L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

13

Joyce
e l'inconscio

ISSN 2499-8729

Andrea Amoroso / Jacques Aubert / Carlo Avolio / Roberto Beneduce / Sergio Benvenuto / Giustino De Michele / Elisabetta D'Erme / Antonella Galeone / Carmen Gurnari / Denisio Iera / John Francis McCourt / Maria Grazia Minetti / Alessandro Prezioso / Andrea Saputo / Erik Holmes Schneider

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio
Giugno 2022

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. 13 – Joyce e l'inconscio
Giugno 2022

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

Caporedattrice
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, Andrea Saputo

Responsabile della comunicazione
Nello Maruca

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Editoriale.
Sinthomi joyciani nel centenario della pubblicazione di Ulisse
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 8

Joyce e l'inconscio

Joyce tra letteratura, psicoanalisi e filosofia. Intervista a John Francis McCourt
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 21

Lacan and Joyce. An Interview with Jacques Aubert
Erik Schneider.....p. 41

Elementi di una sintomatologia joyciana nel Ritratto dell'artista da giovane
Andrea Amoroso.....p. 60

You were dreamed, dear. *La scrittura joyciana dal reale al sogno*
Carlo Avolio.....p. 81

La toilette entre Derrida et Joyce. Une stratégie d'appropriation
Giustino De Michele.....p. 104

Mormorii oracolari: Joyce, il mito e lalangue
Elisabetta d'Erme.....p. 132

Inconscio e antropologia: una ripresa

Fra antropologia e inconscio.
Intervista a Roberto Beneduce
Fabrizio Palombi.....p. 160

Inconsci

Memoria e desiderio in psicoanalisi
Sergio Benvenuto.....p. 207

Il corpo parla, la psiche traduce.
Freud e il "misterioso salto"
Antonella Galeone, Maria Grazia Minetti.....p. 220

L'effetto di retroazione del linguaggio nella teoria di Lacan.
Alcune riflessioni sulla relazione di insegnamento-apprendimento
Denisio Iera.....p. 245

La figura del Padre Reale nella teoria lacaniana:
la dimensione invariante della soggettivazione
tra castrazione ed Edipo
Alessandro Prezioso.....p. 262

Note critiche

Godimento e desiderio: riflessioni su
Vivere la pulsione *di Franco Lolli*
Carmen Gurnari.....p. 297

Note sul plagio: Benvenuto, Musatti e Lacan
Andrea Saputo.....p. 322

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 340

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/201

Editoriale
Sinthomi joyciani nel centenario della pubblicazione di *Ulisse*

Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi

> Io mi auguro che venga un forte psicoanalista a studiare i [...] libri [di Joyce] che sono la vita stessa, ricchissima e sentita e ricordata con l'ingenuità di chi l'ha vissuta e sofferta.
> Italo Svevo (1927, p. 158).

> And so everybody heard their plaint and all listened to their plause. *The letter*! *The litter*! And the soother the bitther!
> James Joyce (1939, p. 89, corsivi nostri).

L'auspicio formulato dallo scrittore triestino, in occasione di una conferenza presso il circolo della rivista *Il Convegno*, iniziò a concretizzarsi pochi anni dopo, allorché Carl Gustav Jung si interessò di un doloroso capitolo della vita di Joyce e, parallelamente, al suo capolavoro letterario, l'*Ulisse* (1922). Ebbe dunque l'occasione di sottoporre Lucia, secondogenita di Joyce affetta da una forma di schizofrenia (cfr. Petronio Andreatta, 1987, pp. 222-223), a visita psichiatrica, e contestualmente dedicò al romanzo una sorta di lunga nota

critica dieci anni dopo la sua pubblicazione. Tuttavia, Jung è assai distante dal calore e dall'apprezzamento di Svevo. Il suo scritto esprime una grande irritazione che viene paragonata a quella provocata da «qualsiasi altra forma di *surréalisme*»; egli motivò la sua avversione e il suo giudizio liquidatorio sostenendo che simili forme artistiche erano esperienze che oltrepassavano la sua personale «capacità d'intendimento» (Jung, 1932, p. 386).

Lo stile dello scrittore irlandese può essere difficilmente catalogato in una precisa corrente artistica ma l'accostamento proposto da Jung potrebbe contribuire a spiegare perché lo *stream of consciousness* fosse, al contrario, grandemente apprezzato da uno studioso fortemente influenzato dal surrealismo come Jacques Lacan. Lo psicoanalista francese, stando alla sua stessa testimonianza, avrebbe incontrato Joyce a diciassette anni e assistito «alla prima lettura della traduzione francese dell'*Ulysses*» a venti (Lacan, 1975-1976, pp. 158-159; cfr. Roudinesco, 1993, pp. 14, 397-401, 409; Millot, 2016, p. 85). Queste esperienze gettarono, nella profondità dell'animo, semi destinati a sbocciare in fasi diverse dell'itinerario teorico di Lacan come suggerisce il nostro secondo esergo articolato sull'assonanza tra i termini inglesi *Letter* e *Litter*. Si tratta di un gioco sul significante che viene ripreso in alcuni importanti testi dello psicoanalista francese come *Il seminario su* La lettera rubata (1956), che inaugura la raccolta dei suoi *Scritti* (1966) dove sottolinea che si è «equivocato nel cenacolo di Joyce sull'omofonia di queste due parole in inglese» (Lacan, 1956, p. 22). Nel diciottesimo seminario tornerà sulla questione intendendo riprendere questo importante «equivoco» con il quale lo scrittore irlandese «scivola» da un termine inglese all'altro. Si tratta di uno slittamento di significante, fondamentale

per la teoria psicoanalitica, che Lacan traduce come «da una lettera a una spazzatura» (Lacan, 1971, p. 103).

Al fine di comprendere l'importanza di tale questione, solo apparentemente secondaria, bisogna ricordare che all'area semantica del termine inglese *Letter* appartiene anche il significato di "scritto". Possiamo così ipotizzare che il cortocircuito tra gli equivalenti francesi delle due parole inglesi accostate da Joyce potrebbe aver ispirato anche la celebre definizione che Lacan propose per i suoi *Scritti* e, in generale, per tutta la sua produzione testuale: *poubellication*. Questo neologismo condensa i termini francesi *poubelle* e *publication* che possono essere rese nella nostra lingua con «spazzatura» e «pubblicazione» (Lacan, 1966, p. 358; Id. 1972-73, p. 25; cfr. Palombi, 2009, pp. 89-90).

Tuttavia, la piena fioritura joyciana avverrà solo nell'ultima fase del suo itinerario intellettuale quando dedicherà allo scrittore irlandese il suo ventitreesimo seminario, intitolato il *Sinthomo*, svoltosi tra il 1975 e il 1976. In questa occasione, Lacan applicherà le sue ricerche sui nodi al "caso Joyce" intrecciando strettamente la propria ricerca con la produzione letteraria e le vicende biografiche dello scrittore irlandese. Non è dunque casuale se una parte consistente dei contributi che ospitiamo su questo numero della nostra rivista tengono conto del contributo di Lacan.

Il numero è aperto da un'intervista a John Francis McCourt, Presidente dell'International James Joyce Foundation e Rettore dell'Università di Macerata, al quale abbiamo sottoposto alcune delle riflessioni storiche e teoriche che abbiamo sin qui sommariamente esposto per toccare molti aspetti del mondo joyciano. McCourt si confronta con la biografia e le influenze filosofiche, psicoanalitiche e letterarie di Joyce, ripercorrendone

i punti salienti e soffermandosi su alcuni snodi principali. Ciò che emerge dalle sue parole è soprattutto la grandiosa «complessità» che alberga al centro del *caosmo* di Joyce, il fascino con cui tale complessità attrae e interroga i suoi lettori: i suoi libri «testimoniano la complessità dell'esistenza, senza nasconderla, [...] testimoniano i limiti della capacità umana di comprendere un mondo così irrazionale, illimitato e limitato al tempo stesso» (p. 35).

All'inizio del 1975 Jacques Aubert, allora giovane docente universitario, invitò Lacan a partecipare al quinto simposio internazionale dedicato a Joyce (Roudinesco, 1993, pp. 398-399). Lo psicoanalista francese si preparò scrupolosamente e tenne il suo intervento il 16 giugno di quell'anno presso il grande Anfiteatro della Sorbona (Lacan, 1975-1976, pp. 157-165). Questa conferenza di Lacan costituì il nucleo teorico sul quale si sarebbe sviluppato pochi mesi dopo il ventitreesimo seminario nel corso del quale Aubert tenne, a sua volta, un intervento (cfr. Aubert, 1976). Dodici anni fa Erik Schneider intervistò Aubert nella sua abitazione di Lione sollecitandolo a ricostruire questi eventi, fondamentali per l'ultima fase della teoria lacaniana, e i suoi rapporti con lo psicoanalista francese. *L'inconscio* accoglie questo testo *inedito* e mai divulgato sin ora, pubblicando la trascrizione dell'intervista, tenutasi in lingua inglese e francese, che, dopo la scomparsa di Aubert, rappresenta un prezioso documento storico di quella fase entusiasmante della cultura francese.

Il primo saggio della parte monografica è quello di Andrea Amoroso, incentrato sul primo romanzo joyciano, il *Ritratto dell'artista da giovane* (1916). La peculiare struttura che il significante "Dio" assume per Stephen Dedalus è paragonata a una sorta di labirinto privo d'uscita nel quale il personaggio erra

senza speranza. Secondo l'autore, tuttavia, le frustrazioni prodotte dal percorrere delle vie che si rivelano altrettanti vicoli ciechi possono consentire a Dedalus di avvicinarsi a un lembo di Reale. Movimento, quest'ultimo, che sembra ripetere la dinamica operata dallo scrittore: «così come Stephen *si accontenta* della Vergine in forma di Emma [...] allo stesso modo Joyce si accontenterà (forse) di accettare e riprodurre l'unico ricatto possibile, il ricatto del reale» (p. 76). Questo enigmatico registro mostra dunque come la connessione dei percorsi labirintici della visione, della carne, della donna, dell'angelo e di tanti altri elementi si rivelino quali tappe di una catena infinita di significanti. In tal modo essi costituiscono qualcosa di simile a *lalangue* teorizzata da Lacan. L'autore decifra così, attraverso altri fondamentali snodi della teoria lacaniana (come il Nome-del-Padre, l'Uno, il sinthomo), alcuni luoghi enigmatici del testo di Joyce esaminato privilegiando gli ultimi seminari dello psicoanalista francese e, ancor di più, il ventitreesimo.

Carlo Avolio esamina l'influenza delle teorie psicoanalitiche sull'evoluzione dello stile di Joyce dalle opere giovanili sino a quelle della maturità. L'autore analizza, prima, la funzione dell'epifania joyciana e la sua trasformazione in alcune fasi dell'itinerario artistico dello scrittore irlandese per occuparsi, successivamente, del rapporto tra forma e contenuti narrativi nell'*Ulisse* e nel *Finnegans Wake* (1939), dedicando particolare attenzione alla rappresentazione onirica e alla creatività linguistica che vengono esaminate alla luce della loro interpretazione lacaniana. Alcune delle forme che assume l'incrocio fra la prosa joyciana e la pratica psicoanalitica sono di assoluta originalità, come dimostra il riferimento finale al compito richiesto al lettore da parte del *caosmo* emergente dai

libri dello scrittore: impegnarsi in una sorta di «gioco anti-analitico [...] al fine di ricordarsi di dimenticare» (p. 101).
Il contributo di Giustino De Michele, si differenzia dagli altri proposti in questo numero perché accenna solo un paio di volte alla teoria lacaniana per concentrarsi su un altro importante interprete francese di Joyce, ovvero Jacques Derrida. Lo scrittore irlandese riveste un ruolo cruciale nel pensiero derridiano, figurandovi in diversi momenti della sua evoluzione. D'altronde, sul piano stilistico è evidente già da una veloce lettura il comune «interesse per gli aspetti scatologici e perversi della scrittura» che è «piuttosto evidente in Joyce» ma anche un «tratto distintivo della voce e dello sguardo derridiani» (p. 122). Il nome di Joyce compare precocemente nella produzione del filosofo francese, con alcune occorrenze presenti sin dall'*Introduzione* alla propria edizione francese de *L'origine della geometria* (1962) di Edmund Husserl. A partire da questo primo contributo di Derrida, lo scrittore irlandese ha ricoperto diverse funzioni all'interno del suo itinerario filosofico, e il saggio di De Michele ricostruisce alcuni aspetti della strategia attraverso cui il pensatore francese approccia il testo joyciano e se ne appropria, anche in relazione alle questioni psicoanalitiche che tale gesto suscita e innesca.
L'articolo di Elisabetta d'Erme, esamina la funzione mitica della meretrice nei testi di Joyce, interpretandola come una sorta di personaggio oracolare. L'autrice precisa che il primo *Ritratto* dei numerosi composti da Joyce, ovvero quello del 1904, indica il personaggio della prostituta come *welcomer*, adoperando dunque un termine che nella lingua italiana può essere tradotto con la perifrasi "colei che accoglie". Si tratta di una figura funzionale alla comprensione di quell'itinerario di carattere iniziatico e sapienziale che Joyce percorre attraverso le tortuosità

dell'inconscio. D'Erme ipotizza poi di accostare gli enigmatici mormorii della *welcomer* a ciò che Lacan indica attraverso il concetto di *lalangue* per pensare a una loro decifrazione di carattere critico nel senso etimologico che presuppone una scelta: «l'enigmatico messaggio oracolare di Joyce scatena nel lettore un trauma che lo costringe a scegliere attivamente tra molteplici opzioni» (p. 153).

È bene ricordare sino a che punto gli anni triestini di Joyce abbiano influenzato la cultura italiana, lasciando in essa e su di essa una profondissima traccia che, sin dalla prima diffusione della psicoanalisi nel nostro paese, passando per il lavoro e l'opera di Svevo, è tutt'oggi ben leggibile e riconoscibile. Sintomo dell'interesse per il mondo di Joyce sono, ad esempio, le due nuove traduzioni italiane dell'*Ulisse* pubblicate in occasione del centenario della prima edizione: una di Alessandro Ceni per Feltrinelli, l'altra di Enrico Terrinoni per Bompiani (ma si può menzionare anche il recente completamento dell'impresa di traduzione del *Finnegans Wake* per mano dello stesso Terrinoni e di Fabio Pedone, con gli ultimi due volumi pubblicati da Mondadori nel 2017 e nel 2019). Anche la nostra rivista ha voluto fornire il proprio contributo per celebrare questa ricorrenza rimanendo all'interno del suo specifico ambito, costituito dall'inconscio, e offrendo un'occasione di ripensare la controversa e complicata relazione fra le pagine di Joyce e la psicoanalisi.

Ci preme segnalare, in conclusione, l'approfondimento che questo numero compie del tema indagato ed esplorato dal fascicolo precedente. La sezione *Inconscio e antropologia: una ripresa* ospita una lunga e ricca discussione con Roberto Beneduce. L'intervista si snoda attorno al suo lavoro teorico ed etnografico, attraverso il confronto con il debito che esso nutre

nei confronti di "classici" del pensiero antropologico contemporaneo, come per esempio, Ernesto De Martino e Frantz Fanon. Il nostro confronto con Beneduce tocca successivamente alcuni problemi al centro del dibattito contemporaneo, quali il trauma, le diverse declinazioni dell'etnopsichiatria e dell'etnopsicoanalisi, il senso della recente (e sedicente) "svolta ontologica". L'intervista affronta anche questioni relative alla significazione che il contatto fra inconscio e antropologia può rivestire nelle istituzioni prendendo come riferimento la fondamentale esperienza del Centro Frantz Fanon. Da questo denso panorama di questioni emergono con nettezza i contorni di «un modello teorico che nel momento stesso in cui fa riferimento a una categoria diagnostica, interroga le radici storiche e culturali *tanto* della categoria utilizzata quanto dell'*esperienza* di chi soffre, del linguaggio e delle metafore che quest'ultimo adotta (o che è spinto ad adottare) per raccontare e condividere la sua condizione in un mondo e in un tempo particolari» (p. 164).

La parte della rivista dedicata alla varia e alcune interessanti note critiche completano, come di consueto, questo ricco numero de *L'inconscio* che consegniamo, con particolare soddisfazione, ai nostri lettori.

Riferimenti bibliografici

Accerboni, A. M. (a cura di) (1987), *La cultura psicoanalitica. Atti del convegno Trieste 5-8 dicembre 1985*, Studio tesi, Pordenone.

Aubert, J. (1976), *Intervento al seminario di Jacques Lacan. 20 gennaio 1976*, tr. it., in Lacan (1975-1976), pp. 166-184.
Derrida, J. (1962), *Introduction*, in Husserl (1962), pp. 3-171.
Husserl, E. (1954), *L'origine de la géométrie*, trad. fr., PUF, Paris 1962.
Joyce, J. (1916), *Ritratto dell'artista da giovane*, tr. it., Newton Compton, Milano 1973.
Id. (1922), *Ulisse*, tr. it. Bompiani, Milano 2022.
Id. (1939), *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London; tr. it., *Finnegans Wake*, 6 voll., Mondadori, Milano 1982-2019.
Id. (1932), *L'*Ulisse*: un monologo*, in Id. (1969-2007), vol. X, I.
Id. (1969-2007), *Opere di Carl Gustav Jung*, Bollati Boringhieri, Torino, 19 voll.
Lacan, J. (1956), *Il Seminario su* La lettera rubata, tr. it., in Id. (1966), pp. 7-58.
Id. (1966), *Scritti*, tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
Id. (1971), *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.
Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
Id. (1975-1976), *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
Millot, C. (2016), *Vita con Lacan*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2017.
Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019².
Petronio Andreatta, G. M. (1987), *Ulisse, ossia sua mare grega. Alcune considerazioni su James Joyce, triestino*, in Accerboni (a cura di), pp. 215-225.

Roudinesco, É. (1993), *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1995.
Svevo, I. (1927), *James Joyce*, in *Il convegno. Rivista di letteratura e di arte*, a. XVIII, nn. 3-4, pp. 135-158.

13
Joyce e l'inconscio

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/202

Joyce tra letteratura, psicoanalisi e filosofia. Intervista a John Francis McCourt

Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi

Qual era l'atmosfera culturale delle città in cui visse e lavorò Joyce, in particolare di Dublino e di Trieste?

Ai tempi di Joyce, e con gli occhi di Joyce, Dublino fu la città della paralisi: una città che portava la maschera della capitale, ma che non era ancora una vera capitale nel senso politico. A differenza dell'impressione che emerge da una lettura di *Gente di Dublino* (1914) fu una città piena di fermento culturale, dove le tante attività dell'*Irish Literary Revival* animato da William Butler Yeats dominavano la scena. Una città che cercava di ritrovare una via politica per affermarsi e per far affermare l'intera nazione, dopo la morte di Charles Stewart Parnell alla fine dell'Ottocento. Una città che Joyce guardava con grande affetto, ma senza la speranza di poter assistere a un salto in avanti; questo arrivò, invece, quasi improvvisamente nel 1916 con la Rivolta di Pasqua nata direttamente dal fermento culturale di quegli anni. Joyce credeva assai poco in tutto questo, era molto dubbioso circa la possibilità dell'Irlanda di affermarsi in questo modo. Tanti storici hanno giudicato *Gente di Dublino* un libro che non avrebbe saputo interpretare correttamente i cambiamenti storici in atto.

Dublino era una piccola città di 300.000 abitanti, era una città povera ed era una città in qualche modo "imperiale": gli irlandesi erano molto coinvolti nella vita dell'impero britannico: ad esempio, molti si recavano all'estero (specialmente in India) per motivi soprattutto economici. Una città coloniale molto vivace in cui la voglia di autonomia politica cresceva lentamente.
Trieste era un altro mondo. In termini di dimensioni non era molto più piccola, contando circa 250.000 abitanti. Oggi Dublino ha oltre un milione di abitanti mentre Trieste intorno ai 200.000. Trieste era il porto di un impero, era una città multiculturale, con molte lingue e molte religioni, in cui la Chiesa cattolica era presente, ma come fosse una chiesa fra le altre; accanto a essa avremmo potuto trovare lo spirito della comunità ebraica, molto presente nella Trieste di inizio Novecento. Per cui, Joyce aveva a che fare con una città sostanzialmente laica.
Cosa aveva in comune Trieste con Dublino? Innanzitutto, un forte irredentismo, che somigliava molto al nazionalismo irlandese, costruito attorno all'idea di Italia e della lingua italiana. C'era molto fermento culturale, soprattutto in questo senso. Gabriele d'Annunzio si recava spesso a Trieste, i Futuristi vi avevano grande seguito, c'era il Circolo Dante. Insomma, anche qui un grande fermento culturale "italiano", motivato dalla ricerca di un'identità. Sì, perché Trieste non aveva un'identità precisa, ma in essa convivevano molti elementi – dal mondo slavo, dal ruling class austriaco, fra le altre – fra loro disparati. Come disse Stanislaus, il fratello di Joyce, vissuto anch'egli a lungo nella città, Trieste era una "insalata mista" proprio a causa di questa vocazione, di questa convivenza fra tante persone provenienti dai quattro angoli dell'impero Austro-Ungarico. Joyce apprezzava molto questo aspetto, questa multiculturalità di Trieste.

Era una città molto ricca, ma anche molto povera. C'erano più miliardari a Trieste che in qualsiasi altra città dell'impero austro-ungarico; allo stesso tempo, c'era molta povertà. Joyce frequentava tanto le case dei ricchi – come insegnante di inglese – quanto la città vecchia, nella Cavana, dove trascorreva le sue serate da bevitore. Trieste era per Joyce una città affascinante, altrimenti non vi sarebbe rimasto così a lungo, sarebbe andato altrove. D'altronde, riprova ne è il fatto che il suo viaggio a Roma ebbe risultati pessimi, e la sua permanenza fu brevissima.

Quando e come, a Trieste, Joyce venne a contatto con la psicoanalisi?

Il periodo in cui Joyce venne a contatto con la psicoanalisi risale grossomodo agli anni che precedono la Prima Guerra Mondiale. Joyce frequentava amici e amiche che erano stati a Vienna a studiare con Freud e che, tornando, ne avevano riportato i concetti e le idee. Come si sa, Trieste ha rappresentato per l'Italia un filtro delle idee che circolavano nell'Europa del Nord. Il ruolo della città è stato molto importante da questo punto di vista. Penso ad amici di Joyce come Edoardo Weiss, che aveva studiato con Freud e che Joyce conosceva bene. Joyce utilizzava le proprie lezioni di inglese, come quelle che tenne a casa di Weiss, per conoscere cose nuove. Tempestava di domande questi suoi allievi, passando rapidamente dall'inglese alla lingua italiana e addirittura al triestino, per porgere loro domande su ciò che lo interessava di più. Più in generale, esisteva a Trieste un movimento che si era lungamente interessato alla psicoanalisi di Freud, che arrivava da Vienna, la capitale dell'impero.
Joyce sosteneva sempre di non essere interessato alla psicoanalisi, parlava di Sigmund Freud e Carl Gustav Jung in

termini molto sprezzanti, chiamandoli i "cinguettii". Ma quel che affermava Joyce, a mio avviso, non è poi molto significativo. Anzi, spesso lui voleva nascondere i propri debiti. Non poteva non vedere come i suoi tentativi – nell'*Ulisse* (1922) – di scoprire l'inconscio di Molly Bloom, di Leopold Bloom, e così via, avessero un parallelo con ciò che avveniva a Vienna.
Ebbe anche uno studente, di nome Paolo Cuzzi, che fu suo allievo dal 1911 al 1916, con cui lesse *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909). Ma possedeva anche molti alti libri di psicoanalisi, come *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), *The Oedipus-Complex as An Explanation of Hamlet's Mystery* (1910) di Ernst Jones, *L'importanza del padre nel destino dell'individuo* (1909) di Jung. Anzi, di quello che Joyce chiamava un "certo dottor Jung", il "cinguettino svizzero", a differenza di Freud, che chiamava "cinguettino viennese".
Il possesso di questi libri testimonia l'interesse di Joyce per la psicoanalisi. Contenevano dei materiali per lui molto utili. Joyce è famoso per essere stato un autore che "rubava" dagli altri scrittori, prendeva dagli altri ciò che lo interessava. I suoi libri sono sempre pieni di citazioni, spesso deformate, riformate o nascoste. Più in generale, possiamo dire che nell'ambiente triestino di quest'epoca le teorie psicoanalitiche erano ampiamente discusse, per cui sarebbe stato dunque per lui quasi impossibile evitare di conoscerle e di parlarne.

Dal suo punto di vista, come spiega quest'atteggiamento ironico e critico di Joyce nei confronti della psicoanalisi?

Come ho già accennato, il fatto che Joyce parlasse male della psicoanalisi lascia il tempo che trova. Non mi pare si tratti di un giudizio definitivo. Anzi, i giudizi che egli esprime su altri

scrittori, come Yeats per esempio, sono quasi sempre negativi. Eppure, i suoi testi sono pieni di sue citazioni: senza Yeats lo stesso Joyce sarebbe stato un altro scrittore. Per cui, direi che Joyce si rivolge frequentemente con ironia nei confronti di persone e movimenti teorici utili alla sua opera. Insomma, non lo prenderei troppo sul serio.
A ciò si aggiunga un'altra considerazione. Nel periodo in cui visse a Parigi – durante il quale sua figlia, Lucia, fu in grave difficoltà – Joyce provò senza indugi a farla visitare da tutti i più illustri medici dell'epoca nella speranza di poterla salvare, di trovare una cura, qualcosa che potesse aiutarla a stabilizzarsi. È senz'altro il tentativo di un padre disperato. Ma esso testimonia anche del fatto che, se non avesse considerato potenzialmente utile il lavoro psicologico e psicoanalitico, Joyce non avrebbe compiuto questo tentativo.

*Uno dei temi principali che percorrono sia l'*Ulisse *che il* Finnegans Wake *(1939) è la paternità, il rapporto tra padri e figli e viceversa. Di quali testi teorici disponeva Joyce per indagare questo tema? Non ci riferiamo esclusivamente a testi psicoanalitici ma anche, più in generale, a opere che lo affrontano.*

Ritengo che, in primo luogo, non si possa prescindere da Shakespeare e dall'*Amleto*, dal rapporto problematico fra il protagonista e suo padre. Tutta la prima parte dell'*Ulisse* si occupa di questo tema, fondamentale, riallacciandovisi. Credo che Joyce (che ha tenuto pure un ciclo di 12 conferenze nel 1912 proprio su *Hamlet*) abbia letto molti libri di critica sull'*Amleto*, incluso il testo di Jones. Ricordiamo, inoltre, che a un certo punto Joyce disse che la «paternità è una finzione legale»

("*Paternity is a legal fiction*"), fingendo di aver capito cosa sia la paternità. E non dimentichiamo, ancora, che l'*Ulisse* pullula di riferimenti alla Trinità, alla dottrina della consustanzialità, alla teoria dell'unione sostanziale fra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Anche Tommaso d'Aquino è per lui una figura molto importante, che Joyce "incontrò" durante gli studi presso i gesuiti, al Belvedere College, e poi all'University College. Quindi non indicherei un solo testo, ma direi piuttosto che ci sono molti riferimenti attraverso cui Joyce sviluppa il suo punto di vista sul problema della paternità.

Bisogna ricordare poi che anche per Joyce vale quel che vale per tutti gli scrittori, ovvero, non si può ignorare del tutto la sua vita, e in particolare il suo rapporto difficile col padre. Non si può dimenticare la necessità di Joyce di allontanarsi dal proprio padre, quasi in una sorta di esilio, nonostante fosse un uomo per il quale provava un grande amore. Possiamo dire che in suo padre sono rintracciabile la fonte di molti temi presenti nei suoi libri. Com'è il caso dell'*Ulisse*, a proposito del quale Joyce dice: «lo humour di *Ulisse* è suo, la gente di *Ulisse* sono i suoi amici; il libro è il suo ritratto sputato» ("*the humor of Ulysses is his; its people are his friends; the book is his spittin' image*"), manifestando così l'impossibilità di liberarsi del tutto dal padre, da quest'ombra che lo segue dappertutto.

D'altronde, nello stesso periodo in cui morì il padre di Joyce nacque suo nipote, il figlio di suo figlio. Si verifica un momento di transizione, di cui troviamo traccia in una delle sue poesie più belle e più semplici, *Ecce Puer* (1932), nel cui testo sono udibili gli echi religiosi cui ho accennato in precedenza.

La meditazione sul tema del padre sollecitata in Jacques Lacan dalla lettura di Joyce condurrà lo psicoanalista a definire i termini

di concetti come "eredità" e "filiazione". Ci può raccontare che rapporto aveva Joyce col proprio padre, John Stanislaus?

I sentimenti di Joyce nei confronti del padre furono ambivalenti. Direi che si trattò di un rapporto fatto di amore e odio. A differenza di suo fratello Stanislaus, e di alcuni fra gli altri suoi fratelli e le sue sorelle, che ebbero invece un rapporto esclusivamente d'odio con il padre. Questi era, con un modo di dire irlandese, "*a street angel, and house devil*", ovvero un uomo che è considerato un personaggio divertente ed è in grado di intrattenere gli altri e di stare al centro dell'attenzione, ma che a casa è spesso assente o silenzioso, se non ostile verso i suoi familiari. Era un grande bevitore, "*a great drinker*", per usare un'altra espressione irlandese. Ma la realtà è che, di solito, un grande bevitore non è altro che un alcoolizzato. Uno che diventa molto famoso nei pub è tale perché non è mai a casa.
Fu un uomo capace di sperperare il patrimonio famigliare – che pure era considerevole – e di lasciare la propria famiglia in grande difficoltà economica. D'altronde, è noto il declino della famiglia Joyce, che segnò tutta la vita dello scrittore ed è tematizzato in tutte le sue opere. Joyce stesso, sin dai tempi della scuola, quando era un bambino, fu costretto ad abbandonare il Clongowes Wood College, dove studiava presso i gesuiti, tornando a casa e saltando un anno di scuola, salvo poi essere riammesso l'anno successivo come studente bisognoso in un altro istituto gestito dai gesuiti (Belvedere College).
Questo era il padre di Joyce, un uomo irresponsabile, molto irresponsabile. E che tuttavia nutriva un affetto particolare per James, il suo figlio più grande; i due, infatti, erano molto legati. Nella scrittura dell'*Ulisse* l'impatto del padre è enorme, la sua influenza è molto evidente. Eppure, dopo essere andato via

dall'Irlanda per l'ultima volta nel 1912, Joyce non è mai tornato a Dublino, non è mai tornato per andare a trovare il padre che ha vissuto ancora per tanti anni. Viveva a Dublino, dove stava con le proprie figlie – che trattava male, peraltro – ma Joyce non ha mai voluto rivederlo. Ha voluto conservare nella sua memoria un'immagine del passato del padre, un'immagine con cui, forse, era più facile vivere e ricordare il loro rapporto. C'era affetto, c'era orgoglio da parte di entrambi, ma era un rapporto molto distruttivo, soprattutto per Joyce. C'è poco di positivo nel rapporto con suo padre, a parte il fatto che Joyce riuscì a trascriverlo, magistralmente, nelle sue opere.

Lacan si era posto la domanda se James Joyce fosse stato o meno pazzo, giungendo alla conclusione che era stata solo la sua arte a salvarlo dalla follia. Lei cosa ne pensa?

Beh... molti metterebbero in dubbio il fatto che l'arte l'abbia effettivamente salvato dalla follia. Per lunghi decenni – e tracce di questo atteggiamento sopravvivono ancora oggi –, in Irlanda e non solo, il *Finnegans Wake* è spesso considerata come l'opera di un folle, illeggibile, senza alcun senso, totalmente autoreferenziale. Io credo, invece, che stiamo ancora imparando a leggere il *Finnegans Wake*. Credo sia un'opera con tante pagine di una bellezza unica, con alcuni punti letterariamente davvero importanti.
Nell'affermazione secondo cui questa sua scrittura l'avrebbe salvato io trovo del vero. La cosa cui Joyce ha dedicato la sua vita è stata la scrittura, era nato per scrivere. Tutte le altre cose di cui si componeva la sua vita erano in qualche modo secondarie rispetto alla necessità di scrivere, di scrivere in modo ossessivo, di occupare una parte della sua casa per l'intera giornata, quasi

ogni giorno, e occuparsi di questa attività; di scrivere libri che, come sappiamo, erano sempre più complicati, sempre più lontani dalle necessità di un lettore normale (*normal reader*), di un lettore comune (*common reader*). Joyce dava un senso alla propria esistenza in questo lavoro, in questa scrittura, nel suo modo di trasformare la sua interiorità, le sue esperienze, la sua vita attraverso delle opere così fortemente creative. E ciò gli ha dato un'ancora cui aggrapparsi.

A differenza della figlia Lucia che pure amava le arti. Lucia, ad esempio, illustrava libri, ed era riuscita a diventare un'ottima ballerina, nonostante l'opposizione della madre – che si contrapponeva, invece, al sostegno del padre. Joyce aveva compreso, infatti, la centralità di una via artistica per dare significato alla vita. Lei non è mai riuscita a imporsi definitivamente come artista, nonostante il grande talento e i tanti tentativi effettuati. Forse questo ha contribuito alle difficoltà che l'hanno condotta a essere rinchiusa per trent'anni in case di cura – prima in Francia, poi in Svizzera, poi in Gran Bretagna. Se avesse trovato la sua strada artistica, forse, la sua vita si sarebbe svolta diversamente. Ma questa è una mia supposizione...

Resta il fatto che furono molto legati e che in entrambi ci fu una sorta di "vena ossessiva" che consisteva nel tentativo di cercare una strada. Si può dire che Joyce l'abbia trovata: sebbene non sappiamo cosa sarebbe potuto accadere, se fosse vissuto più a lungo. Scrivere un libro più difficile del *Finnegans Wake* sarebbe stata di certo un'operazione probabilmente impossibile... Forse, sarebbe tornato a scrivere un libro "diurno" dopo il suo "*book of the night*", il libro della notte. Ma non lo sappiamo, perché non abbiamo nulla in mano.

Ad ogni modo, credo che uno che scrive nel modo in cui ha scritto Joyce di sicuro sia molto eccentrico. Aveva un modo

diverso, brillante, incredibilmente brillante, di scrivere. Ma un elemento di pazzia, di mania, di ossessione, in questo tipo di scrittura, ci dev'essere. È il caso, soprattutto, di *Finnegans Wake*, che è stato molto criticato per questo motivo. Soprattutto da parte di quelli scrittori che inizialmente sostenevano la causa di Joyce: dopo aver letto la fine dell'*Ulisse* e l'inizio del *Finnegans Wake* ritenevano che Joyce stesse intraprendendo una strada percorribile esclusivamente da sé stesso.

*Quali furono i rapporti di Joyce con il Surrealismo, avanguardia che faceva ampio riferimento all'inconscio e alla psicoanalisi? E quali, più in generale, gli scambi con l'ambiente culturale della Parigi in cui visse per vent'anni? A margine, ricordiamo come nella sua recensione dell'*Ulisse*, Jung equipari la scrittura adottata da Joyce a una «forma di* surréalisme*» (Jung, 1932, p. 386), in un'accezione negativa.*

Credo che occorra iniziare dal realismo, per rispondere a questa domanda. Esso è uno strumento fondamentale per Joyce, soprattutto all'inizio della sua carriera. Pensiamo a *Gente di Dublino* e alla sua scrittura in questo libro, che lui stesso definisce come pervasa da uno stile che egli stesso definì "*scrupulous meanness*", in cui descrive – con grande attenzione ai dettagli, con grande accuratezza ma senza mai mettere una parola di troppo, osservando da vicino e giocando con le prospettive – il mondo che sta attorno al narratore di ognuno di questi racconti. Successivamente, Joyce adotta uno stile più simile al naturalismo nel *Ritratto dell'artista da giovane* (1916). Per tornare a utilizzare, all'inizio dell'*Ulisse*, nuovamente uno stile realista – il cosiddetto "*initial style*" dell'*Ulisse*. Da questo punto di vista, non si può dire che Joyce attinga a piene mani dal XIX secolo per quel che

riguarda il suo modo di scrivere. Ma è chiaro che questo rappresenta solo una parte degli strumenti, delle armi letterarie a disposizione di Joyce. Evidentemente, il realismo non è sufficiente a spiegarne interamente lo stile.

Joyce ha sempre fatto di tutto per differenziarsi, per distanziarsi dalle correnti letterarie e dai movimenti artistici. E io sarei abbastanza cauto nel descrivere il suo stile come surrealista. Eppure, nel surrealismo avviene una ricerca di mezzi e di metodi nuovi per rendere – non solo nella scrittura – il funzionamento della mente umana, tramite l'arte, tramite immagini che tentano di entrare anche nel mondo dei sogni. Credo che Joyce sia molto interessato a tutti questi elementi. A Zurigo conosce il movimento dadaista, poi conosce Apollinaire e tutto ciò che gravita attorno a Parigi. E ancora, pensiamo all'importanza del flusso di coscienza di Édouard Dujardin – sebbene quest'ultimo non sia immediatamente individuabile come surrealista –, pensiamo all'importanza del monologo interiore, inventato, secondo tanti, proprio da lui.

Nella misura in cui tutti questi elementi possono essere considerati come appartenenti al surrealismo, allora è possibile affermare che vi sia una convergenza con Joyce. Nel mezzo dell'*Ulisse*, Joyce abbandona il realismo, che evidentemente non basta più, per rendere la complessità umani, per farci entrare nel mondo dell'inconscio, per esempio in Circe. È l'episodio notturno, l'episodio dei sogni, degli incubi, dell'alcool, degli eccessi. Abbiamo di fronte un mondo realmente surreale, in cui è complicato per il lettore seguire il filo (almeno durante la prima lettura). Di certo non si tratta di scrittura automatica, né della violenza esplosiva che troviamo nella scrittura di Marinetti. Si tratta, al contrario, di un tentativo di liberare la propria immaginazione e la propria fantasia assieme a quelle del lettore.

In questo episodio salta il principio d'identità, ogni cosa occupa il posto dell'altra, entrando continuamente in una contraddizione perpetua – ad esempio, Bloom, uomo, diviene una donna che partorisce dei bambini. Tutto si mescola vorticosamente, in una maniera fino ad allora inedita per il romanzo. In ciò, Joyce costruisce una sorta di teatro dell'assurdo. Anzi, direi che è un'opera che ha molto a che fare anche col cinema e con la sua capacità di far vedere delle cose che prima non si erano mai potute mostrare. Questo elemento del capitolo di Circe è portato alle sue estreme conseguenze nel *Finnegans Wake*.
In ciò c'è un altro punto di contatto con il surrealismo, nella misura in cui gioca anch'esso spesso con l'idea di poter mettere insieme delle cose che apparentemente non possono stare insieme, di creare una sorta di coincidenza degli opposti. Questo aspetto dello stile di Joyce ha creato grande disagio fra i suoi lettori e i suoi critici, perché non riuscivano a seguire il filo del suo racconto.
Al di là di ciò, non so fino a che punto Joyce avesse bisogno di appartenere a un gruppo letterario o artistico per riuscire a compiere questo tipo di operazioni. Sicuramente è interessato al funzionamento della mente, della testa, del cervello intossicato dall'alcool o intorpidito dal sonno, e ha tentato di rendere queste sensazioni e queste modalità di funzionamento della mente nelle sue pagine. Non so se questo sia sufficiente per parlare di surrealismo, ma credo sia in questo il punto di contatto più evidente.

Com'è noto, l'opera di Joyce ha una forte impronta tomista, acquisita durante i suoi studi giovanili. Quali sono stati altri filosofi importanti per lo sviluppo della sua poetica e del suo pensiero?

Joyce lesse molta filosofia sin da giovane. Nel capitolo *Scilla e Cariddi* dell'*Ulisse*, per esempio, troviamo rappresentata la contrapposizione fra Scilla-Aristotele e Cariddi-Platone. In mezzo a questi due modi di rappresentare il mondo, Odisseo deve trovare una via di mezzo, una strada. Si tratta di un elemento molto importante per l'episodio che si svolge nella biblioteca di Dublino.

Dobbiamo ricordare, infatti, che Joyce deve molto ad Aristotele – ben più che a Platone. L'importanza di Aristotele, dei suoi concetti di forma, di realtà, di attualità, di anima, nonché la sua concezione dell'unione fra l'anima e il corpo. In particolare, Joyce trattiene il concetto di entelechia, l'elemento attraverso cui il corpo materiale e l'anima si uniscono per Aristotele in una forma. L'entelechia diviene per Joyce una forza attraverso cui dare forma al mondo che gli sta attorno. Lo stesso libro può essere inteso come la forma attraverso cui Joyce riesce a dare un significato a quel materiale grezzo che gli sta di fronte, ovvero Dublino. L'*Ulisse* è la manifestazione della volontà di creare delle forme.

Senz'altro, come è già stato ricordato, anche Tommaso d'Aquino è un riferimento fondamentale per Joyce. Il suo modo così acuto di ragionare, i concetti di *integritas, consonantia, claritas* sono tutti elementi centrali, che ritroviamo soprattutto rielaborati in relazione al personaggio di Stephen Dedalus.

Ma c'è anche un'altra figura molto importante per Joyce, a proposito della quale scrive soprattutto quando è giovane. Mi riferisco a Giordano Bruno. Nel 1903, infatti, scrive una *review* della filosofia di Bruno, che si chiama appunto *The Bruno Philosophy* e che rappresenta un testo molto interessante. Joyce ammira molto il coraggio di Bruno come protagonista dell'Umanesimo, ne ammira l'attivismo, l'indipendenza. Lo

considera il padre della filosofia moderna, un padre rifiutato dal mondo "tradizionale" della filosofia al punto di essere giustiziato a Roma. L'unione fra elementi razionali e mistici, la presenza nel suo pensiero di una vocazione teistica o panteistica, la ricerca di una forma di creazione interna alla natura e la commistione, la comunicazione fra natura e spirito: tutti questi aspetti sono importanti per Joyce. Bruno rappresenta per lui una specie di eroe, col suo tentativo di sviluppare un pluralismo, di trovare una coincidenza degli opposti. Credo che tutti questi movimenti prendano parte alla costruzione di *Finnegans Wake*. L'idea che l'universo sia infinito si riflette nel tentativo di Joyce di creare, attraverso un'opera letteraria, l'infinito.
D'altronde, Joyce ammira Bruno anche per la sua insistenza, per la sua fede nelle proprie idee. Bruno partiva da concetti ed elementi ortodossi, ma li portava ai propri limiti, al punto di trasformarli in qualcosa di diverso, in una sorta di eresia. In Joyce avviene qualcosa di simile. È uno scrittore molto cattolico, è immerso nel cattolicesimo al punto che l'opera di Joyce sarebbe inconcepibile senza quest'aspetto, da cui trae alcuni dei propri materiali principali. È talmente esperto che gli stessi sacerdoti che ne criticavano l'opera conoscevano, in realtà, molto meno la filosofia e la teologia di cui infarciva le proprie opere.

L'opera di Joyce è stata riletta da numerosi pensatori nel corso del Novecento, che vi hanno trovato fertilissima materia di riflessione. Per non fare che un solo esempio, il concetto di caosmos *introdotto in* Finnegans Wake *e ampiamente rimaneggiato da Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ritiene che Joyce possa occupare un posto nella storia del pensiero del Novecento?*

È una domanda piuttosto complicata. Non so se Joyce sia un filosofo. Forse, in qualche modo, è piuttosto un prete mancato, ma uno che non è mai lontano dalla filosofia e che porta i suoi lettori a leggere e studiare la filosofia. Nelle sue opere Joyce celebra l'importanza della quotidianità, della vita cosiddetta "normale", con tutte le sue difficoltà, senza dare giudizi. La vita di tutti i giorni è questo *caosmos*, è questa universale mescolanza di tutti gli elementi. La consapevolezza di Joyce risiede nel comprendere quanto poco, invece, comprendiamo del significato di tutto ciò, quant'è importante mettere in dubbio tutto ciò che ci viene proposto "dall'alto" come "*received wisdom*", come modo d'immaginare e capire il mondo. Credo dunque che al centro del lavoro joyciano ci sia certamente la quotidianità, la *everyday life*, la volontà di dare dignità a questa vita.

Bisogna ricordare, inoltre, che nel momento storico in cui Joyce scrive l'*Ulisse*, ovvero durante gli anni della Prima Guerra Mondiale e dell'epidemia da influenza spagnola, tutto quel che era di valore veniva messo in dubbio, se non proprio distrutto. E anche il *Finnegans Wake* è pubblicato appena prima della Seconda Guerra Mondiale, un periodo in cui tutti i valori della vita quotidiana erano di nuovo quanto mai a rischio. Non so se tutto ciò rappresenti un argomento filosofico, ma è sicuramente un punto centrale per l'opera di Joyce.

Un altro elemento essenziale per Joyce è la sua concezione del linguaggio, delle lingue. Immaginare la ricchezza, la magia delle lingue, non prendere mai il linguaggio per scontato, considerarlo un mezzo per comprendere il mondo e per comprendere noi stessi. E, beninteso, osservarne anche i limiti. Potrebbe essere questo un altro punto teorico molto rilevante nel pensiero di Joyce. È chiaro che per costruire le proprie idee sul linguaggio,

la propria consapevolezza delle sue potenzialità e delle sue debolezze, Joyce utilizzi altri scrittori che lo precedono, da Dante a Shakespeare, e così via.
Ma forse la vera domanda che occorre porsi è: perché leggiamo Joyce oggi? Perché lui e non altri? Sicuramente per la complessità che alberga nelle sue opere, la complessità del suo pensiero, del suo linguaggio. Che, tuttavia, in maniera quasi paradossale, si accompagna alla semplicità del racconto: Joyce non scrive testi politici, non vuole comunicare qualcosa di difficile o complesso. Joyce costruisce opere che testimoniano la complessità dell'esistenza, senza nasconderla, che testimoniano i limiti della capacità umana di comprendere un mondo così irrazionale, illimitato e limitato al tempo stesso.

