe e stregoni, sporcizia che occorreva bruciare per purificarsi. In Italia oggi, il sotto-gruppo visto come scoria paradigmatica sono i rom. Il fatto che alcuni rom, in particolare bambini, siano dediti a furtarelli è considerato un buon motivo per rigettare come pericolosi *gli zingari*, attorno a cui sono fiorite varie leggende persecutorie ('rapiscono bambini dai bianchi per usarli per mendicare'). Una funzione simile a quella dei rom fu svolta dai meridionali in genere per la Lega Nord di Bossi: la gente del Sud era la parte sottosviluppata e cenciosa dell'Italia, da cui separarsi (in effetti, nell'Ottocento positivistico si cercò di dimostrare che i meridionali erano una razza inferiore rispetto ai nordici). Poi la Lega, diventando sovranista,

ha spostato il rigetto del poveraccio dai 'terroni' agli immigrati stranieri. L'oggetto-scarto può variare, ma il perenne bisogno di purificarsi da uno scarto resta.

Ora, le ostilità simboliche e immaginarie – quella contro l'Altro oppressore e quella contro l'altro che mi è di faccia – può fiorire sia a sinistra che a destra, mentre l'ostilità contro la scoria reale sembra tipica dell'estrema destra. Il nazismo, ad esempio, cumulò le tre dimensioni di ostilità: era contro l'Altro anglo-americano dominatore e ricco, era contro l'altro vicino (Polonia, Francia), e contro l'altro-oggetto *a* (ebrei, rom, omosessuali, ecc.). Si può essere allora tentati di considerare la paura e l'odio contro l'altro infiltrato nel proprio corpo sociale come specifici di una particolare soggettività, la «personalità autoritaria» descritta da Adorno. Ma vedremo che non è proprio così.

Sappiamo invece che anche la sinistra può farsi persecutrice di minoranze interne, come accadde nello stalinismo e in altri regimi comunisti, in questo poco distinguibili dal fascismo, checché si dica. La differenza è che mentre i fascismi perseguitano minoranze considerate etniche o razziali, il comunismo perseguitava i non-comunisti, i sabotatori del socialismo (anche se a un certo punto il regime sovietico ha discriminato gli ebrei). Ma la topo-logica purificatoria è la stessa. Il leader che guida alla persecuzione delle minoranze interne si pone come un purificatore, una lavatrice politica: aizza a espellere l'altro come fonte di contagio della miseria e del male, l'altro 'che puzza'. Quando ero bambino e parlavo con antisemiti italiani – che ovviamente non si dichiaravano tali – costoro sostenevano che 'gli ebrei puzzano', in senso concretamente olfattivo. Lo davano come un dato di fatto biologico, non come una valutazione metaforica. La *sporcizia* è

il significante eccellente per marcare l'altro da espellere: ciò di cui liberarsi per tornare puliti. Perciò si parla di 'pulizia etnica', e in altri contesti di epurazioni (come quelle staliniane), ovvero di eliminazione dell'altro incistatosi nell'organismo pulito della nazione o del partito. Queste minoranze 'maledette' sono ciò che il campo politico lascia fuori. Questo oggetto-scarto catalizza progetti politici precisi: da qui le politiche razziste, da Hitler fino a Salvini e Trump. L'eliminazione dell'oggetto-scarto, al fine di rendere il popolo omogeneo, omogenizza vari gruppi politici.

Il leader quindi non è solo un oggetto esterno che prende il posto dell'Ideale dell'io, è un oggetto ideale che ci libera dal contrario dell'Ideale, da quello che i kleiniani chiamano «oggetto cattivo». E in effetti ci sono gruppi che vengono a strutturarsi in funzione puramente oppositiva. I gruppi non si costituiscono quindi solo sulla base di un'alienazione ideale, ma anche sulla base di una espulsione dell'anti-ideale, di eliminazione di una cattiveria interna o esterna che l'idealizzazione dell'oggetto produce automaticamente. Il leader ri-idealizza il popolo che lo segue, ma sempre eliminando la parte marcia della società. Questa parte marcia è il sotto-prodotto inevitabile dell'idealizzazione.

Il grafico di Freud andrebbe allora completato. Il leader – l'oggetto-ideale – nella misura in cui occupa il posto dell'Ideale dell'Io di ciascuno, produce un oggetto-scarto, un oggetto anti-ideale, che è l'ombra prodotta da ogni idealizzazione. Il processo attraverso cui un oggetto viene idealizzato produce cioè un processo inverso, che chiamerei di *svilimento* (*Entwertung*, *debasement*, *avilissement*). L'idealizzazione scinde l'oggetto, separando una parte idealizzata da una parte svilita, e che ne è come l'ombra inesorabile (fig. 2).

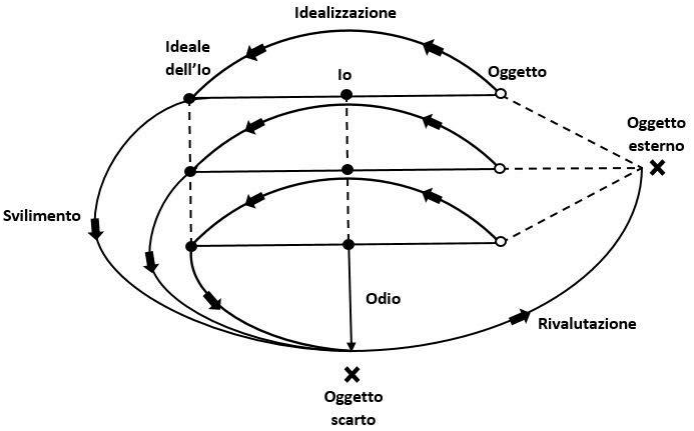


Fig. 2

Si dà il caso che questo oggetto-scarto possa, attraverso un processo che abbiamo spesso osservato nella storia, diventare a sua volta un oggetto ideale, convertendo la sua caduta in ascesa. Molto spesso, l'oggetto ideale – che diventa leader – è preso proprio dai bassifondi del prestigio sociale. Questo è particolarmente vero nel caso dei tre grandi monoteismi.

L'origine della religione ebraica: un popolo di schiavi fugge dall'Egitto e si proclama popolo eletto. Li guida Mosè, che è descritto come un trovatello, figlio di una schiava.

Poi, uno che è morto crocefisso – il supplizio più infamante e ripugnante dell'Antichità, inflitto tipicamente agli schiavi – è stato elevato a Cristo, a Messia, ed è divenuto l'oggetto ideale di tutti i cristiani. La croce onnipresente ricorda senza posa l'abiezione da cui deriva ogni idealità cristiana.

Quanto all'Islam, Maometto nasce orfano (il padre non conoscerà mai il figlio) da una donna povera e disprezzata,

passa l'infanzia nell'indigenza. Sin da piccolo, sarà sospettato di essere indemoniato. Più tardi, quando sarà visitato da Dio, dubiterà della propria salute mentale, sarà considerato pazzo, cacciato dai suoi concittadini di La Mecca...

Si crea un corto circuito, per cui l'essere nella posizione di oggetto-scarto diventa la via diretta per la santificazione. Dopo tutto, è quel che espresse Gesù dicendo «I primi saranno gli ultimi, gli ultimi saranno i primi» (*Matteo* 20, 1-16).

Si pensi a San Francesco e in genere agli ordini mendicanti medievali: proprio nella misura in cui il soggetto sceglie la povertà estrema, e vive di elemosina ai livelli più infimi della scala sociale, egli si mette in una posizione santa e diventa leader di un ordine prestigioso. L'attuale papa, nel nome stesso che ha scelto, sembra voler ricordare ai cristiani l'origine mendica della cristianità.

Qualcosa di simile accadde con uno degli eroi dell'emancipazione dei neri americani: Malcolm X. Malcolm Little era un giovane dedito ad attività illegali, tossicomane, condannato a dieci anni di carcere per furto e altri reati. Dopo di che, cambiando il proprio nome in Malcolm X, divenne ministro del culto mussulmano e uno dei grandi leader del movimento dei diritti civili in America. Invece di nascondere i suoi precedenti, Malcolm fece della propria vita depravata lo 'scarto' da cui doveva non solo separarsi, ma da cui ribaltare la sua marginalità in leadership.

Quanto alla filosofia, essa riconosce in Socrate la propria figura diciamo fondativa: ovvero, in un uomo che la propria città ha condannato a morte come un criminale. E l'analisi accurata del processo a Socrate ci rivela come Socrate stesso *abbia fatto di tutto* per fasi condannare a morte.

In questo modo, il grafico di Freud evolve in un circolo, che potremmo chiamare il *circolo della alienazione politica*. L'alienazione dell'idealizzazione in un oggetto produce come ricaduta un oggetto-scarto svilito che viene espulso, e che in un secondo tempo – magari dopo molto tempo - si propone come oggetto ideale. Così l'idealizzazione e il suo contrario – lo svilimento – si congiungono in un loop, ribaltandosi l'una nell'altro.

Potremmo andare oltre, verso territori più impervi. L'esperienza clinica, più che l'esperienza politica, ci suggerisce in effetti che questo oggetto-scarto, odiato o disprezzato, è primariamente un oggetto a cui il soggetto si identifica. L'oggetto-scarto, abbiamo detto, è prodotto di una scissione del *proprio* ideale. È un oggetto quindi che riverbera qualcosa che il soggetto vuole espungere, staccare da sé. Vediamo che, per esempio, quando un soggetto considera oggetto-scarto un proprio genitore, o entrambi i genitori, questo accade perché c'è una sua profonda identificazione col genitore aborrito: è come se il soggetto avesse sentore che questo oggetto spregevole lo *rappresenta*. Contrariamente a quel che si dice – che alla base del razzismo e della xenofobia c'è il rigetto di qualcuno *troppo diverso* da sé – se si scava in modo più profondo, si constaterà un'identificazione con chi viene aborrito, come un alter-ego che si vuole rigettare. Non a caso molto razzismo anti-neri in USA è cosa dei bianchi più poveri e marginali, di 'negri' di pelle bianca della società. Molto spesso, sono i più poveri a perseguitare 'i poveri'. L'*aporofobia*, l'odio per i poveri, è sentimento tipico dei poveri.

4. L'attacco-fuga di Bion

L'essere-contro come costitutivo di una folla – insomma, la produzione di oggetti-scarti da evacuare - tralasciato da Freud, è stato preso in conto da Wilfred R. Bion. Questi, psichiatra, fu incaricato nel corso della 2° guerra mondiale di prendere in carico un gruppo di soldati britannici che non riuscivano a funzionare come tali. Occorreva trovare un modo per farne dei soldati. Bion allora monitorò dei piccoli gruppi di questi soldati disfunzionali. I risultati teorici di questa esperienza videro la luce nel 1961, nel libro *Experiences in Groups* (Bion 1961). Ne emerge una struttura collettiva che diverge su alcuni punti da quella proposta da Freud.

Per Bion i gruppi si organizzano spesso come *gruppi di lavoro* , intenti a svolgere una funzione con metodi cooperativi razionali. Ma capita spesso, o forse sempre, che un gruppo di lavoro si irretisca in una *basic assumption* , in un assunto di base. Per Bion gli assunti di base sono tre: di dipendenza, di accoppiamento (*pairing*) e di attacco-fuga (*fight-flight*). Il gruppo sembra dimenticare il lavoro per cui si è costituito, e sceglie dei leader che corrispondono a questi tre assunti. Per Bion la *Masse* descritta da Freud corrisponde sostanzialmente a un gruppo in un assunto di dipendenza, mentre Freud non ha preso in considerazione le altre due possibilità.

Sottolineo il gruppo che sceglie un leader che lo guidi nella lotta contro altri esterni o interni al gruppo, o nella fuga se il gruppo esterno o interno ha la meglio. Evidentemente si tratta di un assunto di tipo militare, i regni e gli imperi che si basavano sulla casta di guerrieri sono l'equivalente socio-politico di questo gruppo.

L'assunto attacco-fuga è connesso ai due sentimenti "politici" fondamentali: paura e rabbia. Tutti i demagoghi, ieri come oggi, fanno leva sulla rabbia, o sulla paura, o su entrambe le cose, per

trascinare le masse. Oggi le masse sono sempre più rabbiose e sempre più impaurite[6].

L'assunto di attacco-fuga riguarda la nostra domanda: come si viene a costituire un gruppo in funzione puramente antagonista? Certo, la storia ci mostra che si sono alternate società che si basavano su uno dei tre assunti, anche se possiamo supporre che ogni società concreta di fatto combini in modo unico i tre assunti, i quali in qualche maniera convivono. Le società teocratiche (come oggi quella dell'Iran, ad esempio, o lo Stato pontificio di un tempo) illustrano bene l'assunto di dipendenza. Le società rette da oligarchie – come le Repubbliche di Genova e di Venezia – esprimono bene l'assunto di accoppiamento. Mentre gli imperi su base militare esemplificano l'assunto attacco-fuga.

5. L'intolleranza dei tolleranti

Elvio Fachinelli (2010a) raccontò una sua esperienza che risale al 1968. Alcuni studenti di sinistra - dell'Università di Trento, allora all'avanguardia della contestazione studentesca – avevano organizzato un controcorso intitolato «Psicanalisi e società repressiva», e lui propose di costituire un *gruppo d'analisi* costituito dagli studenti stessi, allo scopo di verificare concretamente nel gruppo le modalità di repressione, autoritarismo ed esclusione. Il gruppo formatosi subito si pose il problema: doveva essere un gruppo chiuso, riservato a quelli che già ne facevano parte, oppure essere aperto a esterni? Alcuni sostenevano il gruppo aperto, ma alla fine prevalse l'idea

[6] La funzione dell'ira nel mondo politico moderno è stato egregiamente descritta da Sloterdijk (2006).

del gruppo chiuso sulla base del timore che gli esterni venissero a disturbare, deridere o denigrare i partecipanti.
Ben presto però si cominciarono ad attaccare alcuni membri in quanto già potenzialmente nemici *interni*. Insomma, si avvertiva un *esterno* ostile già presente nel gruppo. Scrive Fachinelli:

> Infatti, creato il gruppo chiuso, il processo di differenziazione dagli estranei, o dagli elementi di estraneità presenti nel gruppo, continuò con quasi intatta violenza; e parallelo ad esso, intimamente collegato, il processo di progressiva adeguazione a un'immagine di gruppo omogeneo, perfettamente fuso nella unità dei suoi membri. L'estraneo, il diverso, concreto, tangibile (fin troppo tangibile), doveva essere eliminato, così pareva, per far posto a un uguale sempre più perfetto, e dunque sempre più intangibile quanto più vicino a chi lo ricercava. (Fachinelli 2010a, p. 170)

Da qui la designazione di amici sospetti, se non di nemici del bene comune e quindi del gruppo. Il gruppo tendeva a purificarsi dei propri elementi 'impuri'. «Nel concorso simultaneo e violento di ciò che si può chiamare la fuga dall'estraneo e la ricerca dell'uguale si manifestava un'esigenza profonda, che sembrava costretta, si sarebbe detto, a consumare il gruppo dopo averlo creato» (*ivi*, p. 173). Da qui le inevitabili espulsioni e frammentazioni interne, frutto di una continua difesa dell'ideale di gruppo continuamente minacciato: insomma, si disegnò quello che Fachinelli chiama *processo di settarizzazione*. Il gruppo, poco a poco, cerca la propria coesione in contrapposizione a un altro gruppo esterno a esso; e, in correlazione con questo nemico esterno, tende a designare e ad attaccare un nemico formatosi al proprio interno.

Questo studio emana un odore profetico se pensiamo a quel che ne è stato del movimento di contestazione rivoluzionaria dopo il 1968: quel processo di settarizzazione che Fachinelli aveva visto abbozzarsi si produrrà in tutto il movimento, che finirà con lo spezzettarsi in tanti gruppi 'puri' chiusi su sé stessi.
Questa settarizzazione si produrrà anche in certe correnti psicoanalitiche, come è noto. È quindi paradossale che la psicoanalisi come teoria sia in grado di descrivere e criticare i meccanismi epurativi, ma poi come *Masse* concreta non possa sottrarsi a questi stessi meccanismi che essa descrive.
Tutto questo mostra che nessun raggruppamento politico, fosse anche piccolo e occasionale, riesce a sfuggire a processi intrinseci che portano da una parte a contrapporsi a un mondo esterno minaccioso, dall'altra a designare nemici interni che vanno epurati.
Va detto con franchezza: *il fatto che un gruppo politico si fondi su un'ideologia dell'apertura, dell'inclusione e della tolleranza non basta per sottrarsi a questo processo*. Ogni gruppo, se vuole sopravvivere, deve in qualche modo settarizzarsi e quindi espellere dal proprio interno dei membri considerati impuri. Così il socialismo, che era nato sulla base di un appello internazionalista alla solidarietà tra tutti gli oppressi, è finito – nello stalinismo, nella Cina maoista, e in altre esperienze di 'socialismo reale' – in regimi di persecuzione interna dei dissidenti.
Insomma, ogni *Masse* tende a escludere qualcuno, anche se l'ideologia ufficiale di questa *Masse* è quella dell'inclusione. Da qui una certa ingenuità di tutte le narrazioni che si basano sull'esaltazione della tolleranza e dell'accomunamento potenzialmente universale: anche una società che si vuole tollerante non può non essere intollerante verso gli 'intolleranti',

e trova sempre ottime ragioni per battersi contro questa intolleranza. In questo caso, gli 'intolleranti' prendono il posto dell'oggetto-scarto. Anche materialmente: da qui l'epopea del kamikaze, del terrorista suicida, che si scarta da sé dalla vita.
In effetti, basta ascoltare quel che i cosiddetti globalisti (chi scrive è tra questi) dicono in privato degli xenofobi, sovranisti e razzisti. Dicono che sono esseri del tutto irrazionali e quindi, in quanto tali – talvolta lo si dice apertamente - *bestiali*. L'intolleranza dello xenofobo è assimilata alle reazioni del cane che abbaia contro chiunque si avvicini alla casa in cui abita. Il profondo disprezzo che il tollerante (cosmopolitico, inclusivo) nutre nei confronti degli intolleranti – disprezzo certamente reciprocato – è la spia del fatto che ogni progetto di totale tolleranza tende a infrangersi contro l'odio per gli intolleranti.
È accaduto così che una delle società più tolleranti, prospere, democratiche – la Norvegia – abbia prodotto Anders Breivik, il suprematista bianco che nel 2001 uccise settantasette persone per protestare contro il pericolo di miscelazione razziale della Norvegia. Breivik non è un caso isolato, il mondo pullula di Breivik, e in certe nazioni – come ci ha mostrato la storia – essi possono divenire maggioranza, uccidere e governare. L'oggetto-scarto si produce in qualsiasi società, anche nella più aperta.
Ed è troppo semplice dire: se non ci fossero queste ideologie intolleranti, non ci sarebbe motivo di reprimerle. Ma perché nel mondo sorgono sempre, prima o poi, anche nelle società più aperte, ideologie intolleranti? Da dove viene questo richiamo seducente dell'estremismo, questa voglia di perseguitare chi devia da una norma ideale, voglia che sempre risorge come un'araba fenice, a sinistra come a destra?
Si dirà che ci sono state figure rare, uomini e donne eccezionali che non hanno avuto bisogno di costituire altri come oggetti-

scarto. Per esempio Francesco d'Assisi, che abbiamo già evocato. Ma a un'analisi più approfondita si vede che non è proprio così. Di fatto, il santo che tratta bene anche i farabutti, che a chi lo schiaffeggia porge l'altra guancia, alla fin fine elegge comunque un oggetto-scarto: sé stesso. Tutte le umiliazioni che a noi appaiono masochiste del santo – macerazione della carne, modo di vivere da diseredato, «perfetta letizia» nell'essere rigettati – non sono essenzialmente un modo per lenire un formidabile senso di colpa come noi pensiamo, ma è mettere sé stessi nella posizione dell'oggetto-scarto per far sì che l'idealizzazione divina possa sostenersi. È questo scambio fatale che Dostojevskij ha ben rappresentato nel principe Myškin, «un uomo assolutamente buono» (*L'idiota*) e Buñuel nel prete Nazarin (nel film *Nazarin*): la bontà di questi eroi ne fa alla fine dei marginali assoluti. C'è insomma una necessità strutturale dell'oggetto-scarto in ogni collettivo: se è buttato fuori dalla porta, ritorna dalla finestra.

6. La resistenza all'Ideale

Ho conosciuto famiglie che hanno un problema serio con almeno uno dei loro figli. Sono famiglie in cui i genitori hanno dato un'impronta illuminata, *liberal*, permissiva, dialogante all'educazione dei figli. Eppure succede che uno di questi rampolli, da adulto, entri in un antagonismo profondo nei confronti dei genitori, fino a rompere ogni rapporto con loro, o comportarsi in modo anche criminale. 'Dove abbiamo sbagliato?' si dicono i genitori. Giurano di non aver avuto in origine una preferenza per i figli che, invece, non danno problemi. Certi psicologi sono convinti che in qualche modo il

figlio ribelle sia stato inconsciamente discriminato dai genitori, ma si tratta di un partito preso. I figli non sono il semplice prodotto dei genitori, ogni essere umano è diverso dall'altro, e due figli possono reagire in modo antitetico a uno stesso clima educativo e affettivo.

Credo che *questi figli reagiscano proprio alla tolleranza in cui sono cresciuti*, che percepiscono come ciò che Herbert Marcuse (1965) chiamò «la tolleranza repressiva». Molti non tollerano la tolleranza, e si mettono quindi in una posizione di contestazione radicale, tanto più irta quanto meno c'è una ragione chiara per contestare. Un mondo troppo inclusivo crea un luogo logico di esclusione che alcuni si affrettano a occupare, per poter respirare in una comunità che li stringe in un abbraccio accogliente ma soffocante. Le idealizzazioni producono quindi comunque oggetti-scarti non perché lo si voglia, ma perché sono effetti di struttura di ogni *Masse*. Sembra che gli umani abbiano bisogno di odiare e disprezzare qualcosa o qualcuno. Se non discrimino nessuno, troverò sempre qualcuno che si metterà nella posizione di essere discriminato, perché metterà in opera ogni provocazione per farsi, in qualche modo, reprimere, ed eventualmente farsi uccidere. Non c'era una passione dello scarto anche in Che Guevara?

Si prenda la caccia alle streghe. Essa non fu un prodotto dei 'secoli bui', ma del Rinascimento e poi del XVII° secolo, epoca di razionalismo. Secondo gli storici di oggi (Levack, 1987; Llewellyn Barstow 1994), la persecuzione delle streghe fu un contraccolpo della Riforma protestante e della Controriforma cattolica, ovvero di un processo rapido e forzoso di cristianizzazione delle masse popolari, le quali nel corso del Medio Evo erano state solo superficialmente cristianizzate. I

vecchi saperi magici e superstiziosi erano sopravvissuti, e la caccia alle streghe avrebbe espresso una nuova intolleranza nei confronti delle antiche pratiche soprattutto contadine. Insomma, la cristianizzazione rinascimentale aveva creato una nuova idealizzazione cristiana dei popoli, la aveva costruita come *Masse* cristiana, al che si è accompagnato un processo parallelo di svilimento: non solo le streghe, ma anche maghi, negromanti, astrologi, indovini caddero nella posizione di oggetto-scarto, in quanto tale da evacuare o sradicare. Offrendo alle masse un ideale religioso forte, automaticamente si sono prodotti, sul versante dello svilimento, gli scarti umani chiamati streghe.

È possibile per l'umanità evadere da questo circolo ripetitivo di idealizzazioni e svilimenti, dall'eterno ciclico ritorno di entusiasmi ideali e di persecuzioni cieche? Potranno mai le società umane uscire da questo Samsara? Nulla ci autorizza a essere ottimisti in questo senso. Ma, si sa, esiste sempre l'ottimismo della volontà.

Bibliografia

Benvenuto, S. (2012), *Politica come fallimento. Su Ernesto Laclau, La ragione populista*, *Iride*, vol. XXV, 67, settembre-dicembre 2012, pp. 633-7.

Id. (2018), *Leggere Freud*, Orthotes, Salerno.

Bion, W. R. (1961), *Esperienze nei gruppi*, tr. it., Armando, Roma 1971.

Cesareo, V., Vaccarini, I. (2012), *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano.

Fachinelli, E. (2010a), *Gruppo chiuso o gruppo aperto?*, in Id. (2010), pp. 150-183.
Id. (2010b), *Il bambino dalle uova d'oro*, Adelphi, Milano.
Freud, S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, tr. it. in Id. (1967-1980), vol. IX.
Freud, S. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it. in Id. (1967-1980), vol. X.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Lacan, J. (1953-1954), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr.it., Einaudi, Torino 1978.
Lacan, J. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2002, 2 voll.
Laclau, E. (2005), *La ragione populista*, tr.it., Laterza, Bari-Roma, 2008.
Lasch, C. (1979), *La cultura del narcisismo*, tr. it., Neri Pozza, Vicenza 2020.
Lasch, C. (1984), *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, tr. it., Feltrinelli, Milano
2004.
Levack, B. P. (1987), *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1988.
Lipovetsky, G. (1983), *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, tr. it., Luni, Milano 2013.
Llewellyn Barstow, A. (1994), *Witch Craze: A New History of the European Witch Hunts*, Pandora, San Francisco.
Marcuse, H. (1965), *La tolleranza repressiva*, in Id, Wolff, Moore (1965).
Orsina, G. (2018), *La democrazia del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Marsilio, Venezia.
Sennett, R. (1976), *Il declino dell'uomo pubblico*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2006.

Sloterdijk, P. (2006), *Ira e tempo*, tr. it., Booklet, Milano 2007.
Marcuse, H.; Wolff, R. P.; Moore, B. (1965) *Critica della tolleranza*, tr. it., Einaudi, Torino 1968.
Wolfe, T. (1976), *The Me Decade and the Third Great Awakening*, in *New York Review*, 23 August 1976.

Abstract

Mass and scraps. From Freud to Breivik

Starting from Freud's text, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, this essay develops a general theory of political-social processes. The author integrates Freud's insights, on the intrinsically 'fascist character' of every collective institution, with Bion's theory on groups, as well as with the processes of sectarianism described by Elvio Fachinelli. Thus does the author describe the «loop of political alienation», that is, the fact that every idealisation of the constitutive leader of a group inevitably produces an object-outcast, essentially a persecutory object to persecute, until such point that, in the loop, this object-outcast re-positions itself as an object offered for idealisation.

Keywords: Group Psychology; Fascism; Bion; Fachinelli; Object-waste.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/150

Dire 'io' prima e dopo Freud. Cenni foucaultiani e lacaniani sullo statuto filosofico del soggetto

Deborah De Rosa

> L'essere conscio di sé, trasparente a se stesso, che la teoria classica pone al centro dell'esperienza umana, appare [...] come un modo di situare nel mondo degli oggetti questo essere di desiderio che non potrebbe vedersi come tale, se non nella sua mancanza [...]. E lui si immagina come un oggetto in più, perché non vede altra differenza. Dice – *Io sono colui che sa che sono.* Sfortunatamente, sa forse che è, ma non sa assolutamente nulla di ciò che è.
> Lacan (1954-1955), p. 257

> È [...] attraverso, una certa menzogna, che noi vediamo instaurarsi la dimensione della verità.
> Lacan (1964), p. 135

Esaminando con attenzione le numerose interviste raccolte nei *Dits et Écrits* e i testi di alcuni corsi tenuti da Michel Foucault al Collège de France, è possibile trovare alcuni riferimenti a

Jacques Lacan. Le occasioni in cui il filosofo menziona lo psicoanalista non sono numerose, ma rivelano la considerazione in cui lo teneva, costituendo materiale prezioso per la ricostruzione di rapporti e genealogie nell'ambito degli studi filosofici francesi del Novecento. Alla morte di Lacan, avvenuta all'età di 80 anni, il quotidiano italiano *Corriere della Sera* scelse di rivolgere una breve intervista celebrativa a Foucault, che purtroppo, a sua volta, non avrebbe avuto la medesima fortuna di una vita lunga e piena. Può apparire una scelta singolare quella di chiedere a un filosofo, e non a uno psicoanalista, «di illustrare quale significato e quale importanza abbiano avuto le ricerche e le tesi di Lacan» (Foucault, Nobécourt, 1981, p. 1). Tra il settembre del 1978 e il febbraio del 1979 Foucault era stato collaboratore del *Corriere della Sera* dall'Iran, firmando nove articoli nell'ambito di una rubrica intitolata *Taccuino persiano* (cfr. in merito Foucault, 1978-1979); immaginiamo che tra le ragioni della scelta potesse rientrare anche questa precedente collaborazione. Ma le ragioni teoriche non sarebbero di minore rilievo. Infatti, la psicoanalisi aveva avuto spazio, in proporzioni variabili, in diverse opere foucaultiane e, sebbene talvolta la sua posizione nei confronti di questa pratica si sia rivelata critica, occorre ricordare che fu proprio Foucault a raccomandare di «essere giusti con Freud» (cfr. Foucault, 1961, pp. 158, 767-768; Id., 1975, p. 211; Id., 1976, pp. 141-142; anche Derrida, 1994).