C'è una conferenza di Italo Svevo del 1927 dedicata a Joyce in cui lo scrittore triestino sostiene di augurarsi «che venga un forte psicanalista a studiare i suoi libri che sono la vita stessa, ricchissima e sentita e ricordata con l'ingenuità di chi l'ha vissuta e sofferta» (Svevo, 1927, p. 158). Dal suo punto di vista, il lavoro di Svevo e il rapporto che intrattenne con Joyce possono servire a chiarire il rapporto fra Joyce e la psicoanalisi?

Senz'altro. Credo che il rapporto con Svevo, pur complicato e contraddistinto da un divario sociale che indubbiamente sussisteva fra di loro, sia utile a tal fine. Ritengo che Svevo abbia capito molto di Joyce, e viceversa. Si ha ragione di credere che la figura di Svevo abbia partecipato alla costruzione della figura di Leopold Bloom, una figura che si è formata all'università della vita, piuttosto che all'università degli studi di chissà dove, con una saggezza che proviene dall'aver vissuto delle esperienze, anche difficili, che ha vissuto.

L'affermazione di Svevo, poi, secondo cui i libri di Joyce andrebbero letti da uno psicoanalista sia tutto sommato corretta. Ma aggiungerei che lo stesso Joyce si nascondeva sempre nei suoi libri. Non ne esiste uno solo, un Joyce "fisso". C'è il Joyce di *Gente di Dublino*, il Joyce del *Ritratto*, quello dell'*Ulisse* e quello del *Finnegans Wake*. Tentava sempre di non ripetersi, tant'è che le sue quattro opere principali sono molto diverse fra di loro, pur facendo parte di un unico work in progress, perpetuo e continuo. Joyce riprende sempre, con ironia, il Joyce precedente, com'è evidente soprattutto nel *Ritratto dell'artista da giovane*, dove troviamo l'uso dell'ironia nei confronti di sé stesso. Ogni libro è la riscrittura di quello precedente, in questo senso.

Credo che uno psicoanalista farebbe molta fatica a stargli dietro seguendo i suoi continui mutamenti. Joyce ha la grande capacità di costringerci a pensare, mentre alla stragrande maggioranza degli scrittori basta farci divertire. I suoi libri sono contraddistinti dal fatto che, se letti seriamente, ci costringono a ripensare tutto, alle nostre convinzioni circa cosa sia un libro, cosa sia il linguaggio, e così via. E forse questo è un elemento che appartiene anche alla psicoanalisi, il fatto di farci rimettere in gioco tutto, similmente ai suoi libri. Per cui, forse anche uno psicoanalista bravo potrebbe trovarsi a sua volta nella situazione di "paziente" in cura da Joyce. Perché, tentando di comprendere Joyce, si ritroverebbe a comprendere nuovamente e in maniera diversa sé stesso. Ed è d'altronde quello che è successo con Lacan, che dopo l'incontro con Joyce ha in qualche misura rivisto e riaffrontato una parte della sua teoria. Più invecchiamo e più ritorniamo al testo di Joyce, più cose siamo in grado di trovare non solo nei suoi libri, ma anche in noi stessi.

Riferimenti bibliografici

Deleuze, G., Guattari, F. (1991), *Che cos'è la filosofia?*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.

Dujardin, É. (1887), *Les lauriers sont coupés*, Mercure de France, Paris.

Freud. S. (1910), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VI.

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

Jones, E. (1910), *The Oedipus-Complex as An Explanation of Hamlet's Mystery*, in *The American Journal of Psychology*, vol. 21, n. 1, pp. 72-113.

Joyce, J. (1903), *The Bruno Philosophy*, in Id. (2000), pp. 93-94.

Id. (1914), *Dubliners*, Grant Richard, London.

Id. (1916), *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Huebsch, New York.

Id. (1922), *Ulysses*, Shakespeare and Co., Paris.

Id. (1932), *Ecce Puer*, in Id. (1957), p. 63.

Id. (1939), *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London.

Id. (1957), *Collected Poems*, Viking Press, New York.

Id. (2000), *Occasional, Critical, and Political Writings*, Oxford University Press, Oxford.

Jung, C. G. (1909), *L'importanza del padre nel destino dell'individuo*, tr. it., in Id. (1969-2007), vol. IV.

Id. (1932), *L'*Ulisse*: un monologo*, in Id. (1969-2007), vol. X, I.

Id. (1969-2007), *Opere di Carl Gustav Jung*, Bollati Boringhieri, Torino, 19 voll.

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

McCourt, J. F. (2000), *The Years of Bloom: Joyce in Trieste 1904-1920*, Lilliput Press, Dublin.
Id. (2009a), *James Joyce in Context*, Cambridge University Press, Cambridge.
Id. (2009b), *Questioni biografiche. Le tante vite di Yeats e Joyce*, Bulzoni, Roma.
Id. (2021), *Ulisse. Guida alla lettura*, Carocci, Roma.
Id. (2022), *Consuming Joyce. 100 Years of Ulysses in Ireland*, Bloomsbury, London.
Svevo, I. (1927), *James Joyce*, in *Il convegno. Rivista di letteratura e di arte*, a. XVIII, nn. 3-4, pp. 135-158.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/203

Lacan and Joyce.
An Interview with Jacques Aubert

Erik Schneider

The interview which follows took place in Jacques Aubert's home in Lyon, France, in September 2010. I had met Jacques in Trieste the year before, when he had presented the new French translation of *Ulysses* at the James Joyce Summer School. I asked him if he would be interested in being interviewed for a documentary on James Joyce and Pyschoanalysis which I had begun working on in Trieste. The interview was filmed and conducted in English and lasted about 45 minutes, and then Jacques recapitulated many of the essential points in French. I, of course, knew of his key role in inviting Lacan to speak on Joyce at the James Joyce International Symposium in Paris (1975), which led to his seminar *Le sinthome* (1975-1976) later that year, but even I was not prepared for his extraordinary mastery of that seminar and related issues. Jacques was that rarest of scholars: someone who could speak with equal competence and insight on both Lacan and Joyce, and all with the most self-effacing modesty and objectivity. Now that Jacques is no longer with us, I hope the interview can also stand as testament to scholarship, and to his role as "midwife" to what, to my mind at least, constitutes one of the key encounters of the last century, that between James Joyce and Jacques Lacan.

Jacques Aubert, in terms of the sinthome *you were there "at the creation" as it were, in the sense that you were the person who suggested or convinced Lacan to do this now very famous seminar on Joyce. Can you tell us exactly how this came about? What made you suggest to Lacan that he do something on Joyce and what did you think he could contribute to Joyce?*

Well, there were a number of reasons. The most evident reason was the publication of the *Écrits* (1966) in which his interest in language, the connection between language and the Unconscious came to the fore. So that was a good reason to be attentive to what he was doing, and, in fact, his teaching had been a considerable help to me and some of my friends teaching literature at the University. But more specifically, three or four years before the Symposium was going to take place Lacan had published *Lituraterre* (1971) in which he made explicit reference to Joyce. And this was the confirmation of a number of indications to be found in the earlier seminars... while my personal interest in Joyce had been centred on *Finnegans Wake*... One of the reasons I've dedicated so much time in my life to Joyce was due to the personal impact on me of *Finnegans Wake*, and probably confirmed by Thomas Stearns Eliot's selection of passages from *Finnegans Wake* in his book, his introduction to Joyce, that volume. That had convinced me that, although *Finnegans Wake* was extremely difficult to read, there might be some possible approach to the text, to the book, that it was not totally hermetic. Obviously, you could find some way of approaching the book.

At the time that I organised – at the request of my friends in the James Joyce International Foundation – the Symposium in Paris, we were, in France, in the middle of a turmoil of ideas and theories and my initial aim was to invite all the people who seemed to be interested in Joyce in the Paris intellectual scene to take part in the Symposium. And that is why I invited Phillipe Sollers, Hélène Cixous. I also approached other people like Roland Barthes and Jacques Derrida both of whom declined, they didn't want to take part.

Did they give a reason for their refusal?

They were intimidated by Joyce, they didn't dare say anything. I mean... in the 70's so much had appeared especially in the wake of American criticism and American scholarship concerning Joyce that a number of people were frightened by the prospect of getting themselves involved. You needed some other kind of incitement, which might be provided by theory. But people who had no theory ready to apply to Joyce like Roland Barthes or even Derrida at that period, in spite of his interest, probably triggered by Helene Cixous, those people said "O well I'm not in a position to speak..."

So that was when you first approached Lacan? You said you had read the Écrits *but had you had a personal relationship with him, had you attended any of the seminars?*

I had worked in a cartel, a reading group in Lyon, of people who belonged to Lacan's school and who had been really formed by Lacanian analysts. Some of them directly by Lacan, but basically

once removed. That had taken place in the late 60's, after the publication of *Écrits* and the early 70's. We had worked not specifically on Joyce but I remember discussing Kafka and other people with a group of analysts.

Do you remember your first encounter with Lacan, when you approached him about Joyce. Did you call him up and say "Hey, let's do Joyce!"? How did that happen?

(Laughs) Well, quite easily. Well, the general idea was more to provide for the Joyceans coming from all over the world – we were 300-400 people from countries all over the world – to provide them with an idea of what the French "scene" might contribute to Joyce studies. In that sense, Lacan was one of the possible participants. Now there was an additional inducement, linked not only with my personal interest in Lacan and Lacanian theory, which had been produced and developed in those groups' work, but also linked with my connection with Maria Jolas. I remember telling her... among the people [to invite] there's also Lacan, and she said "O do call Jacques" because Maria Jolas was a close friend of Lacan. I don't know exactly when their friendship began, possibly in the 30's, but it is my contention that it probably began in the 30's.

Through Transition*?*

Exactly. And so she gave me his phone number, which I could have found in the telephone Directory, and then I called, and I don't remember exactly how it came about... or Maria called me

saying "Go and see him on Saturday", I don't remember exactly how it came about. Anyway, I had an informal appointment with him on a Saturday in January 1975. And, of course, there was a wonderful *acte manqué* to begin with which he thought was a very good sign, a very interesting indication of my interest in the topic. Anyway, he opened the door and said "Come in" and so on. And then I explained to him what the Symposium was, that several hundred people around the world who were working on Joyce were going to be at the Sorbonne. I thought that he might give the introductory lecture because to me he was on a different level from other people in terms of personal presence and also in terms of theory... people like Philippe Sollers, Hélène Cixous, and writers like Michel Butor, for instance, who I invited because I knew him personally. To me, Lacan provided a broader perspective on Joyce and on theory in general because of his interest in both the Unconscious and Language. Those were the two major points, of course. So, I said you have this opportunity to speak to these specialists and I remember specifically saying "*vous avez l'occasion de parler... les choses a dire et il y a les choses a casser...*" ("there are a number of things to break").

What did you have in mind specifically that Lacan would "break"?

A kind of traditional, old fashioned approach to Joyce in terms of, let's say, the traditional approach to the novel for instance, or to modernism which, in fact, was more historically oriented, rather than theoretically productive, fertile. Some analyst friend of mine, someone who was quite close to Lacan in those days said "tout le monde casser à morceaux". You may not know the French phrase, it's colloquial, it means "tell the truth". Which is

used in particular with criminals. It may have been in my Unconscious... (laughs). So, I said "*casser en morceaux*" and he listened to me, and asked me about what I had been doing, what I'd been working on, if I had anything to show to him in terms of literary publication. I sent him a book I had written on Joyce's aesthetics, which needed revisions, in fact. But I wanted to get rid of it, so it was published. I know why he was interested in that.

The common interest in Aquinas?

Yes, that was one of the aspects. And also the question of the aesthetics of pleasure and *jouissance*. Because obviously one of the problems on which Joyce's theorising went wrong was on the question of *jouissance*. He didn't have the concept which at the time Lacan was working on, in fact. That's probably one of the reasons he didn't dismiss this book of mine, which to me is outdated in a sense. I brought in a number of things, in particular concerning Joyce's sources but I didn't go far enough, of course, in the question of *plaisir, jouissance*... Only pointing out the point at which Joyce had to stop.

This leads into the next question I wanted to ask you: why did Lacan turn to Joyce so late in his career and so late in his teaching, in addition to this thing that may have pricked his curiosity or seeing something that others hadn't seen? Were there other aspects that made Lacan turn to Joyce in terms of his own needs, his own concepts, and so late... 30 years of being an analyst, 22 seminars...?

Well, of course, it's a long story. I just wanted to add a word about the way he responded to me. He said "You call me next week. You call me Monday morning". And I called him and he said "*Ok, qu'est-ce que vous voulez mettre sur les dos*".

It's a point I developed when I spoke at the International Symposium. In fact, it had all begun several decades earlier in the 20's and 30's. There is one basic fact which shouldn't be forgotten about this connection between Joyce and Lacan; they were practically contemporaries. There was a difference of 18 years but that is not enough to create such a distance. Lacan was at pains to remind people that he had met Joyce when he was 20, on several occasions at "La Maison des Amis des Livres" when he was quite young, he says 17 years old. That's not possible... let's say 20, later he said 20... And then later, on the occasion of the first reading of the translation of *Ulysse*s in 1929. But, in fact, it appears, it was one of the things I discovered, that he was a friend of Maria Jolas and a friend of Armand Petitjean, who belonged roughly to this generation, who was a young man in the 30's and who was one of the first translators of Joyce. Armand Petitjean who translated *From a Banned Writer to a Banned Singer* (1932). The reason I know about this connection is because Lacan invited me to dine with him. In the months and years that followed this encounter with Lacan he'd say "O well, Armand Petitjean is in Paris, let's get together". And I met Petitjean later on in his place in Provence and we discussed things and so on. So obviously Lacan was in contact with a number of people who were themselves close to Joyce, Maria Jolas, Armand Petitjean, among others and la "Maison des Amies des Livres". Even if in the 30's the relationship between Adrienne Monnier and Joyce went through a difficult moment.

Another proof of Lacan's early interest in Joyce is in his personal library. An extraordinary library, a full building in his country house. It was absolutely amazing the number of things you could find there! I remember seeing among other things the pirated edition of *Ulysses* by Samuel Roth in 1927.

The Two Worlds...

Exactly, the Two Worlds edition, and he had those in his library which is proof of his interest in *Ulysses*. And then, of course, in the succeeding publications of *Transition*.

In these contacts did he give you a specific reminiscence or recollection of those two encounters with Joyce?

I didn't ask him questions. It was part of our mutual understanding. I'd ask questions, of course.

But not of a personal or probing nature...

I might have asked him. There was absolutely no difficulty in asking such a question. Contact with him as far as I am concerned was extremely easy. You can imagine how impressed I was when I met him, especially after missing... with the wrong address and so on. He made things extremely easy and he was incredibly attentive to people, insisting on taking me to the train station and saying "I'll come back to see that you take the train" and when I wasn't there... calling my wife: "He's left me" (*Me a abandonè*) and so on (laughs). So, just a way of saying that it was fairly easy to have this exchange, which in fact was based on this common interest in some of the most intriguing aspects of Joyce.

The fact that he attended the session on the translation of *Ulysses*... And his obvious interest – I have no direct proof, he didn't say anything about this – in *Transition*, but it couldn't not be connected with his friendship with Jolas.

Getting close to answering the question about the reason why Lacan was moving from one position to another concerning the Unconscious, concerning Psychoanalysis. The basic point is his position regarding language and linguistics. His formation as an analyst coincides in time with the development of linguistics, especially American linguistics. Broomfield, *Language*: 1933. Lacan's doctoral thesis: 1932. For a person interested in the development of the human sciences (*les sciences humaines*), especially what belongs to language... And after all, Psychoanalysis has to do with language, doesn't it? Now, at one point Lacan was disappointed with the result he got in the development of Psychoanalysis. He thought limits had been reached and, in particular, he examined the possible failure of *parole* to account for the basics of analysis. So, his move towards another type of position is connected with a revision of this basic question of *parol*e, in favour of a more radical position from a point of view outside of linguistics, in a sense. Outside the traditional position of language. Insisting on the Letter was a way of taking his distance, as we say in French: "*prendre son distance avec la langage parlée, avec la parole*". The standpoint was such, of course, that he still had to tackle the question of *parole*. But he pointed out the connection between *parole* and *jouissance*. And that is the turning point which begins with *Seminar XX*. The question of *jouissance* becomes the starting point of his theorising. So that's the point at which Joyce came in.

He says in Encore*, the famous phrase,* "Joyce n'est pas a lire"*. What is your interpretation of that phrase? Is that part of this fascination with Joyce?*

I think it has to do with the question of *jouissance* as eluding the subject and what he may have meant – I'm improvising at this moment – is that *Finnegans Wake* is a work which suggests that there is some *jouissance* which we cannot locate. One aspect of this is what happens to people who want to tell the whole truth of *Finnegans Wake*. People who want the definitive edition of *Finnegans Wake*. People who want to explain the totality of *Finnegans Wake*. People who want to translate *Finnegans Wake*. All of them reach or try to reach the limits of *jouissance*. Many of them may lose much of their personality in the process, even their life. In a sense, it may mean that *Finnegans Wake* embodies *jouissance* at its most extreme, in a sense. *Jouissance* in relation to language or rather to writing, to the Letter. And this, I think, is the basis of his commentary on *Litturaterre* (1971).

There seems to be an ebb and flow in this seminar. On the one hand, Lacan treats Joyce as a case, a symptom, something to analyse. And then there's all this discourse about the knots and so forth, which to me at least gives a sense of something very restrained, knotted up, almost of paralysis. And we have a situation which Jean-Michel Rabaté describes as Joyce being Lacan's symptom. On the other hand, we have Lacan and the sinthome*, Joyce as the* sinthome*, in which Lacan is moving beyond his own system, in which he's using Joyce to move beyond Psychoanalysis. He says this explicitly in the next seminar* (L'insu que sait de lune-bévue s'aile à mourre, 1976-

1974), *he says "Well you know, Freud, he was a Viennese physician who discovered a few things... But I'm now somewhere else". Do you have a comment on this?*

There are a lot of contradictions, of course. Because the fact of pulling down the structure that he had put together, the *Réel- Symbolique–Imaginaire*, by pulling to pieces his own theory at one point created a lot of theoretical confusion or difficulty. It's in the later seminars that he tried to reconstruct something, which is what Jacques-Alain Miller is trying to do at the present moment. But I'm not prepared to go into that because I haven't myself examined the question.

Lacan seems to propose an almost para-psychotic or frozen psychosis for Joyce. He begins that one lesson saying: "Was Joyce mad?", and then later with his comments on epiphany. What is your feeling about this idea of Joyce as "mad", or of his force coming from or related to a psychological matrix which is very close to psychosis? When Lacan said: "Was Joyce mad?" what was your reaction to that, then and now?

Speaking as a layman, I'm not a psychiatrist, I would say that he managed to survive through writing, through a certain relation to writing. This is roughly what I would say. He didn't commit suicide. He didn't go as far as President Schreber in terms of a special relation to God and sexual fantasies and so on... What strikes me is the way Lacan insists on Joyce's dictum: "I am going to give the academics

work for 300 years". Which is a way of transferring his problem to others. Which is exactly what happened.

Why do you think Joyce refused Psychoanalysis? One of the things that attracted Lacan to Joyce, this came out in the interview I did with Luke Thurston, was Joyce's refusal of Psychoanalysis. The famous incident in Zurich where his patroness Edith McCormick, who was giving him a lot of money, wanted him to be analysed by Jung and Joyce said it was "unthinkable". Why, do think, Joyce not just refused, saying "no thank you", but saying that it was unthinkable*, something that didn't even enter into the antechamber of his being, (i.e.) the thought of being psychoanalysed by someone?*

Well, the question is whether he was thinking of Psychoanalysis in general or Jungian Psychoanalysis. It's obvious that the whole approach of Joyce to language had nothing to do with the type of Unconscious that Jung was interested in, myth and so on. Though he uses myth in *Finnegans Wake*. I remember telling Lacan that, of course, there was no point in trying to fish out the myth in *Finnegans Wake* because all of them are there from the beginning. So, there was no point in trying to make an inventory of them. In terms of Jung, precisely the answer seems to be Lacan's relation to the concept of *lalangue*. You know the concept of *lalangue*? And obviously the whole of Joyce's approach to and handling of language is best explained by the concept of *lalangue*. He's interested not in language as such, but in what is specific in the linguistic process. And in terms of theory *lalangue* is precisely... I'm quoting Miller: "*la parole avant son inscription dans la lexicographie et la grammaire*". It's a kind of

nascent stage of language before it is organised by culture or by whatever you want to call it. It's this particular point which is in the background of what is commonly called *la monologue interieur* and the type of language that Joyce tried to record in Dublin. So, this the first level in Joyce's approach to *lalangue.*

Since 1975 our knowledge of Joyce has increased enormously, especially our textual knowledge, and especially for Finnegans Wake. *Now it has been demystified to some degree because of the genetic work and the great number of critics working on it. And also on the biographical side we know much more than Lacan could have known or even Ellmann knew about Joyce's father, about Lucia and about Joyce himself, with all the unpublished letters and so forth. This extraordinary increase in the "archive", let's say, what effect does it have on the validity of* Le sinthome*? What survives in the* Seminar*, what remains absolutely pertinent? Does this genetic work alter our perception of the* Seminar*?*

Concerning Joyce scholarship... in fact in the 70's we already had the best part, the best scholarship. I mean, even in those days it was infinitely easier to read *Ulysses*, even *Finnegans Wake* when books like *The Books at the Wake: A Study of Literary Allusions in James Joyce's* Finnegans Wake (by James Atherthon, 1959) were published. I may have introduced Atherton to Lacan, I remember speaking about Atherton's book to Lacan. I take this as an example, but already Clive Hart's *A Concordance to Finnegans Wake* (1963) was there. All the books on allusions in *Ulysses*...

You're saying that Lacan had what he needed to do the Seminar *and that in the last 30 years we've basically built on that and it hasn't added...*

Exactly... and Hayman, I remember inviting Hayman to dinner with Lacan.

Tell us about that. I think they had this encounter and Lacan wanted to know something very specific from Hayman and there was this very strange non-communication between them.

I told Lacan that "David Hayman is in Paris, would you like to meet him". "O yes of course" so we had dinner together. There were other people there, Phillipe Sollers, I think, my wife and a couple of other persons. But, in fact, almost nothing occurred in the first place because of linguistic reasons. Because Hayman who knew French well, in the sense of reading it easily, was a bit apprehensive about speaking French. Lacan was extremely silent during dinners, very very silent. Basically because it was taking place after very long days. On seminar days for instance, when he came back to his studio, to his place, there were occasionally a number of people who had come to Paris to his Seminar and who wanted to meet him. So at 7 o'clock he was really exhausted. It was also a matter of temperament. No, very little took place on that particular occasion and I remember David wrote a piece on that. I remember Phillipe Sollers was there and he's much more articulate than the two put together.

After the Seminar did Lacan continue to think about Joyce or elaborate other ideas about Joyce?

O yes. In terms of the relationship there was an understanding that whenever I was in Paris, I called him and we had dinner together. Particularly on Seminar days, I attended his Seminar from 1975 until the end and every night... and also on his birthdays and on other occasions when he asked me to talk. So, his interest in Joyce didn't relent. He was very interested. Although I couldn't say more than that in terms of specific points that he would tackle. This, in fact, applies to all the relationship that we had. From the beginning as I said, it was understood that I was welcome to call him about something that I thought might interest him and he sometimes contacted me on some phrase or something.

What was the influence of Svevo on Joyce? What did Svevo give to Joyce, particularly through a book like Senilità*? Do you think Svevo was an important element in moving Joyce away from* Portrait *towards* Ulysses*.*

Svevo is very important to Joyce both in respect to Jewishness and Psychoanalysis. I wouldn't be ready to pinpoint specific influences between Joyce's and Svevo's work, but in terms of general atmosphere, their closeness, their friendly relations, their discussion especially, concerning the Jewish tradition and also Psychoanalysis which somehow interconnected in those days in Trieste, as far as I understand. But you know more than I do on the

subject. A number of the analysts that settled in Trieste were Jews, I think.

Edoardo Weiss. Joyce probably encountered Psychoanalysis around 1910-12 and began buying texts. He bought Ernst Jones on Hamlet and Oedipus. He bought Jung on the importance of the father and other early Freudian texts...

Theodor Reik on the Hero or something.

And then he went to Zurich where, of course, Jung was a major presence and there were many psychoanalytical texts in the Public Library there. How important was Psychoanalysis and how did Joyce use Psychoanalysis? Would Ulysses *have been a different book without Psychoanalysis or had Joyce already arrived at many of these conclusions on his own, and Psychoanalysis just reinforced his own conclusions?*

I would rather think in terms of reinforcement. This is how I feel about this. Joyce wasn't the type of person to be really influenced by books, apart perhaps from the Fathers of the Church (laughs).

The Maynooth Catechism*...*

After all, concerning *Ulysses,* the shift from *Portrait* to *Ulysses* takes place in the shift from Stephen to Bloom, or from Catholicism to the Jewish tradition, or something which has to

do with the relation of Gentiles or Catholicism to language and the Jewish tradition of language.

Perhaps Svevo is L'insu que sait*. I think Joyce was fascinated by someone who was a failure, the pun* insuccess*, but Svevo knew something, he was older, he came from a completely different tradition, a completely different background, different family history, so disjunct. I see* Ulysses *almost as a detour. I think Joyce wanted to write about his father and then he comes across this fellow who has* L'insu que sait*...*

And you think Svevo represents...?

An unknown knowledge... in Giacomo Joyce *he says the Jews have "owl's wisdom", "the darkness that shines". And then one day Svevo, or other Jews or of Jewish extraction, begin to talk to him about Psychoanalysis and they give it a name: this unknown knowledge is called the "Unconscious" and it's related to the father.*

I totally agree with you. I think you're right. I think it's quite pertinent, quite relevant to what was taking place.

Perhaps this is what you were saying earlier, that the jouissance *is something that's beyond language, beyond what's verifiable or certifiable or whatever...*

The point is the type of ordering the Letter provides. Now Lacan speaks of the *jouissance* du blahbahblah... Freewheeling *parole,* speech. And that can be taken care of by using the Letter and this is where the Jewish tradition comes in. The Talmudic

reading of *Finnegans Wake*. *Finnegans Wake* is only the lay version of that Talmud...

Bibliographical references

Atherton, J. (1959), *The Books at the Wake: A Study of Literary Allusions in James Joyce's* Finnegans Wake, Southern Illinois University Press, Carbondale 2009.

Aubert, J. (1973), *Introduction à l'esthétique de James Joyce*, Didier, Paris.

Jones, E. (1910), *The Oedipus-Complex as An Explanation of Hamlet's Mystery*, in *The American Journal of Psychology*, vol. 21, n. 1, pp. 72-113.

Joyce, J. (1916), *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Huebsch, New York.

Id. (1922), *Ulysses*, Shakespeare and Co., Paris.

Id. (1932), *From a Banned Writer to a Banned Singer*, in *New Statesman and Nation*, n.s. III, n. 53, 27 February 1932, pp. 260-261.

Id. (1939), *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London.

Hart, C. (1963), *A Concordance to Finnegans Wake*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Hayman, D. (1970), *Ulysses: The Mechanics of Meaning*, University of Wisconsin Press, Madison 1982.

Lacan, J. (1932), *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Le Seuil, 1975

Id. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.

Id. (1971), *Lituratere*, dans Id. (2001), pp. 11-20.

Id. (1972-1973), *Le Séminaire. Livre XXIII. Encore*, Le Seuil, Paris 1975.
Id. (1975-1976), *Le Séminaire. Livre XXIII. Le Sinthome*, Seuil, Paris 2005.
Id. (1976-1977), *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, inédit.
Id. (2001), *Autres écrits*, Seuil, Paris.
Svevo, I. (1898), *Senilità*, Ettore Vram, Trieste.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/204

Elementi di una sintomatologia joyciana nel *Ritratto dell'artista da giovane*

Andrea Amoroso

Il primo capitolo del *Ritratto dell'artista da giovane* (1916) è notoriamente quello del distacco del giovane Stephen Dedalus dalla famiglia per recarsi a studiare presso i gesuiti del College di Conglowes. Si tratta di un distacco che ha del feroce e del tenero insieme: è tenero e ricco di stimoli l'ingresso di Stephen in una comunità di pari nella quale avrà l'occasione di dimostrare il suo valore. Tuttavia, si farà sentire a tratti e in maniera potente la mancanza del protettivo nido familiare, che sarà oggetto di rimpianto e di feroci nostalgie nel momento in cui il giovane dovrà far fronte agli ostacoli del mondo esterno.
Tale tenerezza e ferocia è racchiusa – potremmo dire *en abyme* – nei due episodi che sono posti in apertura e in chiusura di capitolo. In apertura, la presunta colpa e la punizione susseguente sono vagheggiati in toni soffusi, marchiati della tipica indulgenza che si rivolge a quanto afferisce all'infanzia. E tutto questo è esplicitato dall'uso di una filastrocca che riprende la presunta punizione, quella dell'accecamento: «Se no verrà l'aquila e con i suoi artigli lo accecherà» (Joyce, 1916, p. 220):

Lo accecherà,
scuserà,
scuserà,

lo accecherà.

Scuserà,
lo accecherà,
lo accecherà,
scuserà (*ibidem*).

L'istanza materna racchiusa in «Oh, Stephen si scuserà» (*ibidem*) – di aver fatto la pipì a letto – è in questa filastrocca ripresa e rievocata a livello di una sorta di *lalangue*. Una lingua materna e compensativa che Joyce non introduce in alcun modo all'interno del testo. Non viene esplicitato da alcun segnale testuale quali sono i versi pronunciati dalla mamma di Stephen e quali quelli recitati invece dalla signora Riordan. A questo livello, al livello del corsivo di Joyce, i due discorsi si fondono in una sorta di lingua di nessuno che – indicativamente – sussume e rende indistinguibili le voci delle due donne. Come definirla se non una vera e propria occorrenza di una *langue maternelle*? Tale messa in lingua dell'infanzia è accreditata anche da altri segnali diffusi qualche rigo prima da Joyce, quando è riportata la lingua interna dello Stephen che deforma la canzoncina che egli cantava da bambino:

Oh, la losa velde boccia (*ivi*, p. 219)

che è evidentemente l'alterazione bambinesca del verso iniziale di un motivetto del quale Joyce ci fornisce contestualmente la versione corretta:

Oh, la rosa selvatica sboccia
nel piccolo verde prato (*ibidem*).

Come si può notare, a questo stadio dello sviluppo di Stephen l'istanza della punizione dell'aquila che strappa gli occhi del bimbo non può che rimanere nell'orbita del preconscio di Stephen, in questa fase di lallazione durante la quale la realtà è messa fra indici, è citata più che esperita. E – tuttavia – Joyce non esita a rimarcare il ruolo di questo volatile accecatore e castrante appena cinque righe più tardi. Dopo l'incipit vero e proprio, infatti, è repentino il passaggio dal luogo dell'infanzia e dell'accudimento materno a quello della prima angoscia e della competizione fra studenti del collegio. Riportiamo per intero il brano che segue immediatamente i versetti della filastrocca:

> Il grande campo da gioco era affollato di ragazzi. Tutti urlavano e i prefetti li incitavano gridando forte. L'aria della sera era pallida e fredda e dopo ogni carica e tonfo dei calciatori la sfera di cuoio sporca di fango volava come un uccello pesante nella luce grigia. Stephen si sentiva ai margini della sua fila, lontano dagli occhi del prefetto, fuori portata dei rozzi piedi, fingendo ogni tanto di correre. Si sentiva il corpo piccolo e debole in mezzo alla ressa dei giocatori e aveva gli occhi deboli e pieni di lacrime (Joyce, 1916, p. 220).

Ecco che subito abbiamo quella che si potrebbe chiamare con Lacan una consonanza o una risonanza; l'aquila della filastrocca è diventata subito l'«uccello pesante» ("heavy bird" nell'originale). Esso segnerebbe, quindi, il passaggio dall'età di un preconscio in cui tutte le cose, persino l'evocata e truce punizione, hanno il sapore della favola a quella di un inconscio che sottilmente s'insinua nelle pieghe del linguaggio e nelle pieghe di un'esperienza interiore che adesso si produce in tutta la sua pienezza. Potremmo dire che metaforicamente il volo

dell'aquila diventa il volo di un uccello pesante quando il Nome-del-Padre prende il sopravvento facendo dischiudere pienamente il ventaglio del Reale. Tant'è che, nemmeno mezza pagina più avanti, alla domanda di un compagno di studi appena conosciuto – «Cosa è tuo padre?» – Stephen risponderà con un lapidario e semplice «Un signore» (*ivi*, p. 221).

Mentre elabora il dolore per la separazione dalla madre, Stephen introduce il Nome-del-Padre facendone, appunto, un puro significante («Un signore»). È a questo livello che nasce l'esigenza di Stephen di vagheggiare la «cara mamma» e di *unificare* il padre: il padre è *uno* proprio in contrapposizione a quella mamma che non risponde al duale ma che, al contrario, lo mistifica, lo surclassa, lo sposta sempre un po' più in là. D'altronde, sono numerose le occorrenze in cui il discorso lacaniano pretende di sfuggire alla logica del due affermando che «se qualcosa ex-siste rispetto a qualcosa, è proprio perché non vi è accoppiato, ma vi è "terziato", se mi permettete questo neologismo» (Lacan, 1973-1974, lezione del 19 marzo 1974, trad. nostra). Ciò che ex-siste, in questa fase, è proprio quanto si *fa tre* nella contrapposizione madre/padre, quanto si fa resto in questo rapporto che non si conclude dualmente: appunto, il *sinthomo*.

La mamma ripiega il velo sul naso e gli dà un bacio di addio; in quel bacio Stephen intravede il naso e gli occhi rossi di pianto della mamma; il padre gli dà due monete da cinque scellini e gli raccomanda un paio di cose. La mamma è intravista nel suo effetto di realtà, la mamma è effetto che parla da dietro un velo, il padre è valore Uno-Cinque-Dieci scellini che parla dal palmo della mano e che conta a partire da Uno. Se Lacan mette l'accento sul *The* del titolo *The Portrait of the Artist as a Young Man*, è qui da porre l'accento sull'indeterminatezza di *Un* nella

risposta «Un signore», l'indeterminato che paga la retta del suo collegio.

> Il suo [di Joyce] desiderio di essere un artista di cui si occupino tutti, o comunque quante più persone possibile, non vale forse a compensare il fatto che, diciamo così, suo padre non è mai stato un padre per lui? Che non solo non gli ha insegnato niente ma ha trascurato praticamente tutto, salvo fare affidamento sui bravi padri gesuiti, la Chiesa diplomatica? (Lacan, 1975-1976, p. 85).

Tutto questo, la differenza sostanziale di atteggiamento fra papà e mamma risulta essere decisiva ed è, pertanto, rimarcata in altri luoghi del *Portrait.* Se il padre è una sorta di indeterminato che non fa altro che occupare il proprio posto, la mamma un posto vero e proprio non ce l'ha e non può averlo. Il posto della madre è sempre oscuro, spostato, laterale. Tant'è che Stephen risulta indeciso anche nel farne discorso. Quando a un certo punto un compagno di studi chiederà al protagonista se fosse abituato a dare un bacio alla mamma prima di andare a letto, la risposta di Stephen sarà per forza di cose duplice. Al primo «sì», infatti, il compagno ribatterà «Ehi, qui c'è un ragazzo che dice che bacia la mamma prima di andare a letto» (Joyce, 1916, p. 225). Al che Stephen si affretterà a correggere e a modificare la sua risposta in negativo, ma di nuovo il compagno ribatterà «Ehi, qui c'è un ragazzo che dice che non bacia la mamma prima di andare a letto» (*ibidem*). Il duale è impossibile, ogni corrispondenza dell'oggetto materno con sé stesso è impedita. *Lalangue* qui non può operare, è messa tra parentesi dalla lingua artificiale: questa chiede non per sapere, ma per obliterare. Si oblitera la risposta quale essa sia: il sì e il no viaggiano sullo stesso scompartimento

e hanno entrambi un titolo di viaggio contraffatto. Non c'è modo di smascherarli ma nemmeno di distinguerli. Entrambe le risposte nascondono qualcosa: il naturale amore per la propria mamma in un caso, il naturale distacco che ogni adolescente brama nell'altro. Ogni volta si nasconde un po' di sé e se ne mostra un altro po': alla fine non si sa se ci si è esposti del tutto facendo la somma delle parti esposte o se ci si è nascosti del tutto facendo la somma delle parti celate. È l'indecidibile fra 0 e 1: anche qui, però, la logica del duale fa cilecca, manca il bersaglio. Se *lalangue* è una lingua destituita di funzione, qui la funzione è invece l'unica cosa che conta (ma che non riesce a contare): si tratta di un'impasse che non può essere risolta. Nel primo caso l'inconscio agisce, in questo caso non lo si lascia non agire (e il compagno è il suo servo muto).

Ma torniamo a quell'«Un signore»: sembra che in questo momento alla castrazione simbolica del Nome-del-Padre si affianchi una castrazione del padre reale, svalutato e reificato in quanto detentore di un fallo che è incarnazione impossibile al contempo reale e simbolica. Alla moneta reale e alla moneta simbolica del Nome-del-Padre – rappresentati rispettivamente dagli scellini e dall'espressione di Stephen, «Un signore» – non resta, quindi, che allacciarsi in un sistema ternario che possa ricondurre la figura paterna al posto dell'Uno che gli spetta. E questa operazione non può essere tentata se non attraverso il discorso della narrazione, che così diventerà il discorso dell'immaginario. Il discorso indiretto libero è lo strumento di questo slittamento del linguaggio che porterà il personaggio Stephen a diventare alter-ego della persona Joyce.

> Il significante linguistico marca il senso a partire dalla sua iscrizione minima sotto la forma del tratto unario. Senso

> metonimizzato da ciò che comunemente si chiama linguaggio, cioè un effetto di unità prodotto dall'Immaginario. Di conseguenza, è possibile affermare che il senso, da parte sua, è una metafora, quella di una mancanza originaria che si sostituisce al venir meno della Cosa, sottrazione causata dal fallo come significante (Andrès, 1987, p. 28, trad. nostra).

La detronizzazione del padre allora sarà compiuta solo e soltanto attraverso il racconto, attraverso quell'istanza di discorso che Joyce prende da Stephen e che innalza a opera letteraria. Il cortocircuito prodotto da questo andirivieni fra Simbolico e Immaginario e poi di nuovo Simbolico è proprio ciò che, facendo del Padre un oggetto simbolizzato, ne limita la sua portata come soggetto simbolizzante (castrante). Come si libererà, quindi, questa spinta al godimento? Essa avverrà attraverso la sinthomizzazione di due significanti principe all'interno dell'opera joyciana: "la donna" e "Dio". Ma prima di tutto va elaborato il tenero e feroce distacco da ciò che nell'infanzia fa le veci, in un certo senso, sia della donna sia di Dio, ossia la madre. È a lei che Stephen rivolge i pensieri più nostalgici e struggenti ed è a lei che si rivolge quando è afflitto dalla malattia – «Cara Mamma, sono malato. Voglio tornare a casa. Vieni per favore, e portami a casa. Sono all'infermeria. Il tuo affezionatissimo figlio, Stephen» (Joyce, 1916, p. 234). Ma la madre vagheggiata a distanza non prenderà mai corpo, forma e nemmeno parola quando Stephen farà ritorno a casa per le vacanze.

Gli unici a parlare saranno il padre, lo zio Charles, la signora Dante Riordan per dibattere accanitamente di politica e religione. Alla madre di Stephen non saranno concesse che rarissime battute per invitare i contendenti alla moderazione,

nient'altro. Inoltre, non ci sembra casuale che il primo capitolo si apra e si chiuda con una dinamica di colpa e punizione: finta nella prima occasione, reale nella seconda. Tutto ciò mette come tra parentesi il periodo di tenerezza infantile, quando la madre è una sorta di assoluto per il bambino. Ma per Stephen quasi adolescente questo assoluto è già svanito, non ne resta che uno sbiadito ricordo di fiaba e la sua rievocazione attraverso la canzoncina di apertura. È interessante notare che in concomitanza con l'evocazione della punizione dell'aquila che, con i suoi artigli, avrebbe dovuto accecare Stephen bambino, venga nominata la sua compagna di giochi Eileen – «Da grande avrebbe sposato Eileen» (*ivi*, p. 220). Qualcosa di simile avviene nel passaggio fra il primo e il secondo capitolo: in questo caso, però, la punizione inflitta da padre Dolan sarà reale. Questi, infatti, prefetto agli studi di Clongowes, crede che quella di Stephen – di aver rotto gli occhiali – sia una goffa scusa per non studiare. Il che è ingiusto e persino incongruente con la carriera scolastica del protagonista, sempre ligio al dovere e addirittura sempre fra quei pochi a contendersi la palma di primo della classe. Stephen, infatti, era stato momentaneamente esonerato dal suo insegnante dal fare i compiti, dal momento che un compagno, urtandolo e facendolo cadere, aveva fatto sì che gli si rompessero gli occhiali. Tuttavia, nonostante ogni evidenza sia dalla parte del ragazzo, padre Dolan non vuole sentire ragioni e lo punisce severamente a forza di bacchettate sulle mani. La punizione in forma di vagheggiamento infantile della canzoncina che apre il capitolo diventa qui punizione ingiusta ed effettiva. In maniera analoga il gioco infantile di sposare Eileen diventa appena dopo la punizione subita, proprio all'inizio del secondo capitolo, vagheggiamento di una figura femminile reale, che abbia una sua consistenza fisica di donna. Ebbene, questa figura

di donna è anch'essa un vagheggiamento, ma stavolta si tratta di un vagheggiamento ben diverso: esso prende le mosse dalla rappresentazione di Mercedes, la donna del *Conte di Montecristo* (1844-1846) nella lettura del quale Stephen si rifugia ogni sera.

> Ritornava a Mercedes e, mentre ne rimuginava l'immagine, gli si insinuava nel sangue un'inquietudine strana [...]. Il rumore dei giochi infantili lo urtava e quelle voci sciocche gli facevano sentire [...] di essere diverso dagli altri. Non desiderava giocare. Desiderava incontrare nel mondo reale l'immagine eterea che la sua anima così spesso contemplava. Non sapeva dove cercarla e in che modo, ma una premonizione che lo guidava gli diceva che questa immagine, senza nessuna azione da parte sua, gli sarebbe venuta incontro. Si sarebbero trovati tranquillamente come sei si fossero conosciuti e dati convegno, forse a uno dei cancelli o in qualche luogo più segreto. Sarebbero stati soli, circondati dall'oscurità e dal silenzio: e in quel momento di tenerezza suprema lui si sarebbe trasfigurato. Sotto gli occhi di lei sarebbe svanito in qualcosa di impalpabile e poi, in un attimo, si sarebbe trasfigurato. Debolezza e timidezza e inesperienza sarebbero cadute da lui in quel momento magico (Joyce, 1916, p. 271).

L'immagine è reale e, tuttavia, non ancora vera, non ancora incarnata. L'immagine reale tratta dal romanzo è – in questo caso – rappresentazione (sacra) del fantasma di Stephen. E, in quanto fantasma, essa non può che venire incontro al di là di ogni azione possibile, al di là di ogni intenzione o previsione. Ciò è tanto più evidente in quanto Stephen non fornisce alcun connotato fisico della Mercedes di Dumas, semplicemente la nomina e le fa prendere il posto che era precedentemente rimasto vuoto. Sono

troppi i luoghi dell'opera di Lacan nei quali si fa cenno alla natura del *fantasma* per prenderli in considerazione in questa sede. Ci basti dire, per ora, che in questo caso esso poggia su tre elementi che abbiamo rilevato all'interno del *Ritratto*.
In primo luogo, abbiamo l'affermazione infantile ("avrei sposato Eileen"), in terzo luogo abbiamo il desiderio di incontrare in qualche modo «l'immagine eterea» di Mercedes, in mezzo abbiamo la funzione mediatrice di una metafora virginale:

> *Torre d'avorio*, dicevano, *Casa d'oro!* Come poteva una donna essere una torre d'avorio o una casa d'oro? [...] Eileen aveva lunghe mani bianche. Una sera, mentre giocavano, gli aveva messo le mani sugli occhi: lunghe e bianche e sottili e fredde e lisce. Era quello l'avorio: una fredda cosa bianca. Quello era il senso di Torre d'avorio (*ivi*, p. 245).

I protestanti canzonavano la litania della Beata Vergine e per questo Dante è contraria a che Stephen frequenti abitualmente Eileen. E, tuttavia, come uno scherzo del destino è proprio tale figura (partorita ironicamente da un *côté* protestante) a farsi incarnazione figurativa di una metafora.
Nello spiegarsi i termini di quei paragoni con la Vergine Maria, Stephen fa ricorso alla sua esperienza sensuale primigenia e alla freschezza delle mani di Eileen. Ecco che, allora, tale figura ritagliata sul sembiante della Vergine Maria, fa da ponte alla creazione del fantasma, figura sempre duplice e che promette un surplus di godimento. Non è per caso che – sebbene Joyce non ne faccia cenno all'interno dell'opera – la figura di Mercedes così come si trova nel *Conte di Montecristo* abbia i «capelli corvini» e le «braccia brune» (Dumas, 1844-1846, p. 107) e che, quindi, sia proprio all'opposto della figura eterea ed eburnea di Eileen.

Questa opposizione, però, non è che una finta opposizione. Il tentativo di Stephen di dare corpo a un fantasma non funziona altrimenti che come doppio fantasmatico, tant'è che tale doppiezza non può risolversi nei fuggevoli piaceri della carne ai quali il protagonista si abbandona nel secondo capitolo. Infatti, tale sfrenata lussuria non è che il goffo tentativo di tenere a bada un fantasma che non smette di celarsi (cancellarsi?).

> Sopportava cinicamente i vergognosi particolari delle sue orge segrete, nelle quali esultava a insozzare con pazienza qualsiasi immagine lo avesse attratto [...]. Una figura che di giorno gli era sembrata pudica e innocente, di notte gli veniva incontro attraverso le ombre tortuose del sonno, con il viso trasfigurato da un'astuzia lasciva, con gli occhi scintillanti di una gioia bestiale (Joyce, 1916, p. 302).

E, poco più avanti:

> Gemeva tra sé come una belva delusa. Voleva peccare con una della sua specie, costringere un altro essere a peccare con lui e a esultare insieme nel peccato. Sentiva una oscura presenza muovergli irresistibilmente addosso dalle tenebre, una presenza sottile e mormorante come un fiume, che lo colmava interamente di se stessa. Quel mormorio gli assaliva le orecchie come il mormorio di una moltitudine immersa nel sonno; quelle correnti sottili si diffondevano in tutto il suo essere (*ivi*, p. 303).

Si comprende bene, da questi due passi, che la situazione del protagonista è – ancora una volta – una situazione nella quale si rischia di essere catturati fra due elementi. Ma, pur trovandosi in mezzo, nessuna mediazione è possibile. Incoscienza e furia,

sonno (passività) e animalità, singolarità e moltitudine sono i termini di una *presa in mezzo* rispetto alla quale ogni possibile via d'uscita sembra preclusa. Tutto l'essere di Stephen sembra essere pervaso, per sua stessa ammissione, da un flusso che egli non controlla e che, addirittura, nemmeno vede perché gli è costitutivo, è costitutivo del proprio essere. Un fiume dal quale non si può uscire e dentro il quale si trema perché si è proprio l'acqua che lo forma.

Tuttavia, è proprio attraverso l'individuazione di un terzo termine rispetto a questa dinamica della cattura totale che Stephen/Joyce passerà dal sintomo al *sinthomo* e dalla Donna a Dio è a sé stesso in quanto catalizzatore del godimento. Anzi, della «cosa di godimento che, in fondo, egli è» (Di Ciaccia, 1998). È del tutto in linea con ciò il fatto che Stephen debba dapprima affidarsi alla ripetizione ossessiva, quasi maniacale, dei nudi piaceri della carne ma – nel contempo – sempre mantenendo sullo sfondo la figura ideale di Mercedes. È a partire dal momento in questa sequenza anonima di rapporti sensuali viene interrotta che Stephen potrà produrre e mettere in gioco per davvero il discorso su Dio, attraverso il tramite di una donna che non c'è e non ci sarà – la Vergine.

È un momento altissimo di svolta quello di cui parliamo, si tratta delle ultime righe del secondo capitolo, quando viene descritto fugacemente l'incontro carnale di Stephen con una prostituta. Nella vaghezza della scena e in quella che è una sorta di dissolvenza al nero si scontano i caratteri imprendibili dell'ultima donna in carne e ossa che diventa, così, essa stessa vettore impossibile verso la Vergine, la Donna, «altro nome di Dio» (Lacan, 1975-1976, p. 12). Momento di soglia nel quale l'incontro fra le due bocche diventa un incontro che rimanda a

qualcos'altro di misterioso e inaspettato, che nemmeno il protagonista riesce a definire.

> Chiuse gli occhi, abbandonandosi a lei, anima e corpo, non conscio più di altro al mondo che dell'oscura pressione delle morbide labbra socchiuse. Gli premettero sul cervello come sulle labbra, quasi fossero il mezzo di un linguaggio vago; e tra di esse sentì una pressione ignota e timida, più oscura del deliquio del peccato, più dolce di un suono o di un odore (Joyce, 1916, p. 304).

Inconscio e intuizione di un linguaggio secondo, seppur vago. Il protagonista è qui calato in un altrove che non comprende e che non può gestire, del quale è completamente in balìa. È in queste poche righe e nei successivi sviluppi che inizia a farsi largo prodromicamente l'idea di una scrittura come peculiare *sinthomo* di Joyce; un'idea, anzi, uno sviluppo che si avrà in maniera compiuta soltanto con la mostruosa grande opera dell'autore irlandese, con l'*Ulisse*, ma che qui viene vagheggiato in maniera germinale. Attraverso il contatto carnale, uno degli ultimi prima della svolta *filosofica* del protagonista, Stephen accede a un al di là del peccato, a un *surplus* di godimento che lo afferra e lo confonde e di fronte al quale egli non sa determinarsi. È questo il punto nel quale si accede a un altrove che è pulsionale e non significante, esautorato – pertanto – dall'ordine del simbolico.

> La ripetizione del sintomo non è la ripetizione significante, ma è una ripetizione pulsionale e non tutto della pulsione riesce a metabolizzarsi nell'ordine del simbolico. C'è un reale che è refrattario al simbolico e che si ripete. La causa di questa ripetizione Lacan la definisce "godimento". In questa nuova

> prospettiva il sintomo non ha più la struttura di significante, che necessariamente rinvia alla catena significante, la modalità quindi che ha il soggetto di rappresentarsi presso l'Altro, ma ha struttura di lettera. Il sintomo è allora marchio di godimento, la cui significazione rimane enigmatica. Non si tratta più di un sintomo ripreso nell'ordine simbolico, ma di un sintomo che Lacan situerà nel nodo borromeo nell'intersezione tra il reale e il simbolico. È la nuova versione del sintomo che Lacan scriverà sinthome. Si tratta della supplenza alla mancanza del Nome-del-Padre che funzionerà come il perno per lo psicotico. Ma si tratta anche dell'osso di godimento con cui il soggetto si troverà a fare i conti alla fine della propria analisi, quando il legame che il soggetto intrattiene ordinariamente con il godimento viene meno. Lacan parla allora d'identifica-zione con il sintomo. Ora, mentre il sintomo, nel suo statuto di signi-ficante, non dà un'identità al soggetto ma unicamente lo rappresenta, al contrario il sintomo nel suo statuto di lettera dà un'identità poiché non rinvia più a un significante per rappresentarlo, ma rinvia alla "cosa", la cosa di godimento che, in fondo, egli è (Di Ciaccia, 1998).

A quest'altezza del *Ritratto*, allora, avverrà un fenomeno di ripiegamento su sé stesso del protagonista, una vera e propria rivoluzione che lo coinvolgerà in maniera totale eppure insufficiente. L'anima del protagonista, dopo essere entrata nel tunnel della ripetizione ossessiva del peccato, ne esce dissanguata e sterile. In essa, ormai, soltanto «la fredda tenebra riempie il caos» (Joyce, 1916, p. 306) e Stephen è convinto che niente possa ormai salvarlo dalla dannazione eterna.
Quando la risata di una ragazza gli ridesta l'immagine di Emma, della fidanzata ideale vagheggiata e mai realmente avvicinata, allora Stephen rievoca ciò che aveva già descritto ben dieci anni

prima. Si tratta del medesimo passo, quello che riguarda quell'ultimo tram della sera preso insieme a lei; la distanza fra i due è minima, solo un gradino li separa. «Tra una frase e l'altra lei salì sul suo gradino varie volte e scese di nuovo sul suo, e una o due volte gli stette vicinissima per qualche attimo» (Joyce, 1916, p. 275). Stephen aveva pensato di afferrarla e baciarla, ma non lo fece. Lo rimpiangeva dieci anni prima, una volta rimasto solo nel tram, e lo rimpiange adesso che è passato molto tempo. Ma la figura di Emma, la figura di E. C., icasticamente ridotta a due iniziali, non ha smesso di attraversare, passare, passeggiare per i sentieri della mente del protagonista. E il suo incarnarsi è instabile perché essa è una figura mentale prima che dei sensi. Non sorprende che i suoi fantasmi siano diversi, ora Mercedes, ora la Vergine *torre d'avorio*, ora un'apparizione femminile in mezzo allo scorrere di un fiume. È indicativo che tale apparizione sia anticipata da una visione sostenuta dal mero lavorìo della lingua:

> "Un giorno di screziate nuvole marine". La frase, il giorno e la scena si accordavano armoniosamente. Parole. Era per i colori? Permise loro di risplendere e di svanire, a tinta a tinta [...]. No, non era per i colori: era per la cadenza e l'equilibrio del periodo stesso. Amava dunque il ritmico sollevarsi e abbassarsi delle parole più delle loro associazioni di mito e di colore? (*ivi*, p. 364).

L'amplesso desiderato è linguistico prima che carnale, e non trova riposo e consolazione né nell'afflato mistico verso Dio né nell'avallo della teoria estetica di San Tommaso, quella che il protagonista è chiamato a esporre quando si troverà per caso a colloquiare con il preside del Belvedere College. Più in avanti

Stephen la ribadirà a Lynch, un compagno di studi, quando affermerà che – come l'Aquinate – egli ritiene che l'emozione estetica debba innalzarsi al di sopra degli impulsi più bassi, di ciò che è incontrollato perché dettato dalla furia dei sensi. «L'emozione estetica [...] è pertanto statica. La mente viene arrestata e innalzata al di sopra del desiderio e della ripugnanza» (*ivi*, p. 399).

In realtà, quando Stephen si affida all'argomentazione filosofica egli resta sempre mancante di qualcosa, la sua mente non vola mai oltre il mero procedimento ragionativo, il trasporto gli è estraneo. Mentre, invece, la metafora del volo si fa avanti quando l'ardore del linguaggio lo trasporta a contatto col mondo e al di là del mondo – «L'anima gli si librava in un'atmosfera al di là del mondo e il corpo [...] era purificato in un soffio» (*ivi*, p. 366). Di ciò ne sia la riprova il fatto che, in tali casi, la realtà si palesi al protagonista come visione estatica e solitaria.

> Era solo. Nessuno si occupava di lui, era felice e vicino al cuore selvaggio della vita [...]. Una ragazza gli stava davanti in mezzo alla corrente, sola e immobile, guardando lontana verso il mare. Sembrava una creatura trasformata per incanto a somiglianza di uno strano e bellissimo uccello marino. Le lunghe, sottili gambe nude erano delicate come quelle di un airone e intatte, salvo dove una striscia smeraldina di alghe aveva formato un segno sulla carne (*ivi*, p. 368).

L'immagine di questa ragazza entra nell'anima del protagonista e lo conduce al «sacro silenzio della sua estasi» (*ivi*, p. 369). Questi, che egli chiama l'«angelo selvaggio [...] della gioventù e della bellezza mortale» (*ibidem*) è quel messaggero muto e senza nome che gli permetterà di «vivere, errare, cadere, trionfare,

ricreare la vita dalla vita!» (*ibidem*). E di cosa si tratterà se non di ciò che resta del significante Dio? Di ciò che non disturba più il piacere degli altri, ma che – al contrario – si fa insegna di un godimento superiore. Nient'altro che quella cosa che non c'è e che diventa la Cosa di cui la stessa scrittura di Joyce sarà *sinthomo*. «Mancanza che è molto difficile far cogliere a meno di circoscrivere i dintorni di un buco» (Miller, 1981-1982, p. 62), per dirla con le parole che Miller utilizza per avvicinarsi al significante-assenza di Lacan.
In realtà tale quadro vi è una perfetta miniaturizzazione di ciò che, via Stephen Dedalus, sarà la vocazione di Joyce medesimo, vocazione verso *la* sua scrittura (compiuta nell'*Ulisse*) e di cui il *Ritratto* non è che figura (nel significato teologico medievale di prefigurazione di qualcosa che deve adempiersi). Essa diventerà allora la lettera impossibile (anche) perché visitata dalla ricerca di un padre di cui si è già registrata l'assenza nel finale del *Ritratto*, volutamente patetico e citato da Lacan in quanto allusione a un che di impossibile.

> *27 aprile – Vecchio padre, vecchio artefice, vienimi in soccorso, per ora e per sempre servimi.* Tienimi al caldo ora e sempre. È a suo padre che indirizza questa preghiera, a suo padre che si distingue precisamente per essere – mah – quello che possiamo chiamare un padre indegno, un padre carente, quello che lui si metterà a cercare in tutto l'*Ulysses* sotto diverse spoglie senza trovarne traccia [...]. *Ulysses* è la testimonianza del fatto che Joyce resta radicato nel padre pur rinnegandolo. È proprio questo il suo sintomo (Lacan, 1975-1976, p. 66).

Ed è proprio come ponendosi sull'altare di questa sfida impossibile – quella di un errore che Stephen accetta nel finale

del *Ritratto* e, anzi, al quale sembra poter votare la sua intera esistenza – che la scrittura di Joyce diventa continuamente incarnazione e miraggio di sé stessa. Così come Stephen si *accontenta* della Vergine in forma di Emma...

> Dio e la Beata Vergine erano troppo lontani: Dio troppo grande e severo e la Beata Vergine troppo pura e santa. Ma immaginò di stare vicino a Emma in una terra immensa e, umile e piangente, di chinarsi a baciarle il lembo della manica (Joyce, 1916, p. 318).

Allo stesso modo Joyce si accontenterà (forse) di accettare e riprodurre l'unico ricatto possibile, il ricatto del reale, quello di «di cui si può afferrare soltanto un lembo, un torsolo» (Lacan, 1975-1976, p. 119). Esattamente come il lembo di quella manica di Emma, la sola possibile traduzione imperfetta del manto di quella «Vergine Benedetta [...] simile a un uccello» (Joyce, 1916, p. 360) che sta a indicare probabilmente il fugace, forse impercettibile punto di tangenza del reale con l'inconscio di Stephen/Joyce. In questo senso Lacan potrà parlare di Joyce come un «disabbonato all'inconscio» (Lacan, 1975-1976, p. 161), proprio nella misura in cui l'autore dell'*Ulisse* esige dalla propria scrittura non più la vastità figurativa del simbolico, ma la risonanza pneumatica del sinthomico, ciò che non può vedersi, ciò che è racchiuso. L'angelo selvaggio e messaggero di cui abbiamo riferito poc'anzi starà allora in mezzo a quel *non-tutto* che è la donna (che siano le prostitute degli anni del collegio o la E. C. dalle braccia d'avorio poco importa) e a quel *non plus (ultra)* che è la Madonna. E ciò, alla fine, perché solo il lembo conta, solo la vita oltre la vita.

Bibliografia

Andrès, M. (1987), *Lacan et la question du métalangage*, Point Hors Ligne, Érès, Toulouse.
Di Ciaccia (1998), *Dal sintomo al sinthomo*, in *Psychiatry on line*, http://www.psychiatryonline.it/node/7543.
Dumas, A. (1844-1846), *Il Conte di Montecristo*, tr. it., 2 voll., Garzanti, Milano 2011.
Joyce, J. (1916), *Ritratto dell'artista da giovane*, tr. it., Newton Compton, Roma 1973.
Lacan, J. (1971-1972) *Le Séminaire. Livre XIX. ...Ou pire*, Seuil, Paris.
Id. (1973-1974), *Le Séminaire. Livre XXI. Le non-dupes errent*, inedito.
Id. (1975-1976), *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
Miller, J.-A. (1981-1982), *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, tr. it. Astrolabio, Roma 2021.

Abstract

Elements of a Joycean symptomatology in *A Portrait of the Artist as a Young Man*

For Stephen Dedalus, the signifier God constitutes a labyrinth from which there is no way out. It is, however, through the frustrations of this *cul-de-sac* that he can finally approach a tiny sliver of the real. A real that becomes vision, flesh, women, angel and – in the end – perhaps the ultimate messenger of an infinite chain of signifiers. A wild angel who will stand in a median position in relation to that *non-all* that woman is (whether she is

the prostitute of her boarding school years or the E. C. with ivory arms it does not matter) and to that *non plus (ultra)* that the Virgin Mary is.

Keywords: Joyce; Lacan; Stephen Dedalus; Woman; Sinthome.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/205

You were dreamed, dear. La scrittura joyciana dal reale al sogno

Carlo Avolio

> I will write down all your names in my gold pen and ink. Everyday, precious, while m'm'ry's leaves are falling deeply on my Jungfraud's Messongebook I will dream telepath posts dulcets on this isinglass stream. Joyce (1939, p. 460)

1. Epifanizzare il ~~reale~~

È possibile ripercorrere le vie tortuose che portarono Joyce a lavorare strenuamente all'apertura del linguaggio, nel tentativo di tenderne al limite estremo le possibilità di senso, seguendo il nesso tra la sua pratica di scrittura e il fine, nonché la natura, dell'opera d'arte letteraria. Si tratta di un filo rosso che attraversa la prosa e la riflessione joyciane e che pone la questione intorno all'essenza della rappresentazione, a quel gioco di specchi mediato dal linguaggio che guida il lettore nel rovesciamento, umbratile e fantasmatico, che permette infine alla lettera (*word*) di squadernare un mondo (*world*). Come si cercherà di mostrare, sarà la rappresentazione romanzesca attraverso la dinamica del

corpo che sogna a permettere all'ultimo Joyce di accedere a quella libertà, a quel gioco creativo che si esibisce nella "festa" (in)finita di *Finnegans Wake*: la capacità di rendere-presente le complesse dinamiche tra il conscio e l'inconscio senza la pretesa di sbrogliarne i nodi, una capacità che però ha specifiche origini nei mutamenti di poetica esplicitamente rinvenibili fin dai suoi primi abbozzi narrativi.

Com'è noto, tra il 1900 e il 1904 il giovane Joyce iniziò a collezionare sotto il nome di «epifanie» brevi scene carpite dalla vita quotidiana, dialoghi, sogni, allucinazioni e così via, nel tentativo di recuperare, isolandoli attraverso le parole della letteratura, i momenti che gli apparivano ricchi di senso, carichi di emblematica – ancorché spesso triviale – bellezza. L'intento poetico del giovane Joyce, unito a un vero e proprio abbozzo di teoria (che torce a suo favore concetti tratti dall'estetica tomista), è espresso nel romanzo incompiuto *Stephen Hero* (la cui stesura fu portata avanti tra il 1904 e il 1906) nel quale si definisce per la prima (e unica) volta questo dispositivo poetico, e che per questa ragione resta una preziosa testimonianza delle origini dell'estetica joyciana:

> Per epifania intendeva Stephen un'improvvisa manifestazione spirituale, o in un discorso o in un gesto o in un giro di pensieri, degni di essere ricordati. Stimava cosa degna per un uomo di lettere registrare queste epifanie con estrema cura, considerando ch'erano attimi assai delicati ed evanescenti, e disse a Cranly che l'orologio del Ballast Office era capace di comunicare un'epifania. Cranly interrogò con lo sguardo l'inscrutabile quadrante del Ballast Office con un'aria non meno inscrutabile. "Sì" disse Stephen. "Io gli passo davanti di tanto in tanto, me ne ricordo, mi riferisco a esso, gli do un'occhiata: è soltanto un pezzo dell'arredamento di una strada di Dublino: poi tutto a un

> tratto ecco ch'io lo vedo, e lo ravviso per quello che è: un'epifania". "Che vuoi dire?". "Immagina che gli sguardi che gli do siano come il frugare nel buio di un occhio spirituale il quale cerca di mettere a fuoco la sua visione, e nel momento che questo fuoco è raggiunto, ecco, l'oggetto è epifanizzato. È appunto con l'epifania che si tocca il terzo, il supremo stadio della bellezza". (Joyce, 1963, pp. 755-756)

Si tratta di una sorta di testimonianza narrativa tardiva, dal momento che un buon numero delle epifanie collezionate da Joyce negli anni precedenti vennero intrecciate nella narrazione la quale dunque le assorbì, per così dire, nella propria trama depotenziandone di fatto l'originario intento rivelatore di una *quidditas*, un'essenza irradiante dal reale che la capacità "percettiva" dell'artista sarebbe stata in grado di mettere a fuoco, riprodurre e conservare attraverso il *medium* letterario.[1] A reggere quest'idea del reale come una regione ontologicamente indipendente Stephen Daedalus (solo in seguito il cognome verrà semplificato in "Dedalus"), l'alter-ego letterario del giovane Joyce, introduce le nozioni tomiste di *integritas* (l'unità-separazione dell'oggetto epifanizzato rispetto al resto del reale), di *consonantia/proportio* (l'organizzazione complessiva e l'armonica dipendenza relativa delle sue parti) e di *claritas* (la forza irradiante compiutamente percepita dall'artista) e lega quest'ultima alla *quidditas*, l'essenza specifica dell'oggetto epifanizzato:

[1] Per approfondire gli aspetti specifici di questa dichiarazione di poetica rispetto alla produzione letteraria del giovane Joyce mi permetto di rinviare alle riflessioni premesse alle *Epifanie* (cfr. Avolio, 2014).

> "Ora veniamo alla terza qualità. Per molto tempo non sono riuscito a capire che cosa intendesse l'Aquinate. Si serve d'una parola figurativa (cosa molto insolita in lui) ma io sono arrivato a comprenderla. *Claritas* è *quiddítas*. Dopo che con l'analisi s'è scoperta la seconda qualità, la mente compie la sola sintesi logicamente possibile e scopre la terza qualità. Questo è il momento ch'io chiamo epifania [...]. La sua [della cosa] anima, la sua identità [*whatness*], balzano fuori a noi dai veli dell'apparenza. L'anima dell'oggetto più comune, la struttura del quale è stata così calettata, ci appare radiante. L'oggetto compie la sua epifania" (*ivi*, pp. 757-758).

Le epifanie come primi tentativi letterari sono dunque emerse da una specifica capacità di visione da parte di quel ricettore privilegiato che è l'artista dedaleo; appare inoltre evidente come in questa prima teorizzazione sulla funzione dell'attività letteraria sia primario il paradigma visivo: l'essenziale è la funzione selettiva e riproduttiva dell'occhio "spirituale" in grado di frugare nel flusso indistinto del reale al fine di coglierne l'intrinseco luccichio. Alcune di queste prime epifanie, inoltre, sono la riproposizione dei sogni del loro autore: risulta chiaro come l'annotazione e l'"oggettivizzazione" del residuo cosciente, della traccia mnestica, serva al giovane Joyce non per accedere a un'autoanalisi dei propri sogni, ma per valorizzarne il loro carattere significativo, ancorché ambiguo:

> Una nebbiolina bianca cade in lenti fiocchi. Il sentiero mi conduce dabbasso verso uno stagno oscuro. Qualcosa si muove nello stagno; è una bestia artica dal manto giallo e ruvido. Vi affondo il bastone e mentre si solleva dall'acqua vedo che il suo dorso declina verso la groppa e che è molto lenta. Non ho paura – al contrario – e colpendola più volte col bastone la conduco

> davanti a me. Muove pesantemente le zampe e bisbiglia parole di una lingua che non comprendo (Joyce, 1978, p. 45).

Ancora un esempio:

> Sì, sono le due sorelle. Quella che sta burrificando con braccia robuste (il loro burro è rinomato) appare rabbuiata e infelice: l'altra è felice perché ha avuto il suo. Si chiama R... Rina. Conosco il verbo "essere" nel loro linguaggio. – È lei Rina? – Sapevo che era lei. Ma eccolo in giacca a coda di rondine e con un cappello a cilindro fuori moda. Le ignora: cammina a piccoli passi, facendo svolazzare le falde della giacca... Dio mio! quant'è minuto! Dev'essere molto anziano e vanitoso... Forse non è quel che io... È curioso che quelle due grosse donne abbiano litigato per quest'uomo minuto... D'altro canto è il più grande uomo al mondo... (*ivi*, p. 63).

La riproduzione priva di interpretazione di questi sogni è in linea con la concezione dell'epifania espressa nei primi anni di apprendistato artistico da parte di Joyce: la rappresentazione sarebbe valida solo in quanto testimonianza, estrapolazione non-modificativa, specchio. Come nota Ellmann «[l]a *Traumdeutung* (*Interpretazione dei sogni*) di Freud uscì verso la fine del 1899, ma l'interesse di Joyce per i sogni è prefreudiano, nel senso che cerca la *rivelazione* e non la spiegazione scientifica» (Ellmann, 1959, p. 110, corsivo mio). Lo stesso Ellmann mette in rilievo come le grandi personalità letterarie dublinesi dell'epoca (Yeats e George Russell su tutti) fossero particolarmente interessate alla trascrizione letteraria dei sogni. L'interesse del giovane Joyce in merito alla relazione tra la letteratura e il reale appare dunque in linea con la sua concezione estetica: una forma riproduttiva e non modificativa nei confronti della spontanea radiosità del reale,

passiva, nell'illusione che vi possa essere un'aderenza conservativa tra la parola e il gesto, il dialogo, la scena, il sogno.

2. Il corpo della scrittura

L'illusione che la parola possa riprodurre ciò che, luminoso, emergerebbe sulla superficie cade non tanto per motivi teorici (anche se è doveroso notare come l'abbandono della categoria di «epifania» proceda di pari passo con l'apostasia del suo autore) quanto per l'impossibilità da parte della lettera di dire il ~~reale~~ e per aver laicizzato, per così dire, l'immediatezza di quelle prime epifanie portandone l'elemento di significatività, di emersione, all'interno di una narrazione più ampia. Si potrebbe pensare alle epifanie «come [a] un tentativo fallimentare della costruzione del fantasma. La costruzione del fantasma suppone un certo tipo di relazione stabile tra il soggetto e l'oggetto» (Rossi, 2017, pp. 120-121).[2] Le prime opere in prosa pubblicate da Joyce, *Dubliners* (1914) e *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), presentano infatti un nuovo circuito di senso che non va più dal reale alla scrittura ma dalla scrittura alla scrittura stessa.

[2] Rossi nella prima parte del suo contributo si sofferma sulla relazione fallita tra soggetto e oggetto ma tiene conto soprattutto delle epifanie drammatiche o dialogiche, nelle quali prevale l'attività ricettiva dell'udito e l'attenzione verso la voce. Per i nostri scopi, invece, sarà più fruttuoso indagare le epifanie oniriche, anche in relazione all'importanza che il sogno gioca sia nella psicoanalisi che nelle opere di Joyce. Ambivalenza, quella tra la voce e lo sguardo, magistralmente resa da Lacan: «A questo dire, perché risuoni, perché consuoni, altro termine del *sinthomodaquino*, bisogna che il corpo sia sensibile. Che lo sia è un dato di fatto. Proprio perché il corpo ha alcuni orifizi, il più importante dei quali è l'orecchio, perché non può tapparsi, turarsi, chiudersi. È per questa via che nel corpo risponde ciò che ho chiamato la voce. L'inconveniente è senza dubbio che non c'è solo l'orecchio e che lo sguardo gli fa una concorrenza eminente» (Lacan, 2005, p. 16).

Abbandonato il residuo "metafisico" (nel senso anche del simbolismo tardo-ottocentesco) della credenza in una spontanea radiosità degli oggetti, dei gesti, dei discorsi e attestata l'ineffabilità del ~~reale~~ non resta dunque null'altro che la plasticità del linguaggio a reggere le possibilità espressive, comunicative e di apertura ermeneutica dell'opera d'arte. Se nei racconti di *Dubliners*, come si è accennato, il momento di rivelazione è innanzitutto intra-narrativo è nel *Portrait* che se ne percepisce la piena consapevolezza da parte di Joyce. Frutto della riscrittura *ironica* dell'incompiuto *Stephen Hero*, questo romanzo ripropone la discussione sui trascendentali del bello di ascendenza tomista ma lo fa con un tono del tutto nuovo che segna definitivamente l'abbandono della possibilità di un accesso macchinico al senso:

> San Tommaso adopera un termine che pare inesatto. Mi tenne in iscacco per molto tempo. Potrebbe far credere che avesse in mente il simbolismo o l'idealismo, essendo la qualità suprema della bellezza una luce di un qualche altro mondo, l'idea di cui la materia non è che l'ombra, la realtà di cui essa non è che il simbolo [...]. Ma tutte queste cose sono chiacchiere da letterati. La cosa me la spiego così. Quando hai percepito quel cesto come *una* cosa una e poi l'hai analizzato secondo la sua forma e percepito come una *cosa*, tu fai la sola sintesi che sia logicamente ed esteticamente ammissibile. Tu vedi che quel cesto è la cosa che è e nessun'altra. Lo splendore di cui parla San Tommaso è la *quidditas* scolastica, l'essenza [*whatness*] di una cosa. Questa suprema qualità l'artista la sente, quando la sua immaginazione comincia a concepire l'immagine estetica (Joyce, 1916, p. 471).

La rimodulazione dell'interpretazione dell'ultimo trascendentale della bellezza, la chiave che connette la *claritas* alla *quidditas*, non

lascia più spazio a dubbi:[3] in Joyce matura la consapevolezza che non vi sia alcuna possibilità di accedere a una regione indipendente, ricca di senso, che attende di essere «percepita» e riprodotta dal linguaggio dell'arte ma è piuttosto l'arte stessa a generare il senso di cui si fa portatrice. Se epifania vi sarà, se qualcosa emergerà dalla superficie delle cose dei pensieri delle memorie delle intenzioni, essa si darà come *epifania del linguaggio*. Il linguaggio sarà dunque nello stesso tempo il mezzo della rappresentazione e il suo fine ultimo ed è in questo apparente cortocircuito che Joyce marcherà la differenza scavando il solco (del possibile) con l'aratro della penna, lavorando sulla *messa in corpo della scrittura* che aprirà la strada a una nuova forma di rappresentazione che rigetta nella letteratura il pericolo del disequilibrio psichico:

> Joyce il sintomo, disse Lacan, Joyce e la mania, Joyce creatore cosmico di una nuova lingua; possiamo chiederci se Joyce fosse afflitto dal fenomeno delle epifanie nel modo in cui uno Schreber poteva essere stato afflitto dalle proprie visioni allucinazioni? (Drazien, 2016, p. 70).

Il corpo della scrittura sarà la *materia vivente*, proteiforme, per mezzo della quale compiere una sorta di transustanziazione laica (e vagamente blasfema) che aprirà la strada, per riprendere Lacan, alla elusione del sintomo attraverso il linguaggio artistico, alla capacità di Joyce di negarsi all'analisi e di aderire al processo opposto, annodare ulteriormente la matassa del senso, regalare

[3] Le due declinazioni della *claritas-quidditas* e il loro legame con la *whatness* sono ciò a cui si riferisce Lacan all'inizio del Seminario XXXIII come «il punto debole della questione» (Lacan, 2005, p. 13).

il brivido della plurivocità, rendere-presente la contraddizione con la serietà di un gioco infantile.

3. La scrittura del corpo

Se la scrittura romanzesca si fa carico del peso del senso, se la rappresentazione narrativa diventa per Joyce un corpo vivo sul quale rimodulare un rinnovato rapporto con la verità e con il valore estetico dell'opera d'arte, se non vi è più alcuna traccia positiva di un simbolismo in grado di tenere incatenato il dicibile dall'emergente sarà allora il linguaggio narrativo la struttura primaria inaggirabile della rappresentazione. Attraverso questo riposizionamento, nella ricaduta circolare ma sempre imperfetta (*circling the square*) che il linguaggio artistico stabilisce su se stesso, la nuova realtà presentata dalla narrazione (e questo diventa evidente, sebbene se ne possano cogliere le ragioni seminali anche nei lavori precedenti, in *Ulysses* e in *Finnegans Wake*) subisce l'incrinatura della corporeità, dei processi e delle istanze psichici, del sogno, del fantasma della memoria.
È noto come vi sia una straordinaria convergenza tra gli anni (1914-1921) e le città di stesura di *Ulysses* (Trieste, Zurigo, Parigi) e lo sviluppo del movimento psicoanalitico. Il capolavoro joyciano fu anche descritto dal suo autore come «l'epos del corpo umano» (Ellmann, 1959, p. 508) e in merito risulta particolarmente chiarificatore il cosiddetto «schema Linati» (Joyce, 1922, pp. CLXXXVII-CLXXXIX): quanto sopra descritto riguardo alla poetica di Joyce, con particolare riferimento alla natura della rappresentazione e al rapporto che la sua "laicizzazione" ristabilisce con una verità in minore, restituita alle regole del gioco e alle mani dell'*artifex*, si fa evidente. L'abbandono della pura cerebralità (Telemaco-Stephen non *soffre* ancora il corpo, scrive Joyce), così come del

primato esclusivo della vista (sensoriale, ma anche spirituale), lascia spazio a un'interazione complessa e stratificata tra il pensiero, la memoria, il corpo e il fantasma inconscio. Di questa interazione non vi è una rappresentazione analitica ma plastica, sintetica: l'abbandono del paradigma classico della vista è inoltre graduale e coincide anche con l'abbandono da parte di Joyce (in qualità di autore) di Stephen Dedalus (in qualità di alter-ego). Nel terzo episodio, l'ultimo che lo vede protagonista, Dedalus cede – lentamente, quasi con timore e non senza la solita feroce ironia – a una nuova modalità di percezione che non passa semplicemente dal visibile all'udibile ma, si direbbe, dal visibile al *visibile dell'udibile* nel senso che Joyce, e qui il dato biografico della sua graduale perdita di vista parrebbe di cruciale importanza, ricostruirà sempre di più il nesso tra una realtà che si dà come intrinseca al linguaggio e le strutture simboliche (puramente strumentali) che reggono l'architettura narrativa a partire non più dal canale "oggettivo" della vista ma da quello "soggettivo" di una (la)lingua letta ad alta voce e udita:

> Ineluttabile modalità del visibile: almeno questo se non altro, pensiero attraverso i miei occhi. *Signaturae* di tutte le cose sono qui io a leggere, uova di molluschi e alghe marine, la marea che s'avvicina, lo stivale arrugginito. Verdemuco, bluargento, ruggine: segni colorati. Limiti del diafano. Ma lui aggiunge: nei corpi. Era conscio del loro essere corpi prima del loro essere colorati. Come? Sbattendoci contro la zucca, ovviamente. Vacci piano. Calvo egli era e un milionario, *maestro di color che sanno*. Limite del diafano nei. Perché nei? Diafano, adiafano. Se riesci a infilarci le tue cinque dita è un cancello, altrimenti una porta. Chiudi gli occhi e vedrai. Stephen chiuse gli occhi per sentire le scarpe schiacciare alghe e conchiglie crepitanti. Comunque ci cammini attraverso. Quello che sto facendo, una

> falcata alla vota. Uno spazio di tempo assai ristretto attraverso tempi di spazio assai ristretti. Cinque, sei: il *nacheinander*. Esattamente: eccola allora l'ineluttabile modalità dell'udibile. Apri gli occhi (Joyce, 1922, p. 71).[4]

Se dunque le funzioni del corpo e la loro sintomatizzazione per mezzo del linguaggio (che pare quasi divenire una membrana, una nuova superficie organica) diverranno per Joyce delle lenti per mezzo delle quali lavorare ai suoi romanzi, negli anni di scrittura di *Ulysses* la sua indubbia conoscenza della teoria e della tecnica psicoanalitica[5] fu scossa da un sentimento ambivalente che non sembrerebbe corretto valutare solo come risultato della "critica" che l'amico Italo Svevo incarnava e metteva in prosa in quegli stessi anni. L'atteggiamento sibillino di Joyce nei confronti dell'analisi freudiana sembrerebbe quasi poggiare su di un

---

[4] La lettura del brano in originale è ancora più paradigmatica: «Ineluctable modality of the visible: at least that if no more, thought through my eyes. Signatures of all things I am here to read, seaspawn and seawrack, the nearing tide, that rusty boot. Snotgreen, bluesilver, rust: coloured signs. Limits of the diaphane. But he adds: in bodies. Then he was aware of them bodies before of them coloured. How? By knocking his sconce against them, sure. Go easy. Bald he was and a millionaire, *maestro di color che sanno*. Limit of the diaphane in. Why in? Diaphane, adiaphane. If you can put your five fingers through it is a gate, if not a door. Shut your eyes and see. Stephen closed his eyes to hear his boots crush crackling wrack and shells. You are walking through it howsomever. I am, a stride at a time. A very short space of time through very short times of space. Five, six: the *nacheinander*. Exactly: and that is the ineluctable modality of the audible. Open your eyes» (Joyce, 1922, p. 70).

[5] La scuola freudiana è citata esplicitamente dal solito "cerebrale" Dedalus: «San Tommaso, disse Stephen, sorridente, le cui opere corpulente amo leggere in originale, scrivendo d'incesto da un punto di vista differente da quello della nuova scuola viennese di cui ha parlato Mr. Magee, lo avvicina, con quel suo modo saggio e curioso, a una avarizia delle emozioni» (Joyce, 1922, p. 401).

doppio moto di attrazione, per via di ovvie consonanze e di interessi convergenti, e di rigetto, un rigetto protettivo anche rispetto al tentativo di Joyce di rappresentare, facendole rapprendere nella loro complessità, le interazioni tra i gesti, le azioni, il pensiero conscio e le altre regioni psichiche. Joyce «era vicino al moderno spirito psicoanalitico sotto tanti punti di vista, ma non voleva mai ammettere di nutrire un qualche interesse per la psicoanalisi» (Ellmann, 1959, p. 509), e però mentre chiedeva «perché tante discussioni sul mistero dell'inconscio? Che cosa se ne sa?» (*ibidem*) annotava i sogni di Nora e vi aggiungeva abbozzi d'interpretazione, eccone un prezioso esempio riportato da Richard Ellmann:

> Ad uno spettacolo teatrale
> Un dramma di Shakespeare scoperto di recente
> Shakespeare è presente
> Nel dramma ci sono due spiriti
> Paura che Lucia possa spaventarsi.
> Interpretazione: dietro questo sogno forse ci sono io. La "recente scoperta" si ricollega alla mia teoria dello spirito nell'Amleto e il successo di pubblico si ricollega a un'eventuale pubblicazione di quella teoria o del mio dramma. La figura di Shakespeare presente in abiti elisabettiani è un presentimento di fama: la sua, sicura (ricorre il tricentenario della sua morte), la mia non altrettanto sicura. La paura per Lucia (lei stessa in piccolo) è la paura che onori futuri o il futuro sviluppo della mia mente o arte o le loro stravaganti escursioni in territori proibiti, possano pregiudicare la tranquillità della sua vita (*ivi*, p. 509).

Negli anni triestini Joyce fu legato a diverse personalità che conoscevano, leggevano e ragionavano intorno alle teorie freudiane: oltre al già citato Ettore Schmitz (il quale ne era venuto

a conoscenza attraverso il nipote, il dottor Edoardo Weiss, uno dei primi allievi di Freud) un altro allievo di Joyce, Paolo Cuzzi, «lesse le *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*» (McCourt, 2004, p. 297) e, secondo Ellmann, parlò con Joyce dei «lapsus linguistici e del loro significato. Joyce ascoltò attentamente ma osservò che Freud era stato preceduto dal Vico» (Ellmann, 1959, p. 400).

Diretta o indiretta, pubblicamente dissimulata o segretamente coltivata, l'attenzione di Joyce su alcuni degli ambiti di ricerca freudiani è certamente un fatto: risultano convergenti in particolare due *topoi* divenuti ormai classici come il ruolo della funzione paterna nei processi di filiazione (simbolica), processo cruciale sia in *Ulysses* che in *Finnegans Wake* – rintracciabile sovente in forme spassosamente rovesciate – e il lapsus. Si potrebbe aggiungere che la stessa passeggiata di Bloom, la sua personale odissea quotidiana, il suo porre davanti a sé continui rinvii e ostacoli nel ritorno a casa e nel suo letto – letto dove la moglie, com'è noto, l'ha tradito durante il giorno con il proprio amante Boylan – sia un chiaro meccanismo di difesa che prende la forma della procrastinazione. Sono questi elementi dell'indagine psicoanalitica che certamente Joyce aveva potuto cogliere – da attento e vorace lettore e uditore – nelle discussioni e nelle letture intorno alle teorie freudiane degli anni triestini e zurighesi. Esemplare è in questo senso il lapsus di Bloom nel dodicesimo capitolo di *Ulysses*: accolto da un ambiente (non solo politicamente) ostile, viene braccato e deriso dall'ipocrisia nazionalistica e razzista dominante e cade, per così dire, nel tranello del sintomo linguistico:

> – Ce la fai a scolarti un'altra pinta? – Sa anatrare il nuoto? dico io. – Lo stesso, Terry, fa Joe. Sicuro di non volere alcun tipo di

> corroborante in forma liquida? chiede lui. – No, grazie, risponde Bloom. In realtà dovevo soltanto incontrare Martin Cunningham, vedete, riguardo all'assicurazione del povero Dignam. Martin mi ha chiesto di passare a casa loro. Vedete, lui, Dignam, voglio dire, a suo tempo non aveva segnalato la cessione ipotecaria alla compagnia, e di fatto per legge il creditore dell'ipoteca non può rivalersi sulla polizza. – Sante guerre, replica Joe ridendo, bella cosa che il vecchio Shylock è nel sacco. E ora la moglie se la spassa, o no? – Beh, questo lo diranno, fa Bloom, i confidenti della moglie [*the wife's admirers*]. – Chi è esperto? chiede Joe. – I consulenti della moglie [*the wife's advisers*], volevo dire, fa Bloom (Joyce, 1922, p. 613).

Il ritorno a casa di Bloom sarà allora nello stesso tempo un ritorno del "perdono", laico e umanissimo, che nulla ha a che spartire con le forme eroiche e superomistiche dell'artista dedaleo, ma anche una sorta di piccola – ironica – fine della propria "autoanalisi quotidiana": nel momento di abbandono del figlio ricercato e mai veramente legato a sé (Stephen Dedalus), al termine di un giorno in cui, come in ogni giorno, si sono ammassati nelle stratificazioni del linguaggio e della rappresentazione cosciente i fantasmi proiettati dalla fobia o dal desiderio e quelli «reali» dei morti, le fantasie, i sogni, le allucinazioni, i moti d'odio e quelli libidici, quando il "peso" della corporeità, non solo come luogo della somatizzazione dei sintomi ma anche come fonte di stimolo per l'attività psichica, si è fatto sentire in tutta la sua complessa interazione con la rappresentazione narrativa, solo allora Bloom tornerà a casa, irrompendo tra le altre cose nel celebre flusso di coscienza di Molly, che altro non è che la forma estrema in *Ulysses* attraverso la quale, come si accennava poco sopra, Joyce è stato in grado di

simulare narrativamente la relazione, il territorio conteso e ribollente, tra il conscio e l'inconscio. Non è un caso che infatti Molly sia stata risvegliata, nel rientro a casa di Leopold, dal rumore e che questo irrompa nei suoi pensieri nella fase di riaddormentamento. Saranno infatti la notte, il suono e la loro interazione con corpo che sogna (che produce cioè la forma più comune di psicosi) il punto di avvio e la scena dell'ultima estrema opera joyciana: il sogno infinito di *Finnegans Wake.*

4. Del sogno e del resto

La narrativa joyciana si è dunque nutrita, nelle sue prove più mature e per le ragioni che si sono esposte, della necessità di rappresentare una realtà romanzesca la cui sensatezza, struttura e complessità si radicavano in un orizzonte di smarrimento: per queste ragioni si è preferito spostare l'accento sulla natura della rappresentazione artistica e sulle sue caratteristiche peculiari piuttosto che sul loro possibile significato *analitico*, sul modo in cui queste potessero essere interpretate psicoanaliticamente. È come se la prosa joyciana riuscisse a mettere in narrazione l'intreccio tra il pensiero e il corpo, senza dimenticare il lavoro costante della regione dell'inconscio che con quelli interagisce senza sosta, rinunciando alla pretesa "scientifica" di spiegare, intellettualizzare, rendere intelligibile ciò che si presenta come *nodulare* e favorendo invece il movimento opposto, quello cioè di presentare l'elemento, se si vuole, sintomatologico come se emergesse dalla realtà intra-testuale. In questo senso è ancora illuminante poter affermare, come è stato fatto a partire dalla lettura che ne dà Lacan, che nell'ultimo Joyce il linguaggio come «sinthomo» possa essere considerato come l'esatto opposto del sintomo che si offre all'analisi:

> Nel caso di Joyce, il sinthomo è esattamente la compensazione di una carenza paterna, carenza che si conclude 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 [...]. 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 col resto, che il resto è fecondo, che il resto è risorsa (Miller, 2005, pp. 31-32).

L'intreccio insolubile con la propria poetica, il debito estetico e teorico che Joyce (autore) deve alla scuola psicoanalitica (come è noto, tra le altre cose, egli cercò invano di far curare la schizofrenia della figlia Lucia da Jung, e questo complica il rapporto tra le scelte dell'uomo e quelle del romanziere)[6] emergono nella loro complessità in quell'opera estrema che è *Finnegans Wake*. Non solo l'ultimo romanzo di Joyce si nutre di quel simbolismo artificiale in cui era ormai maestro e che aveva già reso *Ulysses* un edificio labirintico ma questa stessa struttura non è l'opacità del percorso desto, o semi-desto, dei personaggi che lo animano quanto piuttosto l'oscurità, la fluidità e la metamorfosi continua che animano il sogno. Sogno di sogno raccontato in una lingua che accoglie quasi tutti gli idiomi

[6] «Jung aveva comunicato al padre la sua ipotesi diagnostica, facendogli presente anche che certe poesie della figlia contenevano elementi tipici del linguaggio schizofrenico. Il padre, invece, la difendeva strenuamente» (Galimberti, 2017, p. 28).

conosciuti e che gioca con il senso della lettera così come fanno i bambini (o gli psicotici), sogno della storia dell'umanità intera ripercorsa nei "pensieri" del vecchio gigante Finn ma anche sogno di sogno che racconta nello stesso tempo e con le stesse "parole" eventi e storielle, paure e ricordi, fantasie e invenzioni di un oste di Dublino e della sua famiglia (insomma *words* che aprono potenziali, infiniti *worlds*). Se si procedesse raccogliendole rapsodicamente sarebbero numerose le tematiche direttamente legate alla teoria psicoanalitica rintracciabili nella *Wake*: il rapporto tra le figure genitoriali e i figli, la relazione tra i fratelli alla conquista dell'attenzione dei genitori, l'interdizione dell'incesto, l'identificazione problematica della madre con la figlia, il desiderio di natura maschile e quello di natura femminile, le fantasie di superamento e le ostilità che figli riservano ai propri genitori, e così via, senza parlare del processo creativo che permise a Joyce di costruire una lingua tutta nuova (sebbene *fondata* sulla lingua-madre – e matrigna – dell'inglese), quella che potremmo definire come una sorta di *regressione artificiale nel linguaggio*, una formazione polisemica che si situa, dall'alto della sua cultura, in un orizzonte linguistico pre (o post) culturale. È una lingua, quella della *Wake*, che "riflette" anche su queste sue specifiche caratteristiche:

> The proteiform graph itself is a polyhedron of scripture. There was a time when naif alphabetters would have written it down the tracing of a purely deliquescent recidivist, possibly ambidextrous, snubnosed probably and presenting a strangely profound rainbowl in his (or her) occiput. To the hardily curiosing entomophilust then it has shown a very sexmosaic of nymphosis in which the eternal chimerahunter Oriolopos, now frond of sugars, then lief of saults, the sensory crowd in his belly

> coupled with an eye for the goods trooth bewilderblissed by their night effluvia with guns like drums and fondlers like forceps persequestellates his vanessas from flore to flore (Joyce, 1939, p. 107).