L'intervista dell'11 settembre 1981 fu intitolata *Lacan, il 'liberatore' della psicoanalisi*. Tra le dichiarazioni di Foucault non si trova questa precisa definizione; ipotizziamo che sia stata desunta tra le righe da un titolista, come spesso accade nei grandi giornali. Foucault utilizza il verbo 'liberare', ma il complemento oggetto non è la psicoanalisi: la missione di

liberazione, di cui Lacan si era fatto protagonista, avrebbe riguardato «tutto quanto si nasconde dietro l'uso apparentemente semplice del pronome 'io'» (Foucault, Nobécourt, 1981, p. 1).

Nonostante questo riferimento di tipo pronominale, Foucault non sembra volersi addentrare in una riflessione di ambito linguistico; infatti, la frase seguente nell'intervista consente di capire che egli, con '*io*', si riferiva al soggetto. Il filosofo non aveva motivo di badare a simili distinzioni, a partire dal proprio campo di studi; tuttavia, poiché il discorso era riferito a Lacan, non possiamo non notare che nel discorso psicoanalitico la distinzione tra 'io' e soggetto è, invece, una questione fondamentale.

Foucault accostava Lacan e Claude Lévi-Strauss, riconoscendoli come i pensatori capaci di sollevare, dagli anni Cinquanta, l'annosa questione del soggetto introducendo termini nuovi. Operando in due campi distinti, quello clinico e quello antropologico, i due sarebbero identificabili come i principali responsabili della crisi di una delle nozioni più importanti per il pensiero filosofico; 'liberatori', in questo senso, delle pratiche di pensiero in relazione a un concetto che risentiva di una lunga stasi.

Proponiamo di seguito un percorso di scavo ispirato da queste e altre considerazioni foucaultiane in merito al valore filosofico della teoria lacaniana, individuando due nodi teorici principali: il valore dell'uso del pronome 'io' e la crisi dello statuto classico del soggetto.

1. Chi è 'io'?

«Io è un altro» (Lacan, 1954-1955, p. 10; Rimbaud, 1871, p. 141), è la celebre risposta che potremmo dare lacanianamente al quesito posto dal titolo del nostro paragrafo. Esordiamo con una tra le citazioni più celebri, che lo psicoanalista prende a prestito dal poeta Arthur Rimbaud, per avviare la riflessione sulle difficoltà e le variabili che sorgono nel pronunciare 'io' dopo la nascita della psicoanalisi.

Con Freud, si inaugura un campo del sapere in cui il pronome personale di prima persona diventa uno dei termini di un lessico specialistico. Questo semplice iato, che ciascuno di noi pronuncia quotidianamente, cessa di essere un termine dal significato univoco e diventa *anche* il nome di una delle tre istanze in cui è articolata la seconda topica, insieme a Es e Super-Io. Inoltre la teoria freudiana rileva un'ulteriore caratteristica: non solo 'Io' non è il nome di *tutto* il soggetto ma, a sua volta, è oggetto di una divisione. Si tratta della *Ichspaltung* (Freud, 1938; cfr. Palombi, 2018, pp. 99), una scissione che viene scorta nelle «reazioni antitetiche al conflitto» manifestate dai pazienti, che illustrano come non si debba «dare per scontata la natura sintetica dei processi dell'Io» (Freud, 1938, p. 558).

Lacan rimaneggerà questo concetto, come molti altri tra quelli freudiani, trovando opportuno estendere la scissione all'intera struttura del soggetto; il fenomeno diventa quindi di *Spaltung*, o anche, in francese, *refente* (cfr. Lacan, 1957-58, pp. 240-241, 345; Id., 1958-1959, p. 509). La scissione viene esplorata secondo varie prospettive, tutte conseguenti all'appartenenza del soggetto al registro del simbolico (cfr. Palombi, 2009, p. 99). In primo luogo ricordiamo la distinzione tra *je* e *moi* generata

durante lo stadio dello specchio, i cui termini designano rispettivamente il bambino e il proprio riflesso idealizzato; in questo caso la soglia della scissione corrisponde alla separazione tra il registro del simbolico, in cui l'*infans* si accinge a entrare, e quello dell'immaginario, segnato dalla formazione dell'Io ideale (cfr. Lacan, 1936-1949). Lacan propone, poi, una simbolizzazione grafica della scissione sotto forma di barra (Lacan, 1958, p. 491), posta a separare il significante dal significato nell'«algoritmo saussuriano» che, reiterato, fonda la «catena significante» (*ivi*, p. 498). Ma, in modo particolare, vorremmo porre attenzione a un terzo ambito in cui emerge la divisione: si tratta della duplicazione, che interviene quando si parla in prima persona, tra «soggetto dell'enunciazione» e «soggetto dell'enunciato» (Lacan, 1963, p. 770).

Nell'usare il pronome 'io' generiamo due livelli *apparentemente* sovrapposti. Innanzitutto, vi è il piano dell'atto di *parole*, per utilizzare un lessico saussuriano: a questo livello, 'io' è il soggetto che sta parlando. Oltre a questo, vi è il piano della proposizione proferita: a quest'altro livello, 'io' è il soggetto sintattico della frase. Occorre precisare subito che, per Lacan, la dinamica divisiva ha luogo in generale in qualsiasi atto di discorso, poiché è determinata dall'appartenenza al registro del simbolico; il soggetto subisce una scissione «per il fatto di essere soggetto solo in quanto parla» (Lacan, 1961, p. 630). Tuttavia, soffermandoci sul caso del pronome 'io', possiamo isolare alcuni tipi di asserti capaci di mettere in risalto il fenomeno: si tratta degli enunciati autoreferenziali. Il caso più celebre è costituito dalla riformulazione del paradosso tradizionalmente attribuito a Epimenide di Creta: 'Tutti i Cretesi mentono', nel più semplice 'io mento'.

Sia Foucault che Lacan hanno dedicato delle riflessioni a questo particolare enunciato, che ha destato l'interesse di numerosi filosofi e logici di tutti i tempi. Il primo apre il volume *Il pensiero del fuori* (1966) confrontandolo con altri due: 'io penso' e 'io parlo', e riflettendo sull'effettiva problematicità di ciascuno. Secondo Foucault l'apparente difficoltà dell''io mento', oltre a poter essere gestita tramite una gerarchia di linguaggi, come proposto dal matematico Alfred Tarski (1944), non costituirebbe un «ostacolo logico insormontabile» ma solo «la conseguenza di un puro e semplice fatto: il soggetto che parla è lo stesso di quello di cui si parla» (Foucault, 1966b, p. 12). A un'attenta analisi epistemica si rivelerebbero ben più critiche le altre due affermazioni. Infatti la «certezza indubitabile dell'Io» annunciata tramite l''io penso' avrebbe visto le proprie promesse infrangersi nell'epoca successiva, precisamente a causa dell''io parlo'. La messa a tema dell'«essere del linguaggio» (*ivi*, p. 15) nell'età contemporanea – evidente nelle impostazioni strutturaliste, ci permettiamo di aggiungere, nonostante le alterne riluttanze di Foucault verso tale definizione – sarebbe responsabile sotto diverse prospettive della crisi del soggetto cartesiano. Riprendendo una riflessione a lungo sviluppata ne *Le parole e le cose* (1966a), il filosofo sostiene che «è probabilmente per tale ragione che la riflessione occidentale ha così a lungo esitato a pensare l'essere del linguaggio: come se avesse presentito il pericolo che l'esperienza nuda del linguaggio avrebbe rappresentato per l'evidenza dell''io sono'» (*ibidem*).

Lacan conduce una riflessione differente da quella foucaultiana sul paradosso del mentitore. Innanzitutto egli non ammette la soluzione proposta in ambito logico da Tarski, in quanto non ritiene possibile che vi sia un metalinguaggio (cfr. Lacan, 1960,

p. 819; Id., 1966b, p. 872). Poiché il linguaggio è la dimensione costitutiva del soggetto e fornisce la struttura all'inconscio, definito lacanianamente come «discorso dell'Altro» (Lacan, 1958, p. 519), non può darsi un ulteriore linguaggio su un livello superiore che sia riferito al 'primo' linguaggio, così come non può darsi un «Altro dell'Altro» (Lacan, 1960, p. 816). Inoltre, a differenza di Foucault, Lacan ritiene che «l'*io* che enuncia» non sia il medesimo dell'«*io* dell'enunciato» (Lacan, 1964, pp. 135-136). Lo psicoanalista considera questo secondo termine evidenziandone il ruolo sintattico di pronome soggetto all'interno della frase, e identificandone la funzione in quanto «*shifter*» (*ivi*, p. 136).

Si tratta di un termine che ci riconduce a Roman Jakobson, altro importante riferimento lacaniano in materia di linguistica insieme a Ferdinand de Saussure. Il linguista russo, a sua volta, trae il concetto di *shifter*, tradotto in italiano come «commutatore» (Jakobson, 1957, p. 149 n. 1),[1] dagli studi del matematico Arthur W. Burks (1949). *To shift* significa 'spostare' o 'spostarsi'; uno *shifter* è un elemento che impone uno spostamento di livello tra lingua e referenza, ovvero tra il piano del codice utilizzato e quello del messaggio extralinguistico. Gli *shifters* sono elementi presenti in tutti i codici linguistici; la loro funzione è caratterizzata da un legame necessario e imprescindibile con il messaggio, in quanto essi non possono significare soltanto all'interno del codice. Burks formula questo concetto combinando due delle tre categorie in cui Charles S. Peirce suddivide i segni; il commutatore sarebbe sia simbolo che indice: come simbolo, esso «è associato

[1] Il traduttore informa che il termine è reso in francese con *embrayeur*; tuttavia Lacan utilizza *shifter* anche nel testo originale francese dell'undicesimo seminario.

all'oggetto rappresentato secondo una regola convenzionale», d'altra parte esso «si trova in una relazione esistenziale con l'oggetto che rappresenta» (Jakobson, 1957, pp. 151-152), e per questo è anche un indice.

Jakobson riprende da Burks precisamente l'esempio del pronome 'io', che soddisfa entrambi i requisiti per essere considerato uno *shifter*. Infatti, la parola 'io' è coinvolta sul piano dell'esistenza con quanto essa rappresenta, ovvero il soggetto che parla; inoltre, il suo aspetto convenzionale può essere facilmente colto pensando ai pronomi che traducono il medesimo concetto in altre lingue, come *I* per l'inglese o *Ich* per il tedesco. La commutazione avviene tra il piano del messaggio e quello della lingua, i quali – come specifica Jakobson – «si accavallano» dando origine a una «categoria linguistica complessa». Il linguista evidenzia che questa complessità è all'origine della difficoltà esperita da ogni bambino di padroneggiare l'uso dei pronomi personali di prima e di seconda persona, nonché della precocità con cui questa acquisizione viene persa dagli afasici (cfr. *ivi*, pp. 152-153). I due 'io', quello che *dice* e quello che *mente*, hanno lo stesso nome poiché entrambi indicano lo stesso soggetto; questi, però, non è un'unità monolitica ma una delicata struttura formata intorno a una scissione. Una condizione paradossale, che fonda ciò che siamo e che rende possibile cogliere come, da un certo punto di vista, non si tratti del medesimo 'io':

> dal punto in cui io enuncio, mi è perfettamente possibile formulare in modo valido che l'*io* – l'io che, in quel momento là, formula l'enunciato – sta mentendo, che ha mentito poco prima, che mente dopo o persino che, dicendo *io mento*, afferma che ha l'intenzione di ingannare (Lacan, 1964, p. 136).

Potremmo parafrasare come segue ciò che, secondo Lacan, accade nella breve enunciazione 'io mento': io (soggetto sul piano della referenza) comunico che quell'io che parla (soggetto sul piano del codice, cioè pronome con funzione soggettiva nella frase enunciata) si esprime attraverso menzogne. Quest'ultimo, che non può comunicare la propria verità se non in forma alterata, deformata e mascherata, viene definito da Lacan come soggetto – ci sembra, propriamente, in senso sintattico – del «linguaggio nell'inconscio» (Lacan, 1960, p. 802). Poiché linguisticamente è un commutatore, «esso designa [...] il soggetto dell'enunciazione, ma non lo significa» (*ibidem*), creando la condizione per lo *shift* tra codice e referenza.

Questa versione famosa e semplificata del paradosso di Epimenide diventa, pertanto, un'efficace definizione del discorso che ha luogo tra analista e paziente, in quanto quest'ultimo, pur inconsapevolmente, non manca di informare il primo del fatto che mente, pur se non direttamente. La formazione dell'analista consiste in un addestramento che non sembra eccessivo definire 'investigativo', volto a renderlo capace di individuare scampoli di verità attraverso il «bianco» e la «menzogna» che nascondono il «capitolo censurato» della storia del paziente (Lacan, 1956, p. 252).

Se l'"io' dell'enunciato rappresenta il soggetto del linguaggio inconscio, in questa forma così schietta dell'"io mento' potremmo individuare nell'"io' dell'enunciazione il soggetto in analisi, e precisamente dopo un certo tempo dall'avvio del percorso analitico. Si tratterebbe di colui al quale l'analista ha fatto pervenire il messaggio in forma invertita e che è, pertanto, diventato almeno parzialmente consapevole della modalità menzognera che il suo inconscio imprime al suo dire. A questo proposito Lacan afferma che

> questa divisione tra l'enunciato e l'enunciazione fa sì che, effettivamente, dall'*io mento* che è a livello della catena dell'enunciato [...] risulti un *io ti inganno*. L'*io ti inganno* proviene dal punto in cui l'analista attende il soggetto e gli rinvia [...] il suo proprio messaggio nella sua significazione vera e propria, vale a dire in forma invertita. Egli gli dice – [...] *ciò che tu invii come messaggio è ciò che io ti esprimo, e in questo modo, tu dici la verità* (Lacan, 1964, p. 136).

In Lacan, il rapporto con la verità sembra dunque assumere una forma rovesciata rispetto alla tradizione e al senso comune: non c'è condanna morale o coercizione applicabile, poiché dire il vero non costituisce un'opzione possibile. Il soggetto non è consapevole di mentire; possiamo rendercene conto già solo pensando all'immancabile reazione di stupore e straniamento quando qualcuno ci fa notare un lapsus che abbiamo commesso, che può essere visto come una delle forme più frequenti attraverso cui involontariamente mentiamo.

2. Dalla trasparenza alla dissolvenza

Il corso tenuto da Michel Foucault al Collège de France tra il 1981 e il 1982 era dedicato a *L'ermeneutica del soggetto*, delicato tema che il filosofo decise di trattare, secondo una direzione intrapresa due anni prima, a partire dallo studio delle culture e della società antiche greca e romana. Il concetto cardine del corso era sintetizzato dall'espressione greca «*epimeleia heautou*», intesa dai latini come «*cura sui*» e tradotta in italiano come «cura di sé stessi» (Foucault, 1981-1982, p. 4). Il filosofo francese evidenzia la centralità di questo precetto nel mondo greco, difendendo la tesi della sua priorità anche

rispetto al più noto «*gnōthi seautou*», prescrizione delfica tradotta in «conosci te stesso» (cfr. *ivi*, pp. 5-6). Oltre a documentarne la comparsa in numerosi testi, Foucault argomenta che è dalla necessità di prendersi cura di sé che deriva l'importanza di conoscersi.

L'*epimeleia heautou* comprende «quelle azioni esercitate da sé su di sé, quelle attraverso le quali ci si fa carico di sé, quelle per mezzo delle quali ci si modifica, ci si purifica, ci si trasforma e ci si trasfigura»; questa pratica riguarda dunque anche «un certo modo vigilare intorno a quel che si pensa e a quel che accade nel pensiero» (*ivi*, p. 13). È interessante notare che Foucault rileva in questo esercizio «una funzione curativa e terapeutica», e che proprio il «modello terapeutico», più di quello «pedagogico» (*ivi*, p. 443), si presterebbe a definirla.

Questo aspetto sembra d'aiuto nel comprendere i motivi per i quali Foucault inserisca la psicoanalisi tra le «forme di sapere» connesse all'*epimeleia heautou*; certamente non nell'esperienza greca, per ovvie ragioni cronologiche, ma considerando la ricomparsa di questa necessità in epoche successive. Similmente al marxismo – a partire da finalità differenti – la psicoanalisi si fonderebbe su un'esigenza riconducibile al piano della «spiritualità», che il filosofo raccomanda di non confondere con la religione. La psicoanalisi tratta di «quel che deve avvenire all'essere del soggetto, affinché egli possa avere accesso alla verità», ponendo conseguentemente il problema di «quel che del soggetto può trasformarsi per il fatto di avere avuto accesso alla verità»; ciò non dev'essere pensato soltanto in relazione al percorso analitico del paziente, ma anche per quanto riguarda «l'appartenenza a una scuola, o l'iniziazione, la formazione dell'analista» (*ivi*, p. 26). La psicoanalisi rientrerebbe, dunque, nelle pratiche attinenti alla cura di sé, che

Foucault definisce anche nei termini di «spiritualità come condizione di accesso alla verità» (*ibidem*). Il filosofo ritiene che essa, però – anche in questo simile al marxismo – avrebbe nascosto questa sua specificità, preferendo mostrare il proprio pensiero del soggetto maggiormente in «termini sociali» e quasi vergognandosi della componente di attenzione alla spiritualità insita nelle proprie esigenze. In tal modo la psicoanalisi si sarebbe spesso privata della possibilità di porre a tema in modo specifico i «rapporti tra verità e soggetto», scivolando in un «oblio» che avrebbe preso in certi casi una deriva positivistica o psicologistica (cfr. *ibidem* e nota).

A questo proposito ritroviamo Lacan, che Foucault individua in tendenza opposta a quella appena descritta: nella lezione del 6 gennaio 1982, il filosofo lo menziona identificandolo come il solo, dopo Freud, «ad aver voluto ricentrare la questione della psicoanalisi proprio attorno al problema dei rapporti tra soggetto e verità» (*ivi*, pp. 26-27). Qualche lezione più avanti, sollecitato dagli uditori, Foucault riprende la questione, riconoscendo nello psicoanalista e in Martin Heidegger gli unici due pensatori del Novecento ad aver posto il problema di *che cosa sia* «il soggetto che dice il vero» (*ivi*, p. 166). In questo modo egli estende il valore dell'operazione lacaniana oltre il campo psicoanalitico approdando a tutti gli effetti nell'ambito filosofico, e riconoscendo che «quando ci poniamo questo genere di problemi e di domande, non possiamo fare a meno di incrociare Lacan» (*ibidem*).

Anche in altre occasioni Foucault evidenzia il ruolo lacaniano nel rilancio della discussione filosofica sul soggetto; come si diceva nell'introduzione, in questa responsabilità egli veniva accostato a Lévi-Strauss, ma anche a pensatori come Georges

Dumézil e Louis Althusser (cfr. Foucault, 1966c, 1983; Id., Trombadori, 1978, p. 46).

Forti della distanza che solo il trascorrere degli anni può garantire, oggi si tende a concordare e a dare grossomodo per evidente che vi fosse una comunanza di temi in questi autori, e che la tanto dibattuta 'etichetta' storiografica dello strutturalismo fosse effettivamente opportuna. Tuttavia, all'epoca la questione non sembrò in tutti i casi così pacifica ai diretti interessati; Foucault per primo mantenne posizioni altalenanti in merito.[2] Tuttavia egli riconosce un «punto di convergenza» tra la propria opera e quella di questi altri autori, che consiste precisamente nella comune necessità di «rimettere in discussione proprio questo tema del 'soggetto', grande postulato fondamentale che la filosofia francese, da Descartes ai giorni nostri, non aveva più abbandonato» (Foucault, Trombadori, 1978, p. 46). In altre occasioni, egli si pone in modo fortemente critico verso i contemporanei che ancora difendevano il soggetto «donatore di senso», argomentando che ciò che li rendeva ciechi all'esigenza di una diversa riflessione sul soggetto fosse il totale misconoscimento dell'«analisi strutturale», l'unica in grado di dare conto della questione, non più trascurabile, del linguaggio e, con esso, dell'inconscio (cfr. Foucault 1983). L'obiettivo polemico era la fenomenologia francese, rappresentata da Jean-Paul Sarte e Maurice Merleau-Ponty; non abbiamo notizia di un confronto in merito con Lacan, ma riteniamo che avrebbe concordato pienamente sulla grave mancanza dell'impostazione

[2] Abbiamo provato a dare un contributo alla questione in De Rosa (2014).

fenomenologica francese in merito al problema del linguaggio e dell'inconscio.[3]

Nel suo scritto del 1973, Gilles Deleuze precisa che «lo strutturalismo non è affatto un pensiero che sopprime il soggetto, ma un pensiero che lo frantuma e lo distribuisce in modo sistematico, che contesta l'identità del soggetto, lo dissipa e lo fa passare di posto in posto, soggetto sempre nomade, fatto di individuazioni, ma impersonali, o di singolarità, ma preindividuali» (Deleuze, 1973, p. 58). Foucault si occupò di tracciare le variazioni del posto del soggetto nelle epoche, interpretandole come connesse a precisi sostrati epistemici; ne studiò i condizionamenti a partire dalle correlazioni tra sapere e potere; ne cercò, infine, gli spazi di libertà ricavabili tramite le «tecniche del sé» (Foucault, 1981, p. 147).

Anche Lacan individua un meccanismo responsabile di una sorta di parziale 'sparizione' del soggetto: si tratta del *fading*. Il concetto è reso in italiano con termini quali 'dissolvenza', 'evanescenza' o 'eclissi', ed è tratto dal lessico tecnico dell'ambito sonoro e cinematografico. Lo psicoanalista descrive il *fading*, specificamente nel campo radiotecnico da cui lo trae, come un fenomeno di affievolimento intermittente nella ricezione del segnale; esso si avrebbe «quando la voce sparisce, cade, si dilegua, per ricomparire in seguito a qualche variazione nel supporto, nella trasmissione» (Lacan, 1958-1959, p. 342).

Questo fenomeno costituisce un utile riferimento metaforico per cogliere la speciale condizione del soggetto «nel suo rapporto con il significante» (*ivi*, p. 342); infatti, il *fading* è strettamente connesso alla *Spaltung*. Oltre a essere scisso, il

[3] Ci siamo occupati in maniera approfondita dei rapporti tra Lacan e Merleau-Ponty, e quindi di scambi e scontri tra fenomenologia e psicoanalisi, nel nostro De Rosa (2020).

soggetto è anche *in perenne dissoluzione*; possiamo immaginare questa condizione come una dinamica di assenza, o meglio di sottrazione intermittente alla presenza. Il nesso con l'appartenenza al registro significante può essere sintetizzato tramite il celebre aforisma *Ça parle*: quando l'inconscio parla, allora non è più il soggetto a parlare. Ciò avviene per sprazzi di tempo, attimi intermittenti in cui 'il segnale si perde', come la voce alla radio: è il soggetto della coscienza che viene meno, lasciando il posto al soggetto del linguaggio inconscio, cui si faceva riferimento nel paragrafo precedente:

> là dove *parla*[4] nella catena inconscia, il soggetto non può collocarsi al suo posto, articolarsi come 'io'. Può indicarsi soltanto in quanto sparisce dalla sua posizione di soggetto [...]. L'essere del soggetto dev'essere articolato, dev'essere nominato nell'inconscio, ma in ultima istanza non può esserlo (Lacan, 1958-1959, p. 469).

Incontriamo qui i limiti dell'"io' dell'enunciato: esso deve comparire, ha bisogno di essere chiamato con un nome, e allo stesso tempo non può essere definito pienamente, proprio perché in certe condizioni non è io, ma *ça*.

La psicoanalisi è così importante per la filosofia perché ci consegna imprescindibili e preziose informazioni, che costringono a una rivisitazione dello statuto del soggetto. Il primo brano in esergo sintetizza, nella consueta maniera lacaniana che talvolta era un po' brusca, la criticità principale emersa a seguito della «rivoluzione copernicana» (Lacan, 1954-1955, p. 9) avviata da Freud. Dopo secoli, il *cogito* non è più in

[4] Corsivo nel testo originale, accompagnato da una nota che specifica: «*Ça parle*».

grado di garantire la certezza dell'essere: non è nel pensiero cosciente che possiamo rintracciare il fondamento di ciò che siamo. È stata illusoria la convinzione di poter sapere con compiuta esattezza chi fosse 'io'; la scoperta dell'inconscio ha frantumato l'unicità del soggetto, relegando il pronome di prima persona a ricoprire una sola porzione di quella struttura ben più complessa che chiamiamo soggetto. Avvalendoci di un lessico riconducibile alla visibilità e alla luce, caro a Lacan (cfr. in merito Lacan, 1970, p. 427), possiamo notare che il soggetto dell'umanismo, 'trasparente' della coscienza, ancora radicato nella fenomenologia a lui contemporanea, doveva cedere il posto a un soggetto parzialmente oscurato, talvolta in penombra, costitutivamente in dissolvenza. L'eclissi cui il soggetto è sottoposto non riguarda solo gli individui affetti da disturbi: non è solo il nevrotico o lo psicotico a mostrarsi in *fading*, ma si tratta della condizione universale del soggetto in quanto parlante.

'Conosci te stesso' diventa, pertanto, un compito difficilmente assolvibile a partire dalla concezione classica del soggetto, in quanto la psicoanalisi mostra che non siamo 'padroni in casa nostra' (cfr. Freud, 1915-1917, p. 446) e che, pertanto, l''io' non è affatto trasparente: esso non ci è dato «in modo diverso da un oggetto» (Lacan, 1954-1955, p. 9). Come ogni relazione oggettuale, anche questa trova la propria chiave nel desiderio, lacanianamente definito dalla mancanza. Ritroviamo, infine, un ulteriore contatto col mondo foucaultiano e con le sue lunghe e appassionate ricerche sulla «genealogia del soggetto del desiderio» (Foucault, 2018, nota del curatore e *passim*), affrontata nei quattro volumi della *Storia della sessualità.* Questa intersezione può essere sintetizzata da quanto il filosofo afferma dello psicoanalista, nell'intervista al *Corriere* da cui

siamo partiti: Lacan «*voleva che il lettore scoprisse se stesso, come soggetto di desiderio*»; per altre vie, era anche ciò che, infine, voleva Foucault.

Bibliografia

Burks, A.W. (1949), *Icon, Index, and Symbol*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 9, n. 4, pp. 673-689.

De Rosa, D. (2014), *Foucault e gli analitici: un'insospettata parentela*, in *Bollettino Filosofico*, n. 29, pp. 251-264.

Id. (2020), *Intrecci. Fenomenologia e psicoanalisi tra Lacan e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano.

Deleuze, G. (1973), *Lo strutturalismo*, tr. it., SE, Milano 2004.

Derrida J. (1991), *"Essere giusti con Freud": la storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. it., Cortina, Milano 1994.