Ciò che emerge da questo turbinio che ha la struttura formale di un ciclo vichiano e quella interpretativa di una spirale infinita sono gli scarti, le rovine della storia e delle storie, il continuo trasmigrare di volto in volto dei personaggi (o delle loro ombre), attraverso un vertiginoso e furioso continuo annodamento del «sinthomo» che si realizza non tanto in un anti-linguaggio quanto in un iper-linguaggio. Il valore del resto, fare dello scarto l'asse portante di questo tipo di letteratura estrema, appare quanto di più vicino si presenta alla situazione analitica. I resti della storia e delle storie si danno al lettore ideale così come i sintomi e le tracce mnestiche si offrono all'analista: entrambi inevitabilmente corrotti, continuamente riscritti, alla ricerca di una cornice che li possa collocare in un orizzonte di senso che, quando a fatica si dà, si rivela quanto meno parziale o instabile, se non fallimentare. Non è dunque un caso che una delle più frequenti assonanze su cui Joyce gioca sia quella tra *letter* e *litter*: costruire una cattedrale fantasmagorica con il residuo (ma anche col letame) del linguaggio: «And so everybody heard their plaint and all listened to their plause. The letter! The litter! And the soother the bitther!» (*ivi*, p. 89). Lo spiazzamento del lettore in questa caotica giungla di segni polimorfici è inevitabile: nel quinto capitolo del primo libro una missiva trovata su di un mucchio di letame (missiva che, come un frattale, rifrange l'essenza stessa della *Wake*), confusa e allusiva, quasi una confessione il cui contenuto non viene esplicitato, è pronta per essere variamente interpretata. La sua forma lascia smarrito colui che ingaggia questo compito

destinato a fallire: «You is feeling like you was lost in the bush, boy? You says: It is a puling sample jungle of woods. You most shouts out: Bethicket me for a stump of a beech if I have the poultriest notions what the farest he all means» (*ivi*, p. 112). Questo smarrimento non può essere aggirato ma deve indicare la strada per favorire una *lettura* che potremmo definire "auricolare": la comunicazione diventa bisbiglio e alle potenzialità del senso si accede rifiutando una nozione puramente descrittiva, univocamente rappresentativa della realtà letteraria e si apre dunque al gioco dell'ombra, del travestimento e della plurivocità della *litteratura*. Non a caso, nel ribadire quest'idea Joyce richiama non solo il moltiplicarsi dei mondi di parole ma anche lo stesso Freud:

> Somebody may perhaps hint at an aughter impression of I was wrong. No such a thing! You never made a more freudful mistake, excuse yourself! What's pork to you means meat to me while you behold how I be eld. But it is grandiose by my ways of thinking from the prophecies. New worlds for all! (*ivi*, pp. 411-412).

L'apporto dell'elemento sensoriale-somatico come fonte che può fornire materiale al contenuto manifesto del sogno (e, giova ricordare, non come sua fonte primaria) era stato già indicato da Freud nella *Traumdeutung* (cfr. Freud, 1899, pp. 206-224), e il sistema P-C veniva inoltre individuato come uno dei canali di comunicazione e di contatto tra la vita psichica e il mondo esterno nella descrizione delle istanze psichiche a partire da *L'Io e l'Es* (cfr. Freud, 1923, pp. 483-490). In *Finnegans Wake* la condensazione, lo spostamento e il sincretismo onirico vengono presi come strumenti non per ricomporre un quadro a partire

dalle tracce mnestiche residuali ma, al contrario, per rappresentare l'irrappresentabile. In un ulteriore rovesciamento ironico allora il lettore ideale della *Wake* sarà in grado di restare sveglio davanti al sogno universale, «that ideal reader suffering from an ideal insomnia» (Joyce, 1939, p. 120), quasi a indicare come la vera veglia sia quella di colui che leggendo i sogni altrui accede al moltiplicarsi del significante. È possibile inoltre indicare un ultimo elemento di contatto con la pratica psicoanalitica, se si tiene presente il costante rovesciamento che Joyce mette in atto nei confronti di specifici apparati teorici o tecniche, e cioè il valore che nella sua ultima opera è assegnato non tanto al ricordare (ed è paradossale poiché anche nella *Wake* il materiale di costruzione onirica è di tipo innanzitutto mnestico) quanto all'oblio della memoria, al rimosso come fonte di rinnovamento, come forza non semplicemente distruttrice ma anche creatrice. Al lettore dell'universo in espansione joyciano viene quindi chiesto di giocare un gioco anti-analitico, per così dire, al fine di ricordarsi di dimenticare: «What has gone? How it ends? Begin to forget it. It will remember itself from every sides, with all gestures, in each our word. Today's truth, tomorrow's trend. Forget, remember!» (*ivi*, p. 614).

Bibliografia

Avolio, C. (2014), *James Joyce: Epifania e autonomia dell'arte*, in Joyce (1978), pp. 7-24.

Drazien, M. (2016), *Lacan lettore di Joyce*, Portaparole, Roma.

Ellmann, R. (1959), *James Joyce*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1982.

Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in Id. (1967-1980), vol. III.
Id. (1923), *L'io e l'Es*, in Id. (1967-1980), vol. IX.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Galimberti, F. (2017), *Come si chiamava James Joyce?*, in *La Psicoanalisi*, n. 61, pp. 24-41.
Joyce, J. (1916), *Dedalus: ritratto dell'artista da giovane*, in Id. (2001), pp. 231-517.
Id, (1922), *Ulisse*, tr. it., Bompiani, Milano 2021.
Id. (1939), *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London.
Id. (1963), *Le gesta di Stephen*, in Id. (2001), pp. 543-779.
Id. (1978), *Epiphanies / Epifanie*, tr. it., Clinamen, Firenze 2014.
Id. (2001), *Racconti e romanzi*, tr. it., Mondadori, Milano.
Lacan, J. (2005), *Il seminario. Libro XXXIII. Il Sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
McCourt, J. (2004), *James Joyce. Gli anni di Bloom*, Mondadori, Milano 2005.
Miller, J.-A. (2005), *Pezzi staccati*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
Rossi, C. (2017), *Scrittoressere. Joyce e la scrittura del corpo*, in *La Psicoanalisi*, n. 61, pp. 117-127.

Abstract

You were dreamed, dear.

Joyce's writing from the real to dream

The intention of this paper is to examine how Joyce's writing changed from his juvenilia to the works of his artistic maturity and how that changing was influenced by Freudian ideas. This will be outline first (1-2) by analyzing the Joycean use of epiphany

and its theoretical transformation. In a second step (3-4) the relation between artistic language and its contents will be traced out in *Ulysses* and *Finnegans Wake* with a focus on dream-representation and language creativity.

Keywords: Joyce; Freud; Psychoanalysis; Dream; Epiphany.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/206

La toilette entre Derrida et Joyce. Une stratégie d'appropriation

Giustino De Michele

> Veille *(vè-ll', ll mouillées, et non* vè-ye*)* s.f. [...]
> Il se dit quelque fois pour veillée.
> Littré (1863-1872, « veille »)

1. « Il faudrait ne plus écrire – »

Voici le dernier mot, la dernière injonction, la loi ou l'interdit, instruction ou recommandation, si ce n'est une sorte de constat, voici donc la leçon de James Joyce, d'après Jacques Derrida. Cette leçon marque notamment la chute du dernier texte dédié à l'écrivain par le philosophe, *La Veilleuse* (2001), sur laquelle prend appui le présent article.

La leçon de Joyce, dans ce contexte, signifie la leçon que, d'après Derrida, l'on peut, qu'il faut, qu'on ne peut que tirer de Joyce, de son œuvre, de l'expérience de lecteurs de son œuvre. Il s'agit donc de la leçon impartie par Joyce à Derrida, ou du moins de celle que celui-ci aura entendu en lisant l'écriture de l'autre. Il s'agit dès lors aussi, inévitablement, de la leçon de Derrida : la leçon de Derrida messager de Joyce, lecteur ou entendeur de son message, scribe, prophète, sinon messie. Mais aussi, et même, d'un Derrida qui s'identifie à Joyce, qui le remplace, le lisant, le

citant, l'expliquant, parlant et écrivant à sa place, et à sa postérité, et tout en disant qu'il ne le faudrait pas : que d'après ou après Joyce il ne faudrait plus écrire. Derrida en prophète abusif, en parasite, en escroc – et dans ce contexte (odysséen) on ne peut que songer à un Derrida *procus* : un prétendant, selon la traduction latine de *nuester*, prétendant, sinon à la femme ou à la maison, à la signature de Joyce.

Mais cet abus, son abus, était inévitable, nous dit Derrida, qui s'empare de manière plus ou moins rusée de la signature de l'autre, qui se réfléchit dans le texte de Joyce tantôt comme son homonyme – James, Jacques – tantôt comme l'homonyme de l'un ou l'autre de ses échangeurs sémantiques – Élie par exemple[1] – tout en respectant, *pour* respecter un programme : une prévoyance joycienne qui fait de ses lecteurs autant des répétiteurs, pris qu'ils sont dans le filet d'un texte qui constitue le réservoir et le code, sinon l'inconscient, en quelque sorte, une sorte de machine génératrice des symptômes de son déchiffrement infini, de toutes ses manipulations et appropriations.

Comme l'écrit Derrida, lui, serait, nous, serions, déjà préjugés par le rôle que nous assigne la mémoire, si ce n'est le rêve, ou la mémoire rêvante, l'attention flottante, le *wake* de Joyce :

> Être en mémoire de lui : non pas nécessairement vous souvenir de lui, non, être en sa mémoire, habiter une mémoire désormais plus grande que votre souvenir et ce qu'il peut rassembler, en un seul instant ou en un seul vocable, de cultures, langues,

[1] Le prophète auquel le philosophe doit son deuxième prénom « secret ». En vue de sa venue, il est coutume de lui laisser de côté (*para*) à boire et à manger, du pain sinon du blé (*sitos*).

> mythologies, religions, philosophies, sciences, histoires de l'esprit ou des littératures (Derrida, 1987, pp. 21-22).

L'abus serait donc dicté : non seulement, fatalement, comme la conséquence du désir d'enfreindre un commandement ; mais d'abord, structurellement, comme ce que le commandement même enjoint.
Après Joyce, d'après Derrida, d'après Joyce donc, si ce n'est après Derrida : il faudrait ne plus écrire.

2. La veille de qui ?

On serait, nous serions, il serait, nous dit donc Derrida, dans la veille (la veillée) de Joyce (pour la possible homonymie entre veille et veillée, voir notre exergue).
À travers une problématisation maniériste, et pour autant non impertinente ici, du génitif, on peut commencer à explorer la considération derridienne de cette *situation* à partir de la question suivante : qui veille qui ? La veille de Joyce, est-ce la veille que Derrida, entre autres, met en acte auprès de Joyce ? Ou bien, est-ce la veille que Joyce met en acte ? Mais alors, deuxième question, auprès de qui ? Il peut s'agir d'une veille transitive : comme Derrida veille Joyce, et comme, dans ses écrits, il nous racontera les transformations plus ou moins imaginaires de ses veilles pour ses familiers, plus ou moins vivants (du père, cf. Derrida, 1974 ; de la mère, cf. Derrida, 1991), Joyce veillerait une autre personne disparue, un autre objet perdu, sa mère par exemple ou par antonomase. Il peut s'agir aussi d'une veille intransitive, ou presque : on veille, absolument, incohativement, on *se* veille, à peu près – ce qui

impliquerait faire le deuil de soi-même. Ceci paraît paradoxal, mais l'est moins si l'on désigne par « soi-même » non seulement son propre corps et esprit, mais son propre corpus et l'esprit de celui-ci, son œuvre – la littéraire par exemple – avec ses virtualités. Mais ça l'est encore moins si par « faire le deuil de soi-même » l'on désigne l'expérience qui consiste à s'entretenir avec sa propre finitude. Se présente, alors, une autre possibilité, et une autre question usurée, mais non pas tout à fait rhétorique : de qui ou de quoi – est-ce la veille ? Sa propre veille – là où l'on se veillerait soi-même, où l'on ferait ou l'on pourrait faire le deuil de soi-même, si seulement l'on l'était, soi-même (ce que le fait d'y veiller met justement en question) – pourrait être, alors, la veille auprès de soi, de nous, par quelqu'un d'autre. Ou bien, et plus précisément, par quelque chose d'autre : s'il n'y a pas de sujet, ni de sujets, alors qui, ou quoi, veille ? Et, corrélativement, qu'est-ce que – si ce n'est pas un qui – l'on veille quand on veille ? Dans la perspective derridienne la réponse à ces questions est succincte – ce qui ne veut pas dire simple : la mère. On veille la mère. La mère veille. La mère, c'est la veille et surtout la veilleuse – celle qui donne le titre au texte derridien de 2001. « Mère », ici n'est pas une personne en chair et en os, pas une image d'une personne ou un phénomène interne ; pas non plus un archétype ou une idée. Il s'agit plutôt, pour employer une terminologie analytique, d'une anasémie ; encore plus précisément, il s'agit, dans l'élaboration derridienne, d'une sorte de performatif, d'une signature, d'un *schibboleth* pour faire signe, sans pouvoir la constater ou l'évoquer – car il ne s'agit pas de quelque chose, ni même d'un spectre ou d'un fantasme – vers le manque d'origine, de fondement, de sol, de fin, qui caractérise la structure de l'expérience. Et surtout, la mère n'est pas le père : s'il est vrai que l'emploi derridien de « la mère » est imbriqué dans une stratégie

de récupération critique de la *khôra* (cf. Derrida, 1993) – la mère/ matière / matrice platonicienne, le *triton genos* du Timée – cette récupération a la fonction de contester la suprématie de quelque chose comme « le père » (« Père » serait alors une anasémie désignant le fondement, l'origine de la structure de l'expérience, la source et la fin du sens, le principe de légitimation de toute signature).

Nous reviendrons sur ce terme, notamment dans le contexte qu'est la fin de *La veilleuse*. Mais, pour revenir à Joyce et à Derrida le lisant, il devient ainsi plus plausible de constater la généralité, en vérité sans limites, que le philosophe attribue à celle que nous avons défini « situation » de la veille de Joyce. Nous sommes dans la veille de Joyce. Or, si ce que Joyce veille, et ce qui veille Joyce (l'objet et le sujet de cette veille) est quelque chose comme « la mère » derridienne – autrement dit, si la veille dont parle Derrida à propos de Joyce (et dont parlerait et que prescrirait Joyce, selon Derrida), est l'inscription de l'acte de reconnaissance de la finitude de l'expérience de qui lit et écrit, au sein d'une « situation » de l'expérience qui n'a ni fondement, ni origine, sol, ou fin – alors nous veillons tous la veille de Joyce, et de Derrida le lisant, en les lisant à notre tour.

La situation n'est pourtant pas si univoque. Si nous veillions tous la même veille, une veille égale pour tous, non seulement générale mais transcendantale dans sa structure, si la *forme* de la veille était une et une seule pour tous, alors, pour reprendre les figures derridiennes usitées, la veille serait celle du « père » plutôt que de la mère. Pour qu'il n'en soit pas ainsi, ou mieux, en tant que conséquence du fait qu'il n'en est pas ainsi, l'on peut et doit constater ceci : les événements contingents qui se déploient dans le milieu de cette situation structurent ce milieu de manière absolument nécessaire. Cette nécessité n'est pas absolue

(dénouée) par rapport à la finitude, n'est pas éternelle, unique, inopposable comme la loi d'un Dieu. Elle est plutôt indéniable comme la finitude elle-même. De tels « événements » (cf. Derrida, 1987, pp. 20-21) sont l'œuvre de Joyce, la lecture de Derrida, ainsi que celles qui les suivraient.

3. La veille, c'est quoi ?

Comment veiller ? Si l'on prend en considération les œuvres, au sens strict, signées par Joyce et par Derrida, les apories de la veille que nous avons évoquées plus haut demandent de prendre en question ce qu'il se passe quand un auteur, dans sa propre œuvre, contresigne celle de l'autre : avec ses propres stylèmes, selon ses propres buts. Il s'agit d'une opération violente, et abusive. La violence de cette lecture, une lecture qui est une veille, est une violence abusive. Dans la veille il y va donc de la maîtrise, celle du mort qui contraint le vivant à le veiller, celle de la hantise du mort, mais aussi celle du vivant, qui non seulement veille, à sa manière, le mort, mais qui sera aussi mort à son tour, et veille le premier dans ce savoir.

Qu'est-ce la veille pour Derrida ? Il serait possible de retracer, notamment dans ses premiers textes, toutes les occurrences de ce terme, dans son association avec l'instance de l'« écriture ». L'écriture, c'est la veille, l'écriture veille. L'on pourrait aussi retracer au moins deux occurrence du lemme « veilleuse », dans les deux cas s'agissant de citations, l'une de Jabès, l'autre de Genet : ici, le « livre » est la veilleuse. Veiller, cela pourrait vouloir dire écrire. C'est d'ailleurs la forme concrète de la veille derridienne. Or, dit Derrida, « il faudrait ne pas écrire – » (Derrida, 1980, p. 57), surtout après Joyce. Cette

recommandation s'étale comme un abus hypocrite : tout en écrivant, Derrida dit qu'il ne devrait pas le faire. Et plus que ça : il faudrait ne pas écrire, suivi par un tiret : un style, un stylet, une pointe aigue, un pieu. Et encore, plus tôt : « Impossible d'écrire aujourd'hui » (*ivi*, p. 35)[2], écrit-il. Aveu hypocrite, un aveu aussi sincère qu'il se désavoue, qu'il avoue sa propre hypocrisie. Un aveu récité, en somme. Un parjure avoué. Je ne peux qu'abuser. Je ne peux qu'écrire que je ne puis écrire. *On* – ne peut donc, si cette impossibilité n'est pas un caprice mais la conséquence d'une structure de l'expérience. Si, pour Derrida, tout acte d'écriture, toute signature, tout « me voici », tout « je suis » est doublé par un « mort », par un : « je suis mort ». S'il pourra écrire dans la même veine : « je posthume comme je respire » (Derrida, 1991, p. 28). Si même la respiration est un travail, et un travail de deuil, alors l'écriture au sens strict d'une œuvre, et d'un *wake* notamment, est possible sur le fond d'une telle structure. À la limite, elle en est la surenchère. Or, pour Derrida un travail de deuil reste à jamais inachevé – l'expérience n'a pas de fin plus que d'origine, on l'a dit –, et si le travail de deuil a une structure intimement contradictoire (on oublie pour garder, on détruit pour sauver, on archive dans la mémoire pour projeter dans l'avenir) – alors cette contradiction ne peut que se manifester, se performer, qu'on le veuille ou non. Notamment, à plus forte raison – c'est dire de la manière la plus contradictoire, mais dès lors la moins apparente, la plus rusée – quand on l'écrit.

[2] « Impossible d'écrire aujourd'hui. Trop mal. Tu te rappelles : tout avait commencé par la décision *joyeuse* de ne plus écrire, la seule affirmation, la seule chance (plus de lettre, plus de littérature), la condition, ce qu'il faut se donner pour que quelque chose enfin se passe. Avoue, avouons : ce fut l'échec, le triomphe de la communication, quoi » (Derrida, 1980, p. 35, nous soulignons).

Veiller, c'est donc quoi ? Dans son dernier séminaire, Derrida expose longuement les apories liées à différentes manières de traiter le corps du décédé, notamment l'incinération ou l'inhumation. Faut-il préférer la terre ou le feu ? La décomposition ou l'holocauste ? La question sollicite une sorte d'esthétique transcendantale du deuil : quels espaces, temps, quelles vitesses, accélérations – pour mieux garder, pour mieux respecter, pour veiller avec le moins de violence ? Or, la veille proprement dite, la veille du corps, précède justement celle de l'esprit du mort, et notamment en précède les funérailles. Mais là encore, en amont des contradictions inhérentes à cette pratique – et notamment à la possible gaieté de la veille, une festivité que l'on pourrait toujours faire remonter à la version la plus somatique de l'incorporation du défunt –, à la veille de la veille, ou du *wake* proprement dit, on aura dû y préparer le corps du mort : le maquiller, le coiffer, l'habiller surtout. La veille de la veille, c'est donc la toilette du mort. C'est à ce moment, à cette pratique, que Derrida rattache l'écriture et le livre au sens courant. La toilette du mort, en esprit comme en corps, consiste à le laver, l'embaumer, puis l'enrouler d'habits, de tissus. Et notamment, dans le cas paradigmatique ou atavique de la toilette à l'égyptienne, à laquelle Derrida fait volontiers allusion, de bandelettes blanches : blanches, comme des pages, mais – et comme il le rappelle (Derrida, 1972, p. 104), c'est Thot, le dieu de l'écriture, la figure députée à la toilette mortuaire – couvertes aussi d'inscriptions augurales. Faut-il écrire *sur* un mort ? Cela même qui semblerait le signe d'une profanation est ce qui garantit une survie d'outre-tombe, de quelque teneur qu'on la conçoive. Touche-moi, ne me touche pas : voici l'injonction de la veille.

4. La momie de Joyce

C'est à cette loi de la veille/écriture, de l'écriture au sens strict et de « l'écriture généralisée » comme structure de l'expérience, que Derrida se soumettrait lorsqu'il abuse de la veille de Joyce. Mais n'est-ce pas une piètre justification que de se déclarer innocent d'une faute qu'on ne pouvait que commettre ? Car si l'écriture de Joyce enjoint ce que l'écriture enjoint d'après Derrida, n'est-ce pas parce que celui-ci momifie l'autre sous la généralité de ses concepts et tropes (la mère, la veille, les bandelettes, l'écriture généralisée) ? Et, pire encore, par des concepts et tropes qui sont nécessairement le produit de l'événement d'une écriture personnelle, d'une idiosyncrasie, d'une autobiographie ? Mais justement, il s'agit là d'une nécessité, dont on sera à la fois infiniment coupable et innocent. On ne peut que prendre la place du mort, et en général de l'autre.

C'est ainsi que l'identification, et même l'appropriation de l'œuvre de l'autre ne sont pas l'acte d'une fonction souveraine de la part du sujet qui les signe : Derrida *se ferait* identifier à Joyce par la lecture – l'œuvre aurait une fonction médusante, paralysante, castratrice – et même, il se ferait approprier par cette lecture. En s'appropriant, incorporant cette œuvre, il en est accaparé, incorporé – et « refait » par quelque orifice que ce soit. L'œuvre serait le support d'une projection qui constitue le sujet, lequel la reconnaît et s'y reconnaît. Elle serait donc la condition de la possibilité pour le sujet de (se) reconnaître – en même temps qu'elle le dépossède de cette possibilité. En termes lacaniens, l'œuvre serait un miroir, et, dans la structure d'une telle subjectivité, la souveraineté reviendrait non pas au moi, mais

au signifiant. Reste à savoir si, au fond, une quelconque souveraineté reviendrait dans cette scène à quelqu'un ou quelque chose ; si elle y revient comme telle (comme une souveraineté digne de ce nom ?), à qui ou quoi (à l'œuvre peut-être, à sa structure générative, et qui génère aussi ses interprétations ?) ? Et s'il est possible de l'y reconnaître comme telle, dans sa pureté formelle ou dans sa raison, ne serait-ce que pour s'en déclarer dépourvus.

Or, à qui reviendrait la maîtrise d'une telle souveraineté ? À l'œuvre de Joyce ? À Joyce comme à son père ? Ou sa mère ? Dans la veine de Derrida, et afin de se demander quel est le rapport entre son œuvre et Joyce, il faudrait encore se demander : qui engendre qui ? Qui est le père ou la mère de qui ? Qui fût le père, qui la mère ? On a vu qu'à propos de l'enjeu de cette maîtrise possible/impossible, Derrida dessine une opposition heuristique ou anasémique autour d'une antinomie parentale. On aurait tendance à opter pour Joyce : la mère, Joyce comme mère. Mais, d'abord puisque « mère » est une anasémie (l'opposition avec « père » n'est aucunement une solution : il faudra travailler autrement et contre le père, et contre la mère, en tant que figures de maîtrise, archi-parents ou ancêtres archontiques), la situation est plus complexe. Si Derrida stigmatise l'anasémie patriarcale, de Platon à Joyce, et au-delà, il stigmatise aussi, y compris chez Joyce, l'anasémie matriarcale. Si l'origine idéale du sens, comme la paternité, n'est qu'une *legal fiction*, Derrida se sera empressé de réitérer ce diagnostique au sujet de son origine matérielle, ainsi que de la maternité au sens strict.

La situation se complique en outre car « le père », aussi – et même Dieu le père –, peut être une figure de division : la figure, pour le moins, d'une souveraineté divisée, scindée, en

dissension, qui n'en est donc pas une, à strictement parler et dans la mesure où l'indivisibilité et la spontanéité figurent parmi les attributs essentiels de cette notion qui qualifie un principe.
C'est pourquoi (c'est la suite du passage cité plus haut) Derrida écrit :

> Je ne sais pas si vous pouvez aimer cela, sans ressentiment et sans *jalousie*. Peut-on pardonner cette hypermnésie qui d'avance vous endette? D'avance et à jamais elle vous inscrit dans le livre que vous lisez. On ne peut le pardonner, cet acte de guerre babélien, que s'il se produit toujours, de tout temps, à chaque événement d'écriture, suspendant ainsi la responsabilité de chacun. On ne peut le pardonner que si on se rappelle que Joyce lui-même a dû subir cette situation. On se le rappelle parce qu'il a voulu d'abord nous le rappeler. De cette situation, il fut le *patient*, c'est son thème, je préfère dire son schème (Derrida, 1987, p. 22, nous soulignons).

Père babélique (« *He war* »...), ou alors mère : objet et sujet de jalousie et de ressentiment, patient aussi, outre qu'actant de cette « situation », que nous avons dite absolument générale.

> Or la jalousie (*phtonos*), dit le *Phèdre*, ne peut être un attribut divin [...]. La non-jalousie du générateur [...] n'est pas un attribut : être générateur exclut l'envie. Un père ne peut être jaloux en tant que père, puisqu'il donne naissance [...]. Ceux qui disent que Dieu est jaloux sont des menteurs, grecs, juifs ou kantiens (Derrida, 1974, p. 238).

Autrement dit : la jalousie (*Neid*, chez Hegel), le zèle, l'envie, et en vérité toute *orexis*, est toujours du sein, du seing. « Peut-on être jaloux d'autre chose que d'un sein(g) ? » (*ivi*, p. 83) – c'est-à-

dire, pour Derrida, d'une origine divisée ? Comme un sein kleinien, clivé parce que pluriel : pluralité empirique dans l'espace (là où il y en a deux), pluralité quasi-transcendantale dans le temps (il faut suspendre, rythmer, espacer la tétée, d'où l'ambivalence axiologique de son but et de son origine). Comme l'origine structurellement endeuillée de la signature (la signature proprement dite d'une œuvre, la signature comme élément de la « situation » de l'expérience), selon une pensée de la trace. Comme « le *colpos*, entre le un et le deux » (*ivi*, p. 131), *apeiron*, de *khôra*.

Or, « la vue [vie] pure relève toute jalousie » (*ivi*, p. 240). C'est alors de n'être pas dans une vie pure, de ne pas (pas plus, pas encore) baigner dans la lumière pure du principe, *c'est donc d'être nés* (mais pas d'un Dieu, soit-il père ou mère ; ou alors pas d'un « Père », anasémique) que l'on serait endeuillé. D'où le désir matricide (si une « Mère », anasémique, est la cause de cette naissance) ; désir ambigu, ambivalent, archi-incestueux, de combler l'écart de l'origine, de s'engendrer, enfin, sans division, sans corps, sans fissure, ou pour le moins par la tête : par « auto-parthénogenèse ».

D'où encore la double injonction : touche, ne touche pas – ou l'injonction double, la contradiction performative, encore analysable, d'une sommation : il faudrait ne plus écrire – ou encore sa synthèse outrageuse : voile, toile, *bande*[3] – le mort,

[3] Bander, selon la terminologie développée dans *Glas*, équivaut à la contradiction performative consistant à ériger un monument funéraire tout en cachant le mort ; à produire donc une manifestation dans la lumière, un phénomène exemplaire, un *phallus* ; bander, ériger – un phallus donc –, mais « pour rien » : non pas comme signe d'une vie/vue pure ; « je propose qu'on essaie partout de remplacer le verbe *être* par le verbe *bander* » (Derrida, 1974, p. 151).

pour le mort. Bande, toile, voile (bandelette, toilette, voilette), pour le/la morte en général, et pour Joyce en particulier : « On se demande ce qu'il a fini par faire celui-là, et ce qui l'a fait courir. Après lui, ne plus recommencer, tirer le voile et que tout se passe derrière les rideaux de la langue qui n'en peut mais » (Derrida, 1980, p. 257).
Voici ce que recommande Derrida, avant d'enchaîner, dans *La carte postale*, sur la recension des motifs babéliques de *Finnegans Wake* (1939), sur lesquels il retourne dans *Deux mots pour Joyce* (1987).

5. Plus d'un Joyce

Derrida a eu l'occasion de rappeler que son rapport à Joyce date, bien avant les années 80, de la période 1956-1957, quand, boursier à Harvard, il étudiait les microfilms des inédits de Husserl tout en découvrant l'*Ulysse* (1922) dans la Widener Library. Tout sauf occasionnel, ce rapport est néanmoins l'occasion d'un miroitement et d'une appropriation qui a aussi une fonction d'exemplification théorique. Comme le dit Derrida lui-même, « Joyce » a représenté pour lui « la tentative la plus gigantesque de rassembler en une œuvre singulière, à savoir, dans la singularité d'une œuvre qui est irremplaçable, dans un événement singulier [...] la totalité présumée non seulement d'une culture mais de plusieurs cultures, de plusieurs langages, littératures, et religions » (Derrida, 1997, p. 25, nous traduisons). Ce geste, à la fois moderne dans sa structure, dit-il, et classique dans son ambition, définit le fantasme d'une certaine littérature qui se fait, qui se veut, la doublure, plus ample, plus forte, plus courageuse, que la philosophie. Une fiction plus vraie que le

savoir, une répétition plus puissante que l'original, dont le geste prométhéen, diabolique, entend résumer et rejouer la scène d'une expérience devant laquelle la philosophie resterait aveugle – ou devant laquelle elle ne saurait s'aveugler comme il le faut. Joyce est donc la figure de la « littérature » selon Derrida.

Justement dans son *Introduction* à *L'origine de la géométrie* de Edmund Husserl, la première publication de Jacques et le résultat de son labeur harvardien, Joyce représente une alternative à l'interprétation phénoménologique du langage : tentative totalisante de maîtrise du sens non pas grâce à la réduction de l'équivocité du signifiant, en vue d'une univocité idéale, mais grâce à l'accumulation, à la surenchère de cette équivocité. Mais déjà ici Derrida affirme que, tout comme le projet husserlien doit faire sa part à l'empirie, le projet joycien doit faire sa part à l'univocité. Tentative totalisante, sinon totalitaire : « Joyce » est la métonymie d'une littérature qui ne s'oppose pas simplement à la philosophie. D'où le rapport ambigu de Derrida à Joyce comme à la pulsion totalisante de la littérature ; mais plutôt que d'ambiguïté, d'indécidabilité, de dualité (Joyce, est-il un père ou une mère ? – en serait la formulation anasémique ; faut-il, peut-on l'aimer ? ; ou encore, rit-il d'un rire unique ou dédoublé ?), il faudrait parler d'analogie. « Alliance et *double bind* », écrit Derrida : le schème général de l'appropriation, soit-elle philosophique ou littéraire, a la forme d'un rapport de rapports (Derrida, 1987, p. 40). Plus complexe que l'oscillation d'une alternative, le rythme ou le *logos* élémentaire est une petite machinerie emboîtée – le rapport entre un rapport d'appropriation aveugle et un rapport d'appropriation aveuglante – indéfiniment ouverte sur sa propre répétition. Ce qu'on appelle littérature garde pour Derrida, certes, un certain privilège face à la philosophie dans son

exposition : elle aveugle et s'aveugle mieux. Elle sait – aveugler, comme Ulysse ; et même – s'aveugler, comme Œdipe. S'aveugler pourtant. Une telle ruse, machine, jeu, ne saurait qu'être rejouée, indéfiniment plutôt qu'à l'infini, sans solution. Sa répétition est compulsive : il faudrait ne plus écrire, justement ; comme si c'était possible.

Ce mécanisme anime et aménage l'espace de l'interprétation différenciée que Derrida propose de Joyce dans *Deux mots pour Joyce* et *Ulysse gramophone*, comme il est à l'œuvre dans *La veilleuse* , préface à *James Joyce ou l'écriture matricide* (1973), de Jacques Trilling. Ici, la machine analogique tourne autour des pôles de la paternité et de la maternité, de la mère et de la maternité. Ayant réitéré sa déconstruction de l'opposition entre la paternité (comme *legal fiction*) et la maternité (en tant que pôle de la certitude sensible), une position que l'on peut attribuer à Lacan, à Freud, à un certain Joyce, Derrida approfondit ce problème en direction de la maternité, mise en avant par Trilling avec sa suggestion d'une écriture matricide, plutôt que parricide (que l'on songe au *Phèdre*). L'écriture serait matricide car elle vise à effacer en se les appropriant ses propres conditions de possibilité. L'écrivant vise à se faire, à se « refaire », à (re)devenir soi-même comme en remontant en deçà du trauma de la naissance – une naissance conçue comme hétérodétermination, comme « dépendance à l'égard d'une date originaire » (Derrida, 2001, p. 13). Or, dit Trilling, s'il est possible de tuer la mère, il est impossible de tuer la maternité : « d'un ventre maternel on est issu [...]. Comme un reste, une trace qui résisterait et existerait un peu plus irréductiblement qu'une autre » (Trilling, 1973, p. 119). Derrida flaire ici un retour du refoulé, à savoir de la tentation d'une origine, fût-elle absente, et soutient quant à lui que, si une hétéro-détermination est indéniable, il est pourtant

dans la dénégation de sa nécessité qu'agit toujours le geste matricide (comme le parricide). L'hétéro-détermination ne peut qu'être déniée. Si l'inconscient ne connaît pas la mort, il en va de même pour la condition de possibilité de celle-ci : la naissance, ou « maternité ». Mais il y a plus encore : Derrida explique corrélativement que si la maternité n'est pas la mère, elle n'est pas non plus l'essence d'un étant, la forme d'un genre. Entre mère et maternité il y a un rapport, que l'on pourrait reconduire à celui d'une différence ontologique, qui fait de l'une le fantasme, de l'autre le fétiche – de l'autre. Il n'y a pas de mère sans maternité (nécessité sémantique) ; il n'y a pas de maternité sans mère (nécessité existentiale). Mais si l'existence (et l'existence d'un fétiche) est un événement singulier, alors l'hétéro-détermination elle-même n'existe, à chaque fois, que lorsque je la saisis. Autrement dit – puisque cette saisie a la forme d'une dénégation (d'une contradiction performative : c'est un fétiche, un rituel, un acte manqué) – lors de chaque « matricide » singulier. Il n'y a de maternité que lorsque j'essaie de l'effacer en effaçant son fétiche. L'écriture proprement dite, dit Derrida, « signe et contresigne », « compulsivement, interminablement », cette structure de l'expérience dont le fond est une forme de dénégation (Derrida, 2001, p. 13). Ceci vaut en particulier pour l'écriture de Joyce :

> Auto-parthénogenèse d'une écriture, par exemple, qui voudrait dénier ou, ce qui revient au même, s'approprier sans reste le tout de son héritage. On écrit, mais il faudrait faire autrement, pour se refaire [...]. À courir le risque, il faut l'avouer, de se trouver au bout du chemin, au moment de signer, refait (*ivi*, p. 30).

Clôturant son dernier texte écrit à partir de Joyce, Derrida réitère ainsi son diagnostic ambivalent sur les velléités de l'écriture de l'autre (et sur les ouis et les rires de Molly, de James, de ALP, de l'*Ulysse* et de *Finnegans Wake*), tout en réitérant la recommandation de laquelle nous sommes partis : il faudrait ne pas écrire, scellé par un « pieu » odysséen, surimprimant le « vœu pieux » qui consisterait à croire qu'il est possible d'écrire sans tuer « personne » (*outis*) (cf. Derrida, 2001, p. 179). Et de surcroît, soulignant une fois de plus la structure que nous avons décrite, il réitère cela un 15 juillet 2000 : le jour de son anniversaire et à la veille de la signature d'une postface (à *États d'âme de la psychanalyse*, 2000), où il sera une fois de plus question de la cruauté comme de ce dont on ne peut que dénier, désavouer, la nécessité.

Revoici une momie de Joyce : enmitouflé, enroulé dans la théorie derridienne, figure de la « littérature », de l'« autobiographie ». Cette théorie investit et relance la figure de la mère ; le motif de la date singulière ; la répétition d'un autre anniversaire, le 15 octobre, celui de F. Nietzsche (Cf. Derrida, 2019) ; d'une autre écriture incestueuse, sinon matricide, celle de Freud, mais aussi de Klein (Cf. Derrida, 1967, p. 338 ; Derrida, 2001, p. 17n) ; la réélaboration de la phénoménologie transcendantale. Mais elle reproduit aussi infatigablement un même schème de lecture : celui-ci comporte l'analogie ouverte entre « deux interprétations de l'interprétation », et de l'enfantement, déjà (Derrida, 1967, p. 427-428), les foyers de son ellipse en étant tour à tour Nietzsche et Rousseau, Nietzsche et Heidegger, le Nietzsche écrivant et le Nietzsche dansant, père et/ou mère de lui-même (on l'a dit, il est souvent question de Nietzsche dans cette trajectoire), mais aussi Hegel et Genet, ainsi qu'un Joyce ou l'autre. Elle comprend aussi André Gide,

précoce occasion d'identification pour l'adolescent Jackie, qui, une fois renommé Jacques par ses propres soins afin de signer en bon français sa première publication, une fois philosophe, évoquera la « hantise du protéiforme »[4] pour expliquer comment « la tentation encyclopédique se confond [...] avec la tentation autobiographique » (Derrida, 2009, p. 256). « Joyce », figure de la littérature autobiographique, mais (car), encore une fois, victime d'une appropriation qui est autobiographique dans sa structure : d'une signature qui affecte tout, jusqu'aux chiottes.
Jusqu'aux chiottes ?

6. Appendice : les toilettes de Joyce

> Il n'est plus là mais vous habitez son mausolée ou ses chiottes. Vous croyiez déchiffrer, dépister, poursuivre, vous êtes compris. Il a tout affecté de sa signature (Derrida, 1974, p. 51).

Une fois constaté ce procès d'appropriation, un procès avoué, justifié, et comme indéniable, on peut encore se demander qu'est-ce qui reste encrypté dans cette incorporation. Comme du *dirt in the navel*, ou juste à côté. Pour donner une tournure plus relevée à cette question : que reste-t-il des chiottes de Joyce après la toilette (mausolée ou chiottes, cela revient au même) de Derrida ?

[4] Pour une greffe, à travers Derrida, des Protées de Gide et de Joyce (le troisième épisode de l'*Ulysse*), cf. Cixous (2006), p. 840.

Et en particulier : à quoi lui doit-on une certaine réticence pour l'aspect scatologique et pervers de certains passages de Joyce, perceptible dans sa lecture ? Notamment, en raison de la mention muette des tels éléments dans sa citation d'une scène de toilette. Mais aussi dans l'auscultation d'une vocalisation muette. On peut se le demander car l'intérêt pour les aspects scatologiques et pervers de l'écriture, qui par ailleurs est fort sensible chez Joyce, est un trait distinctif de la voix et du regard derridiens, et ceci notamment dans le contre-chant à *Finnegans Wake* qu'est *Glas*. Derrida, ici et ailleurs, n'hésite pas à formaliser dans sa généralité la situation où toute trace est le reste d'une autre, et dès lors à décrire l'auteur d'une œuvre comme l'excrément de son excrément. Cela ne veut pas dire que ces éléments soient absents de la lecture derridienne. On peut suivre ce fil à partir du « refait » du passage cité plus haut, passant par la « portée » (au sens vétérinaire) que nous serions de Joyce (Derrida, 1987, p. 24), par « The letter! The litter! » de la poule (*hen*) de *Finnegans Wake*, (93.24), évoquée dans *La dissémination*.

Ou encore, songer à cet adage consomptif : « Il s'agit donc de s'envoyer » (Derrida, 1987, p. 135).

Et encore : dans sa lecture du rapport que fait Freud du jeu du *fort/da* du petit Ernst, jeu exemplaire de la naissance jubilatoire du mécanisme de la compulsion de répétition – laquelle, on l'a assez vu, anime la veille de l'écriture – Derrida insiste bien sur sa portée incestueuse, et fort retorse. Sur l'envoi et le retour de la bobine par-delà un rideau que l'on peut supposer blanc, cachant la vacance d'un objet perdu. Par-delà « l'hymen », dit-il – on pourrait dire la toilette ou bandelette –, passe et repasse, *fort*, *da*, le substitut de la mère, la *mummy*, de Ernst (qui, ainsi, « se fait – *re* » (Derrida, 1980, p. 340)).

Reste, pourtant, une différence de pression, de ton, d'accent, sinon de *scent*, qui semble significative, si ce n'est tout ce qu'on peut essayer de relever, comme nous essayerons de le faire en cet appendice. Et tout en soulignant qu'il ne s'agit, dès lors, ni de porter une critique à l'interprétation de Derrida, ni surtout de tenter une interprétation de Joyce, mais seulement de rapporter une liste d'impressions produites par la lecture.

Remarquons d'abord le « Mummum » de *Finnegans Wake*. In *Deux mots pour Joyce*, Derrida note que le passage « Ha he hi ho hu. Mummum. », qui clôt la première partie du Livre II, ferme avec un « dernier murmure » régressif, avec une « syllabisation maternelle inarticulée » après « la dernière vocalisation, la série des voyelles expirantes », une séquence ouverte par le « He war » du père Babélien. Les voyelles et le murmure maternels (la chute, le « chut ») figurent ici « par opposition »[5] avec les tonitruantes consonnes paternelles de la chute de la Tour (Derrida, 1987, pp. 49-50). On pourrait, dit Derrida – ce n'est qu'une concession, mais, ici (cf. *ivi*, p. 109), celui-ci ne va pas plus loin dans l'analyse – faire résonner ce murmure avec les assentiments féminins de *toutes* les femmes joyciennes (Molly et ALP, notamment, à la fin des livres respectifs, et « n'importe quelle "wee girl" ["or *oui girl*"], comme on l'a noté »). Or.

a) Tout d'abord, ce murmure « maternel », c'est-à-dire adressé « à la mère », comme Derrida l'écrit, devient *de* la mère tout court. Il s'agit, par contre, d'un murmure produit par deux

[5] Derrida parle, au même propos, de la différence entre une vocalisation souveraine et « les voyelles d'un tout autre chant » (Derrida, 1987, pp. 119-120).

enfants, un fils et une fille, Isa et Glugg (Issy et Shem), interrompus par la mère (ALP) dans une scène où le deuxième doit deviner la couleur de la lingerie de l'autre.

b) D'un murmure, ou d'un ricanement : ne s'agit-il pas, aussi, d'un rire étouffé, la bouche fermée, produit par le frottement des cordes vocales et des bandes ventriculaires (dites « fausses cordes » par les chanteurs) ? Ni consonne, ni voyelle, plutôt la friction excrémentielle de l'orifice guttural (qui est un motif majeur de *Glas*) ? Alors, un « hi hi hi », « ish ish ish », « hm hm hm », pourrait traduire cet étouffement apophatique, « signé d'un rire » (*ivi*, p. 51).

c) On pourrait aussi souligner les distorsion scatologiques – perverses donc – insérées dans la prière qui précède cette chute comme ricanement final, infraction muette de la loi : « O Loud, hear the *wee* beseech of thees of each of these thy unlitten ones! [...] That they do ming no *merder*. [...] Loud, heap miseries upon us yet entwine our arts with laughters low! Ha he hi ho hu. Mummum » (Joyce, 1939, p. 259, nous soulignons).

d) On pourrait aussi ne serait-ce que noter un autre « Mummum », dans la section qui introduisait la figure d'Issy :

> Mother Browne solicited me for unlawful converse with, with her mug of October (a pots on it!), creaking around on his old shanksaxle like a crosty old cornquake. Airman, waterwag, terrier, blazer! I'm fine, thanks ever! Ha! O mind you poo tickly. Sall I puhim in momou. Mummum. Funny spot to have a fingey! I'm terribly sorry, I swear to you I am! (*ivi*, p. 144),

et de nouveau les éléments scatologiques (parmi lesquels, à peine plus haut, « Sht », « Poo »...) et pervers (incestueux, encore).

e) On pourrait aussi s'amuser à suivre d'autres directions du Mumm* : on trouverait une maman (*mummy*), une momie (*mummy*), et même du champagne (cf. McHugh, 1980, pp. 451, 569)...

Du rire au parfum, remarquons ensuite le Hammam de l'*Ulysse*. Dans *Ulysse gramophone*, Derrida commente le bain turc de Bloom, qui rêve de se refaire, de (se) renaître à lui-même dans les eaux parfumées de la toilette. De l'ouïe à l'odorat, la question reste celle d'une signature apophatique qui précède le sens et hante sa totalisation possible. « Peut-on signer d'un parfum ? », demande Derrida (cf. Derrida, 1987, p. 125).

« Hammam. Turkish. Massage. Dirt gets rolled up in your navel. Nicer if a girl did it. Also I think I. Yes I. Do it in the bath » (Joyce, 1922, p. 69). Derrida « prélève le segment » : « Also I think I. Yes I » montrant que cette affirmation de soi est en effet un rituel à « l'apparence archi-narcissique et auto-affective ». Car toute affirmation se dédouble : « l'auto-affirmation du *oui* ne peut s'adresser à l'autre qu'en se rappelant à soi, en se disant *oui, oui* » (Derrida, 1987, p. 133), sans ponctualité, sans totalisation possible. Or.

a) Derrida aurait pu prélever encore : « Also I think I. Yes I. Do it in the bath. Curious longing I. Water to water. Combine business with pleasure ». N'est-ce pas la parodie perverse, et comique, d'une auto-parthénogénèse, d'un lavage du nombril, du retour à une maternité intacte, propre, à une mère vierge de soi ? *Do it* (quoi ? envie curieuse : *water in water*), se dit Bloom. Il se fait et se refait dans l'eau de l'hammam (*mummum – mammah*), la souillant en s'en faisant laver, dans un rêve amniotique aussi didactique, naturel et pur, que saugrenu et incestueux, à la limite suicidaire, à peu près euthanasique.

b) Et encore : le « Curious longing I », ainsi que le « languid floating flower », ne renvoient pas seulement à la fleur-Bloom, comme le veut Derrida, qui les remarque, mais, assez manifestement, à sa métonymie flottante dans l'eau, « lemonyellow: his navel, bud of flesh: and saw the dark tangled curls of his bush floating, floating hair of the stream around the limp father of thousands, a languid floating flower » (Joyce, 1922, p. 71).

c) On pourrait noter que toute la scène se joue dans un curieux bâtiment : les anciens bains de Lincoln Place, probablement (cf. Breathnach, 2004, p. 159). « Mosque of the baths » (Joyce, 1922, p. 70) : en effet une mosquée en toc, un rêve kitsch de l'époque. Pacotille exotique : comme le « *Peau d'Espagne*. That orangeflower » (*ivi*, p. 69), le parfum que Leopold associe à Molly. Laquelle s'en souviendra dans sa tirade : « there was no decent perfume to be got in that Gibraltar only that cheap peau despagne that faded and left a stink on you more than anything else » (*ivi*, p. 627).

d) Derrida, qui remarque que le parfum de Molly revient à la fin du livre relever son *Yes*, écrit : « Le grand rêve des parfums [...] est un mouvement de fidélité à Molly qui commence par un "Yes. That's her perfume" et s'énonce comme une grammaire des parfums » (Derrida, 1987, p. 131). Or, non seulement le parfum en question n'est pas si parfumé : « Hm. Roses, I think. She'd like scent of that kind. Sweet and cheap: soon sour. Why Molly likes opoponax. Suits her with a little jessamine mixed. Her high notes and her low notes. At the dance night she met him, dance of the hours. Heat brought it out » (Joyce, 1922, p. 306). Mais encore, curieusement, la citation de Derrida forclôt le début de la séquence, qui donne : « Wait. Hm. Hm. Yes. That's her perfume ». Derrida aura élidé une senteur de sueur, motivant

un *hm-hm-chm-chm-mummum-Erlebniss*, d'avant ce *Yes* de Bloom.

7. Anasémie : la fille

Et alors ? Ne lisant pas ces complications excrémentielles et perverses du texte de Joyce, Derrida ne le contraint-il pas un peu trop, encore que heuristiquement, dans un schéma binaire, oppositionnel ? Ou bien, au contraire, lui rendrait-il ainsi une faveur, à ses yeux, car il se pourrait que ces complications ne soient là que pour être emportées, enfin, par l'entrain des Grandes Mères des livres joyciens ?
Ou bien, dans une autre veine : si le *oui* n'est pas de la mère – « de la chair, de la terre, comme on le dit si souvent » (Derrida, 1987, p. 109) – serait-il d'une fille ? Une fille, plutôt que le fils sur lequel, dit-il (Derrida, 2001, p. 16), on insiste toujours, et qui serait, elle, une *oui-girl*, une *wee-girl*, matricide ? À savoir, une *sì sì*, une *hi hi*, *ish ish*, *hee hee, shee shee*, peut-être une *sh*t* (chut !) *girl*, perpétrant un crime plus ou moins régressif, un *mer*er* à l'égard de quelque *firstclass lady* embaumée dans la meilleure et la plus atavique de ses toilettes ?

> and, hee hee, listening, qua committe, the poor old quakers, oben the dure, to see all the hunnishmooners and the firstclass ladies, serious me, a lass spring as you fancy, and sheets far from the lad, courting in blankets, enfamillias, and, shee shee, all improper, in a lovely mourning toilet, for the rosecrumpler, the thrilldriver, the sighinspirer, with that olive throb in his nude neck, and, swayin and thayin, thanks ever so much for the tiny quote, which sought of maid everythingling again so very much

> more delightafellay, and the perfidly suite of her, bootyfilly yours, under all their familiarities, by preventing grace, forgetting to say their grace before chambadory, before going to boat with the verges of the chaptel of the opering of the month of Nema Knatut, so pass the poghue for grace sake. Amen. And all, hee hee hee, quaking, so fright, and, shee shee, shaking. Aching. Ay, ay (Joyce, 1939, p. 395).

Bibliographie

Bennington, G., Derrida, J. (1991), *Jacques Derrida*, Seuil, Paris.

Breathnach, T. (2004), *For Health and Pleasure: The Turkish Bath in Victorian Ireland*, dans *Victorian Literature and Culture*, vol. 32, n. 1, pp. 159-175.

Caputo, J. D. (1997), *Deconstruction in a Nutshell*, Fordham University Press, New York.

Cixous, H. (2006), *Ce qui a l'air de quoi*, dans *MLN*, vol. 121, n. 4, pp. 828-849.

Derrida, J. (1962), *Introduction*, dans Husserl (1954), pp. 3-171.

Id. (1967), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.

Id. (1972), *La dissémination*, Seuil, Paris.

Id. (1974), *Glas*, Galilée, Paris.

Id. (1980), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.

Id. (1987), *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris.

Id. (1991), *Circonfession*, dans Bennington, Derrida (1991).

Id. (1993), *Khôra*, Galilée, Paris.

Id. (1997), *A Conversation with Jacques Derrida*, in Caputo (1997), pp. 4-28.
Id. (2000), *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Galilée, Paris.
Id. (2001), *La Veilleuse*, dans Trilling (1973), pp. 7-32.
Id. (2009), *«Cette étrange institution qu'on appelle la littérature»*, in Dutoit, Romanski (éds.) (2009), pp. 223-252.
Id. (2019), *Le vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, Paris.
Dutoit, T., Romanski, P. (2009) (éds.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée, Paris.
Joyce, J. (1922), *Ulysses: The Corrected Text*, Random House, New York 1986.
Id. (1939), *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London 1975.
Husserl, E. (1954), *L'origine de la géométrie*, trad. fr., PUF, Paris 1962.
Littré, É. (1863-1872), *Dictionnaire de la langue française*, 5 voll., Hachette, Paris.
McHugh, R. (1980), *Annotations to Finnegans Wake*, Routledge & Kegan, London.
Trilling, J. (1973), *James Joyce ou l'écriture matricide*, tr. fr., Circé, Belfort 2001.

Abstract

The Toilet between Derrida and Joyce. A Strategy of Appropriation

James Joyce is a key figure in Jacques Derrida's thought. Appearing in the philosopher's oeuvre as early as 1962 when Derrida's first text was published, the *Introduction* to his French translation of Edmund Husserl's *Origin of Geometry*, the

reference to the writer has played ever since an important role in the definition of the relationship between philosophical and literary claims to totality in the latter's views. This article retraces the strategy by which Derrida approaches and literally appropriates Joyce in light of the psychoanalytical issues that this gesture entails.

Keywords: Joyce; Derrida; Appropriation; Mourning; Maternity.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/207

Mormorii oracolari: Joyce, il mito e *lalangue*

Elisabetta d'Erme

> lean-looked prophets whisper fearful change
> Shakespeare (1595, p. 47).[1]

Tra il 1900 e il 1904, il giovane James Joyce, influenzato anche dalla lettura del romanzo *Il fuoco* (1900) di Gabriele d'Annunzio, scrisse quarantaquattro brevi testi di taglio epigrafico/ aforistico. Più tardi, in *Stephen Hero* (1905-1908), li definì *epifanie*, qualificandole come improvvise manifestazioni spirituali, presenti «nella trivialità di un discorso o di un gesto o in uno stato della mente degno di essere ricordato» (Joyce, 1905-1908a, p. 755).
Nell'epifania numero 35 Joyce tratteggiò uno dei momenti epifanici della sua vita, ovvero l'incontro con una prostituta, che viene così evocato:

> cos'è che avanza verso di me dall'oscurità, impercettibile e *mormorante* come una marea, impetuosa e ardente, muovendo con indecenza i fianchi? Cos'è che balza fuori di me, gridando in risposta, come aquila ad aquila a mezz'aria, gridando per

[1] Ringrazio Erik Holmes Schneider: dalla lettura del suo *Zois in Nighttown* (2014) sono nate le riflessioni alla base di questo saggio.

> sopraffare, gridando per *un iniquo abbandono*? (Joyce, 1900-1904a, p. 149, corsivo nostro).

"Cos'è quella murmure presenza che gli s'avvicina dal buio?", si chiede il ragazzo? Qui lo scrittore irlandese usa per la prima volta il termine *murmur*, ovvero mormorio, che ritroveremo in tutte le possibili declinazioni nei suoi scritti successivi. Ad esempio, nel *Ritratto dell'artista da giovane* (1916) termini quali *murmurs*, *whispers* e correlati hanno un centinaio di occorrenze. E perché – tra tutte le sue peculiarità – della prostituta Stephen è colpito proprio dal suo mormorio?

Per capire che di che tipo di linguaggio si tratta, e cosa comunica, dobbiamo prendere in esame un testo coevo alle *Epifanie* (1900-1904) che segna anche la fine di quell'esperimento stilistico. Parliamo del breve saggio narrativo *Un ritratto dell'artista* (1904), rimasto inedito fino al 1965, che Joyce scrisse il 7 gennaio del 1904 e che propose senza successo alla rivista letteraria irlandese *Dana*. In questo «diagramma di un'emozione» (Joyce, 1904a, p. 533), Joyce parla di sé in terza persona e, dopo una serie di riflessioni di natura estetica e teologica, passa a descrivere una sorta di "scena primaria":

> le gialle lampade a gas, che nella sua visione perturbata s'ergevano contro un cielo autunnale, splendevano misteriose di fronte a quell'*altare violetto* – i gruppi raccolti sulle soglie, disposti come per un *rito* – un assaggio di baldoria e fantasmatica allegria – il vago viso di *colei che accoglie* sembrava risvegliarsi sotto il suo sguardo da un sonno secolare – la cieca confusione (iniquità! iniquità!) che d'improvviso lo travolgeva – perfino in tutta quell'ardente avventura di piacere non sei riuscito a comunicare? Benevolente! [...] Come poteva ringraziarti per quell'arricchimento dell'anima da te consumata?

> Egli aveva raggiunto magistero d'arte nell'ironia; l'ascesi dell'intelletto in un atteggiamento di orgogliosa indignazione; ma chi, se non tu soltanto, lo aveva *rivelato a se stesso*? Usando tenerezza, semplice, intuitiva tenerezza, il tuo amore aveva fatto scaturire in lui i torrenti centrali della vita [...] Tu avevi messo le tue braccia attorno a lui e, intimamente imprigionato com'era, nella tenera agitazione del tuo petto, nell'estasi del silenzio e delle *parole mormorate*, il tuo cuore parlò al suo cuore (Joyce, 1904b, pp. 216-217, trad. e corsivi nostri).[2]

Cos'è accaduto? Abbiamo motivo di credere che il lungo brano citato descriva un momento di un processo di iniziazione, dove una sacerdotessa, depositaria di secoli di sapienza, trasmette sprazzi di conoscenza a un giovane iniziando. Trasmissione che avviene attraverso divinazioni espresse in un linguaggio misterioso, che ha però il potere di rivelare al giovane Stephen Dedalus "se stesso".

L'ambientazione è un quartiere malfamato, una night-town illuminata da lampioni che gettano una spettrale luce gialla su un

[2] «The yellow gaslamps arising in his troubled vision, against an autumnal sky, gleaming mysteriously there before that violet altar – the groups gathered at the doorways arrayed as for some rite – the glimpses of revel and fantasmal mirth – the vague face of some welcomer seeming to awaken from a slumber of centuries under his gaze – the blind confusion (iniquity! Iniquity!) suddenly overtaking him – in all that ardent adventure of lust didst thou not even then communicate? Beneficent one! [...] How could he thank thee for that enrichment of soul by thee consummated? Mastery of art had been achieved in irony; asceticism of intellect had been a mood of indignant pride: but who had revealed him to himself but thou alone? In ways of tenderness, simple, intuitive tenderness, thy love had made to arise in him the central torrents of life [...]. Thou hast put thine arms about him and, intimately prisoned as thou hast been, in the soft stir of thy bosom, the raptures of silence, the murmured words, thy heart had spoken to his heart».

gruppo di prostitute: esse appaiono come baccanti ("baldoria e fantasmatica allegria") – disposte sulla soglia di un tempio in attesa dell'iniziando, per condurlo su un altare violetto (come i paramenti della quaresima) ed officiare il loro rito d'iniziazione. È lo stesso setting che ritroveremo nelle "note di regia" all'inizio del quindicesimo episodio dell'*Ulisse* (1922), "Circe":

> L'entrata di Mabbot street della città notturna, di fronte a cui si dirama un binario di tram disselciato, corredato dallo scheletro delle rotaie, fuochi fatui rossi e verdi, e segnaletica di pericolo. File di esili case con le porte aperte. Rare lampade con spirali multicolori (Joyce, 1922, p. 835).

Lì Joyce metterà in scena, con gli strumenti allucinati del sogno, le fantasie più inconfessabili dell'inconscio, anche se bisogna ammettere che – rispetto al giovane Stephen Dedalus – Leopold Bloom saprà destreggiarsi in quel mondo postribolare con grande maestria, mantenendo una scettica distanza dai poco credibili, sifilitici oracoli che popolano il bordello di Bella Cohen.

Nell'ur-text del 1904 è lo sguardo dell'iniziando a risvegliare da un sonno durato secoli la *welcomer* (sull'origine del termine e le sue peculiarità, si vedano i riferimenti all'opera di Frederic William Henry Myers; cfr. Schneider, 2014). Interrogato, questo benevolente oracolo risponde con indistinte "parole mormorate". Il suo vaticinio dovrà essere decodificato, interpretato, per essere infine trasformato in scelte di vita. Joyce vede nella prostituta un oracolo saggio, che conosce le formule, elargitore d'una «Sapienza Gentile» (Joyce, 1904a, p. 539), ovvero d'una sapienza mitica, millenaria. Il suo mormorio non ha solo una affinità – come suggerito in *Stephen Hero* – col

«murmur» del fedele che elenca i suoi peccati nel confessionale (cfr. Joyce, 1905-1908b, p. 139), ma anche con un linguaggio che rimanda al concetto di *lalangue* coniato da Jacques Lacan nel 1971, una lingua dell'inconscio, atavica e pre-linguistica, legata all'idea di *jouissance* e alla voce ed al corpo della madre.
Una serie di elementi di quella sorta di "scena primaria" sono confermati dieci anni dopo nel *Ritratto dell'artista da giovane*, noto in Italia col titolo di *Dedalus*:

> Vagabondava su e giù per le luride viuzze scure ficcando gli occhi nel buio dei vicoli e delle porte, ascoltando ansioso tutti i rumori. Gemeva tra sé come un uccello da preda deluso. Sentiva il bisogno di peccare con una della sua specie, di costringere un'altra creatura a peccare con lui e di esultare insieme nel peccato. Sentiva la presenza di qualcosa di misterioso muovergli irresistibile addosso nelle tenebre, una presenza sottile e *mormorante* come un mare, che lo riempiva interamente di sé stessa. Quel *mormorio* gli ossessionava l'udito come il *mormorio* di una moltitudine che dorma: quelle correnti sottili si insinuavano in tutto il suo essere [...]. Sorgevano al suo sguardo agitato le fiamme a gas, gialle contro il cielo nebbioso, e bruciavano come davanti ad un *altare*. Dietro le porte e nei corridoi illuminati c'eran gruppi, addobbati come per un *rito*. Era in un altro mondo: si era svegliato da un letargo di secoli (Joyce, 1916a, pp. 339-340, corsivi nostri).

Il testo torna a sottolineare il carattere rituale dell'incontro (tenebre/altare/fiammelle), ma qui è il giovane ad essere risvegliato da un sonno di ignoranza durato secoli. Restano ancora da chiarire molti quesiti: di fronte a che tipo di comunicazione ci troviamo? I "mormorii" di cui seguita a parlarci Joyce appartengono a una forma di comunicazione

prettamente femminile? E perché? È forse un linguaggio legato alla sessualità e alle prostitute in particolare? è il corpo parlante delle donne di cui Joyce si appropria (come tenterà di fare ad esempio in "Penelope" nell'*Ulisse*)? E che rapporto hanno queste voci oracolari con la comunicazione del divino? Qual è il loro vaticinio? Per tentare di dare risposte a queste domande sarà necessario inquadrare i "mormorii oracolari" in un più ampio quadro di riferimenti storico-mitologici.

"Old father, old artificer"

La precoce scelta del giovane James Joyce di firmare i suoi scritti con lo pseudonimo "Daedalus" ci indica che il nostro percorso deve iniziare da lontano. Joyce decise da subito di firmarsi "Stephen Dedalus" applicando quel «mythical metod» (metodo mitologico) che Thomas Stearns Eliot avrebbe poi teorizzato nel saggio *Ulysses, Order, and Myth* (1923). Daedalus è infatti un nome che ci riporta ai miti fondanti più arcaici della civiltà minoica, quelli per intenderci che partono da Minosse e Pasifae, dalla loro figlia Arianna, dalla nascita del Minotauro e dal labirinto costruito da Dedalo per rinchiudervelo, quel Dedalo padre di Icaro, al quale costruì ali per volare. Continuano con Teseo, chiamato a uccidere il Minotauro, che verrà salvato dal filo rosso (ovvero dal *Logos*) fornitogli da Arianna, da lui poi abbandonata a Naxos e che diverrà la sposa di Dioniso. Ed è a Dedalo, «vecchio padre, vecchio artefice» (Joyce, 1916b, p. 236) e sinonimo dell'artista primordiale che, a chiusura di *Un ritratto dell'artista da giovane* si appella Stephen. Joyce ne è l'ideale discendente, come lui è un creatore di labirinti, ovvero è,

secondo Lacan, «lo scrittore dell'enigma per eccellenza» (Lacan, 1975-1976, p. 150).
Nell'antica Grecia pari peso in tema di sapienza ricopriva anche l'indicibile, segreta, iniziazione misterica. I più importanti erano i Misteri Eleusini legati al mito di Demetra (Grande Madre) e di sua figlia Persefone, seguiti dai Misteri Orfici legati a Orfeo, Euridice, e Dioniso, quindi a quel continuo andare e venire tra la terra dei vivi e il regno dei morti...
Al rito era legata la possibilità per l'iniziando di vedere/toccare oggetti e immagini scioccanti e altamente simboliche. Il nocciolo dell'esperienza misterica era una sorta di prova generale della morte (cfr. Giebel, 1993). L'iniziato ai Misteri Eleusini sperimentava un trauma, propedeutico al suo passaggio da un'esistenza inconsapevole a una maggiore consapevolezza delle cose della vita, della procreazione e della morte. Come ben descrive Giorgio Colli in *La sapienza greca* (1977), l'evento misterico di Eleusi era una festa della conoscenza:

> nel culto orgiastico di Dioniso [...] troviamo il subentrare – al culmine dell'eccitazione – di una rottura contemplativa, artistica visionaria, di un distacco conoscitivo: "l'uscire fuori di sé", ossia l'*estasi*, che – nel significato letterale della parola – libera un sovrappiù di conoscenza [...]. In altre parole, l'*ek-stasys* non è il fine dell'orgiasmo dionisiaco, ma solo lo strumento di una liberazione conoscitiva: rotta la sua individualità, il posseduto da Dioniso "vede quello che i non iniziati non vedono" (Colli, 1977, pp. 18-19).

L'iniziato ai misteri è dunque travolto dall'*Enthusiasmos*, ovvero dalla sensazione d'essere posseduto dal dio. Esperienza, quella dell'*Ekstasys*, che ci riporta all'incontro di Stephen Dedalus con

la *welcomer* nel *Ritratto* del 1904 – «nell'*estasi* del silenzio e delle parole *mormorate*» (Joyce, 1904a, p. 539, corsivi nostri).
Il nostro percorso è però ancora agli inizi. Alla cultura micenea e a quella misterica segue il passaggio ad altre forme di conoscenza: prima dionisiaca e poi apollinea, ovvero da messaggi connotati da una fisicità quasi animale, alla parola sibillina che deve essere interpretata.
Gli oracoli (da leggersi tutti al femminile: pizie, sibille, chimere, sfingi, sirene, veggenti, e così via) si ponevano come mediatori tra gli dèi e gli umani postulanti. Sul frontone del Tempio di Apollo a Delfi, dove era attivo l'oracolo più potente dell'antichità, la Pizia, era scolpita la scritta "conosci te stesso". Poco lontano (cfr. Scott, 2014) si trovava l'*omphalos* (citato più volte da Joyce nell'*Ulisse*), una pietra oracolare a forma di uovo che si riteneva fosse il centro, l'ombelico del mondo e che apparteneva al culto di Gaia, la madre terra. Il mito vuole che Apollo si sedesse sull'*omphalos* in occasione dell'insediamento dell'oracolo. L'attività principale dell'oracolo era di aprire squarci nel misterioso velo del futuro.
A questo scopo, in specifici periodi dell'anno, i postulanti attendevano ai riti prescritti per ottenere responsi o vaticini. Elemento chiave del rituale dell'oracolo di Delfi era il tripode, su cui Apollo è spesso rappresentato seduto, come pure la Pizia, che lo usava per poggiarvi il bacile dove bruciava gli incensi e in cui – in una fase arcaica – venivano gettate le *sortes* da cui erano estratti gli "oracoli". Le *sortes* o lotti (da cui lotteria) erano sassi, piccole tavolette o gettoni o fiches in legno colorati in bianco o in nero equivalenti a risposte binarie: sì o no. Perciò i postulanti ponevano domande chiuse (Devo fare questo? Devo dichiarare guerra a Sparta? Devo sposarmi?).

Col tempo le domande poste al vaticinatore assunsero una formulazione tipo: "Voglio sapere *se*" (εἰ in greco) ovvero: *se* avrò figli / *se* vincerò la battaglia / *se* potrò dichiarare guerra al nemico" (cfr. Plutarco, ed. 1983, pp. 133-160). Domande a cui – pur essendo possibili risposte binarie – seguivano risposte sempre più articolate. In questa fase si iniziò anche a scrivere versi di poeti illustri su piccole tavolette per estrarli poi con gli altri lotti; da qui le *sortes omerica* o le *sortes virgiliane,* pratica che fu poi associata alla bibliomanzia.[3] Di pari passo, il messaggio dell'oracolo diveniva più oscuro, ambiguo. Scrive Giorgio Colli in *La nascita della filosofia* (1975): «il segno del passaggio dalla sfera divina a quella umana è l'oscurità del responso, il punto cioè in cui la parola, manifestandosi come enigmatica, tradisce la sua provenienza da un mondo sconosciuto» (Colli, 1975, p. 43). Un motivo di più per essere cauti, perché, come spiega Michael Wood in *The Road to Delphi. The Life and Afterlife of Oracles* (2005), ci sono domande che non possono essere poste nemmeno all'oracolo, perché rischiano di tramutarsi in pericolosi boomerang. Si potrebbe dire allora che il messaggio oracolare è fatto di parole che si creano attorno allo spazio sacro dell'ascolto iniziatico, in virtù di un'ambigua interazione, sostenuta dalla vibrazione misteriosa della prosa ritmica e dall'intonazione poetica della voce dell'oracolo. E qui intravvediamo l'importanza che può aver avuto per James Joyce l'evocazione di un legame mitico tra la voce dell'oracolo dell'antichità e il mormorio della prostituta. La sapienza si annida forse in quella tenebrosa lallazione?

[3] In *Finnegans Wake*, James Joyce ce ne propone ulteriori varianti: la «Margaritomancy!» e le «SORTES VIRGINIANAE» (Joyce, 1939, p. 281 righe 11-12), ironici riferimenti allo sfoglio delle margherite e ai sibillini scritti di Virginia Woolf.

In realtà lo scioglimento degli enigmi apre la strada alla dialettica. Per risolvere quelli posti dagli oracoli o dalle sfingi era infatti necessaria una capacità ermeneutica molto sviluppata, così com'era stato necessario saper identificare un filo logico per poter uscire dal dedalo del labirinto. Labirinto che divenne il simbolo della filosofia greca stessa. Tutto rientrava in un progetto preciso, perché le divinità non erano interessate solo a comunicare qualche verità, quanto piuttosto a stimolare l'attività dell'intelletto degli umani, ad elaborare un pensiero complesso, a scatenare un processo di crescita e conoscenza.

"Germ's Choice"

Data l'estrema oscurità dei messaggi oracolari, sorge però il dubbio che spesso gli dèi non avessero nessun interesse ad essere compresi. È immaginabile che preferissero mantenere il loro monopolio sulle verità del mondo e i segreti sul futuro. Al massimo la divinità di turno poteva suggerire al postulante una limitata serie di δυνατόν τό, di possibilità (*choices*). Restava poi al destinatario del messaggio di riflettere, valutando le diverse opportunità a cui (probabilmente) non aveva ancora pensato. Per il postulante dell'oracolo di Apollo, ad esempio, non era certo un processo indolore. I classici attributi di quel dio, l'arco e le frecce, indicano quanto fosse temibile:

> La celebre oscurità dell'oracolo pitico lo conferma, e l'esercizio di questa potenza avviene in modo malvagio, indiretto, ostile. Il dio si serve della parola, di qualcosa che non appartiene alla sua sapienza: della parola egli si serve come di un intermediario (anche la freccia lo è) per suscitare la sapienza nell'uomo, ma la

> sapienza (propria) del dio consiste in una occhiata, quella attraverso la parola è un'altra sapienza: la comunicazione è indiretta e richiede l'intervento di un mediatore, ovvero di una persona travolta dalla "mania" di Apollo, del divinatore posseduto, dalla cui bocca esce la parola divina, la lui non compresa (Colli, 1977, p. 27).

Il passaggio successivo era quindi di competenza del sacerdote, che trascriveva in esametro omerico il messaggio oracolare della Pizia e lo comunicava al postulante. Questo è l'inizio di un processo che per William David Shaw culmina in una *κρίσις* (*krisis*), che in greco significa scelta (da *κρίνω*, distinguere).
La «crisis of choice» (Shaw, 2009, p. 130) implicita all'impasse che si prova di fronte a opzioni diverse o la «Germ's Choice» (cfr. AA.VV., 1929, pp. 193-194), per usare un "pun" puramente joyciano (così l'autore di *Finnegans Wake* firmò un'ironica lettera di auto-condanna del proprio lavoro, con un gioco di parole tra l'omofonia del suo nome, una selezione di germi, o la necessità di una scelta artistico letteraria finale). «Sta di fatto che Joyce sceglie», dichiara Lacan nel suo seminario sul *Sinthomo*, e aggiunge: «in questo egli è, come me, un eretico. L'*haeresis* infatti specifica l'eretico. Occorre scegliere per quale via prendere la verità» (Lacan, 1975-1976, p. 13).
La "crisis of choice" ci riporta ai Misteri iniziatici, sempre associati a una idea di cambiamento, a un passaggio di stato, da inconscio a conscio, dalla ignoranza alla conoscenza, dalla vita alla morte e ritorno. Esperienza traumatica, come suggerisce Erik Holmes Schneider in *Zois in Nighttown*, riferendosi sia al fantasmatico incontro con la *welcomer* descritto nel primo *Ritratto*, che a quello di James con Nora il 16 giugno del 1904, quando lei «farà di lui un uomo» (Schneider, 2014, pp. 173-174).

La divinazione è dunque equiparabile all'esperienza di esaltazione misterica, che la ragione (il *logos*) tende a esprimere attraverso la mediazione dell'enigma. Ragione come discorso, che non accetta certezze, che mette tutto in discussione, un *logos* che, *volendo* dice il vero. Per questo motivo gli interpreti delle parole pronunciate dagli oracoli mediante enigmi divennero quasi più importanti degli oracoli stessi, i cui vaticini divennero testi da studiare, come i *Libri Sibillini*, raccolta delle divinazioni delle Sibille, conservati nel Tempio di Giove sul Campidoglio.
Poi arrivò il momento in cui gli dèi non furono più capaci di rispondere alle domande degli umani. Nella tragedia di Euripide intitolata *Ione* vediamo però che, a dispetto del silenzio di Apollo e del suo oracolo a Delfi, gli esseri umani riescono comunque a scoprire la verità che tanto sta loro a cuore. Di fatto, dopo l'arrivo di Cristo, Apollo e il suo oracolo furono «ammutoliti», come scrive John Milton nel poema *On the Morning of Christ's Nativity* (1629).[4] La verità andava ora cercata altrove, con altri mezzi.
In *Discorso e verità*, serie di conferenze che Michel Foucault tenne a Berkeley nel 1983, il filosofo francese si mette sulle orme di Diogene per indicare quale può essere la via per arrivare alla verità/conoscenza. Lo strumento, suggerisce Foucault, è la pratica della *parresia*, la ricerca del *logos* «che dice la verità» (Foucault, 1983, p. 10). La *parresia* ci riporta ancora una volta all'idea della crisi di opzioni o di scelta, al momento cioè che separa un modo d'essere da uno precedente (cioè *il momento in cui si decide di dire o meno il vero*). Il *logos*, ovvero la pratica

[4] «The Oracles are dumb;/ No voice or hideous hum/ Runs through the archèd roof in words deceiving./ Apollo from his shrine/ Can no more divine, /With hollow shriek the steep of Delphos leaving» (Milton, 1629, p. 22).

della *parresia*, consente la formazione di uno stile di vita consono ad acquisire una maggiore consapevolezza di sé (conosci te stesso) e, conseguentemente, ad adottare un comportamento coerente che rifiuti doppie morali: «queste nuove pratiche parresiastiche», scrive Foucault nella sua quarta lezione, «implicano un complesso insieme di legami tra la verità e il sé. Non solo infatti si presume che esse forniscano all'individuo la conoscenza di sé, ma è questa conoscenza di sé che si suppone possa garantire l'accesso alla verità e a ulteriori conoscenze» (*ivi*, p. 70).

Strumenti per arrivare a questo superiore livello di conoscenza sono l'esame di coscienza e gli esercizi spirituali. In un'ottica filosofica cinica, l'*Ulisse* può allora essere letto anche come il libro degli esercizi spirituali di Leopold Bloom, dove – più che di "flusso" di coscienza – si potrebbe parlare di "esame" di coscienza nel senso auspicato dai cinici, ovvero seguire la buona pratica di regolare la nostra contabilità quotidiana con noi stessi (ed è questo l'atteggiamento di Bloom nel corso della sua giornata, che culmina con il bilancio finale stilato in "Itaca", diciassettesimo episodio dell'*Ulisse*).

"Signature of all things I am here to read"

> *Mantica.* Arte di divinare il futuro con modalità e metodi diversi. Può basarsi sul simbolismo, ma soprattutto si ritiene che le tecniche impiegate stimolino l'attività dell'inconscio, il dono della visione e l'attitudine interpretativa che vi è associata. Giamblico, nel *De mysteriis aegyptiorum*, dice che i segni meritano di essere creduti, che sono superiori alla natura umana (se non nei loro elementi, nella loro coordinazione e dinamica),

> e che perciò possono essere oggetto di interpretazione. La psicoanalisi vede ogni processo "divinatorio" come una proiezione psicologica, tuttavia Rhine e altri studiosi contemporanei che hanno indagato scientificamente la parapsicologia sembrano ammettere alcune forme di energia psichica o spirituale non del tutto note che potrebbero manifestarsi in questo e in altri modi (Cirlot, 1958, p. 292).

Così, il poeta, traduttore, critico d'arte, iconografo e compositore Jean Eduardo Cirlot definisce l'arte di divinare il futuro nel suo monumentale *Diccionario de símbolos* (1958). Da quando, come aveva confermato Plutarco un secolo dopo Cristo, Apollo e gli altri dèi avevano smesso di parlare, agli umani non era restata altra alternativa che cercare di comprendere i *segni* che gli dèi seguitano comunque ad inviare (cfr. Plutarco, ed. 1983, pp. 57-132). Ed è esattamente questo il compito che si assume Stephen Dedalus. Prima quando si propone di captare e descrivere messaggi epifanici mormorati da una prostituta e poi quando – in apertura del terzo episodio dell'*Ulisse*, "Proteo" – dichiara trionfalmente che la sua missione è leggere le *signaturae* di tutte le cose.

Asserendo «Signature of all things I am here to read» (Joyce, 1922, p. 70), Stephen Dedalus evoca il pensiero del teosofo e mistico tedesco Jakob Böhme (1575-1624), autore del trattato *De signatura rerum* (1622) e, condividendone il panteismo filosofico, sembra volerci dire che il divino parla ora attraverso la firma (*signatura*) che ha apposto su tutte le cose visibili. O meglio, afferma che la realtà è già una forma di comunicazione del divino. È la mente di Dio che si manifesta nelle cose. In fondo, questa potrà apparire una posizione poco originale, ma dobbiamo pensare che Joyce è un cattolico – e «un cattolico è

inanalizzabile» ci ricorda Lacan (cfr. Lacan, 1975-1976, p. 122) – e che, come Böhme, è fortemente attratto dall'occulto e dal pensiero degli alchimisti, degli astrologi, dei mistici, e dei teosofi medievali.

Quando una persona con tendenze psicotiche quale è Stephen Dedalus (ma anche James Joyce) dichiara: «*Signaturae* di tutte le cose sono qui io a leggere» (Joyce, 1922, p. 71) capiamo d'aver a che fare con qualcuno che ci si sta manifestando nella sua veste di profeta. Per Stephen, l'essere stato il recipiente (attraverso l'oracolo) di messaggi comunicatigli personalmente da dio, lo investe di poteri messianici.

Se il mito divino è l'epifania degli dèi per mezzo del linguaggio, allora la manifestazione del divino può trovare completezza solo se l'essere umano che ha avuto accesso all'esperienza epifanica è in grado o meno di verbalizzare, narrare, descrivere, tramandare, comunicare e diffonderne la visione. Esattamente ciò che James Joyce fece fin da ragazzo con le sue "epifanie". Epifania, dunque come manifestazione dello spirito, come *rivelazione*, apparizione del divino. Ma l'apparizione del divino può essere terribile, perciò Joyce è molto attento nella scelta degli oracoli a cui presta ascolto, e predilige quelli in grado di trasmettere una "*Kind Wisdom*" (una "sapienza gentile").

Joyce scoprirà presto che, in realtà, la sua città, Dublino, è abitata dagli oracoli più svariati, non solo prostitute. Voci indistinte che hanno la funzione di mediare la comunicazione tra mondi e sfere di sapere diversi. Joyce ascolta e interroga in funzione ermeneutica questa moltitudine di voci oracolari, protagoniste di un paesaggio sonoro diversamente abitato da sirene, sibille e profeti, col risultato che *Ulisse* e *Finnegans Wake* (1939) possono apparire come contenitori universali di sapere.

Perché allora James Joyce, pur disponendo d'una intera città che risuonava di messaggi oracolari, privilegiò quelli recapitati dalla *welcomer*, dalla prostituta senza nome e senza volto, colei che sola «*lo aveva rivelato a se stesso. Usando tenerezza, semplice, intuitiva tenerezza* – e il cui amore – *aveva fatto scaturire in lui i torrenti centrali della vita*» (Joyce, 1904b, p. 217, trad. e corsivi nostri)?[5]

Nella cultura fenicia si contavano tre diversi tipi di prostituzione: quella secolare (esercitata nelle strade), quella praticata nelle case come gesto di ospitalità (*welcomer*?) e quella sacra, performata nei recinti dei templi. Sulla base di quanto esaminato finora appare chiaro che agli occhi di Joyce la figura della prostituta poteva catalizzare tutta una serie di qualità che la rendevano un oracolo sapienziale ideale. Era una figura in cui, ai miti più arcaici ed a secoli di cultura, si fondeva sia la tradizione della prostituzione sacra che l'immagine più liberatoria e trasgressiva del sesso che poteva essere offerta all'epoca a un ragazzo d'una città di provincia, quale era James Joyce.

Abbiamo inoltre motivo di pensare che i termini *oracle* e *oracular* facessero parte di un vocabolario privato usato da Joyce e dai suoi compagni e che venissero usati con allusioni sessuali. La conferma ci viene dai frammenti del manoscritto recuperato di *Stephen Hero*, che risalgono sempre al periodo attorno al 1904. In *Le gesta di Stephen*, il protagonista racconta che l'amico Cranly,

---

5 «But who had revealed him to himself but thou alone? In ways of tenderness, simple, intuitive tenderness, thy love had made to arise in him the central torrents of life» (Joyce, 1905-1908b, p. 172; cfr. anche *ivi*, p. 124).

> per descrivere il corso dell'atto sessuale si serviva di un termine invariabile di sua invenzione. Lo chiamava *oracolo*, e tutto quanto gli si riferiva, *oracolare*. Il termine era considerato distinto nella sua cerchia ed egli aveva cura di non spiegar mai il processo che l'aveva condotto a adottarlo (Joyce, 1905-1908a, p. 679).

Più avanti nel racconto, Stephen, parlando di sesso, dichiara all'amico Lynch: «"se vedo una donna ch'è propensa all'*oracolo* vado con lei: se non ha inclinazione me ne sto lontano". "Ma quella ragazza ha una inclinazione per l'*oracolo*"» (*ivi*, pp. 735-736). Gli risponde incoraggiante Lynch. Tutto a un tratto i termini *oracolo* ed *oracolare* perdono il mitico splendore che il Tempio di Delfi aveva conferito loro e diventano volgari riferimenti a pratiche sessuali, probabilmente al sesso orale e anale, e i mormorii della prostituta rischiano di rivelarsi solo sussurri osceni. In Joyce i piani di lettura sono però sempre "miriadiformi" e non ci si può fermare a uno dei tanti.

Torniamo allora alla tesi iniziale, secondo la quale Stephen Dedalus si aspetta di ricevere dalla *welcomer* una rivelazione. I mormorii dell'oracolo ci appaiono allora sempre più come messaggi liberati dall'inconscio, espressi in un linguaggio ignoto eppure familiare, quindi perturbante. Qualcosa di simile a quanto rappresentato nella video-istallazione (2008-2016) degli artisti Tim Davis e Jon Rafman, esposta nell'ambito della mostra *Roma nella camera oscura. Fotografie della città dall'Ottocento a oggi* (Museo di Roma, Palazzo Braschi, 2019) in cui alcune prostitute venivano filmate in diversi luoghi della periferia romana mentre cercavano di accennare, in varie incomprensibili lingue, canzoni delle loro terre di origine.

Lalangue

Quale è dunque il suono di questa lingua misteriosa e antichissima usata da secoli per elargire frammenti di saggezza, messaggi liberatori «di iniquo abbandono» (Joyce, 1900-1904a, p. 149)? James Joyce ci ripetete ossessivamente che le prostitute mormorano. Possiamo allora ipotizzare che il loro mormorio sia simile alla lallazione, a un rassicurante linguaggio senza senso.
Forse anche le Pizie dell'oracolo di Delfi parlavano attraverso quella che Lacan ha chiamato *lalangue*, ovvero un amalgama di libido e significanti, una lingua originaria, materna, matrice di tutte le altre, che eccede dai codici di ogni linguaggio. Una lingua che precede l'alfabeto e la grammatica, che sorge con l'inizio della nostra vita ed è strettamente legata alla *jouissance.* È la lingua che si mescola al corpo: non nasce come qualcosa che esce dal corpo, ma che si unisce ad esso. Primo marchio impresso nell'essere umano parlante, destinato a riapparire successivamente nei sogni, in ogni tipo di incertezza, in tutti i modi di dire. *Lalangue* è depositata nell'inconscio e la sua prima manifestazione è la lallazione, quando i bambini cominciano a balbettare suoni incomprensibili per manifestare i loro desideri attraverso la potenza del suono della voce. Ma *lalangue* è soprattutto la lingua privata usata tra la madre e il bambino appena nato (cfr. Schneider, 2014, pp. 164 sgg.).
All'inizio degli anni '70, Lacan orientò sempre più la sua attenzione sulla *jouissance* nella sfera della sessualità, un ambito di ricerca che aveva scandagliato già alla fine degli anni '50. Fino a quel momento però, nell'esposizione del suo pensiero, la *jouissance* e le questioni connesse al linguaggio erano rimaste ben separate. Nei seminari del 1972-73 sulla sessualità femminile e i limiti dell'amore e della conoscenza, Lacan iniziò a sostenere

che c'è una branca del linguaggio che è equiparabile a una forma di *jouissance*. Se tradizionalmente il linguaggio era stato visto come una costruzione di significanti, collegati l'uno con l'altro, lo psicoanalista proponeva ora un significante sganciato da simili legami, ovvero un linguaggio che non interessava più solo gli ambiti del senso e del significato, ma direttamente la *jouissance* (cfr. Lacan, 1972-1973).

Dopo aver stabilito la tesi secondo cui «l'inconscio è strutturato come un linguaggio» (Lacan, 1964, p. 199), Lacan passa ad analizzare quel qualcosa che si colloca prima del linguaggio articolato e che si riferisce ai primi balbettii nella lingua madre. Usa per la prima volta il termine *lalangue* durante il *Seminario XIX ...o peggio* (1971-1972), facendo ricorso a un neologismo e associandolo alla lallazione dell'infante con la sua tipica connotazione onomatopeica. Il termine ne privilegia l'omofonia rispetto alle indicazioni lessicografiche. Piuttosto che alla comunicazione, in questa fase, Lacan sembra essere sempre più interessato alla relazione esistente tra linguaggio e godimento.

Ne *Lo stordito* (1972) il filosofo francese definisce ulteriormente il concetto: accantonata la dimensione del senso, *lalangue* si manifesta attraverso gli errori, le omofonie, le allitterazioni, i fraintendimenti, i giochi di parole presenti nel linguaggio. Poi, nella conferenza *Alla Scuola Freudiana* (1974), si concentra sul carattere onomatopeico de *lalangue* e la presenta come qualcosa trasmessa dall'Altro, che può essere rappresentato dalla figura materna. È dal desiderio dell'Altro che è trasmessa la sostanza del suono di cui è composta. *Lalangue* sarebbe dunque implicita in ogni lingua, in ogni figura linguistica e in ogni suono linguistico, come le già citate allitterazioni, assonanze e onomatopee. Nella quinta seduta del *Seminario XXIII*, in cui Lacan si chiede tra l'altro se Joyce fosse pazzo, lo psicoanalista afferma che

> se si può supporre qualcosa nella storia è proprio che sia stato l'insieme delle donne a generare quella che chiamo *lalangue* di fronte a una lingua in decomposizione, in questo caso il latino, giacché si trattava di questo all'origine delle nostre lingue. Possiamo interrogarci su ciò che ha potuto guidare uno dei due sessi verso quella che chiamerò la protesi dell'equivoco, e che fa sì che un insieme di donne abbia generato in ogni caso *lalangue* (Lacan, 1975-1976, p. 74).

Mentre in una conferenza negli USA, chiarisce che *lalangue* dev'essere chiamata materna, poiché è dalla madre che il bambino la riceve (cfr. Lacan, 1976). Di conseguenza non si impara, ma si riceve, poiché passa attraverso il corpo di chi parla. Un ulteriore passo avanti in questo ambito di pensiero ce lo permette il lavoro fatto dal filosofo sloveno Mladen Dolar, tra i fondatori della Scuola Psicoanalitica di Lubiana, in particolare col suo saggio *La voce del padrone* (2006), in cui scrive:

> *Lalangue* significa che c'è godimento nel linguaggio, non nell'oggetto proscritto al di là di esso per cui ogni senso è sempre *jouis-sens, le sens joui*: o – per utilizzare un altro gioco di parole: l'elemento del godimento è proprio della produzione del senso. Così, da tutto ciò seguirebbe che il detto "l'inconscio è strutturato come un linguaggio" venga ora rimpiazzato da un altro slogan, "l'inconscio è strutturato come una *lalangue"*, che soppianta completamente il punto di partenza (Dolar, 2006, p. 167).

Qualora ce ne fosse mai stato uno, sostiene Dolar, James Joyce è l'autore per eccellenza de *lalangue.* Era dunque, forse, questa la lingua materna e rassicurante, sensuale, tenera e giocosa –

opposta a quella autoritaria dei padri – usata dalla *welcomer* per dar voce all'inconscio del giovane Stephen Dedalus, rivelandolo a sé stesso? Di certo è lo strumento che, più d'ogni altro, ci illumina sul tipo di rapporto che lo scrittore irlandese ebbe col linguaggio e con la *jouissance* o, se vogliamo, con la *joyssance* legata ai suoi testi: «qui sta il sintomo» (Lacan, 1975-1976, p. 163) conclude Lacan.
E poi *lalangue* è il linguaggio inclusivo di cui Joyce ha dotato Molly Bloom nell'*Ulisse* (particolarmente evidente nella più recente traduzione italiana di Enrico Terrinoni grazie alla sua radicale scelta traduttiva; cfr. Joyce, 1922, pp. 1505-1591) e Anna Livia Plurabelle in *Finnegans Wake*: due importanti figure femminili del suo universo che, attraverso un informe flusso di suoni e parole, comunicano messaggi finali che hanno la qualità delle profezie, degli oracoli. Con «pour forther moracles» (Joyce, 1939, p. 617 riga 25) che troviamo nelle pagine conclusive di *Finnegans Wake*, oltre a nuovi miracoli, Joyce sembra anche esprimere l'auspicio "for further motherly oracles", di più materni oracoli: ideale sigillo posto ad un ciclo iniziato trentacinque anni prima con le *Epifanie*.