Foucault, M. (1961), *Storia della follia nell'età classica*, tr. it., Rizzoli, Milano 2012.

Id. (1966a), *Le parole e le cose*, tr. it., BUR, Milano 2010.

Id. (1966b), *Il pensiero del fuori*, tr. it., SE, Milano 1998.

Id. (1966c), *Intervista con Madeleine Chapsal*, tr. it., in Foucault (1961-1970), pp. 117-122.

Id. (1969-1984), *Il discorso, la storia, la verità. Interventi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.

Id. (1975), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.

Id. (1976), *La volontà di sapere*, trad. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1988.

Id. (1961-1970), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 1. Follia e discorso*, Feltrinelli, Milano 1996.

Id. (1978-1985), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998.
Id. (1979), *Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo, P. Panza, Guerini e Associati, Milano 1998.
Id. (1981), *Sessualità e solitudine*, tr. it., in Foucault (1978-1985), pp. 145-154.
Id. (1981-1982), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2018.
Id. (1983), *Strutturalismo e post-strutturalismo*, tr. it. in Foucault (1969-1984), pp. 310-311.
Id. (2018), *Le confessioni della carne*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2019.
Id.; Nobécourt, J. (1981), *Lacan, il "liberatore" della psicoanalisi*, in *Corriere della Sera*, 11 settembre 1981, p. 1.
Id.; Trombadori, D. (1978), *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-a-penser*, Castelvecchi, Roma 2005.
Freud, S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it. in Freud (1967-1980), vol. VIII.
Id. (1938), *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, tr. it., in Freud (1967-1980), vol. XI.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Jakobson, R. (1957), *Commutatori, categorie verbali e il verbo russo*, tr. it. in Jakobson (1963), pp. 149-169.
Id. (1963), *Saggi di linguistica generale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2002.
Lacan, J. (1936-1949), *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, tr. it. in Lacan (1966a), pp. 87-94.

Id. (1954-1955), *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2006.
Id. (1956), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, tr. it. in Lacan (1966a), pp. 230-316.
Id. (1957-1958), *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, tr. it. Einaudi, Torino 2004.
Id. (1958), *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, tr. it. in Lacan (1966a), pp. 488-523.
Id. (1958-1959), *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, tr. it. Einaudi, Torino 2016.
Id. (1960a), *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, tr. it. in Lacan (1966a), pp. 795-831.
Id. (1961), *La direzione della cura e i principi del suo potere*, tr. it. in Lacan (1966a), pp. 580-642.
Id. (1963), *Kant con Sade*, tr. it. in Lacan (1966a), pp. 764-791.
Id. (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
Id. (1966a), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2002, 2 voll.
Id. (1966b), *La scienza e la verità*, tr. it. in Lacan (1966a), pp. 859-882.
Id. (1970), *Radiofonia. Televisione*, tr. it. in Lacan (2001), pp. 399-444.
Id. (2001), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.
Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019².
Rimbaud, A. (1871), *Opere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2004.
Tarski, A. (1944), *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, n. 3, pp. 341-376.

Abstract

Saying 'I' before and after Freud. Foucauldian and Lacanian notes on the philosophical status of the subject

By carefully examining the numerous interviews collected in the *Dits et Écrits* and the texts of some courses held by Michel Foucault at the Collège de France, it is possible to find some references to Jacques Lacan. The occasions in which the philosopher mentions the psychoanalyst are not so many, but they reveal the consideration in which he held him, representing precious documentation for the reconstruction of relationships and genealogies within the French philosophical studies of the twentieth century. The aim of the essay is to follow these and other Foucauldian considerations regarding the philosophical value of Lacanian theory, identifying two main theoretical nodes: the value of the use of the pronoun 'I' and the crisis of the classical status of the subject.

Keywords: Foucault; Lacan; Subject; Freud; Jakobson.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/151

Pienezza d'essere e pulsione di morte nella costituzione del soggetto lacaniano

Michele Gallone

> Quel giorno, Lacan parlò di un "sogno di risveglio". La vita, aveva detto, è qualcosa di impossibile che può sognare un risveglio assoluto
> Millot (2016), p. 61

> Non saprai mai ciò che hai scritto, anche se non hai scritto che per saperlo
> Blanchot (1983), p. 75

1. Il nulla come effetto del linguaggio

Il presente articolo proporrà, seguendo alcuni snodi del pensiero di Lacan, di identificare il desiderio umano come una *passione di consistenza ontologica*. Questa definizione stimola più di un'ipotesi di accostamento tra la psicoanalisi e alcuni terreni concettuali esistenzialisti, una direzione interpretativa non certo inedita, che trae linfa dagli aspetti di maggiore influenza dell'insegnamento Kojève sullo psicoanalista francese, ma che deve ovviamente tenere conto dei propri limiti teorici e

storici. Intendo proporre una nozione di *pienezza d'essere* da concepire non solo come un anelito esistenziale della coscienza, ma come un orizzonte fantasmatico in diretta relazione all'enigma del desiderio dell'Altro e al trauma del linguaggio.
Si potrebbe dire che il linguaggio, nel discorso lacaniano, assuma i connotati di un "inciampo", una brusca incertezza nel movimento acefalo della natura. Esso è ciò che interrompe la continuità, sgretola l'armonia del dato. È qui in gioco il nucleo hegeliano del pensiero di Lacan: la parola, fissando il concetto nel tempo, astraendo l'oggetto dal divenire, riorganizza il mondo delle cose, in una dimensione in cui si può dire di qualcosa che "*è* questo" o "quello". L'*essere*, direbbe Lacan, è «il reale, in quanto si inscrive nel simbolico» (Lacan, 1958-59, p. 420). Il codice della lingua determina la parola, così come la struttura culturale determina il soggetto. Di conseguenza, il desiderio umano non può risolversi se non nel divenire stesso dell'articolazione significante. Esso si manifesta negli inciampi, nelle omofonie, nei buchi di un discorso che «dice sempre di più di quanto voglia dire, sempre di più di quanto sappia dire» (Lacan, 1953-54, p. 313). Perciò, nell'ottica del ritorno a Freud avanzato da Lacan, l'inconscio non è da intendersi come una dimensione "tridimensionale", un serbatoio positivo di contenuti rappresentativi, bensì come attività combinatoria dei significanti che rinviano ad altri significanti, ed è proprio questo rinvio a ri-*produrre* la verità del desiderio. Il soggetto, diversamente dall'io[1], non è una consistenza oggettivabile, non è una semplice-presenza, bensì trascendenza desiderante, posizionamento attivo nel discorso.

[1] Per Lacan il soggetto del desiderio (*Je*) si distingue da ciò che di esso si autorappresenta e si aliena come immagine speculare (*moi*).

Lacan riprende dalla mediazione di Kojève sul testo di Hegel l'idea che il mondo umano sia dialetticamente trasfigurato dalla trascendenza del simbolico (cfr. Kojève, 1947 pp. 657 e sgg.). Una parola non è solo un segno della cosa o una sua riproduzione "sbiadita". La parola e la cosa coincidono, il significante ha preso il posto del significato. La presenza indifferenziata delle cose è solo un mito, il concetto le ha già surclassate, ha sostituito la cosa producendo esso stesso (e non rintracciando) la dimensione del senso. La nominazione non solo ristruttura la percezione, ma assicura una riconoscibilità e un accordo condiviso, e perciò rimanda al terzo: è la legge dell'Altro a configurare il mondo. «Dal momento in cui [l'oggetto] può essere nominato, la sua presenza può essere evocata come dimensione originaria, distinta dalla realtà. La nominazione è evocazione della presenza, e sostegno della presenza nell'assenza» (Lacan, 1954-55, p. 324). E se il linguaggio annulla le cose nell'esibirle come presenza, si capisce perché Lacan instauri un nesso tra l'incidenza del linguaggio e la pulsione di morte. Solo per un essere segnato dal linguaggio può esistere la tensione dissipativa a un godimento cieco, impersonale. Il significante «ha fatto entrare in lui il senso della morte [...]. Ecco perché ogni pulsione è virtualmente pulsione di morte» (Lacan, 1966, p. 852). Si tratta di una morte ulteriore rispetto a quella biologica, come annullamento dell'immediatezza, separazione del soggetto dal mondo e da sé, apertura sulla condizione ultima, in chiave heideggeriana, dell'esistenza. Questa morte deriva proprio dal fatto che dall'indifferenziato del reale emerga, per esempio, una cosa circoscritta chiamata "libro", che si possa dire che "è lì e non là", fino a mentire o ad assegnargli un posto (come in biblioteca), e dunque dire che è *presente* o *assente*. Solo se si

dice che una cosa può essere dove non è nasce l'assenza, e la cosa diventa una presenza solo se si istituisce che potrebbe essere altrove. Un soggetto è proprio questa proiezione di un'assenza nella compattezza neutra del reale. Se c'è l'*Aufhebung* del linguaggio, se le parole restituiscono gli oggetti come marchiati dall'assenza, allora si spalanca l'assenza ultima della Cosa, il vuoto come spazio logico per la tendenza desiderante alla morte[2]. La pulsione è un prodotto "artificiale" dell'artificio per eccellenza, cioè il linguaggio. Il simbolico inverte qualcosa nel reale, inietta la morte nella vita, insieme all'essere e alla verità, e permette all'uomo «di dominare la sua immanenza di vivente e di percepirsi come già morto» (Lacan, 1957-58, p. 475). Non a caso, l'uomo è il solo essere capace di compiere il gesto estremo del suicidio, o di rischiare la vita nel senso in cui lo fa il padrone hegeliano. Infatti, «i rapporti dell'uomo con il significante nel suo insieme sono precisamente legati a questa possibilità di soppressione, di messa tra parentesi di tutto ciò che viene vissuto» (Lacan, 1956-57, p. 43).

La presenza invalicabile del linguaggio fa sì che il soggetto sia alienato da sé stesso, *rappresentato da un significante per un altro significante* (Lacan, 1966, p. 822). Si consideri semplicemente il fatto che ciò che ci definisce, come singoli o come gruppi, non è mai un pieno contenuto rappresentativo,

[2] Il simbolo è l'*uccisione della cosa* (cfr. Lacan, 1966, p. 313). Ciò sia nel senso sopra illustrato, sia nel senso che esso rimuove la Cosa del godimento originario. Ma bisogna precisare che quest'ultima non è un dato diacronico che precede il significante, bensì un suo effetto retroattivo. Essa sopravvive come un vuoto strutturale la cui traccia tinge di appetibilità gli oggetti su cui il desiderio scivola nostalgicamente. Dunque: il simbolo uccide la Cosa, ma questa non è mai realmente esistita per poter essere uccisa, pur esistendo come se fosse già da sempre morta.

ma una rete di significanti, cioè, risalendo a monte, un puro elemento senza senso, il significante nella sua materialità[3]. Parlare, per l'uomo, significa essere sempre votato a prendere posto nell'ordine combinatorio che lo trascende. Come un prisma, il linguaggio distorce e svia l'automatismo dell'istinto, e il desiderio è questo stesso scivolamento che non cessa di ripetersi. Per questo il desiderio è, come si esprime Lacan in un modo che fa criticamente eco a Sartre,

> desiderio di niente di nominabile [...]. È in funzione di questa mancanza, nell'esperienza di desiderio, che l'essere giunge a un senso di sé in rapporto all'essere [...]. Nella mancanza di essere avverte che l'essere gli manca, e che l'essere è lì in tutte le cose che non sanno di essere (Lacan, 1954-55, p. 284).

Mentre l'*in sé* della natura inanimata coincide con sé stesso, l'uomo è in posizione di alterità da sé e di rapporto a sé, separato da un filo invisibile dall'immediatezza del dato. Il soggetto e gli oggetti sono ciò che resta dell'operazione di annientamento della cosa da parte del significante. Perciò il soggetto si situa *tra* i significanti allacciati tra loro, è inafferrabile se lo si vuole contattare direttamente. Il linguaggio non è solo uno strumento di denotazione di cui il soggetto si serve, ma, in un certo senso, esibisce sempre il soggetto parlante come assenza tra le parole proferite.
Per questo il soggetto è quel *nulla* al cui posto si situa l'accostamento di un significante a un altro significante. Esso può manifestarsi solo in questa operazione che sopperisce alla

[3] Si pensi al *narcisismo delle piccole differenze* di cui parlava Freud, cioè una dinamica fine a sé stessa, basata su opposizioni differenziali senza un significato ultimo che la giustifichi (cfr. Freud, 1929).

sua mancanza-a-essere fondamentale. «Il soggetto è, cioè, il significato elusivo, sfuggente di tutti i significanti, di cui tutti rappresentano l'assenza. Ma è, nondimeno, il loro significato, vale a dire ciò a cui – o ciò che – rinviano i loro reciproci rinvii» (Borch-Jacobsen, 1991, p. 234). La significazione colma la *nullità* del soggetto, lo fa esistere sostituendosi al posto vuoto che egli è nel linguaggio, e per via del quale può funzionare la catena di apparizione-occultamento del senso. Il linguaggio «è l'*aletheia* di un soggetto che si dice in esso, nel proprio venir meno. Esso resta, quindi, integralmente auto-enunciativo [...]. E il senso è ancora lui, sempre lui – il soggetto = 0 che si dice in ogni cosa» (*ivi*, p. 237). Lacan, come Kojève e Sartre, pensa il soggetto parlante come pura differenza in atto, negazione di sé attraverso il significante, che «può riaderire a sé solo sfuggendosi all'infinito» (*ivi*, p. 230), può dirsi solo perdendosi nell'enunciato, perché «non ha altra essenza a parte la sua ex-sistenza, la sua perenne ek-stasi al di là di ciò che è: il lacanismo, insomma, è un esistenzialismo» (*ivi*, p. 231).

Come già accennato, la sovrapposizione tra teoria lacaniana ed esistenzialismo va maneggiata con cautela, alla luce delle irriducibili divergenze legate alla centralità che Lacan ascrive ovviamente all'inconscio come discorso dell'Altro. Mentre, ad esempio, Sartre contrappone la reificazione dell'ego al nulla della coscienza trascendentale, Lacan la oppone al soggetto della parola e del sintomo, attribuendogli una funzione di misconoscimento in quanto responsabile della resistenza e della rimozione[4]. Abbiamo quindi un'analogia relativa allo statuto

[4] L'ipotesi, molto dibattuta, di un raffronto positivo tra Lacan e Sartre riguarda anzitutto l'alienazione immaginaria e le tesi de *La Trascendenza dell'Ego* (1936), cui non mancano peraltro espliciti riferimenti da parte dello psicoanalista francese (cfr. Lacan, 1958-59, p. 36). Su questo punto

alienato dell'io, e una differenza irresolubile rispetto alla struttura complessiva del soggetto e a ciò cui l'io si contrappone. Si pensi inoltre al tema dell'angoscia, che nell'esistenzialismo è un'esperienza senza oggetto che disvela il nulla come pura possibilità, mentre in Lacan è messa in diretta relazione al corpo pulsionale e al carattere enigmatico del desiderio dell'Altro e dell'oggetto piccolo *a* (cfr. Lacan, 1962-63).

Tuttavia, non c'è dubbio che il primo Lacan, teorico del narcisismo, collochi al cuore dell'immaginario e della sofferenza psichica un interrogativo di fondo sulla gratuità dell'esistenza, o, per meglio dire, sull'illusione di *essere*. Il circolo vizioso dell'identificazione sarebbe infatti una «stasi dell'essere» (Lacan, 1966, p. 166), nell'aggressione paranoica è «il *kakon* del proprio essere ciò che l'alienato cerca di raggiungere» (*ivi*, p. 169), ed è una risoluzione esistenziale alla «discordanza primordiale fra l'Io e l'essere» la coincidenza con sé stessi che la schiavitù del narcisismo, «follia per cui l'uomo si crede un uomo» e «passione di essere un uomo che è la passione dell'anima per eccellenza» (*ivi*, p. 181), vorrebbe ottenere, finanche al sacrificio più disperato[5]. La psicoanalisi, insomma,

> sottolinea che l'uomo non è un oggetto, ma un essere in via di realizzazione, qualcosa di metafisico [...]. Vuol dire che c'è un

cfr. anche Borch-Jacobsen (1991), pp. 48-49n. Sui rapporti e i contrasti più generali tra i due pensatori cfr. ad es. Leguil (2012), Recalcati (2006 e 2012), Palombi (2009, pp. 74-76). Si veda inoltre Sportelli (1981) che traccia un nesso concettuale tra la malafede e la ripresa lacaniana della *Verneinung* di Freud (*ivi*, p. 80).

[5] «*L'insondabile decisione dell'essere* che presiede alla psicosi paranoica, è ciò che conduce un essere a prendersi per ciò che è» (Leguil, 2012, p. 69).

> punto inafferrabile nel fenomeno, il punto di emergenza del rapporto del soggetto col simbolico. Io lo chiamo l'essere; ecco la parola che certamente non ci è accessibile nella posizione scientifica, ma la cui direzione ci è indicata nei fenomeni della nostra esperienza (Lacan, 1954-55, pp. 136-137).

2. Il grande Altro e l'intransitività della domanda

La mancanza-a-essere di impronta lacaniana non è dunque un carattere originario della coscienza riflessiva, ma un effetto del discorso. Quest'ultimo determina il soggetto anche perché, dal momento in cui parliamo, ci rimettiamo a un'entità che garantisca che i significanti si collochino in un modo anziché in un altro, che possa esserci dunque intesa comune. Questa entità è il *grande Altro*, l'ordine del linguaggio come codice, e più in generale delle strutture normative che organizzano la realtà. «L'Altro è la dimensione esigita dal fatto che la parola si afferma come verità» (J. Lacan, 1966, p. 843)[6]. Quando parliamo, pur comunicando con il ricevente, ci stiamo rivolgendo implicitamente al grande Altro che sancisce le condizioni "pubbliche" del discorso. Questa funzione di richiamo e di esibizione può essere osservata anche nel registro narcisistico dell'esperienza. «A proposito di qualsiasi imitazione di una immagine-modello, a proposito di ogni situazione in cui "si recita un ruolo", la domanda da porre è: *per chi* il soggetto

[6] «Incontriamo qui l'ottusità dogmatica propria del significante in quanto tale, l'ottusità che assume la forma di una tautologia: un nome si riferisce a un oggetto *perché questo oggetto è chiamato così*; questa forma impersonale ("è chiamato") annuncia la dimensione del "grande Altro" al di là dei soggetti empirici» (Žižek, 1989, p. 124).

recita questo ruolo? Di quale *sguardo* tiene conto quando si identifica con una certa immagine?» (Žižek, 1989, p. 138).
Tutti i fenomeni di *mimetismo*, nel senso poi elaborato da Renè Girard (1961), cioè di ambivalenza tra ammirazione e odio per il rivale, non si risolvono mai nel circuito della dualità. Lo sforzo del soggetto è sempre istituito per lo sguardo del terzo, il grande Altro come punto di vista virtuale rispetto al quale vorremmo collocarci. Solo essere contemplato dall'Altro darà un senso al mio aver indossato i panni del modello, che non è altro che l'immagine in cui vorrei *essere* riconosciuto. Dietro alla rivalità che permea l'intersoggettività umana c'è quindi il desiderio di essere l'oggetto del desiderio dell'Altro, inteso sia come soggetto generalizzato dietro gli altri simili, sia come codice linguistico che *fissa* un significato e un'identità al di là del divenire.
La psicoanalisi fornisce diversi esempi di questa postura soggettiva: la ruminazione e la fatica incessanti dell'ossessivo sono una messinscena per la compiacenza del Super-io che, mortificando il soggetto, lo tiene in vita e gli prospetta un futuro risarcimento: è questo il carattere religioso, già segnalato da Freud, della nevrosi (cfr. Freud, 1927). Analogamente, l'isterico perpetua la sua insoddisfazione cercando un sapere ultimo sul proprio essere nell'Altro. Il nevrotico, nei suoi sforzi e nei suoi fallimenti, sta sempre recitando una parte, e così testimonia in modo tormentato la *mancanza-a-essere* in cui consiste il soggetto in generale. In questo senso, egli è ingabbiato nell'ordine della *malafede* di sartriana memoria (cfr. Sartre, 1943), nozione che lo stesso Lacan rilegge a suo modo come «discorso della convinzione» o «discorso intermedio» in cui il soggetto «rivolge la parola all'altro tenendo conto di ciò che sa del suo essere in quanto dato» (Lacan, 1966, p. 346).

Nondimeno, se, stando alla celebre teoria del primo Lacan, mi costituisco rispetto a un *io ideale* davanti alla mia immagine allo specchio, è sempre in virtù del fatto che presumo un Altro che faccia da collante simbolico all'immagine, che, come un timbro, sancisca e sorregga l'identificazione, che garantisca che quello allo specchio *sono* io, cioè che garantisca la *copula*, l'essere. È l'Altro a insinuare la "pretesa" ontologica: la mia *aderenza all'immagine* narcisistica è sorretta dall'Altro come luogo donde sono osservato. Nel quadro dello stadio dello specchio, occorrerà dunque un Altro che conferma al bimbo che l'immagine riflessa è la sua, nella misura in cui il bambino coglie che il suo sguardo rimbalza da sé allo specchio e ne deduce la proposizione che lo aggancia all'immagine. Si tratta della madre, intesa come prima figura "incarnata" del grande Altro per il soggetto. Da un lato esiste un rapporto di identificazione primitiva tra la madre e il bambino[7], dall'altro la loro relazione diventa lo scenario della dialettica tra bisogno, domanda e desiderio.

Lacan insiste sull'idea che il perno della relazione madre-bambino sia la mancanza d'oggetto. Un eccesso di presenza dell'oggetto provoca effetti nefasti, perché schiaccia la domanda del bambino sul bisogno. Ma che cos'è la domanda? La domanda è ciò che il bisogno diventa nel momento in cui è costretto a passare dalle maglie del linguaggio, anche prima che il soggetto impari a parlare. Che la madre vada e venga, che sia un Altro dotato di arbitrio, è un impatto traumatico del soggetto

[7] Potremmo ipotizzare, in via speculativa, che nel narcisismo del bambino c'è un "invito" nei confronti della madre a "fare come lui", cioè a innamorarsi lei stessa dell'immagine speculare del bambino. Questa ipotesi ricalca l'idea hegeliana e girardiana per cui il modello invita implicitamente il servo-discepolo a imitarlo, e al contempo mantiene il carattere edipico del desiderio di essere l'oggetto del desiderio materno.

con la configurazione simbolica della realtà. La madre introduce la presenza-assenza, il *più* e *meno*, come condizione di fondo dell'esperienza, e il bambino entra per questo nella dimensione dell'*appello*. Supponiamo, dice Lacan, che la madre all'improvviso non risponda più, non rechi più il seno: a quel punto ella si svela come *potenza*, come entità capace di donare e sottrarre (cfr. Lacan, 1956-57, p. 63). Di conseguenza, la domanda del bambino non sarà più rivolta al mero oggetto, ma al suo *atto di presentificarsi*. Sarà domanda cioè del dono, del fatto in sé che il seno non sia semplicemente presente come nutrimento, ma che *l'Altro lo faccia essere presente*. C'è una differenza sostanziale: vi è domanda affinché l'Altro *scelga* di rendere presente l'oggetto, e non semplicemente di soddisfazione corporea. «Ad acquistare accento e valore simbolico è l'*attività*, il modo d'approccio che mette il bambino in possesso dell'oggetto» (*ivi*, p. 183, corsivo mio). Ritroviamo la dinamica fondamentale: se la madre diventa una potenza cui il bambino è sospeso, il seno è a sua volta barrato simbolicamente. Esso non è più l'oggetto del nutrimento, bensì *l'oggetto-segno*, oggetto-testimonianza della presenza volontaria dell'Altro. Il soggetto si struttura attorno alla mancanza non solo perché l'oggetto è revocabile, ma perché in quanto tale è simbolizzato, cioè annullato dal momento in cui rappresenta una potenza *libera* di fornirlo. Il seno diventa pertanto il segno dell'amore, cioè segno d'essere, che infiamma la divisione del soggetto in quanto questo esige, per esistere, proprio di *essere rappresentato dal segno*, ossia rappresentato altrove: il soggetto è un essere in scomposizione, separato da sé stesso e rinviato al segno, cioè a una relazione con la morte.

L'oggetto ha dunque assunto lo statuto del dono, «il marchio del valore di quella potenza che può non rispondere, la potenza

della madre» (*ivi*, p. 64). Tutta la strutturazione dell'esperienza umana per Lacan inizia in questi passaggi: la madre si svela come arbitrio, presenza-assenza, *contingenza*. Questo scardina e compromette l'identità del reale con sé stesso: l'oggetto non è più una semplice presenza positiva, ma rimanda ad altro da sé, *vela*, quindi allude a-, un aldilà dell'ente.

Il seno è il significante dell'offrirsi all'appello dell'Altro. «Non c'è dono se non costituito dall'atto che lo ha preliminarmente annullato o revocato» (*ivi*, p. 181), ed è sullo sfondo dell'annullamento che si instaura la domanda d'amore, nella misura in cui l'oggetto segnala un arbitrio che può sottrarre la cosa. Per Lacan, di conseguenza, il soddisfacimento orale non è più sufficiente a sé stesso, ma diventa una compensazione, un sostituto all'insufficienza strutturale della risposta all'appello.

Tramutatosi in domanda, il bisogno si è snaturato, perché il linguaggio è una strettoia che fa perdere il "centro" di ciò che si voleva dire, anche se, a rigore, prima di esso non c'era nulla che si potesse dire. Il senso immediato e "originario" è sempre differito, sempre altrove: è per questo che può esserci un inconscio. In quanto è un niente, il segno non può che essere sempre deludente, mai esaustivo. La domanda d'amore è perciò essenzialmente irrisolta, perché non si orienta più sul registro degli oggetti: «niente potrebbe completarla, colmarla, nemmeno la totalità del mio discorso in tutta la mia esistenza, poiché essa è in più l'orizzonte dei miei discorsi» (Lacan, 1957-58, p. 442).

La domanda, al suo fondo, è dunque domanda *intransitiva*, domanda di *niente*, che equivale a dire che essa punta esclusivamente a che «l'altro dia ciò che è al di là di ogni soddisfacimento possibile, il suo essere stesso, che è precisamente ciò cui si mira nell'amore» (*ivi*, p. 416). Non è

domanda della cosa apportata in risposta, ma, al rovescio, della *risposta veicolata dalla cosa*. La cosa si riduce a un pretesto che vale solo in quanto concretizzazione dell'atto di risposta.

Se questo essere cui si mira è puramente simbolico, la domanda, traendo origine dal bisogno, è lo scacco tragico del ricercare qualcosa di simbolico nel mondo delle cose, è un "non sapere", non riuscire a raccapezzarsi tra gli oggetti e i segni, tra l'ente e il nulla. Se si trattano i segni come oggetti, i primi non basteranno mai: c'è un malinteso strutturale alla radice della soggettività. Sebbene la domanda debba mascherarsi da bisogno per essere comunicata, l'oggetto in quanto "utilizzabile" non è ciò che davvero chiede. Così, «la soddisfazione del bisogno appare come l'illusione in cui la domanda d'amore va a schiantarsi [...]. Perché l'essere del linguaggio è il non-essere degli oggetti» (Lacan, 1966, p. 623). A livello dell'enunciato la domanda cade su degli oggetti, crede di potersi riempire lì, nominandosi in relazione a essi; ma a livello dell'enunciazione essa già nega e trascende qualsiasi oggetto. Nell'amore si cerca un aldilà dell'oggetto intramondano, si fa insistentemente leva sulla negazione. Si può dire che la domanda d'amore sia per la vita umana «la messa in valore assoluto del "niente"» (Recalcati, 2012, p. 515). Poiché il dato diventa segno, esso è già oltrepassato istericamente da una domanda che punta ad altro, come a voler circoscrivere un centro che non c'è; essa si risolve, si appaga e non si appaga al contempo, proprio nell'atto di circoscriverlo.