Conclusioni

Stephen Dedalus è un giovane artista, egli consulta l'oracolo (*the welcomer*) per conoscere quale sarà il suo futuro, per capire quali scelte deve fare per ottenere la fama che pensa di meritare. All'inizio vuole sapere soprattutto che tipo di artista sarà (un poeta, un cantante, un saggista), ma gli oracoli si esprimono attraverso *lalangue* o – come farà spesso lo stesso Stephen Dedalus – per enigmi. Alla fine del secondo *Ritratto* (1916)

sembra che abbia trovato le risposte che cercava: definisce il suo manifesto estetico e identifica nel silenzio, nell'astuzia e nell'esilio «le sole armi» (Joyce, 1916a, p. 510) che si concede d'usare per realizzarsi e per forgiare nella fucina della sua anima «la coscienza increata» (*ivi*, p. 517) della sua razza. «È questa la missione che Joyce si dà» (Lacan, 1976-1976, p. 21), sottolinea Lacan. Nell'*Ulisse* avviene il passo successivo, in cui Stephen, proclamando «*Signaturae* di tutte le cose sono qui io a leggere» (Joyce, 1922, p. 71), si conferma nella sua veste di profeta.

James Joyce, interrogatore di oracoli, una volta superato il suo percorso iniziatico, diventa un oracolo lui stesso. Artefice, nella sua opera finale, *Finnegans Wake,* di una lingua enigmatica, apparentemente incomprensibile. Le radicali scelte da lui operate sono state il prodotto d'una "crisis of choice" di magnitudine tale da sovvertire i canoni letterari e le consuetudini del linguaggio attraverso una scrittura che Jacques Lacan definisce il *sinthomo* di Joyce.

A sua volta l'enigmatico messaggio oracolare di Joyce scatena nel lettore un trauma che lo costringe a scegliere attivamente tra molteplici opzioni, nello specifico di lettura, di interpretazione, di senso, di vita. Costringendo il lettore a porsi questioni che non si sarebbe mai posto in precedenza, Joyce ne mette in questione le certezze e lo avvia a un percorso iniziatico di conoscenza e scoperta di sé.

Bibliografia

AA.VV. (1929), *Our Exagmination Round His Factification for Incamination of Work in Progress*, New Directions, New York 1972.

Cirlot, J. E. (1958), *Dizionario dei simboli*, tr. it., Adelphi, Milano 2021.

Colli, G. (1975), *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano.

Id. (1977), *La sapienza greca*, vol. 1, Adelphi, Milano.

Eliot, T. S. (1923), *Ulysses, Order, and Myth*, in *The Dial*, n. 75, pp. 480-483.

Dolar, M. (2006), *La voce del padrone. Una teoria della voce tra arte, politica e psicoanalisi*, tr. it., Orthotes, Napoli, 2014

Foucault, M. (1983), *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it., Donzelli, Roma.

Giebel, M. (1993), *Das Geheimnis der Mysterien*, DTV, Monaco.

Joyce, J. (1900-1904a), *Epifanie*, tr. it., Racconti edizioni, Roma 2021.

Id. (1900-1904b), *Epifanie narrative*, tr. it., in Id. (1992), pp. 137-231.

Id. (1904a), *Ritratto dell'artista*, tr. it., in Id. (1974), pp. 531-541.

Id. (1904b), *A Portrait of the Artist*, in Id. (1991), pp. 211-218.

Id. (1905-1908a), *Le gesta di Stephen*, in Id. (1974), pp. 542-779.

Id. (1905-1908b), *Stephen Hero*, Granada, London 1977.

Id. (1916a), *Dedalus*, tr. it., in Id. (1974), pp. 231-517.

Id. (1916b), *Un ritratto dell'artista da giovane*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2016.

Id. (1922), *Ulisse*, tr. it., Bompiani, Milano 2021.

Id. (1939), *Finnegans Wake*, Penguin, London 1992.

Id. (1974), *Romanzi e racconti*, Mondadori, Milano.

Id. (1991), *Poems and Shorter Writings*, Faber and Faber, London.
Id. (1992), *Poesie e prose*, Mondadori, Milano.
Lacan, J. (1964), *Il. Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
Id. (1971-1972), *Il Seminario. Libro XIX. ...o peggio*, tr. it., Einaudi, Torino 2020.
Id. (1972), *Lo stordito*, tr. it., in Id. (2001), pp. 445-493.
Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
Id. (1974), *Alla scuola freudiana*, in Id. (1978), pp. 104-147.
Id. (1975-1976), *Il Seminario. Libro XXII. Il Sinthomo 1975-1976*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
Id. (1976), *Conférences et Entretiens dans des Universités Nord-Américaines. Yale University, Law School Auditorium, 25 novembre 1975*, in *Scilicet*, nn. 6-7, pp. 38-41.
Id. (1978), *Lacan in Italia 1953-1978*, La Salamandra, Milano.
Id. (2001), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.
Milton, J. (1629), *On the Morning of Christ's Nativity*, in Id. (1999), pp. 14-29.
Id. (1999), *The Annotated Milton. Complete English Poems*, Bantam, New York.
Plutarco (ed. 1983), *I Dialoghi Delfici*, tr. it., Adelphi, Milano.
Schneider, E. H. (2014), *Zois in Nighttown. Prostitution and Syphilis in the Trieste of James Joyce and Italo Svevo. 1880/1920*, Ashgrove Publishing, London.
Scott, M. (2014), *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton.
Shakespeare, W. (1595), *King Richard II*, Cambridge University Press, London 2009.

Shaw, W. D. (2009), *Secrets of the Oracle. A History of Wisdom from Zeno to Yeats*, University of Toronto Press, Toronto.
Wood, M. (2005) *The Road to Delphi. The Life and Afterlife of Oracles*, Pimlico, London.

Abstract

Oracular Murmurs: Joyce, the Myth and *Lalangue*

The aim of this contribution is to analyse the mythical function assumed in James Joyce's writings by the oracular figure of the prostitute, the 'welcomer' (she who welcomes), as she is defined in the 1904 *Portrait of the Artist*. This figure is instrumental in understanding the initiatory-sapiential path that the author of *Ulysses* undertakes in the meanders of the unconscious. The interpretation of the welcomer's enigmatic murmurs – perhaps associated with a pre-verbal language structured like the *lalangue* theorised by Jaques Lacan – opens up a series of possibilities that imply, however, a choice, which may be right, wrong or heretical, but which will be traumatic in any case. As, for 'Mysterre. Shame's Choice' it will be precisely a 'crisis of choice' that will inaugurate the beginning of a process of self-knowledge, which will be followed by the identification of one's own mission as an artist; and by the identification of the instruments he will have to choose in order to carry it out.

Keywords: Oracle; Knowledge; Lalangue; Joyce; Lacan.

Inconscio e antropologia: una ripresa

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/208

Fra antropologia e inconscio. Intervista a Roberto Beneduce

Fabrizio Palombi

A proposito del rapporto tra psicoanalisi e antropologia, le poniamo innanzitutto una domanda di carattere generale. Secondo lei, qual è il punto di vista teorico più fertile per esaminare la relazione tra queste due discipline?

Se condividiamo quanto sostenuto da Foucault in *Le parole e le cose* (1966), dobbiamo riconoscere che entrambe queste «contro-scienze», come le definisce Foucault, convergono verso il comune progetto di *disfare l'uomo* che «nelle scienze umane fa e rifà la propria positività» (Foucault, 1966, p. 406). Una decostruzione che, nelle due discipline, segue itinerari ben diversi, entrambi diretti però a interrogare il luogo della finitudine e delle possibilità: «ad ogni istante», scrive Foucault,

> la struttura propria dell'esperienza individuale trova nei sistemi della società *un certo numero di scelte possibili* (*e di possibilità escluse*); inversamente le strutture sociali trovano in ognuno dei loro punti di scelta *un certo numero di individui possibili* (*e altri che non lo sono*), allo stesso modo in cui nel linguaggio la struttura lineare rende sempre possibile, a un certo momento, *la scelta fra più parole o fonemi* (*escludendone tutti gli altri*) (*ivi*, p. 407, corsivo nostro).

Il riferimento al linguaggio, e alla linguistica, la terza "contro-scienza", è in Foucault, e più in generale in quegli anni, fondamentale: è il ponte dove psicanalisi ed etnologia sembrano potersi incontrare. Come sappiamo, la speranza di Lacan non verrà alimentata da un Lévi-Strauss che sembra reagire con freddezza a quell'invito, malgrado lo straordinario dialogo avviato con la psicoanalisi dall'antropologo francese con gli articoli pubblicati nel 1949 (*Lo stregone e la sua magia* e *L'efficacia simbolica*), e proseguito lungo tutta la sua riflessione sul pensiero mitico.

Tornando alla domanda, il punto d'incontro lo colgo nel vedere entrambe interpellate dalla *crisi* (del soggetto borghese, del soggetto occidentale), dal *sintomo* (ossia dall'enigma posto dalla breccia individuale nell'ordine delle cose, dall'incontro con le sue espressioni culturali: incontro spesso realizzato nel segno del misconoscimento e della violenza), dal *fallimento* (di una istituzione, di un rituale, ad esempio): entrambe convocate dunque nel luogo del limite, della finitudine, come suggerisce lo stesso Foucault, e da quanto dentro i vincoli della nostra esistenza è comunque possibile – e doveroso – fare (creazione artistica, contestazione, *trascendimento* – nel senso demartiniano del termine).

Il modo in cui Marc Augé, mio directeur d'études per il dottorato che svolsi all'EHESS, pensa la "nozione di persona" nelle società africane è vicino a queste prospettive (cfr. Augé, 1994). Un passaggio di Michel de Certeau, in cui mistica e psicoanalisi sono messe l'una accanto all'altro, nelle epoche che le videro rispettivamente trionfare, suggerisce un'idea utile a illuminare da un'altra prospettiva queste considerazioni:

> La mistica attua come una sorta di processo dissolutorio nei confronti degli oggetti sensoriali, a cominciare da Dio stesso, come se il suo scopo fosse quello di porre termine a un'episteme religiosa, cancellando così anche se stessa, e di produrre la notte del soggetto segnando il tramonto della cultura. Mi pare che, attualmente, i percorsi analitici rivestano una funzione analoga: il loro lavoro è portare alla luce la defezione di una certa cultura presso i suoi stessi rappresentanti ("borghesi") e, in virtù del decadimento di un'economia significante, far posto a un'*altra* economia, che costituirebbe un aldilà rispetto a quello che la critica analitica ancora afferma. Da questo punto di vista, mistica e psicoanalisi presuppongono entrambe – ieri in relazione a delle chiese "corrotte", oggi attraverso il "disagio della civiltà" – quell'esperienza così "chiara" e intollerabile per Schreber che – per usare le parole di Amleto – "c'è qualcosa di marcio (*faul*) nel regno di Danimarca" (de Certeau, 1987, p. 194).[1]

Analogamente, la prospettiva in cui Ernesto de Martino costruisce il suo rapporto con la psicoanalisi nello studio del lamento funebre o del rituale lucano (Freud, il lutto, la ripetizione, il rocchetto, la collaborazione con Emilio Servadio, e così via), resta un modello fecondo per pensare la relazione fra etnologia e psicoanalisi, fra analisi della cultura e analisi dell'inconscio.

Ma potrei evocare altri luoghi di incontro, e ricordare Gananath Obeyesekere, psicoanalista e antropologo singalese, che pensa il "lavoro della cultura" sul modello del "lavoro onirico" (cfr. Obeyesekere, 1990); o ancora Jacques Galinier, che fra gli Otomí

[1] Preferisco la traduzione "regno di Danimarca"; de Certeau scrive "royaume" anche se in Shakespeare si parla di *State*. Fedeltà testuale a de Certeau, dunque, anche se nella mia prospettiva critica, che il marcio stia secondo Shakespeare nello "Stato" è non meno rilevante.

del Messico inverte l'approccio consueto provando a descrivere i principi della causalità psichica in una società dove il conflitto fra Io e Ideale dell'Io non sarebbe applicabile secondo quanto suggerisce Freud perché la metapsicologia otomí presupporrebbe un soggetto *extraterritoriale*, in cui i generi, la persona, le epoche, il mondo sono fra loro confusi e intrecciati (cfr. Galinier, 1997). Sono alcuni fra i numerosi esempi di una riflessione che non si accontenta più, come in passato, di interpretare altre culture, altri comportamenti e altre relazioni sociali (i tabù, le istituzioni, l'organizzazione familiare, i sogni, e così via) in termini psicoanalitici.

Uno dei suoi principali campi d'indagine è l'etnopsichiatria, da lei definita quale «disciplina che si occupa dei rapporti fra malattia mentale, cura e contesto storico-sociale» (Beneduce, 2008, p. 5), come testimoniato, per esempio, dai suoi volumi Breve dizionario di etnopsichiatria *(2008) ed* Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura *(2007, nuova ed. 2019). Qual è il panorama di problemi affrontato da questa disciplina? Quali le sfide principali con cui si confronta oggi?*

Ho cercato negli anni di difendere il punto di vista di un'etnopsichiatria *dinamica* (attenta al mutamento sociale, psichico, istituzionale) e *critica* (rivolta a trasformare pratiche, categorie, rappresentazioni), per definitivamente prendere distanza da una etnopsichiatria spesso ancora irretita da un certo romanticismo (in particolare per ciò che concerne la figura del "guaritore", dello sciamano) e oscurata, in passato, dal razzismo (penso qui all'etnopsichiatria dell'epoca coloniale: Porot, Aubin, Carothers...). Ciò ha significato pensare questa disciplina non

come *la psichiatria dell'Altro* ma come *la* psichiatria tout court, autoriflessiva e nutrita dal lavoro di chi (Mars, Hicking, Lambo, Neuza Santos, e così via) ha considerato la malattia e la cura misurandosi con «altri modi di essere uomini nel mondo» (cfr. de Martino, 1977, p. 396) e altri vincoli: storici, economici, sociali. Ho *arruolato* Fanon all'interno della mia etnopsichiatria dinamica e critica per la sua volontà di interpretare tanto gli istituti culturali quanto le forme storiche della sofferenza, e l'esperienza stessa (l'esperienza vissuta del Nero e del colonizzato in primo luogo), in stretta relazione con gli eventi, i rapporti di potere e il mutare del contesto – come ne *L'an V de la révolution Algerienne* (1959), dove analizza la relazione fra programmi radiofonici e psicopatologia, o il mutevole significato del velo islamico nel contesto della guerra coloniale: ma si potrebbero evocare anche i suoi scritti sui rituali terapeutici in Cabilia, che all'etnologia classica del Nord Africa, di Doutté, ad esempio, si erano ispirati (cfr. Fanon, 2015).

Un progetto ambizioso, come si può intuire, lontano dai facili entusiasmi del *melting pot* cognitivo-comportamentale, animato da un instancabile slancio autocritico, e diffidente verso una moda dell'etnopsichiatria che non ha risparmiato nemmeno il nostro paese. Un modello teorico che nel momento stesso in cui fa riferimento a una categoria diagnostica, interroga le radici storiche e culturali *tanto* della categoria utilizzata quanto dell'*esperienza* di chi soffre, del linguaggio e delle metafore che quest'ultimo adotta (o che è spinto ad adottare) per raccontare e condividere la sua condizione in un mondo e in un tempo particolari. Ecco perché faccio mia l'idea di Fanon sulla necessità di una diagnosi *situazionale*, in grado di riflettere criticamente sull'articolazione fra il contesto storico-sociale in cui un malessere, un "sintomo" in-sorge, la relazione di cura che va

costruendosi, la scelta di una diagnosi, e le attese collettive e istituzionali che orientano o determinano il destino – mai *naturale* – della sofferenza. Un tale progetto sarebbe però inefficace se mancasse un terzo passaggio: l'analisi dell'*uso sociale della malattia* (l'espressione è di Andras Zempléni, etnologo e psicoanalista ungherese) e delle *politiche della diagnosi*. Il caso del PTSD (Post-Traumatic Stress Disorder) è a questo riguardo esemplare, come hanno mostrato gli studi di Allan Young (1996), Didier Fassin e Richard Rechtman (2007), e come ho provato a mostrare io stesso nei miei lavori. In tal senso, la mia etnopsichiatria si rivolge a considerare i modi di nominare e curare la sofferenza psichica tanto in società non occidentali quanto nella nostra. La mia etnopsichiatria ha senza dubbio nell'enigma diagnostico uno dei suoi terreni elettivi: è sufficiente passare qualche ora leggendo le diagnosi con cui vengono dimessi i pazienti stranieri nei nostri ospedali (diagnosi a dir poco rocambolesche), e le terapie farmacologiche (cieche, massicce, dannose e del tutto incongrue con le diagnosi stesse) per comprendere la portata di un'etnopsichiatria critica quale quella che pratico da tempo, e l'accoglienza sospettosa, quando non ostile, di cui è oggetto, là dove essa rivela l'ignoranza epistemologica (Mills, 1997) e l'opacità delle nostre pratiche terapeutiche. Quelle dei guaritori, quelle "magiche", almeno non hanno mai avuto la pretesa di essere oggettive, scientifiche o universali...

L'etnopsichiatria, concepita in questo senso, si occupa tanto dei disturbi descritti in aree particolari (*nodding syndrome* o epidemie di transe scolari in Africa, sintomi correlati a stati di stress o terrore in contesti di conflitto bellico, espressioni di angoscia come quella connessa all'idea di "furto dei genitali", e così via) quanto di quelli che si sviluppano nelle nostre società: a

cominciare dalle manifestazioni di ansia di fine del mondo alla resignation syndrome in Svezia, dalla depressione al ruolo che le lobbies farmaceutiche hanno nel *promuoverne la rappresentazione*, dalle forme di angoscia generate dal deterioramento drammatico dei luoghi in cui viviamo (solastalgia) al rapporto fra condizione socioeconomica e psicosi. A quest'ultimo proposito, trovo stupefacente che nei manuali di psichiatria o di psicologia nulla o quasi sia detto sul rapporto fra povertà, condizione subalterna e sviluppo di gravi disturbi psichiatrici: bisogna risalire agli studi sociologici dei passati decenni per ritrovare le «ferite di classe nascoste» (Sennett, Cobb, 1972) o le riflessioni sulla «sindrome del premio Nobel» di Helen Tartakoff (1966). È un capitolo assente che consentirebbe di illuminare anche l'alienazione delle classi dominanti, delle élite: che non nasce certo solo nel lettone di mamma e papà, direbbero Deleuze e Guattari – riflessioni in tal senso sono state proposte da Ian Parker, psicoanalista, e David Pavón-Cuéllar, docente di filosofia e marxismo, in *Psicoanalisi e rivoluzione* (2021). Sono sempre sorpreso di quanto illustri studiosi abbiano messo a tacere questo capitolo, forse perché essi stessi figli della borghesia – analoga riflessione è stata suggerita da Scheper-Hughes e Bourgois per spiegare il ritardo della riflessione antropologica sulla violenza (2003). Eppure, la psicoanalisi, nata *dalla* crisi del soggetto borghese (de Certeau), dovrebbe farne il suo Klondike...

L'altro capitolo assente è quello del rapporto *strutturale* fra razzismo e psicosi – ricordo i lavori di Hicking, il libro *Black Rage* (1968) di Grier e Cobbs, gli scritti del premio Nobel per la letteratura Toni Morrison e quelli di Neuza Santos Sousa in Brasile, e ovviamente Fanon e Baldwin: che si chiedeva per quale miracolo l'intera popolazione nera negli Stati Uniti non avesse

finito "col soccombere a una furiosa paranoia". Ne parlavo di recente nel corso di una lezione tenuta all'Università di Maputo con giovani psicologi e medici mozambicani: i quali dovevano ammettere, non poco sconcertati, che mai avevano incontrato nei loro testi e nella loro formazione un simile tema. E solo qualche giorno fa un medico francese bianco operante a Niamey mi scriveva dell'interesse dei suoi studenti per i problemi della "perception de l'albinisme, du colorisme, du vitiligo", senza chiedersi nemmeno per un istante se il problema non fosse solo "culturale" ma, chissà, anche d'altro genere (mi chiedo che cosa gli avrebbe risposto Fanon).

Come è possibile, mi sono chiesto tante volte, che un problema decisivo come questo, fondamentale per comprendere l'insorgenza di tanti *deliri*, sia stato dimenticato o rimosso? Come può accadere che la verità di un test come il Dolly test, fondamentale per intravedere i recessi più dolorosi dei processi di identificazione nelle minoranze razzializzate, sia spesso ricordato solo come un materiale d'archivio? E quando si parla di migrazione e disagio psichico, penso al contesto italiano in questo caso, se ampio spazio viene offerto alla cultura di appartenenza, all'incertezza giuridica, alla mancata integrazione, poco si parla dell'impatto esercitato dal razzismo e dalla violenza istituzionale. L'etnopsichiatria a cui penso ha questi assi di ricerca e di intervento fra le sue priorità (perciò è *scomoda*, come vuole esserlo l'antropologia di Rita Laura Segato). È in questo senso che il pensiero di Fanon da un lato, di Ernesto de Martino dall'altro, ne definiscono i tratti essenziali, accanto ovviamente a quello di pionieri come Devereux.

Ma se l'etnopsichiatria che pratico non cessa di interrogare la produzione delle nuove forme di sofferenza o i rapporti fra capitalismo e condizione depressiva, secondo quanto suggerisce

Fisher, dall'altro continua a chiedersi come operi la *cura della follia*, che cosa renda cioè possibile *trasformare* l'esperienza del paziente (*influenzare* l'altro, direbbe forse Nathan), "guarire". A questo riguardo, lo studio delle pratiche terapeutiche rimane centrale: dei rituali terapeutici come delle psicoterapie o delle farmacoterapie, uno studio che nell'incontro con gli immigrati incontra oggi nuove domande.

Un altro testo che invece ha redatto con Bertrand Pulman ed Élisabeth Roudinesco s'intitola Etnopsicoanalisi *(2005). Quali scarti e quali punti di contatto vi sono fra l'etnopsichiatria e la l'etnopsicoanalisi?*

L'idea di questa raccolta di saggi nacque nel 2000, quando ebbi l'occasione di incontrare Roudinesco a Parigi. Il progetto di far conoscere anche in Italia testi che avrebbero potuto promuovere il rilancio di un dibattito in Italia poco sviluppato o semplicemente abortito mi sembrava importante. Ma si trattava di un primo passo, che oggi concepirei in modo radicalmente diverso: a cominciare dalla pubblicazione/traduzione di quei lavori che hanno avviato una critica antropologica delle interpretazioni psicoanalitiche di taluni rituali (penso alle critiche di Victor Manfredi all'interpretazione proposta da Ottenberg di un rituale di circoncisione igbo), o ai contributi meno recenti relativi alla "situazione coloniale" (Wulff Sachs in Sudafrica, Octave Mannoni in Madagascar, Bose in India, e così via). I lavori di Livio Boni e Sophie Mendelsohn appena pubblicati in Italia e in Francia vanno in questo senso.
Ma, prendendo un po' di distanza da un interesse prevalentemente storico e filologico, oggi mi occuperei piuttosto di quelle ricerche che hanno saputo individuare in modo

originale il rapporto fra postcolonia e sofferenza psichica, analizzando le forme dell'alienazione e dell'assoggettamento fra le minoranze. I lavori di Eng e Han relativi alla comunità asiatico-americana e al tema della «melanconia razziale» (2000), di Sara Kaplan sulla melanconia come forma di critica allo Stato-nazione *bianco* e "protesta" per un passato spossessato *che non si vuole o non si può dimenticare*, quelli di Rita Laura Segato sull'Edipo Nero e le radici del razzismo in Brasile (2014), o di Kortenaar sull'impossibilità di un Edipo "classico" (2007) nella colonia e la *strana* persistenza di alcuni miti nella letteratura africana contemporanea, sarebbero senza dubbio i testi dai quali proverei a riproporre oggi un dialogo critico fra (su) psicoanalisi e antropologia. È un progetto che serbo nel cassetto, e mi chiedo come realizzare un lavoro che non debba rinunciare a riprendere ricerche passate – penso, per esempio, allo straordinario lavoro di Lucien Sebag sul sogno fra i Guayakì (1964) o lo sciamanismo ayoreo (1965) – a vantaggio di quelle più ancorate al presente.

Punto di riferimento imprescindibile per il suo lavoro è l'opera di Frantz Fanon, sulla quale forse ancora non si riflette abbastanza in Italia. Qual è secondo lei l'attualità di Fanon?

L'attualità di un autore è spesso misurata sulla dimensione *profetica* che i suoi scritti rivelano quando letti con la consapevolezza dei contemporanei. Ora, con Fanon, credo si abbia di fronte un autore il cui profetismo, tema già sottolineato dai suoi esegeti, è "permanente": e ciò perché i suoi testi non cessano di interpellarci. Profetico lo era stato nel suo primo libro, *Pelle nera, maschere bianche* (1952), testo fondatore degli studi postcoloniali e del decostruzionismo, originalissimo intreccio di psicoanalisi e politica, sguardo cruento sull'ignoranza e le

complicità della psichiatria coloniale e delle scienze sociali. Profetico lo sarebbe stato nei suoi articoli, pubblicati in riviste psichiatriche o ne *El Moudjahid*, parzialmente riuntiti in un'edizione apparsa alcuni anni fa in Italia e ora raccolti nella loro integrità in un'edizione apparsa in Francia a cura di Khalfa e Young (2015). In essi Fanon avrebbe anticipato tutti o quasi i problemi delle società postcoloniali, della migrazione, del tradimento delle élite nate dalle lotte per l'indipendenza, del razzismo medico e scientifico, mostrando una rara sensibilità sociologica e antropologica nell'analisi della società algerina. Profeta Fanon lo sarebbe stato ancora nell'opera più nota, *I dannati della terra* (1961), scritta negli ultimi mesi di vita quando era già gravemente malato, riuscendo tuttavia a investigare con straordinaria lucidità le forme dell'alienazione coloniale, i disturbi psichiatrici correlati alla violenza bellica, il senso dei culti di possessione nella popolazione colonizzata, il posto da assegnare alla cultura, le responsabilità della colonia nel degrado della terra... *Profetismo permanente* che misuriamo per intero oggi anche quando ci volgiamo a guardare le nuove apocalissi e le nuove espressioni del razzismo.

Quando presi la decisione di dare il nome di Frantz Fanon all'omonimo centro fondato nel 1996 dopo anni di ricerche sulla migrazione, alcuni amici e colleghi ne furono sorpresi: sembrava loro un gesto *inattuale*, una scelta nostalgica. Oggi posso dire che anche quello fu per certi versi un gesto *profetico*: tutto quanto è accaduto da allora, in primo luogo il riemergere della questione razziale e della violenza contro i corpi degli immigrati nelle nostre strade, conferma la forza del suo pensiero e delle sue intuizioni, a cominciare da quelle sulla *duplice alienazione* (del Bianco e del Nero, del Colono e del Colonizzato, del Dominante e del Dominato): un nodo, quest'ultimo, al quale dobbiamo rivolgere

con pazienza, ma ostinatamente, tutta la nostra attenzione. Come tutte le profezie, anche quella di Fanon non promette un orizzonte pacificato, non offre soluzioni prêt-à-porter, non placa i nostri spiriti: al contrario, ci rende insonni e solo ci prepara a una lotta che Fanon sapeva essere lunga, infinita, "continua" (Angela Davis).

La sua *attualità* la si misura soprattutto lungo tre orizzonti, che provo qui a riassumere. Il primo è quello della *decolonizzazione dei saperi* (a cominciare ovviamente dalla psichiatria e dalle scienze sociali sino all'ecologia, come suggerisce Malcom Ferdinand, martinicano come lui). Che cosa significa? Le categorie dell'alterità psicopatologica e le categorie diagnostiche sono state plasmate dallo sguardo coloniale e razziale ("drapetomania", presunta propensione alla violenza e alla criminalità del nordafricano, credulità e rassegnazione o fatalismo delle popolazioni indigene, e così via), ma queste prospettive continuano a riprodursi invisibilmente: nel progetto egemonico di categorie diagnostiche che *patologizzano la cultura stessa*, come nel caso dei "trance and possession disorders" (DSM-IV). Ian Hacking suggeriva, in riferimento all'esperienza della trance, che gli psichiatri oggi perpetuano il progetto coloniale inaugurato con la *conversione* dai missionari (conversione, nel loro caso, a un modello di soggettività universale, di uno psichismo che ricalcava i passi e le pieghe del soggetto Bianco ed Europeo). Fanon è stato il pioniere del decostruzionismo, e ha ricordato come l'oggettività si rovesci sempre contro i dominati, contro gli ultimi.

C'è un secondo orizzonte che i suoi scritti percorrono con molto anticipo rispetto ad altri: la sofferenza dell'immigrato, spesso *bloccata* nel nodo di appartenenze contraddittorie (recise, odiate, negate, idealizzate...), nutrita dal veleno del razzismo o

dell'abbandono nelle società d'accoglienza. Avremmo dovuto attendere Sayad per ritrovare la superba analisi di questo dolore, di queste solitudini. Il breve articolo che Fanon scrive nel 1952, *La sindrome nordafricana* è un ritratto denso e tagliente della società francese e della condizione dell'immigrato algerino, che scandaglia i fondali torbidi dell'indifferenza, della violenza burocratica e di una medicina cieca alle radici del dolore, dell'inquietudine, del sintomo in quelle voci insistenti, in quei corpi indecifrabili: sempre sospettati di mentire, sempre sospettati di esagerare, sempre sospettati di manipolare... È un testo che propongo di leggere ai miei studenti parallelamente alla *Profezia* (1964) di Pasolini.

L'attualità di Fanon, infine, la colgo nella sua capacità di ripercorrere i solchi sottili dell'alienazione, le sue genealogie, le sue logiche più segrete. Ridurre il suo discorso a quello di una sociogenesi della malattia mentale è a dir poco approssimativo. In realtà Fanon ci invita a percorrere la totalità dei nodi dentro cui il Soggetto sviluppa la sua alienazione quando confrontato al devastante effetto di uno spossessamento della memoria, degli spazi e del tempo. Oggi si parla spesso di "intersezionalità" (Kimberlé Crenshaw) come della sola prospettiva che può condurci a pensare adeguatamente i complessi problemi del presente: ritengo che Fanon ne abbia scritto una pagina decisiva, forse la prima.

Ma c'è un quarto orizzonte dove l'attualità di Fanon si manifesta, e che vorrei ricordare. Fanon *non crede* alle élite nazionali, ai discorsi ufficiali. Ha conosciuto in prima persona l'ipocrisia dei democratici e il tradimento delle promesse fatte da tanti leader nazionalisti. Ha guardato da vicino un mondo che brucia: la storia dei paesi post-indipendenza gli dà ragione. Questo non gli ha impedito tuttavia di restare accanto a chi soffre, curare i

sopravvissuti alla tortura, e immaginare i contadini della Cabilia e il *Lumpenproletariat* di Algeri come gli autentici protagonisti di una liberazione che, anche quando sarà confiscata, conserverà la traccia della loro rivolta. Questa traccia è la promessa di una "turbolenza a venire", pensabile a condizione di ammettere che «il tempo non è un fiume ma un pendolo» (prendo a prestito le parole e le immagini di Arna Bontemps). Fanon scruta senza sosta quella traccia, e ascoltando il tic-tac dell'orologio razziale parla ai dannati della terra senza mai lasciarsi irretire dalla retorica nazionalista. È quella che definisco *la sua stanza anarchica*, quella che custodisce la forza più segreta e dirompente del suo pensiero.

Ritiene che il portato politico dell'opera di Fanon sia in qualche misura attualizzabile o che il contesto globale contemporaneo sia mutato al punto da renderla non più fruibile?

Lo scenario immaginato fra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta (la conferenza di Bandung, i due blocchi, la guerra fredda, il ruolo di Cuba) sembra lontanissimo, eppure la minaccia nucleare, le contemporanee strategie della cognitive war, il permanere della colonia e dell'apartheid nei suoi aspetti più brutali (nei Territori Occupati e in Israele), le contemporanee forme della necropolitica (Mbembe)... convocano il pensiero di Fanon nell'analisi delle nuove economie della violenza (cfr. Beneduce, 2011).
Entrati in un regime dominato dalla finanza, dal mercato occulto di organi e corpi, da inedite forme di disuguaglianza e di sfruttamento, la sua lezione torna ad essere fondamentale per esplorare non solo il dispositivo coloniale quale si sviluppò fra diciannovesimo e ventesimo secolo, ma quello che in letteratura

si designa con il termine di "colonialità": una forma di assoggettamento in parte diverso (ma solo in parte), che invisibilmente permea le strutture dello Stato-nazione e il nostro inconscio. I corpi degli immigrati lasciati morire nel Sahara e nel Mediterraneo o dimenticati nelle nostre città, il cinismo letale della Francia in Mali, degli Stati Uniti in Afganistan e in Iraq, della Russia in Siria, della Turchia in Libia, dell'Italia in Egitto, le minoranze spossessate delle loro terre in America Latina, ci riportano ancora una volta ai sentieri percorsi da Fanon. Non è un caso che il suo nome sia gridato dai movimenti degli studenti in Africa, o nel corso delle proteste contro gli assassini della polizia di cittadini afroamericani negli Stati Uniti. E non è un caso che la sua riflessione ispiri Karima Lazali (*Le trauma colonial*, 2018) nell'analisi della guerra fratricida che ha sconvolto l'Algeria. "L'atmosfera di fine del mondo" (Fanon) è, purtroppo, ancora la *nostra* atmosfera, e l'urlo disperato di Floyd ("*I cannot breath*") e di quelli che come lui sono stati strangolati in una strada qualunque di questo tempo opprimente, ne è la metafora dolorosa e letterale.

Talvolta immagino Fanon "inventariare", con rabbiosa tristezza, un reale scandito dalla violenza, annotando l'elenco infinito delle vittime del razzismo o della guerra civile nel paese per la cui liberazione aveva sacrificato tanti anni della sua vita. Il discorso politico di Fanon è oggi attuale non solo perché abbiamo bisogno di un pensiero che, come il suo, sia poco incline a compromessi, negoziazioni o complicità epistemologiche, ma soprattutto perché il suo sguardo coglieva già l'intreccio delle molteplici dimensioni dell'assoggettamento e dell'oppressione.

Negli anni Novanta, assieme ad altri studiosi "accomunati dall'interesse per i temi della salute, della migrazione e della

cultura" ha fondato un centro intitolato proprio a Frantz Fanon, centro "impegnato nello sviluppo di interventi clinici nel campo della salute mentale dei migranti". Può descriverci quali sono le attività e i lavori principali svolti dal centro?

Il Centro Fanon, nato ufficialmente nella primavera del 1996, nacque con l'intento di introdurre nell'orizzonte della cura dei cittadini stranieri uno spazio di ascolto purgato dall'arroganza dei nostri saperi, delle nostre categorie diagnostiche, delle nostre interpretazioni. Uno spazio dove donne e uomini immigrati potevano finalmente sentirsi a proprio agio: parlando senza ricevere sguardi paternalistici, raccontare senza veder esotizzati o ridicolizzati il loro dolore e la loro esperienza. Un luogo di cura dove la loro storia e la storia dei loro paesi potesse finalmente essere detta e riconosciuta. "È la prima volta che qui non sento razzismo", mi disse una volta una donna della Costa d'Avorio, a conferma che eravamo riusciti a creare un contesto di cura finalmente diverso.
Un secondo obiettivo era stato quello di introdurre la figura del mediatore etnoclinico, ponendo con forza la questione della *lingua* nel lavoro clinico con i cittadini stranieri. Includere tale figura non fu e non è facile, per molte ragioni: *quelle proprie dell'epistemologia clinica e della psicoterapia*, quelle *storiche* (nelle colonie, il mediatore culturale, il "cultural broker", ebbe fra l'altro il controverso ruolo di riscuotere le tasse...), quelle *politiche*. Queste ultime meritano particolare attenzione: articolandosi al *momentum* della traduzione, finiscono spesso per restare invisibili, ma esse parlano sempre di rapporti di forza, e di una conoscenza che è talvolta nei mediatori di gran lunga superiore a quella degli operatori e degli "esperti", una conoscenza tuttavia *infelice*. I "mediatori culturali" vivono il

paradosso di un sapere non riconosciuto, di un potere negato: e questo già nel loro paese di origine, ciò di cui spesso non sono consapevoli (e che non di rado alimenta una autentica nevrosi, come mi è capitato di vedere nel corso degli anni). Infine, essi non hanno quasi mai ricevuto una formazione e un sostegno per far fronte allo specifico carico emotivo derivante dall'abitare un perpetuo *entre-deux*. L'antropologo Eric Wolf, riflettendo sul contesto messicano e il ruolo di quei gruppi che mediavano le complesse relazioni fra comunità locali e nazione, sottolineava un aspetto che ci offre un'analogia utile per pensare le caratteristiche del loro lavoro: «La posizione di questi mediatori (brokers) è una posizione "esposta", dal momento che come Giano bifronte, essi devono guardare in due direzioni opposte. Devono servire gli interessi di gruppi operanti a livello della comunità e a livello nazionale, e gestire i conflitti che nascono dalla collisione di questi interessi» (Wolf, 1956, p. 1076). La *collisione* che può generarsi nell'incontro clinico riguarda non solo l'interpretazione di alcuni sintomi ma il senso stesso dell'esperienza (sarei tentato di dire che è una collisione fra distinte ontologie dell'esperienza, del corpo, della cura), ma essa nasce anche dal perdurante colonialismo epistemico che spesso assedia la relazione terapeutica. Si può ben immaginare l'incertezza che essi devono governare, e gli esiti di un intervento che non preveda di esplorare questi aspetti.

Da tutto ciò deriva la banalizzazione della mediazione culturale nella quasi totalità delle esperienze che hanno in questi anni scimmiottato l'etnopsichiatria. Il Centro Fanon ha voluto sin dai suoi inizi pensare queste sfide e questo rischio, e senza la pretesa di averne risolto tutti i nodi o anticiparne sempre la comparsa, considera l'incontro fra lingue e immaginari come il solo spazio (impervio, rischioso, incerto) dove la cura può essere pensata. È

una lezione che ho appreso già negli anni della mia formazione clinica, a Napoli, con pazienti *autoctoni*, ma incontrato in tutta la sua densità nel corso delle ricerche sulla malattia mentale e le cure tradizionali sull'altopiano dogon.

Quali sono i problemi maggiori che il lavoro con i migranti ha richiesto di affrontare in tempo di crisi? Pensiamo, soprattutto, alle emergenze economiche, belliche e pandemiche che hanno tormentato la storia dell'ultimo decennio. C'è un filo conduttore antropologico, una continuità tra i differenti tipi di trauma caratteristici di questi diversi contesti?

Non c'è nulla di più deleterio che la pretesa di trasformare in semplici problemi di natura amministrativa o burocratica questioni politiche o cliniche. Si pensi al turbinio di acronimi che hanno nominato e continuano a nominare i luoghi dove gli utenti stranieri sono accolti, controllati, richiusi per essere poi spesso espulsi: che cosa rivela questa incertezza semantica se non l'occultamento del razzismo e della violenza dello Stato nazione? Si pensi alla violenza di una nozione come quella di "detenzione amministrativa", alle violenze denunciate nei Centri per il Rimpatrio, ai suicidi che ne mostrano da anni il carattere disumano. All'ambiguità nei confronti dei soccorsi, responsabile di centinaia di morti. Si pensi al paradosso di progetti che investono fondi per l'accoglienza attribuendoli ad enti il cui personale non ha alcuna competenza, mentre al tempo stesso si moltiplicano gli investimenti per il controllo e la militarizzazione delle frontiere. Si pensi infine ai tempi di attesa per incontrare le commissioni territoriali per il riconoscimento della protezione internazionale, e le umiliazioni denunciate da tanti immigrati che negli uffici delle nostre questure vengono trattati come "animali",

come mi raccontava qualche settimana fa una donna singalese a Napoli. Dopo aver provato a *spiegare* queste forme di «brutalismo» (Mbembe) ordinario, a giustificare con la scarsezza delle risorse e la scarsa preparazione del personale pratiche che puzzano di razzismo, da questo quadro emerge il *continuum* della violenza: statale, burocratica, istituzionale, politica (di *maux-à-mots* della migrazione parlavano già Sayad e Leca negli anni Novanta), di cui occorre prendersi cura, pena il riprodurre un "diniego" analogo a quello attuato da psicologi, psicoanalisti e psichiatri nelle colonie...

Nel 2021, con la scomparsa di Piero Coppo, l'etnopsichiatria italiana ha perso un punto di riferimento fecondo ed eterodosso: quali sono gli aspetti per lei più importanti dell'eredità di Piero Coppo nella teoria e nelle pratiche della disciplina?

Ho conosciuto Piero Coppo nel 1987, e partecipato con entusiasmo al progetto che aveva ideato in Mali sulla medicina tradizionale. Aveva saputo integrare un'idea molto diffusa in quegli anni (riconoscere il valore dei saperi locali della cura, di fatto un atto di *giustizia epistemica*) con il vocabolario della salute mentale nei paesi in via di sviluppo (oggi si direbbe Global Mental Health): un tema solitamente negletto. Con il suo stile sobrio e la sua capacità di trasmettere idee complesse in un linguaggio semplice, Piero aveva messo al servizio di quel progetto l'eredità migliore dell'etnopsichiatria internazionale senza perdere di vista l'importanza delle dimensioni farmacologiche e fitoterapeutiche. Questo fu uno dei tratti più originali di quel progetto, che gli aveva facilitato il dialogo con i responsabili africani della *Médecine Traditionnelle*, ma che non tutti, fra gli antropologi, seppero comprendere (possiamo oggi

affermare: che valore avrebbe analizzare le meraviglie dell'efficacia simbolica dimenticando che la medicina è sempre stata anche *pharmakon*?).

È indubbio che il contesto dogon rappresentava a questo riguardo un vero e proprio santuario di domande e di pratiche: con tutti i rischi che spesso i santuari nascondono (seduzione dei "pellegrini", occultamento delle contraddizioni sociali e politiche...). Se Piero non ha saputo sottrarsi alla totalità di queste trappole, ha però saputo malgrado tutto costruire un modello di ricerca che, soprattutto nei primi anni, fu autenticamente interdisciplinare e, sotto il profilo sociale, unico, ciò che alcuni dogon ricordano tuttora. Riprendeva così vigore, per certi versi, il modello attuato in Senegal da Collomb trent'anni prima, sebbene in un contesto radicalmente diverso da quello senegalese. L'etnopsichiatria della malattia e della cura in Italia deve molto al suo approccio. Piero ha mobilitato grandi risorse intellettuali e al tempo stesso attivato alleanze tattiche. Il più recente e coraggioso progetto di una scuola di psicoterapia ha cercato di mettere a frutto quanto aveva realizzato e conosciuto negli anni precedenti, e sappiamo quanto il passaggio dalla ricerca all'insegnamento rimanga, nel nostro ambito, uno spazio difficile. Ma Piero ha avuto anche il merito di aver riflettuto in modo originale sulla malattia mentale in rapporto all'orizzonte del *nostro* tempo nelle *nostre* società: il suo lavoro sulla depressione rimane un contributo importante, che molti dei miei studenti leggono con interesse. Ecco, se dovessi indicare le aree tematiche nelle quali più generosi sono stati i suoi contributi, ricorderei il suo lavoro etnopsichiatrico in Mali e la sua analisi clinico-epistemologica della condizione depressiva.

Piero è sempre stato sensibile alla dimensione politica della sofferenza, e questo aspetto credo debba essere ricordato come

un lascito specifico della sua etnopsichiatria, che amo definire *critica*, e lui chiamerebbe radicale. Un sentimento di profonda riconoscenza mi lega ai tempi che ho condiviso con lui in Mali nel corso di una ricerca affascinante sui saperi locali della cura. Posso affermare di aver conosciuto forse aspetti della sua riflessione, del suo progetto, della sua visione che altri non hanno visto: il complesso rapporto di collaborazione avuto con lui ha avuto indubbiamente per me il valore di un punto di svolta. Gli obiettivi del Centre Régional de Médecine Traditionnelle di Bandiagara oggi non potrebbero essere pensati come allora, soprattutto di fronte ai cupi sviluppi del contesto politico in Mali, di fronte a minacce e sofferenze che vedono spesso i guaritori stessi incerti e impotenti. A partire dalla metà degli anni Novanta avrei perseguito autonomamente e lungo altre piste la ricerca iniziata sotto la sua guida, includendo nuovi capitoli.

Nel corso degli ultimi trent'anni un insieme di autori, richiamandosi ad alcuni grandi filosofi del Novecento, si è più o meno riconosciuto nell'espressione Ontological Turn*. Dietro questa formula si cela l'urgenza di un profondo rivolgimento negli studi etnografici in direzione di un superamento dell'etnocentrismo da cui l'antropologia non avrebbe ancora saputo liberarsi. Teorie come il prospettivismo di Eduardo Viveiros De Castro tentano di fornire una chiave ontologica d'accesso a mondi che sarebbero inaccessibili altrimenti – come quelli amerindi. Qual è il suo parere in merito? Come giudica le posizioni avanzate da questi autori?*

Come ho avuto occasione di scrivere, l'Ontological Turn (OT) occupa un posto rilevante nell'orizzonte del sapere antropologico contemporaneo, ma in riferimento alle ricerche

etnografiche in sé non è assolutamente nuovo: lo stesso Viveiros de Castro ha affermato in più di un'occasione di essere stato sorpreso del successo incontrato dai suoi lavori e dalle sue tesi. Nemmeno l'attributo (*ontological*) è nuovo in antropologia: esso percorre sin dalla fine degli anni Quaranta i lavori etnologici, non solo in America Latina, e ha in quelli di Albert (fra i Navajo, 1956) e Hallowell (fra gli Ojibwa, 1960) i suoi precedenti più noti. Indubbiamente, esso ha avuto il merito di riaprire il dialogo tra filosofi e antropologi, ma soprattutto quello di guardare con una nuova consapevolezza a quei mondi e a quelle forme di vita che abbiamo tradotto, interpretato, descritto mentre li cancellavamo e li predavamo. In questo mutamento di sensibilità e di temi, la questione del «divenire», estratta dall'infinito archivio deleuziano, costituisce un vero e proprio grimaldello concettuale, a condizione di articolarne le promesse meno con il tema della metamorfosi e piuttosto con quello della relazione, o meglio: del *divenire altro* attraverso lo sviluppo di relazioni. È una svolta che ci permette di vedere e riapprendere diversamente un cumulo di esperienze, circostanze, incontri: fondamentali nell'etnografia ma anche nella clinica (in fondo, la guarigione della psicosi è la metamorfosi del paziente mediata dalla relazione con il/la terapeuta, come nel caso di Sechehaye, come nel caso delle terapie sciamaniche).

Ogni volta che una relazione profonda è costruita con un altro essere, quale che esso sia, sperimentiamo *quanta* di divenire, di metamorfosi. L'intuizione filosofica, ripresa in tutta la sua ampiezza da Viveiros de Castro in lavori coma *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia* (2002), che comprende articoli della sua etnografia fra gli yawalapíti (nell'Alto Xingu), ci ricorda come la fabbricazione degli esseri (e di esseri diversi) appartiene a non poche tecniche iniziatiche, alla

formazione di un novizio sciamanico, ma anche alla "fabbricazione" di un bambino o dei suoi particolari poteri (come accade in Africa, per esempio, quando si pensi alla produzione di talenti particolari e alla stregoneria).

Si tratta ovviamente di riconoscere questi mondi nelle loro voci, nelle loro specificità, dialogare diversamente con essi, farci permeare e interrogare (*trasformare*?) da un pensiero che abbiamo invece preferito oggettivare. Il momento in cui l'OT arriva è propizio perché caratterizzato dalla coscienza – palpabile soprattutto fra i giovani – delle minacce derivanti dalla crisi ambientale (riscaldamento globale, scioglimento dei ghiacciai, incendi, desertificazione e contrazione di ecosistemi vitali per il pianeta, crisi alimentare, riduzione della biodiversità e così via), dalle sindemie, e dunque dell'urgenza di un cambio di passo. L'antropocene è la nostra grande sfida "cosmopolitica" (Latour, Stengers, e così via). Non è un caso che Viveiros de Castro e Danowski abbiano scritto recentemente un saggio sulla fine del mondo. Sul piano epistemologico, l'OT si vuole diverso dal relativismo culturale, sebbene non tutti sono d'accordo con questa premessa. Holbraad e Petersen (*Ontological Turn. An Anthopological Exposition*, 2017) ricordano che nell'OT la relatività non starebbe nella relazione «fra dati etnografici e i diversi contesti sociali, culturali o politici, ma piuttosto nella relazione tra i diversi dati in questione e i vari assunti ontologici che gli antropologi inevitabilmente utilizzano nel tentativo di descriverli etnograficamente. Questo perché i termini che gli antropologi usano per descrivere i loro dati li hanno costruiti all'interno di assunti particolari su che cosa questi dati sono, e questi assunti ontologici [...] sono essi stessi contingenti» (cfr. Holbraad, Petersen, 2007, pp. 5-6). L'esempio che fanno ci è familiare: se abbiamo descritto da sempre come "doni" i *taonga*

dei Maori, è perché li abbiamo considerati "oggetti". Si tratta dunque di riconcettualizzare la relazione fra "soggetto" e "oggetto" e vedere nei *taonga* dell'altro, come già suggeriva Mauss. In fondo lo stesso Mauss utilizzava il termine "cosa", e sappiamo che *Ding* (in tedesco) non è la stessa cosa che "oggetto". L'argomento sembra convincente, e supporta il presupposto di una differenza di fondo nei confronti del relativismo culturale.

La radicale originalità dell'OT sembra però vacillare quando si ricordi che già De Martino muoveva le sue critiche dalla necessità di sottoporre a storicizzazione i termini utilizzati dall'etnologia (le categorie di "realtà" e di "magia" nell'analisi dei poteri magici, per esempio). De Martino precursore, nel 1948, dell'OT? Occorrerebbe più spazio per un simile argomento, e dobbiamo ricordare che l'antropologo italiano non ha mai dimenticato il ruolo fondamentale della storia: la sua si potrebbe forse definire *un'ontologia storica*, come del resto si potrebbe dire del contributo di una delle ispiratrici del pensiero di Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, che alla storia ritorna insistentemente (a quella dell'evangelizzazione, in particolare) per pensare il prospettivismo e la nozione di persona tra i Wari della Colombia. In fondo, le questioni filologiche non toccano il nocciolo del problema: con il prospettivismo, con l'OT, l'antropologia si è riaffacciata con forza nel dibattito intellettuale contemporaneo, sollecitando nuove (ed urgenti) alleanze concettuali e disciplinari.

Ma c'è un aspetto importante che mi preme ricordare. Un crescente esercito di esperti parla di antropocene, di *Actor Network Theory*, Gaia, eccetera invocando un impegno urgente del sapere antropologico su questo terreno. C'è tuttavia qualcosa che spesso si dimentica a mano a mano che queste «carismatiche

mega-categorie» (Reddy, 2014) si affermano negli ambienti accademici: esse possono rapidamente *cancellare* le voci delle minoranze che abitano i luoghi più esposti, *traducendo* e di fatto occultando le comunità indigene, le loro leggi, i loro vocabolari. Il rischio di un'appropriazione del pensiero e delle categorie indigene da parte del mondo accademico è alto. Nel perpetuare una forma di invisibile *occupazione epistemologica*, trascurando di coinvolgere nei nostri lavori il pensiero e la voce di chi da sempre ha pensato l'ambiente e il rapporto con esso, o meglio l'ecologia, si continua di fatto a ignorare il pensiero degli altri, i suoi valori giuridici e spirituali, le epistemologie locali. Credo che tale consapevolezza critica sia importante quanto l'urgenza di rinnovare il nostro lessico concettuale e la nostra agenda di ricerca. Le critiche di Reddy, che possono essere applicate anche all'ipertrofia accademica dell'OT e al rischio che esso dimentichi altri conflitti, dovrebbero essere accoppiate all'esigenza di rigore metodologico invocata da Descola nell'uso del vocabolario forgiato dall'OT e nell'auspicato "ritorno ai fondamenti".

Un suo testo del 2010, ripubblicato nel 2019, s'intitola Archeologie del trauma*. Nel suo testo lei descrive e articola il tema del trauma – cruciale per la psicoanalisi e non solo – in tutta l'inusitata estensione che esso ha acquisito. A proposito Fassin e Rechtman hanno potuto parlare di un "impero del trauma" (titolo del loro volume, recentemente tradotto in italiano). In che modo l'esperienza del trauma e la categoria concettuale che si costruisce e si struttura intorno a tale esperienza permette di leggere le forme di vita delle società contemporanee?*

Le teorie nascono spesso in risposta a mutamenti o crisi sociali. Quella sull'isteria aveva di fronte la questione della violenza

familiare e la crescente forza delle voci femministe in un'Europa oppressa dai principi patriarcali e dall'ipocrisia vittoriana. Le teorie del trauma affiorano in un'epoca di catastrofi (le due guerre mondiali: lo storico Eric Hobsbawm (1994) parlava proprio di "età delle catastrofi" per indicare il periodo tra il 1914 e il 1945), e la cupa figura dei campi di sterminio: *il* trauma dell'Europa del secolo scorso. Freud, Ferenczi ed altri hanno pensato in modo unico il nesso fra psichismo, storia e violenza. Le teorie psicologiche, anche quelle sul trauma, sono sempre in rapporto con i contesti sociali al cui interno emergono, e rivelatrici delle contraddizioni di una società: la società occidentale, la sua violenza, la sua pulsione di morte.

Scivolando surrettiziamente fra le mangrovie della dimensione privata e di una diagnosi psichiatrica (il PTSD), esse corrono il rischio però di far perdere di vista la dimensione storica, collettiva, culturale, togliendo con la sinistra quanto la mano destra aveva dato: il riconoscimento di un legame fra la sofferenza osservata e un particolare evento storico, oggettivo. La violenza sociale, bellica, politica, privata, di genere, ma anche economica, ha finito così con l'essere respinta sullo sfondo, se non occultata, da una categoria epurata di ogni significato etico-politico. Ciò ha reso possibile, come ricordava, Allan Young, che pur di ottenere i benefici dell'indennizzo taluni veterani statunitensi tornati dal Vietnam arrivavano ad accusarsi di atti ignobili senza difficoltà, pur non avendo partecipato ad essi. Il solo fatto della loro "presenza" in quei teatri di violenza e di orrore li qualificava ormai come semplici pazienti affetti da PTSD. Le responsabilità dell'amministrazione statunitense in una guerra inutile e nutrita dal razzismo (la "gook syndrome") potevano essere messe fra parentesi, e dimenticati i villaggi e i corpi bruciati dal napalm. Ogni differenza fra perpetratori e

vittime finiva col perdere rilievo. La medicalizzazione di una sofferenza collettiva e politica aveva realizzato una miracolosa invisibilizzazione: quanti sono i lavori pubblicati in questi anni dedicati a misurare e valutare la condizione di sofferenza di centinaia di migliaia di vietnamiti, iracheni, afgani, palestinesi dopo i bombardamenti al napalm o al fosforo, le torture, la distruzione delle loro case? Intanto, fiorivano i reparti della Veteran Administration per il trattamento dei soldati affetti da PTSD. Contro gli scotomi di una categoria diagnostica come il PTSD, si sono opposte la voce di Derek Summerfield, che ha a lungo lavorato in contesti di conflitto, e quella della psichiatra e psicoterapeuta palestinese Samah Jabr, che non cessa di ricordare la storia e i protagonisti di una sofferenza che si fa fatica a raccontare.

I dibattiti intorno alle politiche di "riconciliazione, verità e giustizia" dicono, da un altro lato, delle contraddizioni che accompagnano la traduzione nel lessico umanitario della violenza e dell'impunità, e quasi non ci si sorprende più dell'arrivo immediato di "esperti del trauma" sulle scene di qualsivoglia tragedia, poco importa se naturale o di origine umana. Il PTSD ha operato una banalizzazione della nozione di trauma quanto mai inquietante (tecniche come l'EMDR lo mostrano inequivocabilmente), e nascondendosi dietro l'ovvia necessità di intervenire su una sofferenza che si rivela spesso a livello somatico, come Ferenczi aveva già da parte sua notato, queste teorie hanno veicolato di fatto nuove, inquietanti politiche della memoria. Non è forzato sostenere che PTSD, EMDR e "resilienza" costituiscano il ritmo infelice alla cui danza è invitato il soggetto neoliberale. Il primo passo è la diagnosi di PTSD, che *traduce* le conseguenze ciò che è accaduto (stupro, tortura, terremoto, atti di razzismo, apartheid, esplosione di un'industria

chimica, e così via), poco importa di *che cosa* si tratti e *quali* le responsabilità. Il secondo passo è la pretesa di *curare* con una terapia rapida ed "efficace", l'EMDR, che conta oggi centinaia di esperti, i quali promettono una chirurgia (un'anestesia? una protesi?) della memoria traumatica. Infine, il terzo giro di danza si conclude con l'invito a reagire, opponendosi alla tentazione della melanconia, e con tutte le proprie segrete energie guardare al futuro: come si è fatto in Turchia con le vedove e i figli delle centinaia di minatori morti durante un incidente causato dalla contrazione dei tempi di riposo e dalla fatica. Ha ragione chi sostiene, su un altro versante, che la melanconia (razziale, postcoloniale, e così via) non è un sentimento patologico ma l'ostinata espressione di una memoria che non abdica e non intende dimenticare ciò che è stato sottratto, perduto (una "struttura di sentimento", che non si lascia inchiodare al letto di Procuste di una etichetta diagnostica).

Contro il PTSD e la banalizzazione della nozione di trauma che esso ha realizzato, insorgono le memorie che, in diversi luoghi del mondo, non accettano di veder *tradotte* in una diagnosi le conseguenze di una violenza perpetrata con cinismo, riprodotta quotidianamente e negata dagli esperti: come ricorda Saiba Varma a proposito del Kashmir (e come abbiamo indicato, io e Simona Taliani, nella prefazione del libro di Lazali recentemente tradotto in italiano). Contro una categoria diagnostica che pure ha avuto i suoi meriti, che pure ha riconosciuto la realtà di eventi dolorosi all'origine di non pochi disturbi e fragilità, i sentimenti diffusi, le situazioni difficilmente riconducibili alla sola sfera privata, le *atmosfere* che dominano l'esperienza ordinaria nelle popolazioni che sono andato evocando, parlano di questo nodo irrisolto: è il richiamo alla responsabilità di una memoria collettiva che ricordi il proprio e l'altrui dolore. Come suggerisce

la metafora chimica, questi sentimenti sono come un cristallo che, precipitato sul fondo di un recipiente, rimane *insoluto*. La mia critica degli abusi del PTSD, della sua utilizzazione routinaria (nel caso dei richiedenti asilo, ad esempio), va nella direzione di un ripensamento di questi nodi individuali e collettivi, psichici e storici.

Recentemente si assiste a una "riscoperta" dell'opera di Ernesto De Martino i cui effetti non sono visibili soltanto in Italia ma anche all'estero (in particolar modo in Francia). Quali sono a suo avviso le motivazioni e le implicazioni speculative di questo movimento e quali frutti possono nascere da esso?

Il pensiero di Ernesto De Martino è uno di quegli "incontournables" del ventesimo secolo, che dall'incontro con le tragedie della sua epoca ha saputo estrarre intuizioni e domande straordinarie, che sul piano epistemologico, e considerando l'orizzonte disciplinare della sua formazione (la filosofia di Benedetto Croce, la lezione storica di Pettazzoni), possono definirsi autenticamente rivoluzionarie. De Martino strappa l'etnologia al sonno degli studi folklorici – quella che lui definisce «etnologia borghese» (cfr. De Martino, 1949), e situa la cultura popolare al rango di resistenza e di coscienza storica. Sono anni in cui cresce inarrestabile, nelle classi subalterne, nei popoli colonizzati, fra «i dannati della terra» (Fanon), l'esigenza di agire e non più «essere agiti da», di scuotere una «storia che angoscia». Con un sol gesto, restituisce dignità al magismo, definendolo (ne *Il mondo magico*, apparso nel 1948) come «problema unificante». Intorno ai suoi enigmi saranno convocate non solo la storia delle religioni e l'antropologia ma la psicologia, la psichiatria, la psicoanalisi, le scienze naturali, segnando una

svolta là dove ad essere interrogati non sono soltanto «i poteri magici», ma le categorie stesse di magia e di realtà (nasce qui, irrevocabile, il dissenso rispetto a Croce). De Martino, come Lévi-Strauss, scruta il ruolo sociale e le tecniche di quello che definisce «Cristo magico», lo sciamano, e avvia una riflessione originalissima che, senza evitare il rischio di aporie, pone al centro della sua riflessione la questione heideggeriana della «presenza» e della sua crisi. Questo tema lo spinge a dialogare sempre più con la psicoanalisi (sono a questo proposito anni davvero fecondi, e le incursioni di Lévi-Strauss ne sono una prova ulteriore), come il lavoro su *Morte e pianto rituale* (1958) documenta ampiamente, e con la psichiatria di orientamento fenomenologico. Il grande interesse dell'opera demartiniana sta indubbiamente nell'affresco che egli andrà realizzando su temi che erano al centro di un ampio spettro di discipline, sempre avendo a cuore (e forse più di altri suoi contemporanei, che pure si occupano di sciamanismo, di culti di possessione, di magismo) la questione del che cosa fanno questi "istituti culturali", come operano, in che misura arginano il "rischio" e assicurano la "reintegrazione". Naturale pensarlo come padre dell'etnopsichiatria e dell'antropologia medica italiane: un'etnopsichiatria che per essere stata impastata con il vocabolario gramsciano non si espone mai al rischio di derive culturaliste (de Martino prende distanza in molte occasioni dal relativismo culturale), ma che al tempo stesso non rinuncia al dialogo con altri mondi della cura, con altri modi di "essere umani" in questo mondo.

De Martino, ispirato certo anche da Devereux, critica la pretesa dei saperi psicologico-psichiatrici occidentali di poter dire *tutto*, indica il limite dei nostri apparati diagnostici, e certo avrebbe incontrato il favore di quel Thomas Lambo, psichiatra nigeriano,

che scriveva nel 1956 contro "l'arroganza morale" della civiltà occidentale. Ma de Martino compie un altro gesto, un duplice gesto, il primo dei quali fu intravisto da Cases nell'introduzione alla seconda edizione de *Il mondo magico* quando scrive che in realtà la crisi della presenza nel mondo magico non sarebbe che la "proiezione" della crisi europea (la tragedia della guerra, Hiroshima e Nagasaki, i campi di concentramento...), la crisi dell'umano di cui De Martino era stato testimone.

Laddove De Martino invoca una "pietà storica" nel giudizio del magismo, oggi noi utilizzeremmo piuttosto la formula di «giustizia epistemica» (Fricker, 2007), ma si impone un'altra considerazione. De Martino non compie quel passo che pure tutto in lui sembra annunciare: l'autocoscienza storica che l'Occidente è chiamato a costruire non è solo quella inerente al rischio in cui potrebbe nuovamente precipitare, e che il mondo magico palesa ancora per intero: è anche quella relativa al fatto che l'Occidente è *quello che è* anche *grazie* ai massacri, ai genocidi, agli epistemicidi compiuti nei secoli precedenti, alla distruzione di territori e specie viventi. Che le società primitive (cioè: le società colonizzate, smembrate, dominate, costrette dal colonialismo alla diaspora) *vivano ancora* in prossimità della crisi, della precarietà (sono società non ancora "garantite", scrive de Martino), parla anche di quella violenza. Che esse sia aggrappino al "magismo", a tecniche che all'etnologo di Berlino o all'antropologo di Cambridge paiono irrazionali, dovrebbe spingere a riconoscere in questi saperi e in quelle tecniche un altro significato, che in quell'epoca De Martino non vede (non può ancora vedere): quello di una *resistenza*, quello di una volontà di preservare aree dell'inconscio *non colonizzate*, come avrebbero suggerito Steven Feierman (1995) o Ben Okri (cfr. Wilkinson, 1992).

Il secondo gesto che rende la lezione demartiniana oggetto di una riscoperta recente è senza dubbio il tema dell'apocalisse. *La fine del mondo* è una profezia e un manuale di sopravvivenza epistemologica, dove con arditezza lo studioso napoletano intreccia i miti antichi, i nuovi millenarismi sorti in epoca coloniale, la crisi della borghesia europea testimoniata dalla letteratura esistenzialistica e "il documento psicopatologico": anche quest'ultimo è senz'alcun dubbio un gesto moderno e anticipatore, dove il sintomo si fa rivelazione, *palinsesto*, come mi piace ripetere, di altri conflitti, di altri drammi.
Dalla sua proposta nasce un vero e proprio progetto di ricerca. Sono questi i frutti del suo pensiero: una rinnovata alleanza interdisciplinare, il rigore di un lessico sempre sorvegliato, di una tensione teorica senza tregua, che nel ripensare il ruolo del sapere antropologico gli assegna anche un evidente ruolo politico. Oggi la fine del *nostro* mondo è, per nostra responsabilità, una minaccia di cui molti hanno, ahimè, già assaporato il gusto amaro (in Amazzonia, in Australia, in Sundarban, in Repubblica Democratica del Congo, e così via): il lavoro di De Martino ce ne ricorda la minaccia, ed è come se già oltre mezzo secolo fa egli volesse chiedere una mobilitazione del nostro pensiero e scelte coraggiose, senza farci paralizzare dalla paura.

Quali sono, secondo lei, le teorie psicoanalitiche e antropologiche che maggiormente si coniugano con la possibilità di scrivere (prima, insieme e dopo Freud) una "storia dell'inconscio"? Con quest'ultima espressione ci riferiamo alle proposte teoriche di autori, come Carlo Ginzburg, che hanno collegato lo strutturarsi storico delle società e degli individui alle vicissitudini dell'inconscio e alle sue manifestazioni.

Vi sono due orizzonti per immaginare una risposta a una domanda così decisiva, rispetto alla quale non si può che assumere una posizione in qualche modo sbieca. Il primo orizzonte riguarda le fonti. Dovremmo ricominciare a imparare dai «documenti psicopatologici», per tornare ancora una volta al lessico demartiniano. E se uso questa formula è per sottolineare implicitamente che in quanto fonti, in quanto documenti, si tratta di prodotti che non vengono mai *elaborati da soli*: la loro produzione è sempre dialogica (Bachtin), sempre collettiva.
Nelle autobiografie di John Perceval (la cui prima edizione in tempi recenti fu curata da Gregory Bateson), in quella di Schreber, nei deliri (e nei romanzi mai trovati) di Marguerite Pantaine (il caso "Aimée" di Lacan), nel delitto delle sorelle Papin, e persino in quello straordinario documento che è la «guarigione infinita» di Aby Warburg (alle prese con Kraepelin da un lato, Binswanger dall'altro), noi cogliamo non l'espressione dell'inconscio *in sé* ma già e sempre una storia dell'inconscio e di un inconscio della storia. La lettura psicoanalitica e "sociale" della vicenda delle sorelle Papin basterebbe da sola a dimostrarlo. Due filiere interpretative, ciascuna sorta da un locus particolare: lo psichismo e il segreto patogenico nel cuore di relazioni familiari perverse, insomma il discorso della psicoanalisi, da un lato; la condizione di classe e l'espressione di un conflitto, dall'altro, sembrano ricordarci che il teatro dell'inconscio è il teatro della società, e viceversa. Dalle sorelle Papin a *Parasite* (2019) il salto è lungo, certo, e assai rischioso: ma perché una storia dell'inconscio (dell'inconscio *della psicoanalisi*) possa essere pensata, come lo fu per Foucault quella della malattia mentale, occorre essere d'accordo sul fatto che si tratta di una *categoria*, secreta in un momento particolare, da una

società particolare, e da una sua parte (la borghesia). Quando una categoria diventa paradigma, la genealogia rimane opaca, rendendoci difficile risalire alla sua sorgente. Ma un lavoro archeologico deve risalire proprio a monte di quella che per noi è una biforcazione non più pensata, quella fra conscio e inconscio (cfr. Melandri, 2004).

Ginzburg ha disegnato da storico un affresco unico che, a partire da un altro archivio (lo scontro fra classi contadine, Stato e Chiesa), permette di riconoscere le forme che assunse il conflitto fra ciò che doveva essere occultato, represso (il sapere degli esclusi, il desiderio di potere delle donne), e ciò che sotto le sembianze un'alterità perturbante, la stregoneria, chiedeva di salire sulla scena. De Certeau ha compiuto un percorso altrettanto denso, disegnando una storia dell'inconscio quale si rivela nell'esperienza dei mistici, dove ancora una volta protagonista è il religioso: l'equazione che vede modificarsi il rapporto fra campagna e città parallelamente a quello fra ascetismo, stregoneria e possessione demoniaca (i modi cioè in cui il *Je est un autre* parla), è una storia sociale dell'inconscio rigorosa quanto può esserlo solo la geometria.

C'è tuttavia un altro orizzonte, che qui mi limito solo ad evocare con l'aiuto di un concetto: quello di «documento involontario» (Marc Bloch). L'inconscio è un documento involontario, ma il suo funzionamento può essere colto solo attraverso una storia «sintomale» (cfr. Althusser, 1965, p. 29): una storia che non si lascia definire dal suo oggetto (l'inconscio in quanto oggetto della psicoanalisi) ma *per il modo* in cui prendiamo in considerazione il materiale che esso lascia affiorare. A queste condizioni diventa possibile una storia dell'inconscio.

Più in generale, per la psicoanalisi l'inconscio rappresenta un'alterità irriducibile in relazione alla quale ogni pretesa egemonia del soggetto dilegua, in particolare ogni egemonia del soggetto occidentale. L'Io può definirsi solo in relazione a un Altro. Analogamente, per l'antropologia solo in relazione a degli "altri" si definisce il "noi": identità e alterità pertanto si co-implicano necessariamente. Come declinerebbe dal suo punto di vista queste visioni dell'altro, allo stesso tempo distinte e complementari?

Mi limito a una riflessione breve, anzi: criptica, che spero di riuscire in futuro a formulare in modo più chiaro. Il rischio di non girare intorno all'idea di un Altro definito e pensato ontologicamente è il rischio che Fanon coglie in Lacan, e che possiamo riconoscere in qualunque altra ermeneutica (persino in quella di Lévinas). Perché l'Altro di Lacan non soddisfa Fanon? Perché in quello specchio dove il neonato si riflette lo psicoanalista ha dimenticato di aggiungere il colore: l'Altro per il Bianco è il Nero, e viceversa, scrive Fanon. Non diversamente, annota il giovane psichiatra martinicano, non esiste un generico «schema corporeo», ma uno «schema storico-razziale», uno «schema epidermico razziale» (Fanon, 1952, p. 90). È l'inizio di una riflessione che meriterebbe approfondimento, ma Fanon ci indica già la strada da seguire per evitare il rischio di una ontologizzazione dell'alterità e dell'Altro che precluda l'ingresso della storia in rapporti che sono sempre storicamente costituiti. Non è molto distante da questa posizione il suggerimento di Rita Laura Segato quando ricorda che proprio la forclusione del corpo nero in Brasile ha dato origine al razzismo e al rifiuto dell'Altro così radicati in questo paese. L'antropologia corre lo stesso rischio quando dimentica che l'incontro con l'altro si è

costituito spesso nel segno della tragedia, della negazione, del malinteso. Lo «scandalo dell'incontro etnografico» di cui scriveva De Martino (1977, p. 391) vuole muovere dalla storia di questo incontro fra umanità aliene per immaginare una diversa forma di relazione.
Da qui mi interessa ripartire, non per venire a capo una volta per tutte del problema dell'alterità (ciò che suonerebbe come una conclusione paradossale e contraddittoria), ma, in modo più radicale, per riconoscere l'irriducibile insorgere dell'Altro nel momento in cui si va compiendo la mia scelta.

La pandemia da Covid-19 ha mostrato con evidenza e urgenza che la salute è una questione centrale e, in particolare, la questione del diritto alla salute mentale, una delle questioni emerse con maggior vigore nel recente dibattito pubblico e politico. Da una parte, la domanda di accesso a tale diritto appare principalmente inascoltata; dall'altra, il diritto alla salute mentale sembra possedere un peso differente a seconda del soggetto – individuale o collettivo – che lo rivendica (come se il diritto alla salute mentale fosse secondario, per esempio, per i soggetti migranti).

È purtroppo drammaticamente vero: l'ingiustizia sanitaria è una delle rivelazioni più dolorose della recente sindemia. Basti pensare al diverso accesso ai vaccini in paesi come l'India o in Palestina. Il diritto alla salute mentale costituisce una delle aree più dimenticate nelle nostre azioni e nei nostri discorsi malgrado la centralità di questa dimensione in ogni contesto. Ma un ulteriore paradosso deve qui essere evocato. Il disinteresse nell'offrire ascolto e cura a chi è più esposto alla marginalità, all'esclusione, all'oblio (penso alle centinaia di cittadini che

aspettano di essere seguiti clinicamente per i loro disturbi nei servizi pubblici, non avendo altri mezzi), procede parallelamente al crescente investimento delle industrie farmaceutiche nella produzione di antidepressivi e antidolorifici. Si potrebbe concludere che quella che si sta costruendo da anni è una società anestetizzata e indifferente. C'è da temerne il risveglio, che sarà come sempre inatteso, e doloroso.

L'urgenza di un lavoro che mobiliti non solo esperti e gruppi sensibili, ma sappia immaginare strategie di intervento da realizzare congiuntamente a quanto già fanno movimenti di protesta e di denuncia nei confronti di questo generalizzato stato di «abbandono» (cfr. Bihel, 2005) in diversi luoghi del mondo (Colombia, India, Mozambico), è un passo importante, al quale è convocato ogni spirito insonne, ogni operatore che s'impegni nella difesa dei diritti, ogni persona – oserei dire – che s'interroghi sulla *condizione umana*. Anche il Centro Fanon, con le sue piccole risorse, con la sua tradizione di ricerca e di impegno, prova a dare a questo riguardo un contributo, come testimonia d'altronde l'esperienza da poco avviata di una nuova sede partenopea, in un'area dove i costi dell'indifferenza e dell'abbandono sono ben noti.

Riferimenti bibliografici

Albert, E. (1956), *The Classification of Values: A Method and Illustration*, in *American Anthropologist*, vol. 58, n. 2, pp. 221-248.

Althusser, L. (1965), *Dal "Capitale" alla filosofia di Marx*, in Id., Balibar, Establet, Macherey, Rancière (1965), pp. 17-66.

Id., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J. (1965), *Leggere il capitale*, tr. it., Mimesis, Milano 2006.
Bachtin, M. M. (1979), *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, tr. it., Einaudi, Torino 1988.
Balibar, Leggere Il Capitale, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 16-17
Augé, M. (1994), *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2000.
Bateson, G. (1961), *Perceval. Un paziente narra la propria psicosi. 1830-1832*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2005.
Beneduce, R. (2007), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma 2019².
Id. (2008), *Breve dizionario di etnopsichiatria*, Carocci, Roma.
Id. (2010), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari 2019².
Id. (2011), *La tormenta onirica. Fanon e la nascita di un'etnopsichiatria critica*, in Fanon (2011), pp. 7-103.
Id., Taliani, S. (2022), *Prefazione*, in Lazali (2018), pp. 13-37.
Id., Pulman, B., Roudinesco, É. (2005), *Etnopsicoanalisi. Temi e protagonisti di un dialogo incompiuto*, Bollati Boringhieri, Torino.
Biehl, J. (2005), *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, University of California Press, Berkeley.
Binswanger, L., Warburg, A. (2005), *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, Neri Pozza, Vicenza.
Bloch, M. (1949), *Apologia della storia o Mestiere di storico*, tr. it., Einaudi, Torino 2009.
Boni, L. (2018), *L'inconscio post-coloniale. Geopolitica della psicoanalisi*, Mimesis, Milano.
Id., Mendelsohn, S. (2021), *La vie psychique du racisme 1. L'empire du démenti*, La Découverte, Paris.
Bontemps, A. (1936), *Black Thunder*, Beacon, Boston 1992.

Bose, G. (1922), *Concept of Repression*, Bose, Calcutta.
Cases, C. (1973), *Introduzione*, in De Martino (1948), pp. VII-XLVIII.
Coppo, P. (1994), *Guaritori di follia. Storie dall'altipiano dogon*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
Id. (2003), *Tra psiche e cultura. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
Id. (2013), *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, Raffaello Cortina, Milano.
Crenshaw, K. (2014), *On Intersectionality: Essential Writings*, The New Press, New York.
Danowski, D., Viveiros de Castro, E. (2014), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, tr, it., Nottetempo, Roma 2017.
Davis, A. (2015), *La libertà è una lotta costante. Ferguson, la Palestina e le basi per un movimento*, tr. it., Ponte alle Grazie, Firenze 2018.
de Certeau, M. (1987), *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.
Iid. (1980), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2006.
De Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973.
Id. (1949), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in *Società*, vol. 5, n. 3, pp. 411-435.
Id. (1958), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021.
Id. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

Descola, P. (2005), *Oltre natura e cultura*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2021.
Devereux, G. (1970), *Saggi di etnopsichiatria generale*, tr. it., Armando, Roma 2007.
Diamond, S. (a cura di) (1960), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York.
Doutté, E. (1908), *La société musulmane du Maghreb. Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve et Geuthner, Paris.
Eng, D. L., Han, S. (2000), *A dialogue on racial melancholia*, in *Psychoanalytic Dialogues*, vol. 10, n. 4, pp. 667-700.
Fanon, F. (1952), *Pelle nera, maschere bianche*, tr. it., ETS, Pisa 2015.
Id. (1959), *L'an V de la révolution Algerienne*, Maspero, Paris.
Id. (1961), *I dannati della terra*, tr. it., Einaudi, Torino 2000.
Id. (2011), *Decolonizzare la Follia. Scritti sulla Psichiatria Coloniale*, Ombre Corte, Verona 2020².
Id. (2015), *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris.
Fassin, D., Rechtman, R. (2007), *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima*, tr. it., Meltemi, Milano 2020.
Feierman, S. (1995), *Healing as Social Criticism in the Time of Social Conquest*, in *African Studies*, vol. 54, n. 1, pp. 73-88.
Ferdinand, M. (2019), *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, Paris.
Fisher, M. (2008), *Realismo capitalista*, tr. it., Nero, Roma 2018.
Foucault, M. (1961), *Storia della follia nell'età classica*, tr. it., Rizzoli, Milano 2011.
Id. (1966), *Le parole e le cose*, tr. it., Rizzoli, Milano 1967.
Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford.

Galinier, J. (1987), *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomí*, PUF, Paris.

Ginzburg, C. (1966), *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2020.

Id. (1976), *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Einaudi, Torino 2009.

Id. (1989), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 2008.

Grier, W. H., Cobbs, P. M. (1968), *Black Rage*, Basic Books, New York.

Hallowell, A. I. (1960), *Ojibwa Ontology. Behavior and World View*, in Diamond (a cura di), pp. 19-51.

Holbraad, M., Pedersen, M. A. (2017), *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hobsbawm, E. (1994), *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, tr. it., Rizzoli, Milano 1995.

Jabr, S. (2017), *Dietro i fronti. Cronache di una psichiatra psicoterapeuta palestinese sotto occupazione*, tr. it., Sensibili alle Foglie, Roma 2018.

Kortenaar, N. T. (2007), *Oedipus, Ogbanje, and the Sons of Independence*, in *Research in African Literatures*, vol. 38, n. 2, pp. 181-205.

Lacan, J. (1932), *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, tr. it., Einaudi, Torino 1980.

Id. (1933), *Motifs du crime paranoïaque*, in *Minotaure*, nn. 3-4, pp. 25-28.

Latour, B. (2015), *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, tr. it., Meltemi, Milano 2020.

Lazali, K. (2018), *Il trauma coloniale. Indagine psicopolitica della colonialità in Algeria*, tr. it., Astarte, Pisa 2022.

Lévi-Strauss, C. (1949a), *Lo stregone e la sua magia*, tr. it., in Id. (1964), pp. 189-209.

Id. (1949b), *L'efficacia simbolica*, tr. it., in Id. (1964), pp. 210-230.

Id. (1964), *Antropologia strutturale*, tr. it., il Saggiatore, Milano 1990.

Lowenstein, R. M., (a cura di) (1966), *Psychoanalysis: A General Psychology*, International University Press, New York.

Manfredi, V. (1997), *Ìgbo Initiation : Phallus vs Umbilicus ?*, *Cahiers d'Études africaines*, vol. 145, pp. 157-211.

Mannoni, O. (1950), *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris 2022.

Mbembe, A. (2003), *Necropolitics*, in *Public Culture*, vol. 15, n. 1, pp. 11–40.

Id. (2020), *Brutalisme*, La Découverte, Paris.

Melandri, E. (1968), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

Mills, C. W. (1997), *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca.

Nathan, T. (1994), *L'Influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris.

Obeyesekere, G. (1990), *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago University Press, Chicago.

Ottenberg, S. (1989), *Boyhood Rituals in an African Society: An Interpretation*, University of Washington Press, Seattle.

Parker, I., Pavón-Cuéllar, D. (2021), *Psicoanalisi e rivoluzione. Psicologia critica per i movimenti di liberazione*, tr. it., Ombre Corte, Verona 2021.

Pasolini, P. P. (1964), *Poesia in forma di rosa*, Garzanti, Milano.

Reddy, E. (2014), *What Does It Mean to Do Anthropology in the Anthropocene?*, in *Platypus. The CASTAC Blog*, 08-04-2014, disponibile al link: https://blog.castac.org/2014/04/what-does-it-mean-to-do-anthropology-in-the-anthropocene/.

Sachs, W. (1937), *Black Hamlet. The Mind Of An African Revealed*, Geoffrey Bles, London.

Sayad, A. (1990), *Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean Leca*, in *Politix*, vol. 12, n. 4 pp. 7-24.

Scheper-Hughes, N., Bourgois, P. (a cura di) (2003), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Wiley, Hoboken.

Schreber, D. P. (1903), *Memorie di un malato di nervi*, tr. it., Adelphi, Milano 2007.

Sebag, L. (1964), *Analyse des rêves d'une Indienne guayaki*, in *Les Temps Modernes*, n. 217, pp. 2181-2237.

Id. (1965), *Le chamanisme ayoréo*, in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. 5, n. 1, pp. 5-32, t. 5, n. 2, pp. 92-122.

Sechehaye, M. (1950), *Diario di una schizofrenica*, tr. it., Giunti, Firenze 2006.

Segato, R. L. (2014), *L'Œdipe Noir. Des nourrices et des mères*, Payot, Paris.

Sennett, R., Cobb, J. (1972), *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, New York.

Stengers, I. (1997), *Cosmopolitques*, 7 voll., La Découverte, Paris 2003.

Tartakoff, H. (1966), *The Normal Personality in Our Culture and the Nobel Prize Complex*, in Lowenstein (a cura di), pp. 222-252.

Varma, S. (2020), *The Occupied Clinic: Militarism and Care in Kashmir*, Duke University Press, Durham.

Vilaça, A. (1997), *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*, Editora da UFRJ, Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, E. (2002), *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo.

Id. (2009), *Metafisiche cannibali*, tr. it., Ombre corte, Verona 2017.

Wilkinson, J. (a cura di) (1992), *Talking with African Writers*, James Currey, New York.

Wolf, E. R. (1956), *Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico*, in *American Anthropologist*, vol. 58, n. 6, pp. 1065-1078.

Young, A. (1996), *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton University Press, Princeton.

Inconsci

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/209

Memoria e desiderio in psicoanalisi[1]

Sergio Benvenuto

> April is the cruellest month [...] mixing Memory and desire...
>
> T. S. Eliot (1922, p. 5).

1.

Una barzelletta ebraica parla di uno psicoanalista ebreo di New York. Costui ogni mattina prende l'ascensore per salire nel suo studio in cima a un grattacielo. Un ascensore su cui salgono varie persone, e che è guidato da un addetto. Solo che ogni mattina, quando l'ascensore si ferma al tredicesimo piano, entra un uomo il quale, appena vede lo psicoanalista, senza dir nulla gli sputa in faccia. L'analista allora prende un fazzoletto e si asciuga il volto senza batter ciglio. Questa scena si ripete identica ogni mattina. Finché l'addetto all'ascensore non può far a meno di chiedere all'analista: "Ma perché lei si lascia sputare in faccia ogni volta senza mai reagire?" Al che l'analista: "Ragazzo mio, è *il suo problema*!"

[1] Questo contributo è la rielaborazione di un intervento tenuto alla "Association of Dynamic Psychoterapy" di Vilnius, Lituania, il 4 giugno 2022.

Non so se stesse pensando a questa storiella quando Jacques Lacan disse che l'analista *è un santo*. Egli pensava al modo di reagire al transfert dei pazienti, o degli analizzanti, come si chiamano in Francia. Se per esempio l'analizzante mostrerà amore e ammirazione nei confronti dell'analista, costui non dovrà gonfiare il petto, non dovrà sentirsi lusingato da questo amore e ammirazione e magari ricambiarli. Anzi, dovrà chiedersi *chi* veramente l'analizzante ami e ammiri attraverso il simulacro dell'analista. Se all'inverso l'analizzante mostra odio nei confronti dell'analista e magari lo insulta, non dovrà offendersi come farebbe nella realtà sociale (perché l'analista è un uomo o una donna come tutti gli altri), non dovrà rispondere alle provocazioni dell'analizzante con proprie provocazioni e insulti. In questo senso è un santo. Se una analizzante isterica gli salta al collo per baciarlo, non la bacia a sua volta, si comporterà piuttosto come Socrate con Alcibiade (come si legge nel *Simposio* di Platone), che non accetta le sue profferte sessuali. Se un analizzante ossessivo non smette di criticarlo e lo oltraggia, non lo sbatte fuori di casa... Sopporta, tollera. O per lo meno dovrebbe cercare di non far vedere questi suoi sentimenti, dovrebbe prendere una "*poker face*", ovvero non farli trasparire durante il gioco.

Questo viene chiamata di solito *benevola neutralità dell'analista*. Che significa più cose. Una è questa di cui abbiamo parlato: il "non prendersela a male", cioè distinguere se stesso come soggetto da quella *persona* amata od odiata o disprezzata che lui è per l'analizzante. Ma per neutralità dell'analista si intende anche il fatto che l'analista non "voglia il bene" del proprio analizzante. Se uno viene a farsi curare perché dice "non riesco a trovare moglie", la sua domanda esplicita è "aiutami a trovare moglie", ma lo psicoanalista – a differenza di altri psicoterapeuti

– non accetta di rispondere a questa domanda. Ovvero, non si spremerà il cervello per capire come il suo cliente possa trovare moglie... Per lui curare non è cercare di dare all'analizzante l'oggetto di soddisfazione che lui/lei richiede. Grazie all'analisi potrà emergere che, invece, egli aborrisce sposarsi e metter su famiglia, solo che non lo sapeva, ed è forse proprio per questo che per l'intera vita non ha trovato moglie. Neutralità significa quindi che l'analista non cerca di gratificare l'analizzante soddisfacendo la sua domanda. Egli porta l'analizzante in un *altrove* che Freud chiamò inconscio, di cui la domanda iniziale è solo la maschera.

2.

Col tempo la neutralità dell'analista è stata sempre più criticata da varie scuole. I kleiniani hanno insistito sul *controtransfert* dell'analista: i sentimenti dell'analizzante nei confronti dell'analista, e gli atti che ne conseguono, innescano nell'analista a sua volta sentimenti più o meno reattivi. In un primo tempo si considerava il controtransfert una reazione sbagliata, poco professionale, dell'analista. Se per esempio a un certo punto l'analista sente crescere in sé una franca antipatia nei confronti dell'analizzante, non deve "rispondere per le rime", ma deve interrogarsi sul perché egli sente sorgere quell'antipatia, dato che un vero professionista – si diceva – dovrebbe essere alquanto indifferente nei confronti dell'analizzante. L'analista deve essere *un duro*, non deve sentirsi sfidato dai sentimenti che gli esprime l'analizzante.

Invece, molti pensano oggi che l'analista debba usare il proprio controtransfert per capire il transfert dell'analizzante e quindi i

suoi investimenti inconsci. Per esempio, l'analista potrebbe capire che quella propria antipatia nei confronti dell'analizzante è una risposta inconscia al fatto che l'analizzante si sta comportando in modo sottilmente provocatorio e frustrante nei confronti dell'analista, proprio come in gioventù faceva col padre mettiamo. Per esempio, un analista kleiniano diceva "Ogni volta che io sento noia e quasi mi addormento quando un paziente parla, capisco che inconsciamente lui vuole cantarmi la ninna nanna, vuole che io mi addormenti, come la madre faceva con lui, ecc. ecc." Per questa ragione, nelle supervisioni che si fanno oggi in molte scuole (in particolare dell'International Psychoanalytic Association) si chiede sempre a chi porta un caso, in modo quasi rituale, "che cosa *sentivi* con lei, con lui?" Quel che sente l'analista nei confronti di un analizzante diventa più importante di quel che l'analizzante sente e dice.

A un certo punto lo stesso principio di "benevola neutralità" dell'analista è stato messo in questione. L'analista è un essere umano, non può non sentire sentimenti precisi nei confronti dell'analizzante. Questo ha portato, sulla scia di Heinz Kohut, a mettere al centro la *capacità di empatia* dell'analista. Lungi dall'essere neutrale, l'analista deve empatizzare col proprio paziente, insomma, deve partecipare alle sue gioie e dolori. Mi chiedo però che cosa un analista del genere farà con pazienti nettamente antipatici, alcuni anche odiosi, come sono spesso certi paranoici. Eviterà di curarli? In effetti molti analisti non prendono un certo tipo di pazienti perché non li tollerano. Un analista mio amico diceva che aveva orrore delle donne isteriche e non le prendeva mai – eppure la psicoanalisi è nata proprio, a Vienna, come cura delle isteriche.

3.

Paradossalmente però l'affermarsi in varie aree della psicoanalisi di questo principio dell'empatia ha portato, soprattutto in Italia, al successo di una raccomandazione di Wilfred Bion che sembra andare in senso opposto.
Questa sentenza è: "l'analista deve sospendere memoria e desiderio". Il successo di questa frase è tale, che la si può considerare, ormai, come la prescrizione-base fondamentale degli analisti italiani nel primo Ventunesimo secolo. Il successo di questa prescrizione è evidentemente connesso a quella cruciale della *neutralità dell'analista*.
Gli estimatori di Bion alludono a questo brano, o ad altri simili:

> Le condizioni in cui l'intuizione opera (intuisce) sono pellucide e opache. Ho già sottolineato che, dal vertice di chi intuisce, le opacità sono sufficientemente individuabili da poter dare loro un nome, per quanto primitive e deficitarie possano esserne le ascrizioni. Tali sono la memoria, il desiderio e la comprensione. Tutte queste opacità ostacolano l'"intuizione". È per questo che ho asserito che lo psicoanalista deve esercitare la sua intuizione in modo tale che essa non venga danneggiata dall'intrusione della memoria, del desiderio e della comprensione (Bion, 1992, pp. 315-316).

Da notare che nella ripresa di questa ultima frase da parte dei bioniani di oggi, di solito si espunge la *comprensione*. Questa amputazione è dovuta al fatto, credo, che per molti analisti, spesso influenzati dalla fenomenologia filosofica, la comprensione è invece indispensabile, sempre. Pensano che

l'analista debba soprattutto comprendere (*verstehen*), in senso fenomenologico, i suoi pazienti.

Personalmente penso invece che sia impossibile per l'analista non desiderare e non ricordarsi, dato che è prima di tutto un essere umano. La memoria e il desiderio è quel che ci fa soggetti umani, per cui, anche se crediamo di aver messo da parte memoria e desiderio, di fatto *inconsciamente* desideriamo e ricordiamo. Questo è l'ABC della psicoanalisi, almeno con Freud.

Sospendere memoria e desiderio è qualcosa che viene a Bion forse dal buddhismo. Ma Freud non è buddhista, e nemmeno stoico: non crede che si possa sospendere mai il desiderio. Dire "non devo desiderare più" significa "desidero non desiderare", quindi, sempre di desiderio si tratta. La psicoanalisi, quindi, rompe con un'antica tradizione di saggezza, secondo cui bisogna vivere essenzialmente senza speranze e senza timori, svegliarsi ogni mattina come se quello fosse il proprio ultimo giorno. Freud certo non crede che sia veramente possibile questa eliminazione dei desideri e dei timori.