Ecco perché per Lacan una formula che traduce l'amore è: «*ti domando di rifiutare quel che ti offro perché non è questo* [...]. *Non è questo* – ecco il grido in cui si distingue il godimento ottenuto da quello atteso» (Lacan, 1972-73, p. 111). Vale a dire: ti domando di continuare a rifiutare ciò che ti offro perché

nulla potrà mai colmare davvero la tua domanda. Eppure, l'esperienza dell'amore consiste nel continuare a darsi reciprocamente ciò che non si ha: dare la propria mancanza. Ma la mancanza passa attraverso parole e oggetti-segno, attraverso delle insufficienze, che sono proprio ciò che l'altro non cerca, pur non sapendolo, perché vuole ciò che sta al di là del muro del linguaggio. È in questo senso che, per Lacan, amare significa *dare ciò che non si ha* a qualcuno che non lo vuole.

All'appello del bambino, ancora allo stato di un "grido" spontaneo e insensato, l'Altro risponde con un messaggio che ha anzitutto la forma di un "*Che vuoi?*" (Lacan, 1966, p. 817). È questa risposta in forma di domanda ulteriore a stipulare la collocazione dell'appello. Il *Che vuoi?* attesta proprio che *c'è un "vuoi"*, cioè che c'è un appello situabile e intercettabile dall'Altro. C'è un soddisfacimento nel fatto che l'Altro mostri di saper interpretare, cioè riconoscere, il grido. Quindi il bisogno-appello insensato riceve *retroattivamente* il suo senso dall'Altro cui si rivolgeva. Non è il soggetto a padroneggiare il significato della propria enunciazione, ma sarà l'Altro a indicargli di cosa ha bisogno.

Possiamo dedurne che, come nei pressi dello specchio, è l'Altro suggerire l'identità al soggetto, a spiegargli cosa desidera, a fornire, in altri termini, il materiale del suo fantasma. Il paradosso è che questo mandato è vuoto. La domanda che gli ritorna dall'Altro è senza risposta, il soggetto non sa cosa si voglia da lui.

> Il soggetto non sa perché occupa tale posizione nel sistema simbolico. La sua risposta a questo "*Che vuoi?*" dell'Altro può essere solo un'ulteriore domanda, quella isterica: "Perché sono

> ciò che ci si aspetta che io sia? Perché ho ottenuto questo mandato? Perché sono [un insegnante, un signore, un re... o George Kaplan]?". In parole povere: "*Perché sono quello che tu [il grande Altro] dici che io sia?*" (Žižek, 1989, p. 146).

Quale titolo, quale insegna misteriosa fa sì che io sia identificato secondo determinate proprietà? L'identificazione simbolica nel sistema dell'Altro è inconcludente. Non è dunque solo il soggetto a domandare, aprendo una faglia nella positività dell'essere; egli è soggetto della domanda nel senso che «è il vuoto dell'impossibilità stessa di rispondere alla domanda dell'Altro» (*ivi*, p. 216). Bisogna che il soggetto conviva con questa gratuità della domanda senza aspirare a un'interpretazione definitiva del proprio essere, e si può dire che questa sia una delle funzioni della castrazione edipica così com'è riletta da Lacan.

3. Il desiderio orbita attorno a un vuoto

Il bisogno è definitivamente alienato dalla rimozione fondamentale imposta dal linguaggio. È per via dell'assunzione del seno come oggetto-segno che l'attività orale diventa libidica. L'oggetto non serve più solo al bisogno fisiologico, ma è caricato di un valore aggiunto, gli si richiede un soddisfacimento di secondo grado, il cui effetto di ritorno sul corpo è proprio l'erotizzazione della zona orale[8]. In altri termini, nella faglia tra

[8] «La pulsione è ciò che avviene della domanda quando il soggetto vi svanisce. Va da sé che sparisce anche la domanda, salvo il fatto che resta la *coupure*, il taglio» (Lacan, 1966, p. 820), cioè lo scarto tra la funzione organica e il supplemento pulsionale.

bisogno e domanda rimane qualcosa di insoluto, qualcosa che, senza accontentarsi né del nutrimento né del segno, scivola nella sospensione, nello scarto irriducibile tra l'uno e l'altro.
Questa istanza è il desiderio, il risultato del "malinteso" tra domanda e bisogno, dell'imbarazzo in cui si trova il soggetto nel discernere tra segno e oggetto. La struttura del desiderio non potrebbe essere più logica: il desiderio si infrange sempre sulla costatazione che "non era questo" ciò che si cercava. Esso cerca di sbirciare al di là dell'oggetto-segno, verso una *x* dal cui arbitrio dipende che la risposta arrivi o non arrivi. Questa *x* è il desiderio dell'Altro. Se l'Altro, per costituzione, «ci è opaco, è perché c'è in lui qualcosa che non conosciamo e che ci separa dalla sua risposta alla nostra domanda» (Lacan, 1957-58, p. 487).
Poiché c'è linguaggio, il desiderio dovrà necessariamente alienarsi e declinarsi nella domanda, a sua volta alienata nel registro degli oggetti, perdendosi per questo come desiderio. Esso è questa stessa perdita di sé, questa insufficienza nostalgica. Notiamo che il *margine* di insufficienza soffocante del bisogno rispetto alla domanda, spazio in cui si attiva il desiderio, cioè la volontà di oltrepassare il margine e di essere riconosciuto al di là di esso, è anche una delle definizioni che Lacan dà dell'angoscia (cfr. Lacan, 1966, p. 816).
Il desiderio non si accorda né col bisogno, né con la domanda infinita d'amore: è la faglia nel mezzo, «la differenza che risulta dalla sottrazione del primo dalla seconda, il fenomeno stesso della loro scissione (*Spaltung*)» (Lacan, 1966, p. 688). Per questo il suo "vero" oggetto può essere pensato solo come un oggetto perduto, mitico, introvabile. Il desiderio, secondo la formula di Lacan, è «metonimia della mancanza a essere» (Lacan, 1966, p. 618): la metonimia consiste nel servirsi di

significanti contigui a quello che si vorrebbe esprimere, proprio per aggirare lo scoglio della sua inesprimibilità. Troviamo questo carattere del desiderio come *differenza* che slitta da un significante all'altro da qualunque versante lo si osservi. Il desiderio ricade sempre (con effetti patogeni nella nevrosi[9]) nell'ordine insufficiente della domanda. Dal momento che un'istanza "pre-simbolica" ha incrociato la maglia dei significanti, essa è fin da subito *tradita* e costretta a un rilancio inquieto di sé come domanda di riconoscimento e di sapere; in definitiva, di cogliere la *x* insondabile del desiderio dell'Altro. Poiché questa resta fuori portata, gli esseri umani cercano per tutta la vita, dice Lacan, una soluzione fondamentale: «la soluzione sarà quella di avere un Altro interamente per sé. È ciò che si chiama amore» (Lacan, 1957-58, p. 134). Infatti, «è da un rifiuto che il reale prende esistenza; ciò di cui l'amore fa il suo oggetto è ciò che manca nel reale» (Lacan, 1966, p. 431).
Ma un'altra conseguenza, portando all'estremo il ragionamento, è che, dal momento che l'Altro è colui che risponde alla domanda, il desiderio finisce per essergli "indifferente", in favore di una quiete nirvanica senza più tensione, senza appello, senza negatività. Il desiderio, a una certa soglia, si pone come un'istanza che annulla ogni legame con l'Altro, istanza rappresentata da Antigone (cfr. Lacan, 1959-60), che infatti

[9] Il nevrotico fa in modo di avere un desiderio insoddisfatto proprio per evitare di fare i conti con la sua evanescenza, con la sua eterogeneità rispetto al piano della domanda e del bisogno. Vorrebbe mantenere virtualmente la promessa di un desiderio al di là della domanda. Insomma, facendosi interdire dall'Altro, o scovando sempre l'insufficienza dell'Altro, può continuare ad arrangiarsi, nell'insoddisfazione, un sostegno al desiderio.

sceglie di *dormire* in eterno[10]. Ed è in fondo di questa reticenza al compromesso che Lacan parla quando descrive l'essenza del desiderio come la «rinuncia suicida del vinto che frustra il padrone», cioè l'Altro-civiltà, «nella sua vittoria, abbandonandolo alla sua disumana solitudine», esibendo così «quella disperata affermazione della vita che è la forma più pura in cui riconosciamo l'istinto di morte» (Lacan, 1966, p. 314). La pulsione di morte è lo sfondo inquieto di un desiderio che non trova pace nell'inconsistenza del significante, e per questo sogna l'immanenza di un godimento al di là della legge.

L'oggetto ha dunque assunto un ruolo duplice: come soddisfacimento fisiologico sostituisce e annienta il desiderio; come indicatore della risposta all'appello, assume i connotati della maschera, perché rimanda a un aldilà, all'Altro come soggetto[11]. Ogni espressione del desiderio avviene tramite un misconoscimento, visto che il suo termine è un'altra mancanza, la quale per definizione non può farsi presenza se non nell'artificio di un sembiante. In questo senso, il *velo* è l'immagine che connota la relazione all'oggetto d'amore, nel senso di qualcosa che materializza il *niente* cui il desiderio mira

[10] Ai tempi del seminario sull'etica della psicoanalisi Lacan non ha ancora formulato la categoria del godimento, ma Antigone è proprio sulla soglia in cui il desiderio sfiora la pura inflessibilità del non-senso.

[11] La maschera, o il velo, come camuffamento della mancanza, è una dimensione di fondo nel discorso lacaniano, ad esempio rispetto all'isteria: «se bisogna che ciò che non si è [il fallo] sia ciò che si è, rimane da non essere ciò che si è, cioè respingere ciò che si è nel sembrare, e questa è esattamente la posizione della donna nell'isteria. Si fa maschera precisamente per essere, dietro questa maschera, il fallo» (Lacan, 1957-58, p. 390). Il fallo stesso, sul piano immaginario, è assimilabile alla maschera, perché la sua funzione è di "fingere" l'esistenza di un oggetto del desiderio, dunque di camuffarne l'assenza. Si potrebbe dire che il nevrotico patisca profondamente la dimensione ingannatrice propria di tutto ciò che adombra, in definitiva, l'*inesistenza di un Altro dell'Altro*.

al di là dell'oggetto, che in quanto tale è qualificato e avvalorato come illusorio. Afferma infatti Lacan: «Sul velo si dipinge l'assenza [...]. Il sipario è, per così dire, l'idolo dell'assenza», su cui si fonda l'apprensione che l'uomo ha «di una certa illusione fondamentale in tutti i rapporti tramati dal suo desiderio» (Lacan, 1956-57, p. 153).

Si pensi allo stesso sintomo come cifratura del desiderio. È cifrato non solo perché è rimosso, ma perché ancor prima c'è la rimozione originaria operata dal significante. Tuttavia, il sintomo *dà corpo* all'inarticolabile. In questa logica peculiare la verità è sorretta proprio dal suo occultamento. Il desiderio può manifestarsi solo negando qualsiasi veicolo concreto si candidi a rappresentarlo. Si segnala esclusivamente come denegazione (*Verneinung*), e si manifesta nella menzogna, in una «struttura di finzione» (Lacan, 1966, p. 810). Per la logica psicoanalitica, la verità può essere detta solo a metà, *non-tutta*, in modo mediato.

Borch-Jacobsen individua l'ascendenza heideggeriana di questo punto. Per Heidegger l'*aletheia* è rivelazione che coincide col nascondere il suo stesso *disoccultamento*, l'ente può darsi solo occultando simultaneamente lo sfondo dell'essere, che è il fatto stesso dello svelamento. La presentazione dell'ente equivale al nascondersi dell'essere. Allo stesso modo il desiderio si manifesta solo in modo mascherato e metonimico, perché «la *logos*-rimozione è l'*aletheia* del desiderio» (Borch-Jacobsen, 1991, p. 117). La verità del desiderio, piuttosto che non dirsi, si dà come tradita, dovendo passare per quell'atto del dire che pure è ciò che produce *retroattivamente* il fantasma della verità stessa. Insomma, la verità-soggetto si maschera perché al di là di essa non c'è nulla di fisso. Non può esistere che dandosi come altro da sé, il soggetto che si enuncia è indicibile. Solo nella menzogna il soggetto dice la verità più autentica, cioè il fatto di

non corrispondere ad alcuna realtà oggettiva. La verità è proprio il fatto che non c'è altro che il sembiante, non c'è metafisica.

4. L'aldilà della madre

Abbiamo visto che all'altro capo del bisogno e della domanda c'è la madre come Altro onnipotente e come Altro desiderante. La sua simbolizzazione, che consiste «nel porre la madre come quell'essere primordiale che può esserci o non esserci» (Lacan, 1957-58, p. 184), è il primo segnale dell'esistenza stessa di qualcosa come il desiderio nel mondo. Freud ci offre un celebre ritratto di questo rapporto primitivo dell'essere umano con l'assenza, con una libertà al di là della presenza inerte del soddisfacimento. Si tratta ovviamente del "gioco del rocchetto" del piccolo Ernst. Il bambino ripete con insistenza l'atto di gettare un rocchetto al di là del letto, facendolo scomparire per poi farlo riapparire alla vista, accompagnando il gesto con dei vocalizzi che stanno per *fort* [via] e *da* [qui] (cfr. Freud, 1920, pp. 200-201). Per Lacan, questa scena manifesta l'incisività del simbolico sull'esperienza. Il bambino gioca con la presenza e l'assenza, il *più* e il *meno*, a un livello primordiale. Con i suoi vocalizzi, nomina l'evento e manipola il dato. Il rocchetto è trasceso, svuotato di ogni significato pratico, e perciò padroneggiato. Questo gioco mostra insomma che il senso intrinseco del linguaggio, prima che la denominazione, è la negazione, la possibilità di giocare col dato. «Questa scansione temporale fa sì che l'identità dell'oggetto sia mantenuta tanto nella presenza quanto nell'assenza» (Lacan, 2005, p. 20), cioè esibisce la funzione della parola di garantire, hegelianamente,

una permanenza temporale all'oggetto, dal momento che consente di evocare la presenza della madre nel momento in cui ella è fuori dal campo visivo. In questa negativizzazione originaria della parola sulla cosa si situa la condizione della pulsione di morte. Ripetere il trauma attraverso la verbalizzazione: è come se l'istinto di morte facesse perno sulla fessura metafisica tra la parola e l'oggetto, come se fosse un tentativo di richiudere la fessura, di raggiungere il limite intrinseco del significato e sfondare le soglie dell'immanenza pura.

La dimensione originaria della negazione non è dunque un mero carattere della coscienza riflessiva, ma scaturisce dall'incontro del soggetto con l'atteggiamento dell'Altro. È a partire da questo incontro che può esserci esperienza di un mondo, anziché un'immanenza senza attesa, senza respiro, senza negatività. Se la madre può non rispondere, e la domanda diventa infinita, il mondo ha smesso per sempre di essere una compattezza in cui tutto è come è ed è ciò che è, una pura datità sorda delle cose, immediatezza del godimento senza localizzazione di un soggetto dell'esperienza. L'incontro con la presenza-assenza trasforma l'esperienza in storia, discorso, temporalità. Lacan ci consente dunque la strana operazione di declinare in termini di "genealogia" del soggetto ciò che la filosofia pensa come costitutivo, di dedurre da una sorta di modello logico di esperienza originaria le condizioni trascendentali della soggettività.

Il *Fort-da* rappresenta l'apprensione da parte del soggetto dell'Altro desiderante. Questa apprensione è un trauma, il soggetto è esposto alla cosiddetta *Hilflosigkeit*, avrebbe detto Freud, abbandono assoluto, derelizione (cfr. Lacan, 1958-59, pp. 20-21). L'assenza della madre suscita nel bambino

un'interpretazione difensiva che è al contempo un interrogativo fondamentale: *dove va quando non c'è?* Vale a dire: *che vuole l'Altro?* Qual è l'oggetto del suo desiderio? Che cos'è questa forza misteriosa che lo anima e che non capisco? È a partire da questo buco simbolico originario che si innesca il desiderio umano: esso «si dischiude sull'enigma di cosa sia il desiderio dell'Altro in quanto tale» (*ivi*, p. 529). Il soggetto sarà animato dalla spinta a sapere, vedere, recuperare ciò che si situa fuori campo. *Il desiderio umano è desiderio di far cessare l'inquietudine provocata dalla fugacità del desiderio dell'Altro.* La nozione che la madre sia desiderante, «non solo di qualcos'altro da lui ma desiderante punto e basta, vale a dire colpita nella sua potenza, sarà, più di ogni altra cosa, decisiva per il soggetto» (Lacan, 1956-57, p. 66). A partire da qui entreranno in gioco nel pensiero lacaniano altri fattori concettuali: il soggetto si identificherà al *fallo* come oggetto che otturerebbe una volta per tutte il desiderio materno, il quale corrisponderà all'identificazione finché la funzione paterna non disattiverà questa morsa immaginaria.

In conclusione, se si ipotizza che il soggetto sia abitato dal desiderio di indossare una consistenza immaginaria granitica e impossibile, cioè di fare esistere la pienezza d'essere (lo specchio, il fallo) in luogo della mancanza, il passo ulteriore che Lacan consente rispetto all'esistenzialismo è che questa istanza ontologica è un effetto del linguaggio che risponde alla fantasia di otturare l'enigma del desiderio dell'Altro, fornendogli un preteso oggetto definitivo. L'amore funziona in tal senso come uno sforzo di interpretazione dell'enigma. Si prenda la religione che fa dell'amore la sua cifra essenziale, il Cristianesimo. Se Cristo deve patire atroci sofferenze fino a morire, non è forse perché occorre che dimostri senza riserve e senza margine di

dubbio la trasparenza assoluta dell'amore? In questo senso, il Cristianesimo edifica una barriera formidabile contro la Cosa angosciante del desiderio dell'Altro (cfr. Žižek, 1989, p. 150). Un Dio disposto a morire in croce è un Altro che non ha nulla da nascondere. Bisogna dunque che egli risorga, affinché la piena esistenza dell'Altro tenga in eterno. Non a caso, proprio nella narrazione cristiana troviamo un'immagine iconica dello smarrimento assoluto della vita. È Cristo che, sulla croce, in un fulmineo istante di terribile chiarezza, si interroga sull'abbandono del Padre. Come se il cristianesimo proiettasse sulle spalle di un unico uomo non soltanto il peso di tutti i peccati, ma il peso universale dell'inconsistenza dell'Altro.

Si pensi anche al fatto che il nostro tempo è pervaso dal dispositivo dell'immagine. L'esigenza compulsiva di una restituzione immaginaria di sé non è forse un indicatore dell'inquietudine per l'inconsistenza del soggetto? Offrirsi allo sguardo dell'Altro significa chiedergli di scovare la *x* misteriosa che garantirebbe un nucleo solido all'interiorità, di sancire il nostro *poter-essere* qui così come (non) siamo. D'altro canto, questa operazione permette di interpretare la domanda sul desiderio dell'Altro, che significa già presupporre la possibilità virtuale della risposta. La società dominata dal feticismo dell'immagine sarebbe proprio quella che più che mai problematizza la verità e rigetta la finzione dei sembianti. Come se la posta in gioco fosse la fantasia di far sì che il grande Altro visualizzi il soggetto fino a radiografare il nucleo del suo essere e a imporgli il pentimento per il suo segreto inconfessabile, la sua malafede ontologica. Morto Dio, occorre almeno che ci sia un Io.

La divisione traumatica del soggetto è dunque l'incontro con questo vuoto di senso originario, il buco del sapere al cuore

dell'Altro. Per converso, la domanda sull'andirivieni dell'Altro può sorgere solo perché *c'è dell'Altro*, c'è impatto tra il corpo e il significante, vale a dire incontro con la morte come condizione trascendentale della soggettività.

Bibliografia

Blanchot, M. (1983), *L'eterna ripetizione e «Après coup»*, tr. it., Cronopio, Napoli 2010.

Borch-Jacobsen, M. (1991), *Lacan, il maestro assoluto*, tr. it., Einaudi, Torino 1999.

Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.

Id. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.

Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Girard, R. (1961), *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, tr. it., Bompiani, Milano 2009.

Kojève, A. (1947), *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it., Adelphi, Milano 2010.

Lacan, J. (1953-1954), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.

Id. (1954-1955), *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1991.

Id. (1956-1957), *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
Id. (1957-1958), *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.
Id. (1958-1959), *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, tr. it., Einaudi, Torino 2016.
Id. (1959-1960), *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
Id. (1962-1963), *Il Seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
Id. (1966), *Scritti*, 2 voll., tr. it., Einaudi, Torino 1974, 2 voll.
Id. (2005), *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, tr. it., Einaudi, Torino 2006.
Leguil, C. (2012), *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2017.
Millot, C. (2016), *Vita con Lacan*, tr. it., Cortina, Milano 2017.
Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019.
Recalcati, M. (2006), *Il soggetto del desiderio: Lacan con Sartre*, in Id., Biagi-Chai (a cura di) (2006).
Id. (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano.
Id., Biagi-Chai, F. (a cura di) (2006), *Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, FrancoAngeli, Milano.
Sartre, J. P. (1936), *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, tr. it., Marinotti, Milano 2011.
Id. (1943), *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2014.
Sportelli, S. (1981), *Sartre e la psicanalisi*, Dedalo, Bari.

Žižek, S. (1989), *L'oggetto sublime dell'ideologia*, tr. it., Salani, Milano 2014.

Abstract

Fullness of Being and Death Drive in the Constitution of the Lacanian Subject

The relationship between language, lack (*manque*) and death is a fundamental level of Jacques Lacan's theory on the subject. The present paper elaborates on the connection between the subjective division and enigmatic vacuum of the desire of the Other. This side of lacanian theory reveals a critical link between psychoanalysis and some themes of existential phenomenology and explains how, in the infant's primary experiences, the trauma of absence breaks the immanence of reality and constitutes the subject as an emptiness and transcendence of desire.

Keywords: Lacan; Desire; Being; Other; Demand.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/152

Les fondements biologiques de la psychanalyse

Janaina Namba

Dans *Mon chemin vers Freud* (1957), Ludwig Binswanger a cherché, dans la philosophie, une manière de comprendre l'expérience psychanalytique, cherchant, dans une certaine tradition de langue allemande, le terrain sur lequel serait née la formulation de l'idée d'inconscient avant sa conception psychanalytique. D'une certaine manière, des auteurs tels que Schelling, Schopenhauer, Nietzsche ou encore d'autres avaient déjà indiqué les chemins pour la formulation de quelques concepts freudiens, comme ceux de l'inconscient et de refoulement. Mais pour Binswanger cette recherche se déroule en plusieurs étapes, la troisième concernant dans la « technique » dans son sens le plus large, c'est-à-dire,

> par-delà l'expérience purement technique [...]. Comme il s'agissait ici d'un instrument de connaissance intellectuel, à savoir, scientifique [...]. Le mode de l'expérience méthodologique, ou mode critique de connaissance (*ivi*, p. 243).

Cela dit, Binswanger est amené à s'interroger : comment « Freud a-t-il su s'en tirer dans sa tentative de s'orienter dans cette terre encore si obscure malgré tous ces ' prédécesseurs ' » (*ivi*, p. 247). Cherchant une réponse à cette question, il est

conduit à situer le psychique par rapport au problème de la « construction » et de la « décomposition » de la personne humaine, qui serait posé depuis la philosophie ancienne jusqu'à la philosophie et à la psychologie contemporaines (cf. *ibidem*). Tels seraient, selon Binswanger, les motifs qui auraient amené Freud à s'occuper de la construction scientifique de l'appareil psychique :

> la systématique scientifique de Freud, culmine, comme vous le savez, dans la construction de l'appareil psychique. Celui-ci expose un système aux aspects extrêmement multiples, édifiés selon des points de vue topique, dynamique et économique, ou quantitatif ; système où l'homme dans son essence peut être vu, et même percé à jour, comme une essence motivée, par des motifs, poussée par des pulsions et réglée avec exactitude dans l'économie de ses forces ; et où l'inconscient aussi fonctionne comme un système déterminé ou une « instance ». Alors que l'inconscient en tant que phénomène est, comme nous l'avons vu, un *concept de l'expérience construisante*, l'inconscient en tant que système est un concept de la *construction scientifique*, construction qui s'effectue sur la base de cette expérience (*ivi*, p. 248)

M'appuyant sur Binswanger, qui reconnaît chez Freud une construction scientifique des concepts liés à la compréhension théorique de l'appareil psychique, je me propose de montrer comment la théorie freudienne hérite et s'approprie de concepts de la biologie, associant ainsi sa propre science – la psychanalyse – à des théories de l'être vivant formulées entre la deuxième moitié du XVIII[e] siècle et la première moitié du XIX[e].

Complémentairement et particulièrement nous voudrions, avec ce travail, en fait assez ponctuel, ouvrir une perspective théorique plus large, qui devra être exploitée dans une autre étude qui se penchera sur l'histoire des sciences naturelles. Nous nous référons aux rapports entre Darwin et Lamarck, qui émergent encore une fois lorsqu'il s'agit de l'idée de phylogenèse et d'ontogenèse.
Dans une étude classique consacrée aux notions d'ontogénie et de phylogénie, Stephen Jay Gould fait observer, avec raison, que Freud, malgré son acceptation de la théorie darwinienne de la sélection naturelle, est demeuré un « adepte convaincu de la récapitulation » en matière de biologie (Gould, 1977, p. 156), et il cite, pour appuyer cette observation, une déclaration de Freud dans *Moïse et le monothéisme* (1939) :

> cet état de choses s'aggrave encore, il est vrai, du fait de la biologie qui, à l'heure actuelle, nie absolument l'hérédité des qualités acquises. Avouons, en toute modestie, que malgré cela, il nous paraît impossible de nous passer de ce facteur quand nous cherchons à expliquer l'évolution biologique. (Freud, 1939, p. 135).

Et, dans la suite de ce même texte, Freud ajoute :

> il est vrai que les deux cas ne sont pas tout à fait identiques ; dans l'un, il s'agit de qualités acquises difficiles à concevoir, dans l'autre, de traces mnésiques d'impressions du dehors, c'est-à-dire de quelque chose de presque concret. Mais sans doute nous est-il, au fond, impossible d'imaginer l'un sans l'autre. En admettant que de semblables traces mnésiques subsistent dans notre hérédité archaïque (*ibidem*)

Cette position de Freud n'est pas arbitraire, elle se justifie par une raison interne à sa théorie: le fait que la clinique psychanalytique retrouve chez ses patients « des réactions à des traumas qui ont eu lieu précocement » (*ivi*, p. 134) qui ne sont pas liés au fait réellement vécu, c'est-à-dire, des réactions élargies qui paraissent remonter à une succession phylogénétique consolidée dans l'espèce, mémoire insondable d'événements relatifs à une nature hostile qui affronte l'espèce humaine depuis toujours. Autrement dit, pour la psychanalyse freudienne le choc de ces événements extérieurs est incorporé à l'appareil psychique, en le modifiant, et il est transmis comme une caractéristique interne au long des générations, comme un trait de mémoire issu d'un héritage archaïque. Dans ce même texte, Freud souligne que

> tout en admettant que nous n'avons comme preuves de ces traces mnésiques dans notre hérédité archaïque que les manifestations recueillies au cours des analyses, manifestations qui doivent être ramenées à la phylogenèse, ces preuves nous paraissent cependant suffisamment convaincantes pour nous permettre de postuler un pareil état de choses. S'il n'en est pas ainsi, renonçons donc à avancer d'un seul pas dans la voie que nous suivons, aussi bien dans le domaine de la psychanalyse que dans celui de la psychologie collective. L'audace est ici indispensable (*ivi*, p. 136).

Il faut dire encore qu'une certaine appropriation de la théorie de Lamarck – et non pas des interprétations néolamarckiennes[1]

[1] Écrit Laurent Loison dans l'introduction à *Qu'est-ce que le néo-lamarckisme ?*: « le vocable néo lamarckisme, n'a pas été forgé par les historiens mais est une invention des transformistes américains de la fin du XIX[e] siècle, qui revendiquaient (abusivement) la concordance de leurs

– est fondamentale pour la structuration de la théorie psychanalytique freudienne, ce qui suffirait déjà à attester les liens de la psychanalyse avec la biologie évolutionniste - dans son volet de réflexion théorique, bien que non expérimental (considérant les objets spécifiques de la psychanalyse et de la biologie).

Ces passages, qui suggèrent une position résolument lamarckienne de la part de Freud, doivent pourtant être lus en prenant en compte le fait que les références à Darwin dans les œuvres de Freud sont beaucoup plus nombreuses que d'éventuelles mentions à Lamarck (qui, du reste, n'est jamais directement cité). La référence darwinienne la plus connue est celle de la horde primitive, qui remonte à une horde de singes observée par Darwin, que Freud décrit dans *Totem et Tabou* (1913), et qu'il reprendra tout au long de son œuvre.

Dans ce texte, Freud présente l'hypothèse de Darwin sur l'état social primitif de l'homme, déduit des habitudes de vie des singes supérieurs : « Darwin a conclu que l'homme a, lui aussi,

---

conceptions avec celle de l'illustre naturaliste français. Le néolamarckisme, tout comme la théorie de Lamarck, d'ailleurs, parce que il est une pensée causaliste de la nature, au sens classique de la mécanique cartésienne, considère la variation comme un effet. L'explication scientifique doit donc en priorité s'attacher à la compréhension de sa cause. L'évolution étant conçue comme la somme algébrique des variations individuelles, révéler la cause de celles-ci explique en totalité la transformation des espèces. Tous les néolamarckismes sont construits sur cette conception ; ils sont une pensée de la *variation* alors que l'approche (néo) darwinienne est une pensée de la *varieté*. La première se déploie dans le temps, la seconde dans l'espace. La variation se comprend par rapport à l'antécédent dans un cas, la varieté par l'altérité dans l'autre. L'explication néolamarckienne, ignorant toute considération populationnelle, est fondée sur la caractérisation d'une transformation individuelle diachronique, qui constitue l'incrément du processus d'évolution des lignées » (Lorion, 2010, pp. 10-11).

vécu primitivement en petites hordes, à l'intérieur desquelles la jalousie du mâle le plus âgé et le plus fort empêchait la promiscuité sexuelle » (Freud, 1913, p. 145). Ce mâle chassait les plus jeunes, réservant pour lui toutes les femelles. Bien que Freud souligne que cet état primitif de la société « n'a été observé nulle part », il suggère, à partir des observations des formes d'organisation en vigueur dans les sociétés dites primitives, que des « associations d'hommes, jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique » sont issus de petites hordes de singes (*ivi*, p. 163). C'est là une association insolite actuellement, mais très ordinaire à l'époque où Freud écrit, y compris dans l'anthropologie évolutionniste.

L'idée freudienne de horde primitive s'associe à l'image du père jaloux qui chasse tous ses fils et s'approprie toutes les femmes. « Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle » (*ibidem*). De la fin de la horde paternelle naît le clan des frères, le parricide mettant en place l'exogamie et le totémisme. Dans la description du repas totémique faite par Freud, on peut voir l'importance de l'acte de parricide pour le passage de la nature à la culture. « Le repas totémique, qui est peut-être la première fête de l'humanité, serait la reproduction et comme la fête commémorative de cet acte mémorable et criminel qui a servi de point de départ à tant de choses : organisations sociales, restrictions morales, religions » (*ibidem*). Le parricide est cet événement violent à travers lequel la civilisation, ou la culture commence. Cet acte serait responsable, entre autres, de l'agressivité caractéristique de l'être humain, qui est transmise et se perpétue grâce à « l'indestructibilité et l'incorrigibilité des processus inconscients » depuis les époques les plus lointaines (*ivi*, p.

101). Freud fait remarquer dans une lettre à Jones, un an environ avant la publication de *Totem et Tabou*, que toute barrière interne de refoulement est le résultat historique d'un blocage externe. Ainsi l'opposition est incorporée ; « l'histoire de l'humanité est déposée dans les tendances désormais innées, au refoulement » (Jones, 1953-1957, p. 455).

C'est-à-dire, l'histoire de l'humanité peut être reconstituée par l'individu, ou encore, l'ontogenèse récapitule la phylogenèse de sorte que le même mécanisme de défense, le refoulement devant un blocage extérieur, est réemployé intérieurement. On peut ainsi observer que le refoulement inné dans l'individu était autrefois externe ; ce n'est qu'ensuite qu'il a été incorporé, sédimenté et transmis tout au long des générations.

Dans son Moïse, Freud s'interroge longuement au sujet de l'héritage archaïque, de son contenu et s'il existe des preuves de son existence. Comme nous allons le voir bientôt dans l'équation de la causation de la névrose, la réponse la plus immédiate « et la mieux fondée est que cette hérédité consiste en certaines prédispositions telles que les possède tout être vivant » (Freud, 1939, p. 134) C'est-à-dire, qu'il y a dans l'être vivant une « faculté ou tendance à adopter un certain mode de développement et à réagir de façon particulière à certaines émotions, impressions ou excitations » (*ibidem*), qui à leur tour composent cet *héritage archaïque*, pas seulement des mécanisme de défense, ou même de certaines réactions psychiques, mais aussi des contenus idéatifs, des traces mnésiques qu'ont laissées les expériences faites par les générations antérieures.

Des références aux théories de Darwin sont observées en divers moments, et Freud compare même la découverte de la psychanalyse à l'évolution darwinienne et à la révolution qu'elle

a provoquée dans la manière de penser. Cette comparaison peut être faite, comme nous indique Sulloway dans *Freud : biologiste de l'esprit* (1979) parce que

> Freud devait développer ce remarquable scénario anthropologique et phylogénétique à propos de l'homme. Il en vint à penser que le passé de l'homme, dans son évolution, avait à l'origine décidé des lois psychanalytiques qui régissent la conduite humaine, et, chose plus importante, avait donné à ces lois une validité universelle qui transcendait les cultures (Sulloway, 1979, pp. 351-352).

Mais, malgré ces comparaisons, Freud exprime des doutes méthodologiques et, dans plus d'un passage, suggère que son hypothèse, basée sur Darwin, serait « fantaisiste », même considérant que les incertitudes sont propres aux suppositions. Ainsi Freud oscille finalement entre, d'un côté, l'affirmation que les processus inconscients sont indestructibles et, donc, que le sentiment inconscient de culpabilité issu du parricide peut être transmis et perpétué, et, de l'autre, la remise en question de l'existence même d'une continuité psychique entre générations successives, ou encore, l'incertitude sur la manière dont se fait la transmission de ces états psychiques (cf. Grubrich-Simitis, 1986). On voit ainsi que le darwinisme a pour Freud un pouvoir plus suggestif que démonstratif, lorsqu'on passe de la théorie de l'évolution en tant que telle (sciences naturelles) à une théorie de la formation de l'appareil psychique humain (psychanalyse).

Dans la préface à la troisième édition (1914) des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud indique que lorsqu'on envisage les problèmes de la sexualité humaine nous privilégions souvent les facteurs accidentels, laissant au second plan les facteurs

dispositionnels, qui n'émergeraient qu'après les facteurs accidentels, car le « développement ontogénétique est pris en compte avant le développement phylogénétique » (Freud, 1914). Autrement dit, nous n'avons des informations de la transmission faite par hérédité qu'après qu'une chose a été « réveillée par le vécu » ou, pour parler avec la biologie évolutive, l'élément structurel ne se manifeste que face aux événements adaptatifs. Nous pouvons nous figurer quelque chose de similaire dans le rapport entre l'ontogenèse et la phylogenèse : cette dernière ne peut être vérifiée dans l'individu que dans la mesure où l'on considère l'ontogenèse comme une récapitulation de la phylogenèse à condition que celle-ci n'ait pas été modifiée par des vécus récents. Selon Freud,

> la disposition phylogénétique se fait remarquer derrière le processus ontogénétique. Mais, dans le fond, la disposition est justement le précipité d'un vécu antérieur de l'espèce, auquel vient s'ajouter le vécu plus récent de l'être individuel en tant que somme des facteurs accidentels (Freud, 1914).

Cette préface, bien qu'elle se rapporte au développement sexuel, semble contraster avec le reste de l'exposition, à l'exception de quelques ajouts dans le texte lui-même : « mais, en réalité, ce développement est organiquement déterminé et fixé para l´hérédité, et, il peut éventuellement se produire sans aucune intervention de l'éducation » (Freud, 1905). Ces affirmations se rapportent plutôt à un autre texte métapsychologique qui ne sera publié que posthumément, *Vue d'ensemble des névroses de transfert : un essai métapsychologique* (1915), qui porte sur les fantaisies phylogénétiques. Une explication possible des raisons pour lesquelles ce passage a fini par se trouver dans la préface des

Trois essais se trouvent dans une lettre de Freud à Ferenczi, commentée par Grubrich-Simitis, dans laquelle Freud dit que ses expositions métapsychologiques, « seraient la conséquence d'autres problèmes sur lesquels aurait buté sa théorie de la sexualité » (Grubrich-Simitis, 1986, p. 127). Sulloway affirme que Freud pensait que les événements phylogénétiques de *Totem et tabou*, infiniment répétés au cours de millénaires, s'étaient imprimés dans l'organisme, dans les coins les plus reculés et inconscients de l'esprit. On peut en trouver la confirmation chez Freud : « je n'hésite pas à affirmer que les hommes ont toujours su qu'ils avaient un jour possédé un père primitif » (Freud, 1939, p. 136). Mais, continue Sulloway,

> du fait de la confiance que Freud mettait également dans la loi biogénétique, la logique de *Totem et tabou* amplifia la théorie organique du refoulement qu'il avait d'abord proposée en la liant à l'odorat et au dégoût. L'acquisition ontogénique du remords, du sentiment de culpabilité et du sens moral devenait maintenant concevable pour Freud comme étant un précipité phylogénétique remontant au complexe paternel primitif des premiers hommes (Sulloway, 1979, p. 356).

En outre, Freud pouvait inclure le refoulement des impulsions incestueuses dans les prédispositions organiques des êtres humains. Et on se demande dans quelle mesure, le refoulement des impulsions incestueuses est un héritage du refoulement organique. Avec l'avènement de la bipédie, l'homme primordial se comporte désormais différemment. Il a commencé par vivre en petites hordes, avec des femmes, composant ainsi de petites familles : on suppose que la formation de la famille est liée au fait que le besoin de satisfaction génitale modifie le comportement « d'hôte » – qui

ne reste pas longtemps – à celui de « locataire » (Freud, 1929, p. 46). Ces petites familles ont été dissoutes avec l'assassinat du père primitif, s'établissant ainsi la culture humaine assise sur des normes et des opérations radicalement écartées de la vie de nos ancêtres.

> J'ai tenté d'indiquer dans *Totem et Tabou* la voie qui conduisait de ce stade familial primitif au suivant, c'est-à-dire au stade où les frères s'allièrent entre eux. Par leur victoire sur le père, ceux-ci avaient fait l'expérience qu'une fédération peut être plus forte que l'individu isolé. La civilisation totémique est basée sur les restrictions qu'ils durent s'imposer pour maintenir ce nouvel état de choses (*ivi*, p. 48).

On peut dire ainsi qu'il y a un héritage social et pas nécessairement individuel, soit par la composition des familles, soit par l'union des frères, ce qui signifie, un héritage qui se transmet comme le patrimoine oral des mythes qui sont racontés de générations en générations, d'un peuple à l'autre. Selon Lévi-Strauss dans *Le cru et le cuit* (1964),

> bien que la recherche se concentre sur les mythes de l'Amérique tropicale où la plupart des exemples ont été empruntés, ce sont les exigences de l'analyse qui, à mesure qu'elle progresse, imposent la mise à contribution de mythes provenant de régions plus éloignées, à la façon de ces organismes primitifs qui, bien qu'enclos déjà par une membrane, gardent encore la capacité de mouvoir leur protoplasme du dedans de cette enveloppe, et la distendre prodigieusement pour mettre des pseudopodes : comportement qui paraît moins étrange, dès lors qu'on a vérifié que son objet est de capturer et d'assimiler des corps étrangers (Lévi-Strauss, 1964, p. 12).

Ainsi comme les mythes qui se déplacent lentement, sont transmis et assimilés chez d'autres peuples, on peut penser, analogiquement aux rapports établis entre les individus dans les hordes, qui après l'assassinat du père primitif vont se reconfigurer encore une fois. Or, pourquoi n'y aurait-il pas, à partir de cette reconfiguration, une transmission du mode de relation dans l'individu lui-même ?

Freud précise, dans l'édition de 1915 des *Trois essais,* que « la barrière de l'inceste constitue probablement une des acquisitions historiques de l'homme, et, comme les autres tabous moraux, elle est certainement établie chez de nombreux individus par héritage organique » (cf. Sulloway, 1979, p. 358). Comme le dit Sulloway, Freud continue à soutenir que les enfants récapitulent l'histoire de l'humanité par le choix de l'objet d'amour, d'abord incestueux et ensuite refoulé. Cet objet inaccessible serait originellement général, se spécifiant ensuite par des relations d'objet d'amour et de l'identification au couple parental. Autrement dit, ce choix d'objet d'amour est dû à une récapitulation de l'organisation sociale et culturelle établie après le parricide responsable pour l'instauration de la norme d'interdiction de l'inceste. D'après Lévi-Strauss, dans *Les Structures Elémentaires de la Parenté* (1949), on peut observer d'une manière universelle, dans toutes les sociétés :

> il est vrai que, par son caractère d'universalité, la prohibition de l'inceste touche à la nature, c'est-à-dire à la biologie, ou à la psychologie, ou à l'une et l'autre ; mais il n'est pas moins certain qu'en tant que règle, elle constitue un phénomène social et qu'elle ressortit à l'univers des règles, c'est-à-dire de la culture, et par conséquent à la sociologie dont l'étude de la culture est l'objet (Lévi-Strauss, 1949, p. 28).

Pour Freud, également, l'instauration de la norme d'interdiction de l'inceste est le résultat d'une lutte de forces et de relations déjà établies qui inaugure la culture puis qu'elle institue la norme fondamentale dans des rapports autrefois aléatoires entre les membres de la horde primitive. La règle de la prohibition de l'inceste est une règle universelle pour l'individu parce qu'elle est intériorisée de façon irréversible et transmise comme héritage du complexe d'Œdipe, à travers une instance psychique particulière : le Surmoi. Freud résume le processus de l'intériorisation et de transmission dans le passage suivant :

> pour ce qui est du *Sur-Moi* nous l'avons rattaché aux expériences psychiques qui ont donné naissance au totémisme. Aussi la question de savoir si c'est le *Moi* ou le *Ça* qui a fait ces expériences et acquisitions perd-elle toute signification. En y réfléchissant de plus près, nous constatons que tout ce que le Ça éprouve, toutes les expériences qu'il reçoit, il le doit à l'entremise du *Moi* qui, à ses lieu et place, communique avec le monde extérieur. Et, cependant, pour autant qu'il s'agit des qualités et propriétés du *Moi, il* ne peut guère être question de transmission héréditaire directe. Ici s'ouvre un fossé qui sépare l'individu réel de la notion de l'espèce. D'autre part, il ne faut pas poser entre le *Moi* et le *Ça* une différence trop tranchée : on ne doit pas oublier, en effet, que le *Moi* n'est qu'une partie du *Ça* ayant subi une différenciation particulière. Les expériences faites par le *Moi* semblent d'abord perdues au point de vue de la transmission héréditaire, mais lorsqu'elles sont suffisamment intenses et se répètent d'une façon suffisamment fréquente chez un grand nombre d'individus appartenant à des générations successives, elles se transforment, pour ainsi dire, en expériences du Ça dont les

> traces mnésiques sont conservées et maintenues à la faveur de l'hérédité. C'est ainsi que le *Ça* héréditaire abrite les restes d'innombrables existences individuelles, et lorsque le *Moi* puise dans le *Ça* son *Sur-Moi,* il ne fait peut-être que retrouver et ressusciter des aspects anciens du *Moi* (Freud, 1923, p. 208).

Ferenczi, psychanalyste hongrois, disciple et interlocuteur privilégié de Freud traduit les *Trois essais* en hongrois alors qu'il est médecin de l'armée dans un petit village de Hongrie. La traduction renouvelle son intérêt pour la biologie et l'amène à penser, avec Freud à un projet sur les rapports entre psychanalyse et biologie. Dans une lettre à Freud datée de 1915, Ferenczi écrit : « je me suis égaré dans les problèmes de la biologie, et je ne réussis pas à retourner à la psychologie » (cf. Grubrich-Simitis, 1986, p. 129). Vers le milieu de cette année-là, Freud envoie à Ferenczi l'ébauche de l'essai *Vue d'ensemble des névroses de transfert* et mentionne l'idée de penser la série phylogénétique par rapport à l'influence de la géologie sur les ancêtres de l'espèce humaine, qui imposerait aux hommes le refoulement d'habitudes et compterait parmi les éléments de l'évolution. Plus tard, Ferenczi propose à Freud d'écrire une série de 15 à 20 textes, intitulés *Essais bio-analytiques*, à partir de la métapsychologie de Freud ; ces essais montreraient la légitimation biologique de la psychanalyse à travers l'association de la métapsychologie et de ce que Ferenczi appelle la « métabiologie ».

Le projet ne se réalisera pas, comme nous l'indique la lettre qu'Anna Freud envoie à Lucille Ritvo en 1964 :

> on n'a toujours pas retrouvé le résumé de mon père sur Lamarck et il n'y a guère d'espoir qu'on ne le retrouve jamais. Personnellement je me rappelle qu'il est toujours resté

> impassible face à toutes les critiques qu'on a pu lui faire de son néo-lamarckisme, il était certain de marcher en terrain sûr (A. Freud cité dans Ritvo, 1990, p. 319).

En janvier 1916 Freud propose à Ferenczi de penser les dispositions artistiques sur les mêmes bases de la névrose, c'est-à-dire comme étant « d'abord transmises par la phylogenèse et après se modifiant soi-même, au lieu de modifier le milieu extérieur (cf. Lamarck, etc.) » (cf. Grubrich-Simitis, 1986, p. 131). C'est la première mention de Freud à Lamarck, qui réapparaîtra souvent dans la correspondance entre les deux psychanalystes, jusqu'au moment où, en janvier 1917, Freud envoie à Ferenczi une ébauche d'essai, « Lamarck et la psychanalyse » et dit qu'il avait commencé à lire la *Philosophie zoologique* (1809). L'enthousiasme de Freud ne dure cependant pas longtemps et, au cours de l'année, il informe par lettre à Ferenczi qu'il ne se sent pas l'esprit disponible pour se consacrer au projet Lamarck, et qu'il perçoit également ce même manque d'intérêt chez celui-ci. Bien que Ferenczi ait essayé de reprendre ce projet en 1918, la position de Freud ne change pas, justifiée maintenant par le « drame mondial » de la Guerre. Du reste, comme l'indique Grubrich-Simitis, en 1919 les différences entre eux au sujet de la psychanalyse étaient déjà très claires (cf. Grubrich-Simitis, 1986, p. 133). Le résultat de cela, pour Ferenczi, fut la publication de *Thalassa* (1924), une étude sur la récapitulation de la phylogenèse par chaque individu (l'ontogenèse).

Bien que Freud affirme explicitement qu'il ne donnerait pas de suite au projet de l'association entre la psychanalyse et la biologie qui aurait Lamarck comme point de départ, nous pouvons constamment voir, dans l'œuvre freudienne, des

références au champ de la biologie d'une manière générale, et aussi des références qui peuvent être attribuées à la *Philosophie zoologique*. C'est ce qu'explique Grubrich-Simitis :

> Ce ne sont pas que des thèmes isolés qui peuvent être cherchés (tel, par exemple, celui de la féminité, 1926) dans ses textes. Ce qui traverse tel que le fil d'une navette tout le tissu de l'œuvre ce sont les conceptions biogénétiques issus du lamarckisme, dont, notamment, l'idée de caractères héréditaires des couches archaïques du monde des symboles (*ivi*, p. 137).

C'est une affirmation puissante et suggestive que l'auteure cependant ne démontre pas, ni ne développe. Sa pertinence devient claire quand on pense à l'importance que *La philosophie zoologique* attribue à l'action du temps dans la constitution des formes spécifiques d'organisation vivante. En effet, Lamarck pense « l'ensemble du monde vivant comme le produit de transformations successives, comme une progression des structures et des fonctions » (Jacob, 1970, p. 168). Bien qu'il pense la série de transformations dans un espace continu, le temps est une condition indispensable à la succession des organisations complexes, c'est « le pouvoir de création que la variété des organes, pris individuellement confère au système de leurs rapports » (*ivi*, p. 169). Autrement dit, les transformations sont pensées de façon successive et continue. La complexité des êtres vivants augmente dans la mesure où leur transformation, qui se fait au long du temps, fait que de nouveaux rapports entre les organes soient établis. Et ces nouveaux rapports doivent être pensés comme de nouvelles fonctions. D'où le fait que le temps soit considéré comme un

pouvoir de création : la variété des organes est ce qui diversifie les formes, et cela ne peut se produire que lentement.
Outre l'influence du temps, l'organisme ne se trouve pas isolé, mais dans un certain habitat, en interaction avec son milieu. Et pour Lamarck il y a différents milieux ambiants, parce qu'ils représentent les paramètres des circonstances dans lesquelles l'organisme se trouve, et qui, dans les mots de Jacob, « définissaient la qualité de l'élément dans lequel baigne tel ou tel organisme : l'air ou l'eau, douce ou salée. L'animal se trouvait placé dans un milieu ambiant comme n'importe quel corps de cette terre » (*ivi*, p. 171). S'il y a une interaction avec ce milieu, c'est-à-dire si le milieu exerce une action sur la structure, cela se produit en raison des nécessités et des besoins de l'organisme. Comme l'on peut voir brièvement soit dans les *Recherches* (1802), soit dans la *Philosophie Zoologique* :

> L'influence des circonstances est effectivement, en tout temps et partout, agissante sur les corps qui jouissent de la vie ; mais ce qui rend pour nous cette influence difficile à apercevoir, c'est que ses effets ne deviennent sensibles ou reconnaissables (surtout dans les animaux) qu'à la suite de beaucoup de temps (Lamarck, 1809, p. 219).

Dans ce même texte, Lamarck précise cette idée :

> *Les circonstances influent sur la forme et l'organisation des animaux*, c'est-à-dire, qu'en devenant très-différentes, elles changent, avec le temps, et cette forme et l'organisation elle-même, par des modifications proportionnées. Assurément, si l'on prenoit ces expressions à la lettre, on m'attribueroit une erreur ; car quelles que puissent être les circonstances, elles n'opèrent directement sur la forme et sur l'organisation des

> animaux aucune modification quelconque. Mais de grands changements dans les circonstances amènent, pour les animaux, de grands changements dans leurs besoins, et de pareils changements dans les besoins en amènent nécessairement dans les actions (*ivi*, p. 221).

Cette conception est importante pour la théorie freudienne, qui se penche sur l'idée que la structure organique de l'espèce humaine change, dans le cadre du psychisme, par les besoins et les nécessités qui se posent d'abord de manière circonstancielle mais qui ensuite deviennent, dans l'histoire de l'espèce, des caractéristiques.

Retournant à Freud, nous avons vu la manière dont, dans sa préface aux *Trois essais*, il renvoie à un processus phylogénétique, un vécu antérieur, qui serait en fait la sédimentation d'un vécu de l'espèce qui s'ajoute au vécu de l'individu. Or nous pouvons trouver ces affirmations systématisées dans la 23e conférence intitulée *Les causations de formation des symptômes*, lorsqu'il propose le schéma, ou une équation de la causation de la névrose, qui considère les vécus préhistoriques, ou les dispositions et les vécus sexuels des enfants.

D'emblée Freud affirme que les symptômes psychiques, thème de la conférence, ou les maladies psychiques, sont « des actes nuisibles, ou tout au moins inutiles » pour la vie dans son ensemble (Freud, 1916-17, p. 386), car elles supposent une dépense d'énergie et un appauvrissement psychique pour les malades, indiquant qu'il y a un problème quantitatif par rapport aux maladies et que « être infirme, ou malade » est un « concept pratique ». Mais, du point de vue théorique, « nous sommes tous névrosés », puisque l'investigation de la formation des

symptômes nous mène aux conditions « normales » sur lesquelles se fonde la sexualité humaine.

À ce sujet, Freud reprend les conditions de formation des symptômes névrotiques (« régression et fixation ») pour rappeler le moment où la libido retrouve les fixations pour vaincre les refoulements, à savoir, « les activités et les événements de la sexualité infantile, dans les tendances partielles et les objets abandonnés et délaissés de l'enfance » (Freud, 1916-1917, p. 388).

Et il avance que l'importance de cette période de l'enfance est double, parce que d'un côté c'est le moment où se manifestent pour la première fois les orientations pulsionnelles innées que l'enfant porte déjà, et de l'autre, en raison des actions extérieures, ses vécus accidentels ou contingents, grâce auxquels les pulsions sont activées. Par ailleurs il affirme également que les dispositions innées sont sans doute constituées par les « séquelles » laissées par nos aïeux, séquelles qui ont été elles aussi acquises. Enfin, il croit que sans ces acquis il n'y aurait peut-être pas d'héritage. Autrement dit, il relie un vécu préhistorique, qui se rapporte aux ancêtres (phylogénétique), à quelque chose de récent qui se rapporte à l'individu (ontogénétique) et qui aurait été acquis. Comme l'on peut voir à travers l'équation de la cause de la névrose, dont l'un des facteurs est le rapport de la prédisposition à la fixation libidinale/constitution sexuelle (vécu préhistorique) et vécu enfantin.

Or, bien que le rapport avec Lamarck semble évident en raison de l'usage des mots « héritage » et « acquis », Lamarck n'a pas strictement parlé d'héritage des caractères acquis, pour le moins d'un concept des caractères acquis, mais d'une transmission des modifications produites dans les organismes. Selon Gayon,

> nous évitons délibérément de parler du « concept » d'hérédité des caractères acquis, car ce concept a sans doutes existé chez de nombreux auteurs qui n'ont pas employé l'expression « hérédité acquise ». Lamarck en est un exemple remarquable (Gayon, 2006, p. 105).

On peut voir quelques affirmations sur les modifications des structures déjà dans le texte lamarckien de 1801, le *Discours d'ouverture prononcé le 21 floréal* :

> les principales naissent de l'influence des climats, des variations de température de l'atmosphère et de tous les milieux environnants, de la diversité des lieux, de celle des habitudes, des mouvements, des actions, enfin de celle des moyens de vivre, de se conserver, se défendre, se multiplier &c. Or par suite de ces influences diverses, les facultés s'étendent et se fortifient par l'usage, se diversifient par les nouvelles habitudes longtemps conservées ; et insensiblement la conformation, la consistance, en un mot la nature et l'état des parties ainsi que des organes, participent des suites de toutes ces influences, se conservent et se propagent par la génération (Lamarck cité dans Gayon 2006, p. 115).

Commentant ce texte, Gayon nous dit :

> Lamarck indique trois catégories de facteurs qui, conjointement, suffisent selon lui à modifier une espèce [...]. en premier lieu que se produisent des variations des « milieux environnants » et/ou des variations internes. Il faut en second lieu que les facultés modifiées par ces variations se fortifient par l'usage. Et enfin que les modifications concomitantes des

> parties organiques concernées se transmettent et se propagent par la génération (Gayon, 2006, p. 116).

Au long du processus de complexification, c'est-à-dire, des modifications des parties organiques et de la possibilité de modification intégrale de ces organismes, compris dans des termes biologiques, les organes sont en rapport les uns aux autres et c'est de ce rapport que naissent les fonctions; ainsi, s'il y a une modification dans ces rapports, les fonctions se modifient elles aussi, et s'il y a une véritable interaction avec le milieu, la fonction de l'organisme elle aussi s'en modifie, d'une manière que nous pourrions dire irréversible. D'où la croissance de la complexité et la modification complète de ces organismes.

Ainsi l'un des facteurs de l'équation freudienne est déjà une relation entre quelque chose qui a été vécu par les ancêtres conjugué à ce qui a été vécu dans l'enfance, c'est-à-dire, individuellement ce rapport va déterminer la manière dont la libido se fixera, c'est un *rapport* qui modifie lui-aussi la fonction que la libido occupe chez l'individu.

Ces considérations suffissent, nous paraît-il, pour le moment, à établir l'originalité de Freud dans l'appropriation des théories de Darwin et Lamarck. Il ne s'agit absolument pas de les combiner, dans une espèce d'éclectisme, mais, comme nous entendons montrer, d'absorber, de manière cohérente, la conception lamarckienne de de phylogenèse dans la perspective évolutive darwinienne. Avec cela, Freud entend donner de la cohérence à sa propre théorie de la formation de l'appareil psychique et élucider ainsi la structure spécifique qu'il manifeste à l'observation. Tels sont, croyons-nous, les termes dans lesquels se pose le fondement biologique du savoir

psychanalytique, tel que Freud le concevait. Au-delà de la phylogenèse stricte, c'est-à-dire sur le plan de la description de l'opération de la psyché humaine, le psychanalyste doit forger des instruments entièrement nouveaux, propres à saisir les phénomènes de nature symbolique. Mais alors se pose la question : ne détecterions-nous pas encore une fois ici les traces de l'acte de naissance biologique du psychisme, tel que dressé par Freud lui-même ? C'est là une interrogation qui doit rester à l'horizon de notre investigation.

Bibliographie

Binswanger, L. (1957), *Mon chemin vers Freud*, tr. fr., dans Id. (1970), pp. 241-262.

Id. (1970), *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours, et Freud*, Gallimard, Paris.

Corsi, P., Gayon, J., Gohau, G., Tirard, S. (éds.) (2006), *Lamarck, philosophe de la nature*, PUF, Paris.

Freud, S. (1905), *Trois essais sur la théorie sexuelle*, tr. fr., Flammarion, Paris 2011.

Id. (1913), *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, tr. fr., Payot, Paris 1976.

Id. (1914), *Préface à la troisième édition*, tr. fr., dans Id. (1905).

Id. (1915), *Vue d'ensemble des névroses de transfert. Un essai métapsychologique*, tr. fr., Gallimard, Paris 1986.

Id. (1916-1917), *Introduction à la psychanalyse*, tr. fr., Payot, Paris 1959.

Id. (1923), *Le moi et le ça*, tr. fr., dans Id. (1991), pp. 255-301.

Id. (1929), *Malaise dans la civilisation. Essai de métaphysique sur le devenir des cultures*, tr. fr., BoD, Paris 2018.
Id. (1939), *Moïse et le monothéisme*, tr. fr., Gallimard, Paris 1948.
Id. (1991), *Œuvres complètes de Freud*, t. XVI, PUF, Paris.
Gayon, J. (2006), *Herédité des caractères acquis*, dans Corsi, Gayon, Gohau, Tirard (éd. par) (2006), pp. 105-163.
Gould, S. J. (1977), *Ontogeny and phylogeny*, Belknap Press, Cambridge.
Grubrich-Simitis, I. (1986), *Métapsychologie et métabiologie*, dans Freud (1915), pp. 97-163.
Jacob, F. (1970), *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Flammarion, Paris.
Jones, E. (1953-1957), *The Life and Works of Sigmund Freud*, Basic Books, New York 1974.
Lamarck, J.-B. (1802), *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, Fayard, Paris 1986.
Id. (1809), *Philosophie zoologique*, 2 vols., Paris.
Lévi-Strauss, C. (1949), *Le structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris 1967².
Id. (1964), *Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
Loison, L. (2010), *Qu'est-ce que le néolamarckisme ? Les biologistes françaises et la question de l'évolution des espéces*, Vuibert, Paris.
Ritvo, L. (1990), *L'ascendent de Darwin sur Freud*, tr. fr., Gallimard, Paris 1992.
Sulloway, P. (1979), *Freud, biologiste de l'âme*, tr. fr., Fayard, Paris 1981.

Abstract

The Biological Foundations of Psychoanalysis

The aim of this text is to offer a minute analysis of what we will call the biological foundations of Freudian psychoanalysis. As we see it, these foundations are to be found in the connections between Freud's phylogenetic theory of the psychic apparatus as exposed in *Totem and Taboo* (1913) with Darwin's biological phylogenetic theory as exposed in *The descent of man* (1871) as well as Lamarck's earlier version of that in the *Zoological philosophy* (1809). Freud takes into account Lamarck's explanations and seeks to reconcile them in his own theory with the Darwinian one, as can be seen especially in the idea of the transmission of psychic characters, a process which, in Freud's view, occurs by the modification in such elements of the apparatus of the mind as are connected to the structure of the human species as such.

Keywords: Ontogeny; Phylogeny; Freudian Unconscious; Lamarck; Darwin.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/153

Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino[1]

Luigigiovanni Quarta

1. Premessa. Un'interrogazione sul reale

In un denso racconto, recentemente ripubblicato in Italia, Arthur Machen si impegna nella descrizione di un anziano etnologo, rifiutato dalla sua comunità accademica di riferimento, che si muove sulla strada oscura di un interrogativo che lo attanaglia da tempo: e se quel mondo intermedio, costituito da folletti, *trickster*, streghe e stregoni, magia e riti fosse qualcosa di più che l'opera di simbolizzazione dell'umana forza culturale; se cioè «quegli esseri prodigiosi non fossero semplici *simboli* di un'antica realtà, ma *fossero stati reali essi stessi*, una volta, anche se col tempo la loro immagine s'era venuta trasfigurando» (Machen, 1895, pp. 100-101)?. Ovviamente, si tratta di un'opera letteraria di fine Ottocento, non particolarmente significativa dal punto di vista della trattazione etnologica e filosofica.

Tuttavia, l'interrogazione sulla parzialità dei nostri modelli esplicativi del mondo e dei soggetti in esso immersi non è

[1] Per la stesura di questo articolo devo ringraziare sentitamente Fabio Dei, Antonio Fanelli e Marianna Nardi, per i consigli, le critiche e le discussioni fertili su questi temi e sull'opera di de Martino.

circoscrivibile puramente all'invenzione letteraria. Ordini di problemi simili sono stati posti, in un contesto culturale molto differente, quello dello storicismo, e in una disciplina lontana dalla letteratura, l'antropologia, da uno dei principali studiosi italiani del Novecento, Ernesto de Martino.[2] Questo tipo di indagine ha un impianto fortemente epistemologico, tanto che, nel prosieguo della sua opera, la riflessione sulla *realtà* dei poteri magici tenderà a sfumare, lasciando emergere invece una prospettiva sempre più storicista ed esistenzialista.[3] Per questo motivo, in questo testo, mi concentrerò maggiormente su questa progressione verso la risposta fenomenologico-esistenzialista, ragionando su come questa permetta di instaurare un dialogo sempre più fecondo con la psicologia analitica.

---

[2] Per una prospettiva generale sull'uomo e sull'opera, importanti contributi sono stati forniti da Charuty (2009), Gallini (a cura di, 2005) e Angelini (2008). Di notevole interesse sono anche il volume monografico di *aut aut* a cura di Beneduce e Taliani (2015), e il lungo saggio critico di Dei e Fanelli (2015) che accompagna la nuova edizione del 2015 di *Sud e magia* (1959).

[3] Problemi in parte simili a quelli di de Martino sono stati, più di recente, posti da Eduardo Viveiros de Castro, con lo scopo di espandere il modello ontologico di separazione tra la datità del mondo naturale – che è uno – e la molteplicità dei soggetti conoscenti. L'inversione operata dall'antropologo brasiliano, che come de Martino usa ampiamente alcuni scritti di filosofia e psicologia contemporanea – in particolare, Gilles Deleuze e Félix Guattari – ha al suo interno un'interrogazione sul reale: è possibile che – seguendo la metafisica indigena amazzonica – i mondi siano infintamente più di quelli che noi concepiamo? (cfr. Viveiros de Castro, 2002; Id. 2009; Id. 2012). Sul confronto tra Viveiros de Castro e de Martino mi permetto di segnalare un lavoro in corso di pubblicazione, nel quale tento di mettere a confronto, segnalando possibili sovrapposizioni e necessarie divergenze, l'operazione ontologica del primo Viveiros de Castro con quella storicista del secondo (Quarta, 2019).

Le domande che attraversano l'intera opera demartiniana, infatti, si concentrano fortemente sul rapporto esistente tra l'uomo e il mondo e la forma dialettica che questo rapporto assume. Un mondo, tuttavia, che non può essere ridotto alla datità cui si rivolge la ragione naturalista ma che, invece, si costituisce come «la società degli uomini attraversata da valori umani e operabile secondo questi valori» (de Martino, 1977, p. 70). Il problema antropologico ed esistenziale che una tale definizione pone alla ragione umana è che, come acutamente nota de Martino, essa si produce all'interno di una polarità, di una tensione, di un *dramma* irriducibile: da un lato, il conato estremo affinché il modo non debba finire; dall'altro, la consapevolezza che, invece, esso possa finire. Tale *dramma* viene ripreso ininterrottamente dall'etnologo, che lo pone al centro di tutti i suoi lavori, tanto di quelli più teorici e comparativi – *Il mondo magico* (1948) e *La fine del mondo* (1977) – quanto di quelli più propriamente etnografici – *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961).

Tra i primi lavori e le elaborazioni più mature, tuttavia, si evidenziano delle differenze. Se, infatti, in *Il mondo magico* il tema della fine del mondo era legato direttamente alla struttura intrinseca del mondo arcaico (cui si accompagna l'inerente labilità della presenza), in *La fine del mondo* il tema diventa quello di decifrare i sintomi della condizione angosciante che si ingenera nella relazione con il negativo che si affaccia alla coscienza. Dall'apparato mitico-rituale si transita verso il *Weltuntergangserlebnis*, lo schizofrenico vissuto di fine del mondo. Certo, non è questo un semplice passaggio dal collettivo all'individuale, come ben sottolinea de Martino nel saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, apparso nel 1964 sulla rivista *Nuovi argomenti*. Al crollo schizofrenico

del mondo si accompagnano infatti esperienze più sfumate, che aderiscono alla sensibilità generale di un'epoca – quella borghese – e che si manifestano nell'arte figurativa, nella letteratura, nella filosofia contemporanea. Da qui, i riferimenti e le analisi dei testi di Sartre, Moravia, Lawrence, Heidegger. E si accompagnano, d'altra parte, a elaborazioni più collettive, come nella trattazione della crisi da parte del cristianesimo, dei movimenti profetici e millenaristici nel mondo contemporaneo, del marxismo europeo.

2. Lo scandalo dei poteri magici, tra cultura e psicologia

Ne *Il mondo magico*, opera nella quale si vede instaurarsi questa relazione feconda con la psicologia, la domanda che muove le analisi dell'etnologo riguarda la *realtà* dei poteri magici.[4] Si tratta di indagare la possibilità – scandalosa, per de Martino – secondo la quale la magia e i poteri magici, così come molteplici esperienze che, in Occidente, vanno a comporre il quadro delle esperienze parapsicologiche, e che de Martino nomina sotto l'etichetta di poteri paragnomici, telecinesi, telepatia, dermografismo e timpanismo suggestivo, non rispondano a costruzione errate o irrazionali, ma si offrano come vere e proprie positività. Sulla base di uno stringente confronto tra la letteratura etnografica a lui disponibile – che concerne prevalentemente gli aspetti legati alla *trance*

[4] Sulla serietà dell'interrogazione demartiniana riguardo all'ampliamento delle positività conoscibili e alla messa in prospettiva del concetto di realtà in *Il mondo magico*, l'analisi di Dei (1987) fornisce elementi essenziali sia per chiarificare il perimetro del dibattito sia per scongiurare una lettura relativista di de Martino.

sciamanica, alla chiaroveggenza, al signoreggiamento del fuoco[5] – e gli esperimenti di psicologia e parapsicologia,[6] de Martino pone il problema antropologico nei termini che seguono:

> I documenti che abbiamo allineato sono già sufficienti a porre il problema della realtà dei poteri magici, nel senso che invitano il pensiero a prendere una decisione alla quale non gli è possibile sottrarsi. La prima reazione del ricercatore è di trarsi d'impaccio dichiarando che i poteri magici sono a priori impossibili [...]. Ma quale che sia la motivazione di questo a priori, il fatto è che il documento etnologico non consente la negazione del problema. Per quanto l'argomento possa sembrare strano, o inquietante, o addirittura scandaloso, la sola presenza dei documenti precedentemente allineati impegna il pensiero in un agone inevitabile, e lo spinge per una via che dovrà ormai percorrere sino in fondo (de Martino, 1948, pp. 21-22).

L'accostamento del documento etnografico a quello psicologico, certo, ne *Il mondo magico* appare ancora profondamente strumentale. È il mezzo attraverso il quale si può *prendere sul serio* l'evento che proviene dall'esperienza

---

[5] Si intende, qui, una pratica rituale attraverso la quale è possibile camminare su un letto di tizzoni ardenti o maneggiare oggetti infuocati senza riportare danni fisici legati alle alte temperature. De Martino fa riferimento ad un'ampia messe di dati etnografici reperiti attraverso le opere di Basil Thomson, T. M. Ocken, Walter Edward Gudgeon, Martin Gusinde, Sergej Michajlovič Shirokogoroff.

[6] I riferimenti principali sono il testo di Pierre Janet, *L'automatisme psychologique* (1889), Alberto von Schrenck-Notzing, Eugène Osty e Charles Richet. Sulla valorizzazione della dimensione della metapsichica e della parapsicologia risulta estremamente utile la postfazione di Silvia Mancini alla versione francese de *Il mondo magico*, a partire dalla quale, in Francia, si è generata un'aspra polemica tra Giordana Charuty (2001), fortemente legata all'ortodossia storicista demartiniana, e Silvia Mancino e Bertrand Méheust (2002).

lontana di popoli arcaici, non relegando immediatamente questi dati al regno della irrazionalità, ma utilizzandoli come una possibilità di apertura del pensiero all'esercizio della critica e del dubbio (*ivi*, p. 22). Si tratta, insomma, di trovare una corrispondenza tra lo *scandalo* dei popoli lontani e lo *scandalo* interno all'Occidente, che ci obbliga a confrontarci a dati irriducibili al modello egemonico,[7] riconoscendone la loro dimensione puramente storica e contingente.

Questo scandalo apre la coscienza storica al problema dell'*esserci-nel-mondo*, ovvero alla capacità dell'umano di contrapporre al rischio della caduta nella datità una produzione culturale che garantisca l'aderire dell'uomo a un orizzonte progettato secondo i valori. Nondimeno, la presenza di temi psicologici non si risolve solo in una funzione strumentale. Nel

[7] Il modello egemonico va qui inteso come il mondo positivista delle scienze naturali. Il confronto tra un'analisi storico-culturale e l'approccio scientifico al reale è un tema più volte ripreso ne *Il mondo magico*, in particolare per sottolineare quanto lo scetticismo intrinseco nel secondo sia un carattere distintivo della «boria culturale» dell'Occidente nella sua declinazione più contemporanea. Tema, peraltro, fortemente valorizzato anche da Croce, che vi ritorna nel saggio *Intorno al magismo come età storica* (1949), nel quale, pur criticando fortemente l'operazione di storicizzazione delle categorie supposta da de Martino, egli non si distacca per nulla dalla polemica anti-naturalista mossa dal suo allievo. Uno dei passi più rilevanti di questo *j'accuse* lo si ritrova nell'analisi degli esperimenti sui poteri paragnomici cui fa seguito l'aspra condanna di Wilhelm Wundt. Riprendendo, in modo polemico, il giudizio che Wundt aveva formulato a proposito dei lavori Richet sulla telepatia, de Martino ripercorre la differenziazione tra la scienza di Copernico, di Newton, di Leibniz, di Kant e «un mondo di spiriti folletti, di maghi e di "medi"». Da una parte, il mondo delle grandi leggi universali, che fondano l'approccio naturalista al mondo – definito, da de Martino, *dogmatico* –; dall'altra, un mondo intriso di soggettività, di «singoli individui empirici» (cfr. de Martino, 1948, pp. 49-50). Appare evidente come, nell'esplorazione demartiniana, la propensione dogmatica si costituisca come problema rispetto a una seria indagine del mondo.

cammino che porta de Martino da *Il mondo magico* a *La fine del mondo*, infatti, ci sono altre discorsività che si insinuano costantemente nella riflessione dell'autore, la psicologia e la psicopatologia, con le quali egli ingaggia un dialogo serrato, confrontandosi, sul piano teorico, con alcuni dei maggiori esponenti di area tedesca e francese: Pierre Janet, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Ludwig Binswanger, Henry Ey, Alfred Storch.[8] Si notano già, ne *Il mondo magico*, degli echi della psicanalisi che verranno, nelle ricerche successive, affrontati in modo più specifico e sistematico. Alcuni elementi, in particolare, ci fanno presupporre una certa consonanza con temi peculiari della psicanalisi e, più nel dettaglio, della psicanalisi freudiana. Sono tutti contenuti nel secondo dei tre capitoli che compongono *Il mondo magico* e riguardano, in qualche misura, il rapporto che si produce tra l'evento culturalmente non ordinato e la reazione del soggetto. Il capitolo, infatti, inizia con una attenta descrizione dello stato *olon* tra i Tungusi, uno stato nel quale si possono trovare alcuni soggetti nei quali un forte shock emozionale causa una rinuncia alla propria soggettività specifica, portando a una situazione di profonda ecolalia: «il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento» (*ivi*, p. 72).

Al di là del fatto che alcuni degli stati psicologici che de Martino tratta rimandino più propriamente a certe forme di disturbo schizofrenico, è interessante notare come il rapporto tra la presenza e la sua crisi sia fortemente mediato dall'improvviso manifestarsi di un evento proveniente dall'esterno, dal mondo.

[8] Richiami sui rapporti tra de Martino e la psicologia si ritrovano in Gallini (1977), Ginzburg (1979), Satta (2005), Talamonti (2005a; 2005b), Angelini (2015), Beneduce (2015).

Come nella nevrosi traumatica, ampiamente studiata da Janet e Freud,[9] l'evento produce una fissazione del sintomo che implica un'abdicazione protettiva delle funzioni cognitive coscienti o, nel lessico demartiniano, «ravvisiamo una presenza che abdica senza compenso». Ed egli prosegue: «la presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza» (*ivi*, p. 72). Questa possibilità reale e radicale, qui schematizzata in un evento individuale, che riguarda singoli soggetti, è una possibilità immanente ai mondi umani, prodotta dall'incombere minaccioso di un *nulla* che è *oltre* e che, con il suo semplice presentarsi alle soglie dei mondi culturalizzati, mette in discussione la loro più concreta esistenza. Come con la teoria del trauma in Freud e Janet, qui si riconosce anche una fortissima covergenza, financo lessicale, con la teoria della fissazione in Binswanger, determinata dal fatto che «la presenza si è "incastrata" in un determinato modello di esperienza da cui non [...] riesce più ad allontanarsi» (Binswanger, 1952, p. 347).
Ad ogni modo, tale esperienza del nulla che incombe è incessantemente descritta dall'antropologo nei termini di un'angoscia della presenza che annuncia la realtà possibile della sua negazione. Una simile angoscia richiama quella definita nel Freud di *Al di là del principio di piacere*, laddove essa è definita come «una certa situazione [...] di attesa del pericolo o di preparazione allo stesso, che può anche essere sconosciuto» (Freud, 1920, p. 198). Angoscia che, ci ricorda il padre della psicanalisi, non ha in sé nulla di distruttivo ma, anzi, rappresenta un meccanismo protettivo rispetto all'insorgere della nevrosi traumatica.

[9] Si vedano Freud (1915-1917) e Janet (1889).

Così come in de Martino questo stato angoscioso dell'esperienza vissuta, propria dell'umano, obbliga a collocarsi in un mondo orientato al valore, ovvero intriso dell'opera umana che si contrappone all'avanzare informe del negativo. Siamo dunque nel cuore del *dramma* – che andrebbe riletto nella sua ambivalenza semantica, come rimando figurativo a una situazione di estrema gravità e come *mise en scène* estremamente reale – della presenza, che invoca gli strumenti della cultura, magici o meno che siano, in favore di una restaurazione dell'ordine dell'umanamente programmabile. Siamo appunto al cuore della tensione e della polarità cui sopra si faceva riferimento, tra il dover essere del mondo e il poter non essere in nessun mondo possibile. Ed è in questa oscillazione costante tra i due poli che si incunea la cultura a garantire al soggetto la possibilità di ancorare la propria presenza. La cultura si offre quindi come un insieme complesso di strumenti che consentono, soprattutto sul piano del *simbolo*, di far sì che il divenire, da una parte, e l'eterno ritorno dell'identico, dall'altra, non comportino lo scioglimento della presenza in un mondo ostile e nullificato.

3. Il dramma della presentificazione: simbolo e sintomo

Su questo dramma si innesta la rilettura demartiniana della psicologia e della psicopatologia. La seconda, infatti, gli permette di riflettere sulla somiglianza tra i vissuti personali di sprofondamento dell'ordine culturalmente costruito – il *Weltuntergangserlebnis* – mentre la prima gli consente di stabilire dei parallelismi con la manipolazione e l'efficacia della dimensione simbolica. In *La fine del mondo*, il problema della

presenza è costruito attraverso una forte risonanza con il problema del crollo del mondo individuale, della vita al di fuori della comunità.

> Il segno interno della mondanità, ciò che costituisce il suo carattere fondamentale di normalità, è la sua progettabile intersoggettività, il suo appartenere a una prospettiva di operabilità socialmente e culturalmente condizionata [...]. La perdita della "normalità" del mondo è il perdersi della sua storicità, il suo uscire dal cammino che dal "privato" porta al "pubblico"» (de Martino, 1977, pp. 100-102).

Si tratta, qui, di comprendere come, anche nel vissuto individuale, si produca una specifica costruzione della presenza – dell'Io che dialettizza con il mondo, in termini più specificamente psicanalitici – che, però, opera in senso opposto rispetto all'ordine della cultura.
È una costruzione della crisi che si fonda in stretta analogia con la psichiatria esistenzialista. Specificamente di Binswanger, che ricorda come sia essenziale comprendere che, nella schizofrenia, l'ordine strutturale della presenza «"viene meno" e mostra delle fessure», ordine cui segue un intervento specifico della presenza al fine di risolvere tale disorganizzazione (Binswanger, 1957, p. 252). Questa disorganizzazione, identificata dall'antropologo italiano nella inversione del rapporto tra pubblico e privato, tra chiusura del sé in uno spazio separato e apertura alla vita comunitaria è precisamente ciò che gli permette di articolare uno spazio di differenza tra risposta psicanalitica e risposta magico-rituale, tra simbolo-sintomo e simbolo-rito.
È, cioè, ciò che gli consente di instaurare, da una parte, uno scambio proficuo con la psicologia analitica ma, dall'altra, di

prenderne immediatamente le distanze. E questa ambivalenza la si avverte con forza nella concettualizzazione dinamica del rapporto tra mito e rito: il rito è la tecnica specifica che permette al mito, e al piano simbolico in esso contenuto, di rendersi attivo nella sua impresa di esorcizzazione del negativo, di destorificazione. Il rito è il mezzo attraverso cui il mito può realmente mascherare il fluire della storia. Il rapporto rito-mito, insomma, permette di reintegrare «le alienazioni operanti nell'inconscio» (de Martino, 1977, p. 137) senza retrocedere da quel piano metastorico che garantisce di vivere in un *come se*: di essere nella storia come se non lo si fosse. Ed è proprio in questi riferimenti apparentemente minuti, nella dimensione dell'inconscio – ripresa anche in *La terra del rimorso* –, del simbolo, del sogno, che de Martino istituisce prossimità e differenze rispetto alla psicanalisi.[10] Il dispositivo mitico-rituale, infatti, e la tecnica psicanalitica mettono in mostra innegabili punti di contatto, soprattutto nella gestione del simbolo (cfr. de Martino, 1963, pp. 146-147; Id., 1962, pp. 22-35). È l'autore stesso che si spinge ad asserire una omologia tra la «iterazione rituale del mito nella vita religiosa e l'abreazione come momento fondamentale della terapia psicanalitica» (de Martino, 1977, p. 135).

Ovviamente, viene subito in mente il racconto offerto da Freud nel secondo capitolo di *Al di là del principio di piacere*: un bambino che gioca con un rocchetto a cui è avvolto un filo,

[10] Angelini ricorda come per de Martino «"addormentarsi è un atto rischioso [...] perché il sopravvenire del sonno indebolisce la solidità dei limiti della presenza e apre la possibilità della coscienza onirica" [...]. Lo stato oniroide, nelle sue diverse forme, è la zolla sotto cui cova ed esplode, se non disattivata, la mina del "non esserci in alcun modo al mondo" – che non riguarda però il sogno in sé, ma il sogno non condivisibile: il sogno del buio» (Angelini, 2015, p. 103).

lanciandolo lontano da sé – facendolo scomparire – e riportandolo a sé – facendolo ricomparire.[11] In questo gioco lo psicanalista intravede un modello specifico di gestione simbolica attraverso il quale il bambino può controllare affettivamente il distacco dalla figura materna. Gioco che, appunto, stabilisce un controllo che richiama un «elevato grado culturale» del bambino e che, in quanto prodotto culturale, evita la produzione del trauma. Tanto in Freud quanto in de Martino, il gioco, il sogno, il mito hanno questa caratteristica comune: di essere un'elaborazione culturale raffinata che impone una specifica abolizione dello spazio e del tempo *normale*. E attraverso l'abolizione del rapporto storico di spazio e tempo, il dispositivo mitico-rituale e la tecnica psicanalitica operano un passo indietro.[12] Si volgono al passato e discendono in un regno infero. Per entrambe la catabasi si istituisce come passo essenziale per procedere in un percorso di risalita al regno della storia, per la prima, e della coscienza, per la seconda. E tuttavia non parliamo della stessa anabasi per due ragioni.

---

[11] Non è di secondaria importanza segnalare che l'uso che de Martino fa dell'esempio fornito da Freud è solo parzialmente coincidente con la riflessione psicoanalitica. In Freud, infatti, il caso del bambino e del rocchetto serve a costruire la realtà della pulsione di morte. In de Martino, invece, proprio grazie all'evidenza dell'elevato sviluppo culturale del gioco, l'esempio è funzionale ad affermare un parallelismo con l'utilizzazione mitico-rituale del simbolo, al fine di produrre un universo umano culturalmente orientato al valore, capace, proprio per questo, di superare il senso destrutturante dell'esperienza della morte – tra le tante forme che può assumere il negativo.

[12] Sul senso dell'operare *un passo indietro*, nonostante un ampio riferimento agli studi di Claude Lévi-Strauss (cfr. de Martino, 1962, pp. 31-35), il riferimento storico-culturale principale di de Martino è Mircea Eliade (1957).

Per l'antropologo, il tempo mitico è un tempo senza storia e proprio per questa ragione riesce a produrre quel passo indietro, quel *come se* attraverso il quale la presenza si reintegra. Nella psicanalisi, invece, il tempo è già il tempo storico dello sviluppo individuale e l'abreazione permette di riportare a livello di coscienza ciò che, in quanto rimosso, apparteneva al dominio dell'inconscio (cfr. Freud, 1920, pp. 201-203). Ci si rivolge al passato e si fa un passo indietro per attivare il ricordo traumatico che si è installato nel nostro tempo, in quello dell'infanzia, pur in modo non cosciente. Il passo indietro del mito, invece, è quello di un'eco delle origini, un ritorno rituale nel tempo non storico di una fondazione dell'umano. Due simboli da riattivare, certamente; ma in tempi differenti e con esiti storici differenti – sebbene, tuttavia, con simili finalità, cioè il superamento di una crisi.

In una certa misura, la differenza più grande è proprio in quel passaggio dal pubblico al privato e dal privato al pubblico che segna la distanza tra la psicanalisi, dove il simbolo diventa sintomo, chiuso in sé stesso, e il mondo magico, o qualsiasi mondo culturalmente orientato, che, invece, dischiude il simbolo nella direzione dell'affermazione del valore, cioè dell'umano operare. E questa distanza, rielaborata in molti appunti presenti in *La fine del mondo*, è chiaramente riassunta in un breve passo del saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*:

> Sotto la spinta della psicanalisi fu [...] scoperta l'omologia fra la rivissuta iterazione rituale di un mito delle origini e l'abreazione nel corso della terapia psicoanalitica, e fu dallo stesso Freud abbozzata una distinzione fra la "coazione a ripetere" e l'attiva ripetizione del giuoco e del rito. Ma fu soprattutto merito dello Jung l'aver messo in rilievo il

> dinamismo del simbolo, e cioè il suo carattere di ponte che dischiude il passaggio dalla crisi alla reintegrazione, dal passato che torna in modo cifrato e irrelato al presente che nella decisione responsabile determina il passato e il futuro, dal *sintomo* chiuso, isolante e passivamente subito all'apertura verso il mondo dei valori culturali (de Martino, 1962, p. 50).

4. Conclusioni. Lo scandalo dell'altro e il nuovo umanesimo

Ciò che ho voluto mostrare, quindi, è che la relazione che il pensiero demartiniano instaura con la psicologia è fruttuosa e approfondita, e accompagna lo studioso in un dibattito serrato che dura lungo tutta la sua vita intellettuale. Un dibattito a senso unico, certo, nel quale possiamo riflettere più sulle appropriazioni linguistiche e semantiche operate da de Martino che sull'instaurarsi di un vero e proprio campo di lavoro comune tra etnologia storicista e psicanalisi. Le ragioni di questa appropriazione sono più profonde di una semplice e parziale convergenza teorica. Porre il problema della realtà dei poteri magici, del funzionamento del dispositivo mitico-rituale, così come del mondo simbolico, dell'inconscio, della psicologia e della parapsicologia; porre il problema dello *scandalo* che nella coscienza storica contemporanea questi elementi dell'umano suscitano; porre questo tipo di interrogativi vuol dire aprire la stessa coscienza storica alla possibilità di uno *scandalo* ancora più profondo che si manifesta nell'incontro con l'altro, con l'alieno.

È un modo specifico di superare le aporie identitarie cui possono condurre, in modo differente, tanto il relativismo esasperato quanto l'etnocentrismo sordo alla differenza. Si tratta, allora, di edificare – come in qualche modo ha fatto la

psicanalisi, da un lato, e l'antropoanalisi di Binswanger, dall'altro, con la messa in prospettiva storica del rapporto culturalmente fondato tra normalità e anormalità, tra ordine e disordine[13] – un nuovo umanesimo, capace di includere e arricchire quel comune orizzonte storiografico all'interno del quale si dà e si eternizza l'opera di valorizzazione dell'uomo.
È quindi un modo di superare l'asfittico panorama offerto dal «sapere meramente naturalistico», incapace di accogliere in una riflessione più ampia il dato inconsulto, l'elemento di quella «natura culturalmente orientata» che si sottrae al legalismo imposto a un mondo interamente depauperato dal soggetto. Scrive de Martino

> In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica di delle dimensioni umane *oltre* la consapevolezza che dell'esser uomo ha avuto l'occidente (de Martino, 1977, p. 321).

La capacità di superare la prospettiva del dogmatismo ideologico – qualsiasi forma esso assuma – vuol dire, quindi, garantire alla coscienza storica la possibilità concreta di arricchirsi delle infinite manifestazioni in cui l'opera umana si è data forma. L'ampliamento dell'orizzonte storiografico, compito che de Martino si impone da *Il mondo magico* fino a *La fine del mondo,* ci pone di fronte, allora, alla paziente

[13] Da questo punto di vista, osservazioni importanti si possono ritrovare in *Il caso di Lola Voss* (cfr. Binswanger, 1949).

costruzione di un pensiero che si offre nella forma specifica del pensiero critico.

Bibliografia

Angelini, P. (2008), *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma.

Id. (2015), *Sogno e civiltà. Notizie sull'ultimo lavoro di De Martino*, in *aut aut*, n. 366, pp. 79-103.

Beneduce, R. (2015), *Angoscia e volontà di storia*, in *aut aut*, n. 366, pp. 149-183.

Id., Taliani, S. (a cura di) (2015), *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, volume monografico di *aut aut*, n. 366.

Binswanger, L. (1949), *Il caso di Lola Voss*, tr. it., in Id. (1973), pp. 269-345.

Id. (1952), *La Fissazione (Verstiegenheit)*, tr. it., in Id. (1973), pp. 346-353.

Id. (1957), *Introduzione a* Schizofrenia, tr. it., in Id. (1973), pp. 251-268.

Id. (1973), *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma.

Brigati, R., Gamberi, V. (a cura di) (2019), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata.

Charuty, G. (2001), *Le retour des métapsychistes*, in *L'Homme*, n. 158-159, pp. 353-364

Id. (2009), *Les vies antérieures d'un anthropologue*, Parenthèses, Marseille.

Croce, B. (1949), *Intorno al magismo come età storica*, in de Martino (1948), pp. 242-253.

de Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2017[3].
Id. (1959), *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015[2].
Id. (1961), *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*, Il Saggiatore, Milano 2002.
Id. (1962), *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013.
Id. (1963), *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, in de Martino (1993), pp. 145-151.
Id. (1964) *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in Id. (1977), pp. 547-579.
Id. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019[2].
Id. (1993), *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma.
Dei, F. (1987), *Le zucche del missionario Grubb. Ernesto De Martino tra razionalità e relativismo*, in *Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena*, n. 8, pp. 179-208.
Id., Fanelli, A. (2015), *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto de Martino*, in de Martino (1959), pp. IX-LLII.
Eliade, M. (1957), *Miti, sogni e misteri*, tr. it., Rusconi, Milano 1976.
Freud, S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
Id. (1920), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Gallini, C. (1977), *Introduzione*, in de Martino (1977), pp. IX-XCIII [questa introduzione compare solo nella prima edizione del 1977].

Id. (a cura di) (2005), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli.

Genovesi, F. (a cura di) (2019), *I racconti delle tenebre*, Einaudi, Torino.

Ginzburg, C. (1979), *«La fine del mondo» di Ernesto De Martino*, in *Quaderni storici*, vol. 14, n. 40, pp. 238-242.

Janet, P. (1889), *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Alcan, Paris.

Machen, A. (1895), *La storia del sigillo nero*, tr. it., in Genovesi (a cura di) (2019), pp. 71-110.

Mancini, S., Méheust, B. (2002), *La réponse des « métapsychistes »*, in *L'Homme*, n. 161, pp. 225-237.

Quarta, L. (2019), *«Penser autrement», ovvero l'impresa filosofica di un antropologo*, in *Giornale Critico di Storia delle Idee*, n. 2/2019, pp. 301-319 [in corso di pubblicazione].

Satta, G. (2005), *Le fonti etnografiche de* Il Mondo Magico, in Gallini (a cura di) (2005), pp. 57-78.

Talamonti, A. (2005a), *La labilità della persona magica*, in Gallini (a cura di) (2005), pp. 79-114.

Id. (2005b), *Letture da Pierre Janet*, in Gallini (a cura di) (2005), pp. 163-178.

Viveiros de Castro, E. (2002), *Il nativo relativo*, tr. it., in Brigati, Gamberi (a cura di) (2019), pp. 107-144.

Id. (2009), *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris.

Id. (2012), *Prospettivismo cosmologico in Amazzonie e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology, Cambridge University febbraio-marzo 1998*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2019.

Abstract

An Anthropology of Scandal. Magical-ritual Devices and Psychology in Ernesto de Martino

We recognize the presence of a dialogue with psychoanalysis in the entire intellectual production of Ernesto de Martino. Both the literature on trauma, and the relation between symbols and the psychoanalytical technique are grounds to measure the cultural functioning of magical devices. For de Martino, myth is a true story where we might catch sight of man's attempt to protect himself from the negative. From the reality of magic powers until psychopathologies, his work aims to reflect on the scandal of the encounter with the Other that allow us to reach the real human purpose: to construct a new humanism.

Keywords: Magical Devices; Humanism; *Dasein*; Dehistorification; Symbol.

Note critiche

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/154

Le vie della sublimazione: a proposito di *Sublimazione*, a cura di Vincenzo Cuomo ed Eleonora de Conciliis

Gioele P. Cima

La sublimazione costituisce senza dubbio uno dei concetti più affascinanti e al tempo stesso problematici della storia della psicoanalisi. Ad un primo livello, e come appurato dalla ricezione generale del termine, la sublimazione abbraccia quell'insieme di attività e pratiche che si sostengono attraverso una dinamica manifestatamente non sessuale: la sublimazione è una valvola di scarico per l'energia sessuale in eccesso, un meccanismo socialmente accettabile la cui «conclusione logica» mirerebbe all'equilibrazione economica e dinamica dell'apparato psichico. (Evans, 1996, p. 198) Sublimare, scrive Freud presentando per la prima volta il concetto, significa spostare la meta originaria (e sessuale) della pulsione su di un'altra meta che, pur essendo affine alla prima, è desessualizzata. Anziché esaurirsi nell'impatto diretto e suntuario con l'oggetto, la sublimazione imprime alla pulsione una deviazione trascendente, intellettuale, in grado di distogliere il soggetto dalla consumazione immediata – e spesso socialmente inaccettabile – dell'oggetto di desiderio. Allacciando inestricabilmente tra loro l'idraulica individuale

delle pulsioni con la strutturazione e la preservazione della collettività e della dimensione sociale *tout court*, la sublimazione si pone nell'opera freudiana come uno strumento indispensabile per estendere la metapsicologia ad una ambiziosa antropologia, e cioè ad una peculiare ed onnicomprensiva scienza dell'uomo.

Tuttavia, e nonostante la sua apparente malleabilità teorica, la sublimazione è anche e soprattutto la macchia cieca della psicoanalisi freudiana, un costrutto eccezionalmente incerto, liquido, che nell'opera del padre della psicoanalisi non raggiunge mai un compimento definitivo. Non è un caso che, nel loro *Vocabulaire*, Laplanche e Pontalis rimarchino a più riprese l'inconsistenza teorica della sublimazione, evidenziandone sia il limite «descrittivo» (perché in generale non esisterebbe – né nell'insegnamento di Freud né altrove – una *teoria coerente* della sublimazione) che applicativo (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 619): in che modo la sublimazione, al di là della sua seducente impressione speculativa, funzionerebbe concretamente? E quali sarebbero i suoi rapporti con i processi psichici ad essa limitrofi, come la formazione reattiva, l'idealizzazione o la rimozione? Questa serie di difficoltà, inestricabili dalla formulazione stessa del concetto, sembrerebbero avvicinare la sublimazione a quel che l'ultimo Deleuze definiva *via* Foucault un *dispositivo*, anziché ad un'entità chiaramente distinta: una «matassa» di pratiche e significanti, un «insieme multilineare», spezzato, intessuto di «linee di natura diversa» (Deleuze, 1989, p. 11). Del resto, per appurare la disomogenità della sublimazione, la sua capacità di agglomerare in un'unica sfera logico-semantica elementi e processi tra loro irriducibili, è sufficiente soffermarsi sul significato del termine: 'sublimare' evoca in uno stesso e

medesimo tempo sia l'elevatezza e l'alleggerimento da una zavorra, sia una trasformazione di stato radicale, in cui un corpo passa direttamente dallo stato solido a quello gassoso. Da un lato dunque, la sublimazione sembra indicare tanto la *conditio sine qua non* di qualsiasi investimento pulsionale (in quanto la psicoanalisi preclude per definizione l'accesso diretto all'oggetto, sempre perduto e irrecuperabile), sia lo *shibboleth* del genio artistico, il prerequisito logico di qualunque teoria dell'estetica e del sublime. Dall'altro, essa appare tanto "il dispositivo più importante del processo di civilizzazione" (cfr. Freud, 1929), quanto il resto drammatico e angoscioso che disfa intrinsecamente qualunque presunta nozione di progresso o di incivilimento. In altre parole, anziché sigillare il sapere psicoanalitico in una 'teoria del tutto', la sublimazione si rivela piuttosto il *dedalo* della psicoanalisi, un meccanismo oscuro, umbratile, tanto necessario quanto ostico e sfuggente.

È proprio con la penombra leggendaria di questo concetto che *Sublimazione*, il quarto volume dell'*Annuario Kaiak* (Mimesis, 2019), si propone di fare i conti. Curato da Eleonora de Conciliis e da Vincenzo Cuomo, *Sublimazione* trasferisce tutta la paradossale complessità del termine freudiano in un denso *patchwork* di psicoanalisi, filosofia, antropologia, ontologia e ecologia politica. Ciascuno dei tredici contributi raccolti nel volume rimarca la necessità di un approccio *critico* e non semplicemente revisionista alla sublimazione: più che per risposte o assiomi infatti, il libro si muove per domande, problematizzazioni, confutazioni che, anziché compattare il concetto in una mansueta gabbia terminologica, lo aprono ad uno sciame di sentieri e traiettorie intempestive. Fino a che punto è ancora lecito parlare di sublimazione? E in che misura quest'ultima può dirsi ancora "funzionante" (Cuomo, de

Conciliis, a cura di, 2019, p. 8) oggi, nel mondo della globalizzazione e del tardocapitalismo? E, a distanza di oltre un secolo, si può ancora ritenere la sublimazione un concetto esclusivamente freudiano (e cioè vincolato ad una specifica teoria del sessuale)?

A partire dagli anni '80, e dopo diversi decenni di oscuramento, tre grandi svolte sembrano aver ricondotto la sublimazione sotto gli occhi della critica. Si tratta di tre momenti che, oltre ad aver riaperto un dibattito interno alla psicoanalisi, hanno anche contribuito ad esportare il termine fuori dalla sua originaria clausura disciplinare, ponendolo in risonanza con altre tematiche cruciali della contemporaneità. Considerata la loro salienza logica ed epistemologica, possiamo adottare questi snodi come i tre principali centri di gravitazione del volume, tre corpi celesti attorno a cui, come tanti satelliti, orbitano i suoi numerosi e variegati contributi.

Il primo snodo che ha riaperto il dibattito sulla sublimazione è stato la pluralizzazione del concetto: ormai da diversi anni, non si parla più di una *sola ed unica* sublimazione (come sembrava fare ad esempio Freud), ma di *più* sublimazioni, di sublimazioni plurali, che riflettono tanti e differenti modi di rapportarsi alle «dinamiche complessive della storia e della civiltà» (*ivi*, p. 25). In tal senso, la sublimazione non sarebbe soltanto un meccanismo di difesa particolarmente creativo, ma designerebbe una processualità complessa, che assimila forme e logiche le cui manifestazioni si danno in una costante variazione fenomenologica. Inoltre, come non esiste un singolo meccanismo sublimatorio in psicoanalisi, si può anche dire che non tutte le sublimazioni siano riconducibili al nocciolo unico della teoria analitica. Quella della psicoanalisi infatti, come suggerisce nel suo saggio Vincenzo Cuomo (*Al di là del recinto*

della sublimazione), non è né l'unica né tantomeno la prima delle macchine sublimatorie dell'animale umano. Ben prima della sublimazione propriamente detta, sarebbero esistiti dei meccanismi antropogenici più arcaici, riferiti a «pulsioni altrimenti non viste» (*ivi*, p. 168), come ad esempio quella che Sloterdjik chiama «insularizzazione» (la capacità dell'essere umano di imparare ad abitare, a «trovare casa nell'estraneità» (*ivi*, p. 165)), o come la coazione a ripetere di Turcke (il tratto ontogenetico e filogenetico che predispone l'uomo a «parare gli shock» dell'ambiente – *ivi*, p. 159). Anche Eleonora de Conciliis (*Il custode delle metamorfosi*) insiste sulla necessità di pensare un tipo di sublimazione che non sia semplicemente psicoanalitica o post-psicoanalitica, ma prima di tutto de-occidentalizzata: per superare il monismo freudiano di una sublimazione unica e intrinsecamente sessuale – scrive de Conciliis - occorre rompere la dicotomia disagio-rinuncia, cifra teorica della 'vecchia' civiltà occidentale e oramai sempre più estranea alle logiche di consumo del capitalismo planetario. Il più efficace esempio di questa sublimazione non psicoanalitica, non affaticata cioè da un sequestro dell'intensità pulsionale né dall'idea di un soggetto atrofizzato dal proprio inconscio, è quello della «scrittura»: una «linea di forza immanente», capace di secernere un godimento 'puro', «senza angoscia né rimozione» (*ivi*, p. 134). Laddove infatti il paradigma sessuale rimarrebbe incagliato in una «oscillazione continua tra attività e passività», in una specie di *pulsazione* mortifera e negativa, la scrittura veicolerebbe «un orgasmo lucido e durevole», «ripetibile e ripetuto» (*ivi*, p. 131-32), che libera il soggetto dal potere «isolante» e paranoico delle parole. Non più un ingombro pulsionale da alleggerire dunque, ma una concatenazione di «immagini» che, proprio come un gas, si

diffonde «leggera, reticolare, abbagliante» (*ivi*, p. 147). La sublimazione plurale, aperta, in continuo divenire è ora vista come un movimento, un'intensa uscita da sé che, legandosi alla scrittura ma anche al cinema e alla musica, si trasfigura in una profusione di immagini e suoni, in una complessa serie di pratiche per «affrancare il corpo» dalla sua greve contabilità pulsionale (per il rapporto tra sublimazione e corpo si veda il contributo di Fabio Galimberti, *La vergogna della creazione*, in *ivi*, pp. 83-90).

Il secondo snodo cruciale della sublimazione riguarda la pubblicazione del *Seminario VII* di Jacques Lacan. Con questo seminario, tenutosi alla fine degli anni '50 ma pubblicato solo nel 1986, la sublimazione torna in tensione diretta con la psicoanalisi, con la cultura e con la civiltà. Il grande merito di Lacan è stato quello di aver isolato il carattere fondamentalmente incompiuto di qualsiasi processo sublimatorio: «nell'individuo», afferma perentoriamente Lacan, «non è possibile [alcuna] sublimazione completa» (Lacan, 1959-1960, p. 108). Non solo, per Lacan, il tragitto della pulsione (e della sua elevazione simbolica) rimanda sempre ad un processo fallimentare, ma l'ordine simbolico stesso, il presunto garante delle nostre pratiche sociali e culturali, non è altro che una «cloaca» (Lacan, 2005, p. 58). Sono principalmente tre i contributi-satellite che si confrontano con questa pervasiva logica di incompletezza, quello di Carmelo Colangelo (*Sublimazione, desessualizzazione, identificazione*), quello di Bruno Moroncini (*La sublimazione e la crisi della cultura*) e quello di Laura Bazzicalupo (*La sublimazione come lavoro di iscrizione nel linguaggio*). Il primo, in particolare, raccoglie l'intuizione di Lacan per esplicitare la violenza intrinseca contenuta in ciascuna sublimazione, mostrando come – proprio

perché fallimentare e mai definitivo – il rimpasto dei materiali libidici sia sempre il risultato di un più fondamentale e aggressivo «dis-assemblaggio» (Cuomo, de Conciliis, a cura di, 2019, p. 32). Questo rovescio più oscuro e violento della sublimazione ci prospetta uno scenario del tutto differente dalla semplice e mansueta elevazione pulsionale decantata dal primo Freud: il rapporto tra l'uomo e la cultura, lungi dall'essere omogeneo e armonico, è un campo di battaglia in cui le sublimazioni cozzano conflittualmente tra loro, ridefinendo la civiltà come una gigantesca macchina entropica. Per dirla alla Bataille, la faccia aggressiva e feroce della sublimazione ci restituisce un'immagine della cultura oltraggiosamente dispendiosa, sacrificata alla dissipazione, e non alla conservazione (si veda Bataille, 1967, pp. 41-57). Come nota Moroncini, sarebbe stata la modernità a slatentizzare la radice conflittuale della civiltà, perché con essa l'uomo si è trovato a fare i conti con l'inesorabile struttura di finzione del simbolico, con la sua costitutiva inconsistenza. Dal XX secolo in poi, la civiltà si è rivelata per ciò che essa, subdolamente, è sempre stata: una «discarica» di tanti significanti «appallottolati», una pluralità inerte e farraginosa sconquassata dal divenire storico (*ivi*, p. 42). Eppure, prosegue Moroncini, una simile evidenza non deve indurci a rigettare il simbolico in quanto tale – e, con esso, la funzionalità stessa della sublimazione. Anche se incompleto, l'apparato simbolico può tramutare la propria incompletezza in una spinta, sfruttare quel significante sempre mancante di cui parla Lacan per alimentare un movimento di autoriflessione in grado di condurre i processi culturali a «livelli di consapevolezza sempre più profondi» (*ibidem*). In altre parole, la decadenza del simbolico non implica necessariamente il decadimento della partecipazione umana alla

sfera della cultura: questa inconsistenza in movimento, costantemente autoriflessa, è anzi il puro germe della soggettività etico-politica tardocapitalista, così come ci viene descritta da Laura Bazzicalupo. Se, da un lato, l'incompletezza del simbolico è un tratto trans-storico, permanente e insolvibile, dall'atro si può dire che con la crisi della modernità questa mancanza sia divenuta il «centro» della comunità umana (*ivi*, p. 66). Oggi, il reale che irrompe dal buco del simbolico non è più 'là fuori', in un ipotetico spazio noumenico e inafferrabile, ma è incistato nel cuore stesso della civiltà. In questa decentralizzazione senza precedenti dello spazio antropico, «i segni sono senza rinvio», essi dilagano torrenzialmente, riposizionando il «baricentro della sublimazione» direttamente sul reale (*ivi*, p. 70). La sublimazione non si abbevera più dalle grandi strutture della civiltà moderna, ma investe l'oggetto «qualunque», il *je ne sais quoi* che nel *Seminario VIII* Lacan chiama l'*agalma* (si veda Lacan, 1960-1961, pp. 150-164): la sublimazione tardocapitalista è una macchina costantemente attaccata ai lembi del reale, un apparato che opera mettendo a profitto proprio il fallimento ultimativo dell'iscrizione simbolica. È una sublimazione che milita nel deserto del reale, e che sostituisce il saper-fare al sapere, l'immanenza alla trascendenza, i «molti» ai «tutti» (Cuomo, de Conciliis, a cura di, 2019, p. 81).

Infine, il terzo grande snodo della sublimazione si è consumato con la rivalorizzazione dei tardi scritti freudiani, quelli più speculativi e problematici, in cui il destino di questo concetto entra in rapporto con ulteriori nozioni chiave sia della psicoanalisi (l'identificazione, la desessualizzazione, la rimozione), sia dell'antropologia filosofica (l'umano, l'ambiente, l'autocoscienza). A tale riguardo, è estremamente significativo

che la raccolta si apra proprio con un prezioso estratto da *L'Ultimo Messia*, il manifesto del pessimismo estremo del filosofo norvegese Peter W. Zapffe. La tesi di fondo di Zapffe, che possiamo finalmente apprezzare nella traduzione italiana di Giuseppe Russo, è che l'uomo venga progressivamente annientato dalla sua stessa attività cosciente: lungi dal fare dell'animale umano il 'fiore' dell'universo, la coscienza è un virus, il germe di un'urticante «sete metafisica» *(ivi*, p. 13), e la sua ricerca dell'assoluto è una metastasi che certifica la futilità di qualsiasi forma di sapere. Per arginare questa spinta autodistruttiva, l'uomo deve ricorrere ad un'incessante serie di «repressioni», costruire dei fantasmi che rendano la sua esistenza meno tragica e spettrale. Tra i meccanismi di difesa enumerati da Zapffe, la sublimazione figura come il più elaborato e fondamentale, l'unico strumento in grado di compiere un'autentica «trasformazione», e non una semplice repressione. Laddove le altre difese si mostrano eccessivamente rigide (come l'ancoraggio e il suo ostinato attaccamento a «valori morti» quali Dio, lo Stato, il Popolo), oppure clamorosamente labili (si pensi alla vulnerabile leggerezza della distrazione, sempre sul punto di rapprendersi in noia, o alla minacciosa precarietà dell'isolamento), la sublimazione produce «la più rata tra le strategie protettive» (*ivi*, p. 21), un inesauribile sintetizzatore di creazioni artistiche e stilistiche in cui ad essere in ballo non è soltanto la civiltà, ma la sopravvivenza stessa dell'uomo. Oppure, e da una prospettiva del tutto opposta a quella di Zapffe, si può riscrivere la sublimazione nella sua declinazione ecologica, e trasformarla – come suggerisce Timothy Morton in *Abiezione e sub-scendenza* – in una *sub-scendenza*, un processo che è «l'inverso della trascendenza», ma anche «l'opposto dell'immanenza» (*ivi*, p. 172). A differenza del

filosofo norvegese, Morton sembra vedere nella sublimazione un processo che anziché prevenire il contagio, e cioè tenere a bada la minaccia endemica dell'esterno, può divaricare e dunque accrescere la nostra consapevolezza ecologica. Del resto, sublimare per Morton vuol dire proprio questo: accelerare lo stato di abiezione dell'uomo, il fatto che esso sia costantemente e inesorabilmente «penetrat[o]» da altre entità (dai parassiti e i batteri ai fatiscenti iperoggetti), così da accogliere in lui quel «piacere profondo» (*ivi*, p. 178) necessario per riorientare il nostro modo di comportarci all'interno di uno spazio di consumo.

Molte altre sono le piste aperte da *Sublimazione* - come ad esempio la sublimazione-ombra descritta da Roberto Diodato (*Il sublime e il caos*), o il rapporto tra quest'ultima e la musica (Daniele Goldoni, *Musica. Sublimazione?*), il teatro (Fabio Tolledi, *Limes e Sublime*) e il cinema (Daniele Dottorini, *Attraverso Ejzenštejn*; Giuseppe Russo, *Sublimazione e armonia nel cinema di Ozu*) -, il cui merito principale è quello di mantenersi costantemente in bilico tra la cangiante valorizzazione della pletora significante prodotta da questo ambiguo termine e una dissertazione critica sempre bilanciata, puntuale, eppur aperta. Se l'aspetto più perturbante e produttivo di questo concetto sta proprio nella sua natura di 'resto' non metabolizzabile, endemico ma indefinibile, si può dire che *Sublimazione* sia esso stesso, nella sua struttura e nella sua capacità di aprire continuamente nuove traiettorie di senso, un'operazione squisitamente metamorfica.

Bibliografia

Bataille, G. (1967), *La nozione di dépense*, tr. it., in Id., *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972.

Cuomo, V., de Conciliis, E. (a cura di) (2019), *Sublimazione. Annuario Kaiak 4*, Mimesis, Milano.

Deleuze, G. (1989), *Che cos'è un dispositivo?*, tr. it. Cronopio, Napoli 2017.

Freud, S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in Id. (1967-1980), vol. X.

Id. (1967-1980), *Opere complete di Sigmund Freud*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.

Evans, D. (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London & New York.

Lacan, J. (1959-1960), *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.

Id. (1960-1961), *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.

Id. (2005), *Il mio insegnamento* e *Io parlo ai muri*, tr. it. Astrolabio, Roma 2014.

Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967), *Enciclopedia della Psicoanalisi*, tr. it., Laterza, Bari 2010.

Abstract

The Ways of Sublimation: Notes on *Sublimazione*, edited by Vincenzo Cuomo and Eleonora de Conciliis

Sublimation is one of the most interesting and at the same time obscure concepts in psychoanalysis. In *Sublimation* (Mimesis, 2019), a collective of philosophers, psychoanalysts and critics investigate the way in which sublimation has been transmitted

until today, relating it to crucial issues such as civilization, politics, capitalism and the arts. The aim of the essay is to present sublimation as a "dispositif", that is, as an open, heterogeneous and irreducible construct.

Keywords: Sublimation; Psychoanalysis; Civilization; Dispositif; Captalism.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/155

Forme dell'istituzione. Oltre il dualismo di politica e società

Francesca Monateri

1. Anima e carne

Nel volume *Istituzione. Filosofia, politica, storia* – pubblicato da Quodlibet – la categoria centrale di *Stiftung* o *Institution* è intesa come una via per superare il dualismo tra il sociale e la politica.

Il volume affronta così le istituzioni secondo una duplice prospettiva: l'istituzione non coincide interamente con un movimento istituente del sociale ma, contemporaneamente, non può nemmeno essere identificata con la formalizzazione politica della dimensione istituita. In questo modo, per un verso, la pura immanenza non è mai un'istituzione e, per altro verso, l'istituire è rifiuto della fredda fissità della politica. L'istituzione è, in altre parole, un tentativo di pensare insieme il conflitto e l'ordine.

Questa duplice impostazione informa l'organizzazione stessa del volume che riserva la prima sezione ad affermati studiosi e la seconda parte agli interventi dei partecipanti al *Seminario permanente di filosofia e politica* tenutosi presso la Scuola Normale Superiore. Chiude poi il testo l'*Archivio* dedicato alla raccolta di saggi inediti o ancora non tradotti in italiano.

Mi propongo ora di mostrare come la tensione interna a *Istituzione* sia in realtà strutturalmente connessa a due opposte urgenze: da una parte, il rifiuto della trascendenza teologico-politica e, dall'altra parte, il rifiuto di un puro piano di immanenza. Da queste opposte e convergenti istanze derivano quindi due modi diversi, ma complementari, di intendere l'istituzione stessa.

È in questo modo che il rifiuto della trascendenza teologico-politica passa, prima di tutto, attraverso una certa interpretazione di Santi Romano fornita da Roberto Esposito per cui sarebbe possibile rintracciare, nella costruzione teorica di Romano, un'ontologia giuridica perfettamente chiusa nella propria immanenza: è il diritto infatti che riprodurrebbe all'interno dei propri confini una realtà formalizzata (Di Pierro, Marchesi, Zaru, a cura di, 2020, p. 27). Il medesimo rifiuto della teologia politica è riscontabile anche nell'intervento di Paolo Napoli che recupera il concetto di istituzione merleaupontiano contrapponendolo "all'istituzione Leviatano" che – di ascendenza teologico-politica – sarebbe una forza catecontica dedita esclusivamente a frenare il corso storico (*ivi*, p. 59). Napoli si oppone così al carattere conservativo che l'istituzione assumerebbe all'interno di ogni teologia politica, a un'idea della legge come mantenimento dell'ordine esistente.

In questo modo, per un verso, l'istituzione non è conservazione del passato, ma sua riarticolazione, è movimento di conservazione e rinnovamento in quanto rifiuto della trascendenza teologico-politica. Ma, per altro verso, in *Istituzione*, l'affermazione dell'autonomia del politico non dimentica il rifiuto di un puro piano di immanenza, riconsiderando il rapporto tra istituzione e politica o, per meglio dire, il loro conflitto.

Proprio l'opposizione di istituzione e politica porta a concentrarsi sulla positività ontologica del conflitto. Esso può addirittura essere in grado di creare la politica e, così, non è più un elemento disgregante rispetto all'ordine o all'istituzione stessa, ma assume un ruolo eminentemente istituente. Sono gli interventi di Andrea Di Gesu e Francesco Marchesi ad insistere su questo punto. Il primo dedicato alla *parresia* foucaultiana come riflessione sul rapporto tra l'istituzione e ciò che la eccede e, il secondo, incentrato sul tentativo di pensare l'emancipazione politica attraverso la ricostruzione di un sociale che non sia più irrelato (*ivi*, p. 149 e p. 189). Il punto è, in entrambi i casi, uscire dall'alternativa tra istituente e istituito trovando un paradigma interpretativo che dia spazio al momento del conflitto per superare la dispersione del sociale. Ed è questa la tesi anche di Elia Zaru che si concentra sull' istituire proprio come atto conflittuale, come generazione del nuovo che ha origine nell' insoddisfazione per ciò che è dato (*ivi*, p. 240).

È in questi termini che, da una parte, nella prospettiva di Esposito, come anche in quella di Napoli, l'istituire è prima di tutto fuoriuscita dalla teologia politica il che, però, può anche portare a una dispersione delle istituzioni stesse, come la seconda posizione mette in luce. Così, d'altra parte, le tesi di Di Gesu, Marchesi e Zaru si schierano a favore di un rifiuto della pura immanenza e invocano la necessità di ricreare un'unità di fronte a un sociale disintegrato perché esso stesso possa assumere una valenza politica.

Questa duplice lettura dell'istituire viene ben sistematizzata nell'intervento di Massimo Recalcati dedicato a una teoria clinica delle istituzioni. Per Recalcati l'istituzione è un corpo, non un corpo politico, ma un corpo fisico, un organismo

vivente, della cui sanità o malattia è necessario interrogarsi. (*ivi*, p. 35).

Il corpo, come immagine dello Stato, è – dalle lettere di Paolo fino al Leviatano di Hobbes– una figura teologico-politica di grande successo. Stupisce quindi trovare questa metafora all'interno di una riflessione che ha come comune punto di partenza la pretesa di abbandonare ogni teologia politica. Eppure esiste una novità nell'uso che, in questo contesto, Recalcati fa dell'immagine del corpo: esso diventa, per la prima volta, irriducibile alla sua spiritualità tanto quanto alla sua materialità fisica. L'interrogativo sulla salute o malattia del corpo delle istituzioni riguarda infatti, per Recalcati, la sua psiche. La salute dell'istituzione è così piuttosto la sua sanità mentale. In questo modo l'istituzione viene riletta a partire dalla propria mente, mentre – per altro verso – va sottolineato che, in altre prospettive, è essa stessa ad agire sulle menti individuali. Per Mary Douglas, ad esempio, le istituzioni sembrano essere delle vere e proprie cosmologie che intervengono nelle questioni etiche che le menti individuali non sono in grado di risolvere (Cfr. Douglas, 1986, p. 28).

I punti sono dunque due. L'istituire tenta di fondarsi autonomamente fuoriuscendo dalla teologia politica, ma contemporaneamente, rifiuta anche un puro piano di immanenza per impegnarsi nella creazione di un ordine ricomposto. Il problema politico cui *Istituzione* risponde riguarda quindi il rapporto tra trascendenza e immanenza che l'immagine del corpo – di cui Recalcati si serve – sembra riuscire a sintetizzare. Proporre una teoria clinica delle istituzioni significa infatti, com'è evidente, studiare la mente del corpo istituente, non la sua anima, ma nemmeno la sua carne.

2. Fine della trascendenza teologico-politica.

È necessario a questo punto analizzare in che modo l'istituire abbandoni la trascendenza teologico-politica. Prima di tutto, va sottolineato che il pensiero dell'istituzione dichiara esplicitamente di voler superare la teologia politica, il suo lessico, ma anche le sue categorie (Di Pierro, Marchesi, Zaru, a cura di, 2020, pp. 17, 59). Vorrei sottolineare come questo rifiuto del pensiero istituente derivi in realtà da un rifiuto della concezione di rappresentazione moderno-hobbesiana implicata da ogni paradigma teologico-politico. In altre parole, abbandonare la teologia politica significherebbe uscire dalla necessità teologico-politica di produrre un'unità attraverso il dispositivo della rappresentazione ed è possibile ritrovare questa tesi in entrambe le posizioni che sono in tensione all'interno di *Istituzione*.

Per la prima – che rifiuta soprattutto il campo teologico-politico – l'unità non è più qualcosa che deve essere prodotto da un rappresentante. Anzi, l'unità non è più nemmeno necessaria, anche se questo, com'è ovvio, non significa smettere di rappresentare. Pensare le istituzioni rivela così che non esiste più la necessità di un soggetto politico omogeneo, soprattutto nel passaggio – più volte rivendicato – dal sostantivo istituzione al verbo istituire (*ivi*, p. 28 e p. 58). Non si ricerca, in questo modo, un unico soggetto alla base dell'istituzione, o meglio, non è più necessario parlare di soggetti costituenti che creino le istituzioni *ex nihilo*.

Ma il rifiuto della rappresentazione moderno-hobbesiana ritorna anche nella seconda linea interpretativa per cui è necessario pensare a un sociale che ricomponga l'isolamento identitario. In questo senso, il pensiero delle istituzioni

vorrebbe creare un'unità, ma con una consapevolezza diversa: l'unità – in questo contesto – non è più una necessità originaria, al contrario, si tratterebbe di un'unità ricomposta, ricreata, in grado per questo di partecipare al conflitto per il potere politico. Tesi che risulta molto chiara nell'intervento di Marchesi per cui è necessaria un'articolazione delle differenze e non una loro proliferazione che si rivela, al contrario, sempre statica (*ivi*, p. 188).

Così il pensiero istituente abbandona la teologia politica proprio perché non ne ha più bisogno e apre un interrogativo sulla rappresentazione politica e, più in generale, sulla rappresentanza. Non basta però dire che non è più necessaria la teologia politica al pensiero delle istituzioni, bisogna aggiungere che esso ne è anche il più radicale rifiuto, la consapevole *scelta politica* di fuoriuscire da ogni forma di teologia politica.

È fondamentale sottolineare che si tratta di una scelta politica e questo significa che non è in questione solo una decisione performativa sulla politica, ma di più. Il rifiuto della teologia politica si presenta come un'alternativa teorica compiuta a favore della politica stessa: abbandonare la teologia politica indica, in altri termini, rendere possibile un ingresso nella politica e, in ultima istanza, salvarne la dinamica conflittuale che la mantiene.

Si supera quindi il teologico-politico per abbandonare il mito a favore della storia. Il nostro tempo vive, da questo punto di vista, il dramma mitologico per eccellenza, l'incapacità di fornire un riconoscimento identitario per soggetti collettivi laddove, al contrario, la pretesa identitaria del sé viene esaltata come valore supremo. Il dramma mitologico è un dramma dell'identità che, una volta perduta, torna ad essere desiderata, evocata, e persino venduta.

La vittoria della storia sul mito è sicuramente una conquista già novecentesca. È *L'origine del dramma barocco tedesco* di Walter Benjamin che permette di porre al centro della rappresentazione luttuosa la storia e non il mito. È lo stesso *Dramma barocco* che diventa l'unica forma estetica in grado di rappresentare un'epoca, e che porta Carl Schmitt a leggere l'*Amleto* attraverso l'irruzione della storia nel dramma. (cfr. Benjamin, 1928, p. 37; Schmitt, 1956, pp. 82-87).
Ma il pensiero istituente non si ferma a questa conquista novecentesca. Esso riconosce un altro e nuovo mito da cui liberarsi. In *Istituzione*, per portare avanti la vittoria della storia contro il mito, si abbandona anche la teologia politica perché è essa stessa un mito. Il problema diventa, a questo punto, comprendere in che senso questo rifiuto del mito teologico-politico non coincida con una pura immanenza e non ricada nel dramma mitologico incapace di riconoscimento identitario.

3. Fine della pura immanenza.

Nella vita del corpo delle istituzioni è il tempo stesso a irrompere. Andrea Moresco sottolinea come sia proprio nel rapporto con il tempo storico che si coglie la distanza che separa il potere costituente dall'istituzionalismo (cfr. Di Pierro, Marchesi, Zaru, a cura di, 2020, p. 198). È sempre il tempo storico che migliora la qualità del deposito di senso operato dalle istituzioni, come sottolinea Napoli sulla scia di Merleau-Ponty (*ivi*, p. 68). Si tratta anche di una storia ripensata proprio con Merleau-Ponty nei termini di modificazione – di storia che può essere modificata – come dimostra l'articolo di Judith

Revel dedicato esplicitamente al rapporto tra istituzione e storicità (*ivi*, p. 79).
La storia così – il termine forse più indicativo del sottotitolo – curva il tempo e corregge l'ottica del nostro sguardo: ogni distruzione è sempre e soltanto relativa. È proprio nel rapporto con il tempo storico che è possibile rintracciare il rifiuto di un puro piano di immanenza, nella stessa convinzione che le istituzioni possono morire, ma l'istituire mai.
Tra il pensiero istituente e le istituzioni si riafferma, in questi termini, la dialettica che separa la vita biologica dalla vita personale e, in questo modo, diviene possibile un rifiuto dell'immutabilità delle istituzioni, insieme alla consapevolezza della loro durata. Su questo punto insiste la lettura di Rita Fulco che, partendo da Levinas, sottolinea come le istituzioni debbano predisporsi ad essere costantemente destituite e re-istituite aprendo così, all'interno del politico, un'istanza eterogenea ad esso (*ivi*, p. 176).
La riproposizione del pensiero di Lefort, allievo di Merleau-Ponty, operata da Mattia Di Pierro, va situata in quest'alveo (*ivi*, p. 156). L'abbandono di una prospettiva teologico-politica è accompagnato, com'è ovvio, dall'idea della fine di ogni legittimazione che coincide però – ed è forse questo il punto più radicale – con la consapevolezza di un rischio: il vuoto, l'esposizione del diritto alla propria contraddizione interna, al proprio essere fondato sul nulla. Proprio l'articolo di Di Pierro riesce a portare in luce anche i punti critici di una simile teoria: se la ripresa di Lefort permette di insistere sull'istituire come movimento, è anche vero che il rischio sotteso a tale concezione risiede in una continua rifondazione senza fondamento (*ivi*, p. 161).

Nella critica di Di Pierro si può ritrovare proprio il rifiuto di un'immanenza irrelata. Per lo stesso Lefort la società umana è incapace di ordinarsi nell'ambito di una pura immanenza (Lefort, 1986, p. 274). Ma Di Pierro mette anche in luce che la mancata interrogazione sul fondamento pone di fronte ad opposizioni e resistenze che non puntano mai alla totalità. Per questo appare impossibile, per citare Di Pierro, «suturare la divisione» e si tratta di un problema squisitamente ontologico-politico (Di Pierro, Marchesi, Zaru, a cura di, 2020, p. 162). Suturare la divisione e articolare le differenze diventano così le istanze a partire dalle quali il pensiero istituente rifiuta la pura immanenza per aprire un interrogativo sulla possibilità di pensare a un sociale ricostruito che – salvaguardando la propria pluralità interna – ricomponga l'isolamento identitario.

Il problema politico cui *Istituzione* risponde sembra quindi essere la rappresentazione della differenza, il tentativo di trovare una soddisfacente forma di rappresentazione che non sia riducibile a una teoria dell'identità. Il rifiutare contemporaneamente trascendenza e immanenza coincide però con quella che potremmo chiamare l'età degli archetipi ciechi, dell'impossibilità dell'auto-riconoscimento prima che di un semplice riconoscimento.

Si tratta di un problema prima simbolico e poi politico. Se la questione è arrivare a una rappresentazione della differenza, quanto *Istituzione* non dice, ma invita a pensare, è che questo significhi anche rifiutare la forma compiuta – e perciò mistificante – del simbolo.

4. Critica alla rappresentazione simbolica.

È impossibile ricomporre la differenza senza considerare il problema simbolico alla base. Proprio la riflessione sulla possibilità di suturare la differenza – riproposta attraverso la critica di Lefort – pone al centro la questione della rappresentazione. È vero che al pensiero istituente non è più necessario il dispositivo teologico-politico per la creazione di un'unità, ma resta aperto il problema di una rappresentazione che non sia autoritaria come quella simbolica, eppure da questa derivi la forza.

Che la rappresentazione simbolica sia sempre mistificante e violenta è una tesi già portata avanti da Walter Benjamin nel *Dramma barocco tedesco*. L'alternativa proposta da Benjamin alla rappresentazione simbolica passa attraverso l'allegoria come forma rappresentativa alternativa al simbolo. L'allegoria non ha –nella prospettiva benjaminiana – la pretesa olistica propria della rappresentazione simbolica, ma resta comunque capace di ricomporre un'unità salvaguardandone la pluralità interna (Benjamin, 1928, p. 134).

In altri termini, *Istituzione* apre una questione sul simbolico. Per rappresentare la differenza sarebbe così necessario non ripartire da come la differenza si auto-concepisce, ma – eliminata ogni teologia politica – chiedersi quale sistema di riconoscimento sia soddisfacente, o meglio, in quale racconto condiviso la differenza possa riconoscersi. La questione diventa così quale rappresentazione possa dar forma a un'unità delle differenze, senza però ricadere in una prospettiva autoritaria come quella simbolica.

Si tratta di una questione identitaria. Il problema non è tanto l'identità delle singole differenze, ma come l'unità ricostruita

delle differenze possa rappresentarsi. Così solo riuscendo a ricondurre il problema del riconoscimento alla questione identitaria, e il problema identitario alla questione simbolica, ritorna possibile portare a termine la rivendicazione politica dichiarata negli intenti.

Il problema del simbolico mi pare quindi essere quello di trovare un sistema di riconoscimento come racconto condiviso e, in questo senso, mitologico. Sembra per questo necessario ripensare alla legittimità del nostro tempo anche in chiave estetica cercando di rispondere alla questione se sia possibile difendere le ragioni di una rinascita della mitologia quale racconto efficace e condiviso. È così indispensabile ripartire dalla continuità tra mito e ragione, *fictio* e nichilismo, teologia e storia, al di fuori, però, da ogni teologia politica. Si tratta di un'estetica declinata in senso proprio e, in senso lato, in chiave politica laddove il laboratorio mitopoietico è già da sempre posto al servizio delle esigenze di legittimazione del sistema sociale.

Per concludere, l'attualità di *Istituzione* è da ricercare nella rivendicazione di un confronto mondanamente autoreferenziale che non si preoccupi più della salvezza delle istituzioni, ma nemmeno solamente della loro salute fisica.

In questo modo, l'attenzione posta da Recalcati per la sanità psichica delle istituzioni rende possibile pensare a un'alternativa alla rappresentazione simbolica propria di ogni prospettiva teologico-politica, ma aiuta anche rispondere alla scomposizione identitaria del presente.

In altre parole, *Istituzione* riesce soprattutto a mettere da parte il problema della salvezza e le sue declinazioni secolarizzate come, ad esempio, la salute e, in questi termini, libera il campo

del politico dalla teologia politica senza però ricadere in una dispersione immanente.

Bibliografia

Benjamin, W. (1928), *Il dramma barocco tedesco.*, tr. it., Einaudi, Torino 1999.

Di Pierro, M., Marchesi, F., Zaru, E. (a cura di) (2020), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata.

Douglas, M. (1986), *Come pensano le istituzioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990.

Lefort, C. (1986), *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, tr. it., Il Ponte, Bologna 2006.

Schmitt, C. (1956), *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1983.

Abstract

Forms of the Institution. Beyond the Dualism between Politics and Society

The volume *Istituzione. Filosofia, politica, storia* investigates the multifarious nexus between society and politics. This nexus can be tracked down starting from two opposite needs: the refusal of theological-political transcendence – on one hand – and the refusal of a bare plan of immanence, on the other side. Therefore, this article focuses peculiarly on the symbolic question, enquiring how *differences* can be represented. This is a question we can consider from both a political and an esthetical perspective.

Keywords: Institutions; Political Theology; Symbolic; Lefort; Society.

Cassandra Basile è Dottoressa di Ricerca in Filosofia e ha ricevuto nel 2019 il premio per la miglior dissertazione dell'anno accademico. Si occupa principalmente di Immanuel Kant e ha pubblicato diversi articoli sul suo pensiero nonché sulla teoria dell'immaginazione di Bachelard. La sua prima monografia, dal titolo *Il filo nascosto della ragione: Società-teatro, finzione e parvenza morale in Kant,* è in corso di pubblicazione per i tipi di AlboVersorio.

Sergio Benvenuto è filosofo e psicoanalista. Possiede una Maîtrise in psicologia all'Università di Parigi VII e una laurea in sociologia. Visiting scholar presso la New School for Social Research di New York e primo ricercatore al CNR in psicologia sociale, è presidente dell'Istituto Elvio Fachinelli. È fondatore e direttore dell'*European Journal of Psychoanalysis* e redattore di *American Imago*. Autore di numerosi libri in varie lingue, è in corso di stampa il volume *Conversations with Lacan* per i tipi di Routledge.

Paolo Carignani è psicologo e psicoanalista, specialista dell'infanzia e dell'adolescenza. È membro della Tavistock Society of Psychotherapists, e docente presso il Centro Studi Martha Harris e il Centro di Formazione e Ricerca Psicoanalitica. È autore di numerosi articoli in materia di psicoanalisi e di psicoanalisi infantile, nonché di diverse ricerche relative alla relazione fra spazio e inconscio. Ha curato, insieme a Fausta Romano, il volume *Prendere corpo. Il dialogo tra corpo e mente in psicoanalisi: teoria e clinica* (FrancoAngeli, 2012).

Gioele P. Cima è un ricercatore indipendente. Ha pubblicato per i tipi di Orthotes il volume *Il Seminario Perpetuo. Il tardo e l'ultimo Lacan* (2020), e ha curato la traduzione del volume *Contro il discorso della libertà. Saggi su politica estetica e religione* di Lorenzo Chiesa (2019).

Raffaele De Luca Picione è Professore Associato di Psicologia Dinamica presso l'Università Giustino Fortunato, e specializzato in Psicoterapia a orientamento psicoanalitico lacaniano. Si occupa di soggettività, di affettività, di modelli della struttura psichica, di temporalità e dei processi di costruzione del significato dell'esperienza a partire da una prospettiva psicodinamica e semiotica. Ha svolto periodi di ricerca presso la Clark University (USA) e l'Aalborg University (Danimarca). È autore dei volumi *La mente come Forma. La mente come Testo* (Mimesis, 2015), *L'impresa topologica di Jacques Lacan* (Mimesis, in via di pubblicazione).

Deborah De Rosa è Dottore di Ricerca in Filosofia e Ricercatrice TDa in Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria. È autrice di numerosi articoli scientifici e di due monografie: *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana* (Mimesis, 2016) e *Intrecci. Fenomenologia e psicoanalisi tra Lacan e Merleau-Ponty* (Mimesis, 2020), Ha curato, insieme a Fabrizio Palombi, l'edizione critica del volume di Gian-Carlo Rota *The End of Objectivity: The Legacy of Phenomenology* (Routledge 2020).

Christophe Fradelizi è dottorando presso l'École Doctorale en Sciences Sociales et Humaines dell'Università di Reims Champagne-Ardenne. Ha conseguito la laurea magistrale in

Filosofia presso l'Università Paul Valéry-Montpellier III con una tesi sul problema del metodo e del prospettivismo nietzschiano nella filosofia contemporanea. Attualmente lavora sul problema della comunicazione nella filosofia di Nietzsche sotto la supervisione da Patrick Wotling.

Michele Gallone possiede una laurea magistrale in Scienze Filosofiche, conseguita presso l'Università degli Studi di Milano con una tesi su Jacques Lacan. Si interessa dell'intreccio tematico tra filosofia contemporanea, psicoanalisi e cinema. Attualmente è diplomando in Montaggio presso il Centro Sperimentale di Cinematografia di Roma.

Alfonso Lombardi si è laureato in Filosofia e storia nel 2017 presso l'Università della Calabria. Presso la stessa università ha conseguito nel 2019 la Laurea Magistrale in Scienze filosofiche con una tesi sull'immagine della caverna tra etnologia, filosofia e psicoanalisi.

Francesca Monateri svolge un dottorato presso la Scuola Normale Superiore di Pisa con un progetto dedicato alla ricostruzione della concezione estetica di Carl Schmitt nei termini di morfologia politica e non di filosofia dell'arte. Si è laureata presso l'Università degli Studi di Torino con una tesi dedicata alla ricostruzione storica delle interpretazioni delle lettere di San Paolo ai Tessalonicesi. Le sue ricerche mirano a mettere in comunicazione estetica e filosofia politica soprattutto a partire da concetti quali canone, forma e rappresentazione. Ha pubblicato per *Trópos. Rivista di filosofia ed ermeneutica* un articolo dal titolo *Messianesimo e Teologia politica. Il katechon tra Taubes e Schmitt*.

Janaina Namba svolge attività di ricerca e d'insegnamento sulla teoria psicoanalitica press il Dipartimento di Filosofia dell'Università di São Carlos (DFil-UFSCar). Le sue principali aree tematiche di ricerca riguardano i precedenti fisiologici e biologici della teoria psicoanalitica freudiana. Ha pubblicato di recente un libro sull'espressione e il linguaggio in Freud (*Expressão e Linguagem. Aspectos da teoria freudiana*, São Paulo: Blucher, 2020).

Luigigiovanni Quarta è assegnista di ricerca in antropologia culturale presso l'Università di Pisa. I temi principali di cui si interessa sono l'antropologia medica, la psichiatria, l'epistemologia delle scienze sociali. Ha recentemente pubblicato la monografia *Resti tra noi. Etnografia di un manicomio criminale* (Meltemi 2019) e la traduzione del volume di Didier Fassin e Richard Rechtman, *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima* (Meltemi 2020).

Tamara Sandrin, laureata in Filologia e Critica dantesca, è una studiosa indipendente di cinema. I suoi interessi principali sono il cinema muto, la rappresentazione del rapporto con l'alterità nella fantascienza e il problema del corpo nel cinema. È autrice del volume *Insetti giganti e alieni mostruosi. Alterità e animalità nel cinema di fantascienza degli anni '50 e '60* (Youcanprint, 2016).

Tommaso Tuppini è professore associato di filosofia teoretica all'Università degli Studi di Verona. Insieme a Jean-Luc Nancy ha pubblicato *Ebbrezza* (Mimesis, 2014). Il suo ultimo libro è *La caduta. Fascismo e macchina da guerra* (Orthotes, 2019).

I seminari de *L'inconscio*

Metaseminario lacaniano
Libro XIX, *O peggio* (1971-1972)

Ciclo seminariale organizzato da *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e psicoanalisi* e dal Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma
Coordinamento di Fabrizio Palombi (Università della Calabria, Direttore de *L'inconscio*)

Il diciannovesimo volume del *Seminario* di Lacan è stato pubblicato in Francia nel 2011 ed è, da quest'anno, finalmente disponibile nella traduzione italiana curata da Antonio di Ciaccia per i tipi di Einaudi. Il testo affronta, diffusamente e con il consueto acume, quel grappolo di problemi, di grande attualità, solitamente conosciuto come 'differenza sessuale'. La relazione fisica e psichica tra uomo e donna è da sempre al centro della riflessione artistica, filosofica, religiosa e, infine, psicoanalitica per la fondamentale influenza che esercita sul complesso delle società umane. Lacan ha sintetizzato la sua lunga ricerca su tale questione, insieme necessaria e impossibile, coniando il celebre quanto provocatorio motto: "non c'è rapporto sessuale".
Il metaseminario muoverà dall'analisi di questa paradossale tesi per affrontare la matura riflessione lacaniana sulla sessualità intrecciando, come di consueto, filosofia e psicoanalisi. Si preciserà, in questo modo, una vera e propria logica inconscia della differenza sessuale che articola l'impossibilità dell'ideale fusionale tra uomo e donna, la funzione del "corpo parlante" e il registro del Reale che domina l'ultima fase della riflessione lacaniana.

Il metaseminario è aperto a tutti e i suoi incontri si svolgeranno con il seguente calendario:
09.11.2020

14.12.2020
11.01.2021
08.02.2021
08.03.2021
12.04.2021
10.05.2021

Le prime due relazioni saranno tenute da Fabrizio Palombi, la terza da Luca Parisoli (Università della Calabria); i nomi degli altri relatori saranno comunicati in seguito.

Il seminario si terrà on line con un link che sarà comunicato sui siti della rivista, del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria e del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma.

Bibliografia

J. Lacan, J. (1971-1972), *Il seminario. Libro XIX, O peggio*, tr. it., Einaudi, Torino 2020.
Palombi, F. (2019), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.