Quanto alla memoria, essa è costitutiva dell'inconscio stesso. L'inconscio è una memoria che non si ricorda. Dire di sospendere la memoria equivale a dire di sospendere il proprio inconscio, il che è l'opposto di quel che raccomandava Freud all'analista. Secondo lui invece occorreva che l'analista attingesse continuamente al proprio inconscio, ovvero alla propria memoria rimossa. Quando Freud raccomandava l'"attenzione (anche) fluttuante" all'analista, intendeva proprio questo: l'analista ascolta l'inconscio del proprio analizzante col proprio inconscio (cfr. Laplanche, Pontalis, 1967, pp. 38-40; de Mijolla, a cura di, 2002, vol. I, pp. 151-152). Solo la memoria desiderante ci rende creativi.

L'analista certamente *desidera analizzare*, ovvero è desideroso di verità. Non gli basta confortare o coccolare l'analizzante, lo spinge a dire la verità. Questo è quello che distingue, a mio parere, la psicoanalisi da altre psicoterapie (il che non significa affatto che la psicoanalisi sia buona e queste psicoterapie cattive!). Altri psicoterapeuti *desiderano soddisfare la domanda* del paziente – ad esempio, aiutarlo a trovare moglie se nella vita non è riuscito a trovarne una. Lo psicoanalista *desidera soprattutto portare un soggetto alla propria verità*. Il fatto che questo portare un soggetto alla propria verità comporti anche, nella maggior parte dei casi, un aumento della soddisfazione del soggetto, è un dato, ma non è quel che un analista consapevolmente persegue. La guarigione dell'analizzante per lo più sorprende l'analista stesso.

4.

Ma anche se l'analista potesse essere neutro, oggettivo, del tutto spassionato, non lo sarebbe l'analisi. Essa non può essere neutra, perché l'analisi è nata e ha prosperato sulla base di alcuni presupposti etici fondamentali, che sono quelli della nostra epoca. Ragion per cui la psicoanalisi è nata agli inizi del Ventesimo secolo, e non, ad esempio, nel Diciassettesimo secolo di Descartes, Hobbes o Spinoza.
Lacan ha detto che l'analista persegue certe idealità, che sono: la promozione dell'amore umano; la non-dipendenza e quindi l'indipendenza del soggetto; l'autenticità (cfr. Lacan, 1959-1960). Sarebbe troppo lungo analizzare che cosa implicano queste tre idealità. Ma mi pare importante notare che queste idealità hanno

un senso politico preciso. Queste idealità sono quelle assolutamente tipiche *della donna e dell'uomo moderni*.
Per moderni non intendo tutte le persone che oggi vivono su questo pianeta. Sappiamo bene che, probabilmente anche in Lituania, ci sono tante persone antimoderne o poco moderne. In molti paesi ci sono i terrapiattisti, persone che non credono che la terra sia rotonda ma piatta. Pare che solo negli USA i terrapiattisti siano il 10% della popolazione. Ho conosciuto persone che di fatto sono tolemaiche, sono convinte che la terra sia al centro dell'universo. Tante altre credono nei miracoli, ad esempio, o negli UFO, o in tante altre cose che la razionalità dominante o il moderno sapere scientifico escludono. Ora, è parte essenziale di quella che consideriamo modernità la fiducia data alle scoperte della scienza.
Qui per modernità intendo un certo ideale di umanità che si è affermato in certe aree del mondo – certamente in Lituania – ma non in altre. Talvolta si parla di "cultura occidentale", ma di fatto includiamo in questi paesi non geograficamente occidentali, come il Giappone, la Corea del Sud, Taiwan, l'Australia, la Nuova Zelanda, Israele... Comunque, la modernità come idealità non coincide con certi paesi e con certi regimi politici, questa idealità attraversa quasi tutti i paesi (forse persino l'Afghanistan). Questa idealità comprende le tre idealità espresse da Lacan, che chiamerei 1) liberazione della sessualità amorosa, 2) autonomia dell'individuo, 3) autenticità del soggetto. Ma queste idealità sono state espresse da tutte le varie correnti artistiche che si sono affermate dalla nostra parte del mondo da un secolo e mezzo a questa parte, a partire dall'impressionismo in poi; inoltre, dai filosofi che hanno marcato l'ultimo secolo e mezzo, da Nietzsche a Deleuze, da Wittgenstein a Foucault. Di fatto la stessa *democrazia liberale* è parte di questo ideale di modernità, anche

se una parte della modernità la critica come insufficiente. La democrazia si basa sull'autonomia degli individui, la cui somma costituisce il vero sovrano, gli individui sono cioè il fondamento di ogni potere politico legittimo. I diritti delle minoranze sessuali come i LGBT+, o i diritti delle donne (che non sono minoranza ma tenute in passato in posizione minoritaria), sono aspetti della promozione della sessualità amorosa: nulla più regola l'espressione della libido, se non la tutela del diritto dell'altro a non soffrire.

Secondo molti colleghi analisti la psicoanalisi non presuppone né una società né ideali liberal-democratici. Molti pensano che la psicoanalisi sia compatibile col marxismo, e trovano del tutto congruenti Marx e Freud (da Erich Fromm fino a Slavoj Žižek). Invece io non credo che psicoanalisi e marxismo possano amalgamarsi. In effetti, la psicoanalisi è quella che in inglese si chiama *liberal art*. Ma non mi sembra un caso che i regimi non liberal-democratici, siano essi fascisti o comunisti o confessionali, di solito abbiano bandito la psicoanalisi e l'abbiano perseguitata. So che anche in Lituania la psicoanalisi si è diffusa solo dopo il crollo dell'Unione Sovietica, non sarebbe stata possibile prima. Quando in Argentina dominava la dittatura militare, molti psicoanalisti furono uccisi e perseguitati dal regime proprio perché psicoanalisti. In una dittatura, di qualsiasi tipo, la psicoanalisi non respira, soffoca, muore.

È vero che l'analista non predica queste idealità, non le teorizza, come fece uno psicoanalista dissidente, Wilhelm Reich, un tempo molto popolare nell'Europa occidentale e in Nordamerica. L'analista non è un propagandista della modernità. Ma appartiene intimamente alla modernità, che gli fa da sfondo. Spesso dico che la psicoanalisi cura i feriti della

modernità, ma non per farne un esercito di antimoderni. Perché la modernità può essere dura, può uccidere e ferire.

La modernità, ho detto, non è un dato di fatto, è un'idealità. Ovvero, una certa condizione umana desiderabile per molti (ma non per altri), e un modo di re-interpretare il passato in relazione a questa desiderabilità.

La modernità mette al centro la soggettività, la singolarità di ogni soggetto, nel senso che ogni soggetto è portatore di una verità unica. Ma questa verità unica si basa su una rimemorazione che traccia il percorso di una alienazione.

Ora, questa verità non è fuori del soggetto, è nel soggetto stesso in quanto è in parte artefice della propria alienazione. È nella propria originaria alienazione nell'Altro che il soggetto rivela la propria verità, e l'analista scommette sul fatto che questa verità possa liberarlo. In questo modo, l'etica della psicoanalisi rinnova la promessa evangelica, "la verità vi farà liberi" (Giovanni 8,31-42).

E credo che una delle ragioni per cui molti detestano la psicoanalisi sia proprio questa: non credono che la verità possa liberare. E pensano che la libertà si possa basare solo su delle illusioni. È su questa sfida che la psicoanalisi si gioca la propria esistenza nel mondo moderno.

Bibliografia

Bion, W. R. (1992), *Cogitazioni*, tr. it., Armando, Roma 2010.

de Mijolla, A. (a cura di) (2002), *Dictionnaire International de la Psychanalyse*, 2 voll. Calmann-Lévy, Paris.

Eliot, T. S. (1922), *The Waste Land*, Norton & Company, New York.
Fromm, E. (1955), *Psicanalisi della società contemporanea*, tr. it., Edizioni di Comunità, Roma 1960.
Id. (1962), *Marx e Freud*, tr. it., il Saggiatore, Milano 1968.
Kohut, H. (1977), *Le due analisi del signor Z*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1989.
Id. (1959-1981), *Introspezione ed empatia. Raccolta di scritti*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003.
Id. (1971), *Narcisismo e analisi del Sé*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1976.
Lacan, J. (1959-1960), *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), PUF, Paris 2007.
Platone (ed. 2013), *Simposio*, tr. it., Adelphi, Milano.
Racker, H. (1968), *Transference and Counter-Transference*, International Universities Press, Madison.
Reich, W. (1936), *La rivoluzione sessuale* (1930-1934), Feltrinelli, tr. it., Milano 1963.
Schwartz-Salant, N. (1984), *Transference Countertransference*, Chrion, Asheville.
Searles, H. (1979), *Countertransference and related subjects. Selected papers*, International Universities Press, New York.
Žižek, S. (2014), *Il contraccolpo assoluto. Per una nuova fondazione del materialismo dialettico*, tr. it., Ponte alle Grazie, Milano 2016.
Id. (2022), *Guida perversa alla politica globale*, tr. it., Ponte alle Grazie, Milano.

Abstract

Memory and Desire in Psychoanalysis

The author provides a succinct reconstruction of the age-old debate surrounding the neutrality of the analyst in the cure. He enlarges the scope, discussing the role of transference, countertransference, and empathy in the analytic cure. In particular, he deconstructs Bion's statement according to which the analyst should exclude memory and desire from his mind during a session, and he questions the popularity of this statement. The author traces a vision of the analytic strategy as being bound to some very precise idealities of modern times, identifying these ideals as completely consistent with the kind of liberal-democratic societies wherein psychoanalysis developed. He states that some precise political conditions are fundamental for a psychoanalytic ethical technique to be practiced.

Keywords: Bion; Desire; Memory; Psychoanalysis; Transfert.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/210

Il corpo parla, la psiche traduce. Freud e il "misterioso salto"

Antonella Galeone, Maria Grazia Minetti

> Il sintomo è in un primo tempo un ospite sgradito della vita psichica, ha tutto contro di sé e anche per questo scompare così facilmente da solo, almeno in apparenza, per influsso del tempo.
> Freud (1901), p. 330.

Fin dalla sua nascita la psicoanalisi incontra l'enigma corpo/psiche. Infatti, fin dalle prime mosse Freud affronta il problema del sintomo isterico e dell'ingresso del corpo nella psicoanalisi. Fra i tanti ambiti d'indagine, privilegiando all'inizio quello dei fenomeni isterici, mostra una sua precisa volontà cosciente e una sua decisa e inconsapevole tendenza a occuparsi di un'area di fenomeni che sono motivo di oscure inquietudini, come sottolinea Carlo Traversa (cfr. 1976). Con la scoperta/invenzione dell'inconscio, egli non soltanto ha fondato scientificamente la possibilità di cogliere le intime relazioni fra ciò che chiamiamo *corpo* e ciò che chiamiamo *psiche*, ma addirittura ha aperto la strada al superamento della differenza apparentemente invalicabile fra i due concetti. La mentalità dominante nell'epoca freudiana si basava sul dualismo e sulla

separazione ritenendo che il corpo e la psiche siano cose che esistono di per sé, separate l'una dall'altra e dipendenti dalla coscienza. Freud nella sua teorizzazione, oscilla fra una tendenza al superamento del dualismo e a un mantenimento dello stesso. In molti passi degli scritti che formano il suo corpus teorico e in altri documenti biografici e autobiografici, soprattutto nell'epistolario, si possono ricavare elementi della sua tendenza al superamento, e al contrario, altrettante prove si rintracciano nei suoi testi della sua volontà/necessità di mantenere la separazione e di fondare su di essa la ricerca. Il suo desiderio di dare una base scientifica alla teoria psicoanalitica, lo porterà a mantenere aperta una separazione fra corpo e psiche, anche se intuisce da subito la necessità di superare il dualismo classico. Esemplificativa di questo stato emotivo ci sembra la lettera che scrive a Wilhelm Fliess verso la fine del 1890:

> Io non desidero assolutamente lasciare che la psicologia vaghi nell'aria senza basi organiche. Ma oltre alla convinzione (che tali basi debbano esistere) io non ho niente, né di teorico né di terapeutico, su cui fondare il mio lavoro, e così devo operare come se mi trovassi in presenza di fattori esclusivamente psicologici. Non riesco ancora a coordinare i due aspetti [psicologico e organico] (Freud citato in F. Deutsch, 1959, pp. 14-15).

In questo lavoro abbiamo cercato di mettere in tensione alcune teorizzazioni freudiane con alcune interpretazioni di autori più recenti che si sono interessati al rapporto psiche-corpo. A tal proposito abbiamo scelto alcuni testi attraverso i quali si possono cogliere gli interrogativi, i dubbi, i timori nell'affrontare questo problema. Freud ha coltivato da un lato una speranza che con la

biologia si potessero spiegare i fenomeni psichici, dall'altro il timore che la psicoanalisi diventasse dominio della medicina. Sappiamo che il suo timore era anche quello di ricadere nella suggestione, e per questo la psicoanalisi fosse annoverata nelle teorie esoteriche. Egli, infatti, nella prima parte della sua opera, fino alla svolta del 1920, sembra rimanere impaurito, dubbioso di fronte alla novità epistemologica che il postulato dell'inconscio introduce nel modo di concepire la relazione corpo/psiche.

Nella prima versione epistemologica freudiana si coglierà dapprima una tendenza verso un rigoroso dualismo: il corpo e la psiche, due entità diverse e separate e in relazione di derivazione. Infatti, nel *Progetto di una Psicologia* (1895), corpo e psiche sono considerati separati, ma in relazione di derivazione in quanto la rappresentazione psichica avrebbe origine dalla trasformazione dell'energia endosomatica in energia psichica. Secondo questa prima teorizzazione, il concetto di energia psichica deriverebbe per analogia dal modello fisico di energia somatica.

Questa prima versione epistemologica ossessionò il padre della psicoanalisi fino alla fine della sua vita, anche dopo aver scoperto la radicalità sovversiva della teorizzazione psicoanalitica. L'ipotesi portata avanti poi ne *L'Io e L'Es* (1923) è quella del radicamento della psiche nel corpo che elimina ogni accostamento della psiche alla spiritualità, resta però la paura, e questo è centrale per gli ulteriori sviluppi, che i suoi discepoli possano varcare la soglia e oltrepassare il positivismo, per così dire essere tentati di trattare e interpretare dal punto di vista psicodinamico le innervazioni, le dilatazioni vascolari, le vie nervose.

Basti pensare alla lettera del 1932 a Viktor von Weizsäcker, in cui scrive: «ho dovuto tener lontano gli analisti da tali ricerche, per motivi pedagogici, perché innervazioni, dilatazione vascolare,

funicoli nervosi sarebbero state tentazioni troppo pericolose per loro: dovevano imparare a limitarsi a pensare in modo psicologico» (Freud, lettera a Viktor von Weizsäcker del 16.10.1932, citata in Spinsanti, 1988, p. 121).

In una delle sue prime opere scritta con Josef Breuer, *La teoria dell'attacco isterico* (1892), Freud si sforza di integrare i dati empirici della psicologia psicoanalitica con la neuroanatomia, la neurofisiologia e la biologia della sua epoca. La prima correlazione delle attività mentali e cerebrali si trova, però, ne *L'interpretazione delle afasie* (1891), quando si riuscì finalmente a mettere a fuoco la significatività del metodo psicoanalitico nello studio dei processi psichici, abbandonando il desiderio di varcare i limiti della ricerca psicofisiologica. «Quando nel 1895 Freud scopre che i sogni e i sintomi isterici hanno un significato, intuisce che l'inconscio conduce in un territorio inesplorato dalla biologia e dalla psicologia dove corpo e psiche si estendono sino a toccarsi e mescolarsi in unità» (Russo, 2013, p. 33). Come vedremo poi in seguito, il corpo di cui Freud si interessa in realtà *non è il corpo biologico ma il corpo come manifestazione del potere dell'inconscio*.

Nella lettera a Karl Abraham del novembre del 1917, si mette in evidenza l'intenzione di mostrare a Lamarck che «il "bisogno", che crea e trasforma gli organi, non è altro che il potere delle idee inconsce sul proprio corpo, della qual cosa troviamo le vestigia nell'isteria, in breve la "onnipotenza dei pensieri"» (Freud, Abraham, 1907-1925, p. 450, trad. nostra).

In una lettera a Georg Groddeck del 5 giugno del 1917 Freud un po' scherzosamente dice: «e se l'inconscio fosse l'anello mancante tra psichico e somatico?» (Freud, Groddeck, 1917-1934, p. 18). Dalle lettere a Groddeck si evince quanto fosse attratto, ma anche spaventato, dal potere dell'inconscio sul

corpo. Collocare l'inconscio in posizione di anello mancante tra lo psichico e il somatico, comporterebbe secondo Paul-Laurent Assoun, il duplice rifiuto di identificare l'inconscio psicoanalitico con la psiche – quindi nessuna psicologia dell'inconscio – e con il soma: nessun inconscio del corpo, quindi nessuna riduzione dell'inconscio al corpo. Questo apre una serie di interrogativi sulla definizione di "psicosomatica" come pretesa di riempire un vuoto o supplire a una carenza della teoria psicoanalitica sul corpo, per cui autori tra loro molto diversi hanno sempre cercato, secondo Assoun, «di pensare un destino della somatizzazione al di là della conversione isterica» (Assoun, 1997, pp. 16-17).

«Secondo la visione dell'inconscio, il corpo è qualcosa di più del corpo e la psiche qualcosa di più della psiche» (Russo, 2013, p. 31) e ciò non solo perché come risulta in una nota postuma scritta su un unico foglio nell'esilio di Londra il 22 agosto del 1938, un anno prima di morire: «la psiche è estesa, di questo non sa nulla» (Freud, 1938a, p. 566). Il soggetto della frase, come sottolinea Russo, è la psiche, non è L'Io, né la coscienza. «La psiche soggetto è estesa, senza sapere nulla di questo» (Russo, 2013, p. 31). Cosa s'intende con l'aggettivo estesa? Cosa significa per lui che l'estensione è attribuibile alla psiche? «L'estensione inconscia rimanda all'idea di un qualcosa che è di più del corpo e della psiche, di un sistema le cui componenti sono indissociabili e mescolate fra loro, ma sono anche potenzialmente dissociabili e separabili» (*ivi*, p. 32). Nel *Compendio di psicoanalisi* (1938), inoltre, si aggiunge che «la vera e propria psiche è inconscia ed è costituita da processi somatici» (Freud, 1938b, p. 585).

L'idea che la psiche sia radicata nel corpo e l'ipotesi che vi sia una fonte comune viene esplicitata nel suo riferimento all'uso

linguistico che mette in relazione gli affetti con le sensazioni corporee, pur rispettando le differenze di struttura – ma *non di essenza* – fra psichico e corporeo.
Nel brano conclusivo del quinto paragrafo del secondo capitolo degli *Studi sull'isteria* (1892-1895), dedicato al caso della signorina Elisabeth Von R. di cui riportiamo una parte, troviamo il riferimento di Freud alla fonte comune:

> Ritengo, tuttavia, che quando l'isterica dà a una rappresentazione improntata da tonalità affettiva un'espressione somatica mediante simbolizzazione, l'elemento individuale e volontaristico sia assai meno rilevante di quanto si possa supporre. Prendendo alla lettera l'espressione linguistica, avvertendo come un fatto reale la "fitta al cuore" o lo "schiaffo in faccia" nel caso di una frase offensiva, essa riattiva impressioni alle quali l'espressione linguistica deve la propria giustificazione. Come potremmo altrimenti dire della persona che è stata mortificata: "ha ricevuto una pugnalata al cuore", se l'offesa non fosse effettivamente accompagnata e resa riconoscibile da una sensazione precordiale similmente interpretabile? [...]. L'isteria è nel giusto quando ripristina per le sue più forti innervazioni il significato originario delle parole. [...] *forse essa non ha affatto preso l'uso linguistico a modello, piuttosto l'isteria e l'uso linguistico attingono a una fonte comune* (Breur, Freud, 1892-1895, pp. 331- 332, corsivi nostri).

Rileggendo il passo citato e sottolineando l'affermazione "sono certo di quanto vado affermando perché tutto questo accade anche a me", Traversa scrive: «escludendo lo schiaffo in faccia e il mandar giù qualche cosa, espressioni che pure si presterebbero a varie connessioni con il vissuto di Freud, consideriamo la fitta e la pugnalata al cuore come tentativo di recuperare nel discorso

scientifico l'angoscia di quel periodo, per le sue pazienti e per se stesso» (Traversa, 1976, pp. 30-31). Ricordiamo le preoccupazioni per il suo stato di salute, per i frequenti disturbi cardiaci, lo stato di salute del padre, che morirà nel 1896, la compromissione del suo rapporto con Breuer, l'interruzione del trattamento da parte di Irma cui tiene molto e l'ansia per l'attesa della nascita nel 1895 di Anna, ultimogenita. Per poter cogliere il contesto ideativo ed emozionale in cui si muove, bisogna ricordare che Freud e Breuer nei cinque casi clinici che costituiscono il secondo capitolo degli *Studi sull'isteria*, hanno *rivoluzionato* il modo stesso di fare scienza in campo medico. Proprio gli *Studi sull'isteria* di fatto non sono più un testo mediante il quale gli autori *parlano su o intorno ai casi* di certi malati (relazione clinica), ma un testo che si fa *parlante* in prima persona, che s'impone all'autore e al lettore.
Nella prima parte del testo sopra citato, si offre un nuovo significato ai sintomi di conversione dell'isteria, e lo si trova mettendo in relazione l'uso somatico con l'uso linguistico, il corpo e la psiche.

> L'uso somatico consisterebbe in un meccanismo di simbolizzazione nel corpo di espressioni linguistiche arcaiche e fuori uso. Secondo Darwin le innervazioni e le sensazioni somatiche in origine sarebbero state azioni sensate e utili nel rapporto di adattamento alla realtà. Nel corso dello sviluppo si sarebbero affievolite dando spazio alla loro espressione linguistica e metaforica [...]. Il corpo trova la sua simbolizzazione nella psiche, quando appare il linguaggio; la psiche simbolizza nel corpo, quando perde l'uso del linguaggio (Russo, 2013, pp. 34-35).

Il 22 giugno 1894 scrive a Fliess: «Alle ascensioni in montagna ho rinunciato "a malincuore", (come è significativo l'uso del linguaggio!)» (Freud, Fliess, 1887-1904, p. 106).
Tornando al caso di Elisabeth Von R., vorremmo sottolineare il percorso freudiano attraverso gli interrogativi che si pone. Si trattava di una paziente che aveva dovuto assistere il padre malato che poi era morto, la madre aveva dovuto sottoporsi a una grave operazione agli occhi, e subito dopo una sorella sposata era rimasta vittima di una vecchia affezione cardiaca in seguito a un parto. La paziente soffriva di forti dolori alle gambe, e così chiedendosi il perché questi dolori abbiano assunto la rappresentanza del dolore psichico, scava nella storia della paziente e collegando l'inizio dei sintomi con l'evento di una passeggiata in cui si era ritrovata da sola con il cognato, Freud riesce a comprendere la propensione inconscia della paziente per il cognato e il pensiero inconscio che la tormentava perché alla morte della sorella aveva pensato: "adesso è libero". Egli teorizza perciò che nei casi di isteria la regione del corpo che viene percepita dal paziente come fonte di dolore risulta investita libidicamente: infatti, se sollecitata, produce sensazioni di piacere, per cui si rende conto che la nevrosi utilizza delle regioni corporee già colpite da un'alterazione organica ma non la genera. Infatti, così si esprime:

> Le circostanze peculiari al caso indicano che questo dolore somatico non è stato creato dalla nevrosi ma è stato da essa utilizzato, esaltato e conservato. Anche in altri casi c'era sempre stato all'inizio un dolore reale, di origine organica [...]. Questo dolore originariamente reumatico divenne poi nella paziente simbolo mnestico dei suoi eccitamenti psichici dolorosi» (Breuer, Freud, 1892-1895, p. 326).

Fino al 1905, anno in cui furono pubblicati i *Tre saggi sulla teoria della sessualità* l'autore fece riferimento alla formazione dei sintomi fisici di origine psichica solo nei casi di nevrosi da isteria e nevrosi da angoscia. La formazione dei sintomi può venir spiegata, come egli sottolineò nei *Tre saggi*, per mezzo di meccanismi di difesa inconsci o di una regressione. Il termine conversione viene così introdotto nello scritto *Le neuropsicosi da difesa* (1894). A questo proposito scriveva «Nell'isteria, infatti, la rappresentazione incompatibile è resa inoffensiva dal fatto che la sua somma di eccitamento viene trasformata in qualcosa di somatico, processo per il quale desidererei proporre il nome di conversione» (Freud, 1894, p. 124).

Freud elaborò e illustrò ulteriormente il concetto di conversione nel *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)* (1901). Infatti, attraverso l'analisi di Dora raccolse le proprie elaborazioni concettuali sul processo di conversione nella situazione analitica. Ella, infatti fornì l'opportunità di prendere in considerazione fattori che contribuiscono allo sviluppo del sintomo di conversione; i diversi traumi psichici, in particolare il trauma a carattere sessuale nell'infanzia, gli effetti traumatici della scena originaria e successivamente della gravidanza, del parto, e così via. Dora fu colpita da una tosse simile a quella di colei che riteneva inconsciamente sua rivale, identificandosi con essa per mezzo del sintomo somatico, che rappresentava sia il desiderio che la punizione. Il sintomo come è noto a tutti nella teoria psicoanalitica rappresenta un compromesso tra il desiderio inconscio e il suo divieto.

È col concetto di pulsione (*Trieb* = spinta) che viene a stabilirsi un ponte fra lo psichico e il corporeo. Lo studio di questa congiunzione aiuta a chiarire il "misterioso salto" che opera per

Freud come un'istanza, un punto centrale dello sviluppo della teoria psicoanalitica. Egli, partendo dai sintomi isterici ha compreso il ruolo che svolgeva la sessualità nella formazione del sintomo, e portando avanti la sua ricerca, è arrivato alla scoperta della sessualità infantile, alla teorizzazione dello sviluppo della libido ed alla formulazione del complesso edipico.
Il concetto di pulsione è stato introdotto nel 1905 nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* per comprendere la complessità dell'intreccio tra psichico e somatico e l'importanza della dimensione economica nella teoria e nella clinica. È noto che la scoperta rivoluzionaria dei tre saggi è certamente quella del sessuale infantile perverso e polimorfo, che non finisce con la vita adulta ma permane nell'inconscio, e, soprattutto è fondamentale la differenziazione fra pulsione e istinto che fa postulare l'avvento della sessualità in due tempi. Nel primo tempo la pulsione sessuale, anarchica, perversa polimorfa, con le sue fonti nelle zone erogene del corpo si appoggia alle funzioni fisiche per poi autonomizzarsi. La pulsione è plastica, si può trasformare nel suo contrario, può cambiare di oggetto e di meta. Nel secondo tempo, con la pubertà, si innesta lo sviluppo istintuale legato alla spinta alla riproduzione, che segue binari predefiniti e a differenza della pulsione non è plastico ma rigido. Lo sviluppo istintuale è caratteristico della specie, preformato nel suo svolgimento, fissato ereditariamente e presente in tutti gli individui di una stessa specie. Il primo tempo della pulsione fondatrice della sessualità psichica, consiste in un processo sottile:

> il bambino si sforza di mostrare ai genitori che la sua bocca, per esempio, non gli serve unicamente da organo destinato alla funzione nutritiva. La bocca gli serve anche per succhiare,

> baciare, mordere [...]. Egli afferma che, se si serve della sua bocca, non è unicamente perché ha fame, ma talvolta anche per il suo piacere. Egli tenta di mostrare che non è schiavo dei suoi istinti e dei suoi bisogni, che non è solo un organismo animale, ma anche cerca di diventare soggetto del suo desiderio (Dejours, 2002, pp. 80-81).

Tutte le zone erogene di cui parla Freud, acquisteranno autonomia rispetto alle funzioni fisiologiche a cui si appoggiano

> per essere poco a poco trasformate a vantaggio della costruzione di quello che chiamiamo *corpo erotico*. Grazie a questa edificazione della sessualità psichica e del *corpo erotico*, il soggetto riesce ad affrancarsi parzialmente dalle sue funzioni fisiologiche, dai suoi istinti, dai comportamenti automatici o riflessi, persino dai suoi ritmi biologici (*ibidem*).

Nel 1915 in *Pulsioni e loro destini*, il concetto di pulsione è definito in questo modo: «concetto limite tra lo psichico e il somatico come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e provengono alla psiche, *come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea*» (Freud, 1915, p. 17, corsivo nostro). In questa definizione la pulsione funge come mediatore che può chiarire il "salto" tra lo psichico e il somatico e viceversa. Infatti, la pulsione, caratterizzata da una spinta, una fonte, un oggetto e una meta è come una forza che attacca dall'interno e spinge a compiere azioni capaci di provocare una scarica di eccitazione. Successivamente il corpo svolgerà quella funzione dell'Io necessaria alla costituzione del senso d'identità. Con la seconda topica, ne *L'Io e l'Es* si trova scritto: «L'Io è innanzitutto un'entità

corporea, non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie» (Freud, 1922, p. 488).
Il sentimento dell'Io ha a che vedere con la questione dell'Io corpo. «Normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io» (Freud, 1929, p. 559). Quando vacilla questo senso di sicurezza, in particolare nell'innamoramento la frontiera fra l'Io e l'oggetto, e nel sintomo la frontiera fra l'Io e il mondo esterno, si rivela la precarietà dell'Io.

> La patologia ci fa conoscere un gran numero di stati in cui la delimitazione dell'Io nei confronti del mondo esterno diventa incerta o in cui i confini sono effettivamente tracciati in modo scorretto; ci sono casi in cui parti del proprio corpo, persino porzioni della propria vita psichica, percezioni, pensieri, sentimenti, appaiono come estranei e non appartenenti all'Io; ci sono altri casi in cui al mondo esterno viene attribuito ciò che manifestamente ha avuto origine nell'Io e che da esso dovrebbe essere riconosciuto. Così perfino il senso dell'Io è soggetto a disturbi e i confini dell'Io non sono stabili (*ibidem*).

Se L'Io è inteso come polo regolatore delle pulsioni ed eccitazioni interne ed esterne e istanza di padroneggiamento, possiamo allora sostenere che l'"Io superficie" è il punto di passaggio fra il dentro e il fuori, esso però può essere sopraffatto dalle pulsioni dell'Es. In questa situazione come vedremo ha un ruolo rilevante l'oggetto. È il concetto di libido che sorregge la teorizzazione freudiana, «l'unico a spiegare variazioni, trasformazioni, estensioni, sovrapposizioni, fissazioni, regressioni, sfalsamenti, impasti e disimpasti e il riferimento al principio di piacere-dispiacere decaduto dal suo statuto di referente ordinatore dello psichismo» (Green, 1997, p. 35). Per

Freud il sessuale costituisce il legame elettivo tra il corporeo e lo psichico e sarebbe l'ispiratore, il motore che da impulso allo sviluppo.
La sessualità è la base su cui si edifica lo psichismo. Essa appare su un fondo conflittuale, ed attribuendole un ruolo di motore nello sviluppo psichico, si dà al piacere «una portata senza precedenti in tutti i sistemi teorici che hanno per oggetto l'uomo» (*ivi*, p. 15).

> La pulsione è un'entità teorica, che contiene due territori: il corpo e la psiche. Essa è un processo che spinge una quantità di energia somato-psichica indifferenziata alla rappresentazione della forza, alla ricerca del piacere, all'elaborazione del piacere in senso, alla de-corporizzazione e alla trasformazione dell'"Io-corpo" narcisistico in relazione carnale con il corpo dell'oggetto (Russo, 2013, pp. 39-40).

In realtà è molto importante capire che quando Freud parla del somatico non si riferisce propriamente al biologico, «corpo e psiche non conservano in questa relazione il loro significato fenomenologico e quello offerto dal senso comune» (*ivi*, p. 40). La pulsione è rappresentanza delle esigenze del corpo nella psiche, essa spinge verso la differenziazione e «con la ricerca del soddisfacimento investe il corpo e l'oggetto, andando verso la simbolizzazione e il linguaggio» (*ivi*, p. 41). Tanto è importante per il padre della psicoanalisi mantenere e indagare una congiunzione tra corpo e psiche, pur rimanendo ferma la loro differenziazione. Possiamo quindi individuare un duplice movimento nella teoria di Freud, un dualismo della separazione e un dualismo della riunione, come sottolineato da Chiozza e Green che lo descrivono come un chiasma:

> Più le radici dello psichico affondano nel corpo, più il ruolo dell'oggetto diviene importante per raggiungere un disimpegno reciproco attraverso un lavoro di trasformazione progressiva che permette di accedere pienamente al dualismo. In questo momento esso diviene un doppio dualismo [...]. Esiste cioè un chiasma. In questo dualismo la psiche, pur rimanendo legata al corpo proprio, se ne separa e si radica e si incorpora nell'altro: merita pertanto il nome di "dualismo della riunione" (Chiozza, Green, 1989, pp. 48-49).

Certamente il ruolo dell'altro è fondamentale per più ragioni, anzitutto è nell'assenza dell'altro che sorge il desiderio, prosegue infatti Green: «per me lo psichico è la relazione tra due corpi di cui uno è assente» (Green, 1989, p. 69). È il ricordo del soddisfacimento che rende presente il corpo dell'altro assente. Attraverso le cure e la relazione con l'altro si attivano inoltre i processi di metabolizzazione e di trasformazione della pulsione, come la possibilità per il bambino piccolo di costruire una barriera antistimolo e un Io capace di regolare il traffico pulsionale in rapporto al principio di costanza e al principio di realtà. Tutto il processo si sviluppa nella relazione con l'altro, le cure del corpo, i giochi del corpo; questi rapporti tra l'adulto e il bambino provocano con il loro stesso movimento la comparsa di altre implicazioni: il piacere, il desiderio, l'eccitamento e più in generale la dimensione erotica. Il secondo corpo erotico nasce dal primo, il corpo fisiologico. «Per lo psicanalista, affettività ed erogenicità sono indissociabili» (Dejours, 2002, p. 83).
Per comprendere l'importanza che assume la relazione con il corpo dell'altro, riportiamo una parte di un caso clinico di

Marina Perris-Myttas**,** di una paziente che si ammalò durante l'analisi.

> Durante il periodo della somatizzazione nell'analisi di Jasmine, ho assistito al suo allontanarsi da un sé che precedentemente era stato attento ai propri pensieri, alla propria attività mentale e ai propri sentimenti. Una volta che Jasmine si ammalò, divenne quasi esclusivamente assorbita dalle sue malattie somatiche (Perris-Myttas, 2019, p. 133).

Jasmine va dall'analista esprimendo un "desiderio di analisi" per una sensazione di futilità nella sua vita in cui tutto è grigio. Spiega che si trova in ottima situazione professionale e sociale, un buon matrimonio con due figlie che la soddisfano. È la più giovane di quattro figli, ha sempre vissuto se stessa come la luce degli occhi di suo padre, il che ha reso invidiosi gli altri bambini, in particolare le sue sorelle. Aveva una famiglia felice, secondo quanto dice della sua infanzia. L'analista nota l'urgenza che trasmette attraverso il suo comportamento quando arriva e quando finisce l'incontro. Si chiede quali siano le motivazioni alla base del suo desiderio di analisi, motivazioni che la lasciano perplessa nonostante i brevi momenti in cui apparentemente emergono dolore e inquietudine. La prima impressione del primo incontro è che, in fondo, Jasmine fa tutto il possibile per presentare un'immagine idilliaca della sua vita in modo composto, razionale e difensivo, sopprimendo tutti gli affetti che potrebbero connotare dolore, violenza, o depressione. Il suo modo di esprimersi è piuttosto fluido, levigato e delicato, mantenendo se stessa e l'analista a distanza dai suoi affetti, come in una descrizione dall'esterno che nasconda un vissuto che tiene sottaciuto. Emerge l'immagine non conflittuale di un padre

adorato. Non appena l'analista tenta di suggerire la possibilità di un conflitto fra sorelle, la paziente elude abilmente l'offerta di riconoscere il conflitto. L'analista riconosce un bisogno di fuggire da qualsiasi contatto emotivo con lei, anche "dimenticando" la presenza dell'analista stessa. Sentire le emozioni la farebbe apparire vulnerabile. Tuttavia, Jasmine non sembra funzionare in modo operatorio, ovvero è in grado di simbolizzare, ma tiene lontane da sé tutte le rappresentazioni che suscitano ricordi dolorosi. Il resto del trattamento mostrerà lo spiegamento di un transfert materno negativo in relazione ad una madre fredda e poco affettuosa e che non sapeva offrire un contatto fisico di tenerezza e contenimento. La dimensione traumatica del legame con questa madre sarà esperita nel transfert. Nell'analisi, l'emergere dell'ipocondria e dei sintomi somatici (acufeni, cisti al seno) insieme ad angoscia pervasiva, coincide con il ritorno del trauma e degli affetti di odio, nonché della ricerca di una relazione materna. Durante l'analisi si sviluppa un transfert erotico nei confronti dell'analista con il desiderio che l'analista le guardi il seno.

Le esperienze fisiche erano presenti e riecheggianti, trasformando in quel momento il transfert erotico nella seduta in un sentimento intollerabile. Tutto questo trasmette la ricerca di un legame con l'oggetto il più vicino possibile al corpo e riflette il sovraccarico economico legato al ritorno del traumatismo, che sino ad allora era stato tenuto a distanza probabilmente attraverso la scissione. L'allentamento di tale scissione espone la paziente a un'esplosione pulsionale che influenza sia soma sia psiche. E tra i vari sintomi che si presentano in questo clima di angoscia automatica, alcuni sono chiaramente funzionali e simbolici, come la tachicardia e l'acufene legati a impulsi erotici frustrati mentre altri sintomi come le cisti al seno, benché avessero una

comprovata natura somatica organica, avevano la funzione di far guardare e pensare al suo seno. Nel caso descritto l'ostruzione del lavoro di simbolizzazione sembra influire su tutta l'organizzazione. È molto evidente come gli affetti di odio per la madre e di amore per il padre e le rappresentazioni rimosse ad essi connessi prendano la via della conversione somatica nel momento in cui vi è un eccesso pulsionale che travolge il soma e la psiche.

Ne *La clinica del corpo* (1997), Assoun sostiene una tesi essenziale, che si fonda sull'esperienza aperta dalla psicoanalisi a partire dalla teoria freudiana dell'inconscio:

> esiste una *posizione del corpo* [...] irriducibile tanto ad una sua cattura nell'"organico" (posizione biomedica del corpo) quanto ad una sua riduzione "psicosomatica". Questa posizione propriamente freudiana respinge sia la confusione del *fisico* con l'*organico* che il suo dissolvimento nello *psichico*. Ciò che si rivela nel *sintomo somatico,* è il momento *fisico* del processo inconscio (Assoun, 1997, pp. 9-10).

Ricordiamo che Freud usa due termini distinti per corpo: *Leib* indica il corpo vissuto, ciò che mi fa dire il mio corpo, e *Körper* per corpo organico, somatico. Questa distinzione in italiano non c'è. Egli non vuole confondere il fisico con l'organico, né fisico con psichico. Ciò che si rivela nel sintomo somatico è proprio l'irriducibilità del fisico all'organico, così come la sua irriducibilità a una banale psicologizzazione:

> Quando il soggetto si ammala nel – corpo – e si sospetta che quest'evento non si riduca ad un processo di patologia organica, si dirà che è "psicosomatico", quindi che ciò (*ça*) avviene nella testa? [...] Se "ciò" potesse "avvenire nella testa" – se ciò potesse

> restare "nella testa" – il corpo non avrebbe di che immischiarsene! Quello che è più opportuno pensare è proprio questa cristallizzazione "fisica", e il termine psicosomatico, da questo punto di vista, può apparire alquanto pericoloso, perché ripropone surrettiziamente l'idea di "un prolungamento psichico" dell'evento somatico (*ivi*, p. 10).

In altri termini «l'introduzione dell'inconscio ad opera del gesto freudiano – ed è questo il punto che è necessario afferrare – rifiuterà questo dualismo, aprendo delle prospettive, clinicamente decisive, su una certa doppia vita del corpo» (*ivi*, p. 15). Il mistero, come si vede, s'infittisce: ma è attraversando questa "oscurità" che si avanzerà nella comprensione del sintomo somatico, come "atto" che fa incursione nell'economia organica. E proseguendo sotto lo scalpello clinico del ricercatore si considera anche un altro aspetto: il mistero della doppia vita del corpo. Un corpo può nasconderne un altro e una anatomia può ospitarne e dissimularne contemporaneamente un'altra.
È questo l'intento di Freud quando cerca di determinare la differenza tra una paralisi organica e uno stato di paralisi isterica. D'altronde la paralisi isterica, "copia" il suo omologo organico. Infatti, niente è più simile ad una paralisi organica di una paralisi isterica grave. Questo punto introduce la differenza fra organico e *ancoraggio fisico*. Freud, con l'occhio formato e reso acuto da Charcot, continua a dettagliare il corpo isterico colto dalla paralisi e vi scorge delle differenze essenziali: «le paralisi isteriche si accompagnano ad alterazioni della sensibilità assai più spesso di quanto non avvenga nelle paralisi organiche» (Freud, 1893, p. 77). Si scopre, così, che alcuni sintomi delle paralisi organiche non trovano corrispondenza nell'isteria. Sotto uno sguardo psicoanalitico, la paralisi detta isterica rivela dunque il suo

carattere "equivoco". Più vera della natura – giacché l'isterica, quando vi si mette, è più paralizzata di un paralitico, più "contratta" di uno spastico, più inerte dell'essere più anestetizzato – essa non soddisfa tuttavia la condizione minima richiesta ad una "vera paralisi": ossia il suo radicamento in un'anatomia reale. «L'isteria nelle sue paralisi, dunque e in altre sue manifestazioni, si comporta come se l'anatomia non esistesse per nulla, o come se essa non ne avesse alcuna conoscenza» (*ivi*, p. 80).

Tuttavia, è proprio all'anatomia che il sintomo deve il suo tributo: è il braccio che si paralizza, il lembo della pelle che si anestetizza ed è proprio al corpo che succede. «Cosa è questo gioco con il corpo che obbliga a ricordare che l'anatomia *non può essere che una, e una soltanto*?» (Assoun, 1997, p. 30). Che corpo è questo "crivellato" dal sintomo? C'è da supporre che l'isterica reinventi un corpo nel corpo:

> L'isterica, certo fa *come se* l'anatomia non esistesse, ma è perché sa *giocare con* l'anatomia e fomentare i sintomi che istituiscono un'audace geografia del corpo [...]. Si tratta di una falsa anatomia? Diciamo piuttosto una "anatomia immaginativa" [...]. Giacché il sintomo obbedisce, nei luoghi del corpo che colpisce, alle corrispondenze segrete di un amore rimosso. La dichiarazione d'amore segue così il suo cammino nelle *scorciatoie del corpo* (*ibidem*).

Nella clinica contemporanea incontriamo pazienti il cui segno più diffuso è caratterizzato dalle somatizzazioni. Pazienti, la cui domanda di aiuto passa attraverso il corpo e che ci convoca nella pratica clinica in un lavoro di comprensione e reviviscenza di quella parola che si è fatta corpo. La conversione è un

meccanismo rilevabile oggi nei nostri pazienti? Si può parlare ancora di isteria?

Secondo la nostra esperienza clinica, la conversione è ancora presente nella stanza di analisi, ma accanto a questa si assiste ad altre manifestazioni relative alle reazioni somatiche; sintomi che non sono tributari del linguaggio anche se hanno a che fare con il linguaggio e che non necessariamente sono legati ai processi di conversione anche se sono riferibili alla messa fuori gioco dei processi di rappresentazione. Mentre nella conversione la rappresentazione inconscia è rimossa e si esprime nella via somatica, in questi casi la rappresentazione è totalmente assente. Vi è un linguaggio muto nella malattia somatica, vi è un ridurre al silenzio la sofferenza psichica, il dolore psichico. Si assiste ad un vuoto, un buco nella formazione delle rappresentazioni, parliamo di quelle strutture extra nevrotiche così presenti nella pratica clinica attuale.

A nostro parere il problema che si pone non è tanto quello di rintracciare l'origine delle malattie somatiche, bensì come e quanto la malattia stessa impatti sulla esigenza e sulla capacità di lavoro imposte allo psichismo. C'è una richiesta più vasta in analisi di trovare per il corpo delle soluzioni che non siano di origine psichica, ma riteniamo che il compito dell'analista sia quello di lavorare con l'effetto corporeo e di ripensare al corpo non riducibile all'organico. La bussola, allora, è sempre il transfert che da ostacolo si è trasformato in motore privilegiato della cura.

Freud aveva sempre considerato con apprensione l'eventualità che la psicoanalisi, quale metodo di indagine psicologica dei fenomeni psichici e corporei, potesse diventare strumento esclusivo della medicina. In realtà la psicoanalisi col postulato dell'inconscio si situa ai confini di molte discipline come la

filosofia, la biologia, la linguistica, la sociologia, l'antropologia ecc., perché si occupa di quello che queste discipline trascurano. Senza il concetto di inconscio non saremmo stati in grado di trovare indicazione nelle tenebre in cui i processi psichici incominciano a condizionare e a correlarsi con quelli somatici. A distanza di 43 anni dagli *Studi sull'isteria*, viene così a proporsi la seconda ipotesi fondamentale della psicoanalisi che individua nel corpo il vero e proprio psichico: «La psicoanalisi reputa che i presunti processi concomitanti di natura somatica costituiscano il vero e proprio psichico, e in ciò prescinde a tutta prima dalla qualità della coscienza» (Freud, 1938b, p. 585). Lo psichico indica i processi di natura somatica che sono inconsci. In tal modo è possibile anche rivendicare l'unicità dello psiche-soma, non c'è un Io scisso dal corpo, c'è invece un «Io corporeo, quale zona erogena diffusa, fonte del pulsionale, che nasce dalla seduzione/contatto con l'oggetto primario» (Mangini, 2014, p. 56). A nostro parere, Freud, introducendo l'ipotesi della fonte comune da cui si sarebbero separate la psiche e il corpo e mettendo in rilievo il fatto che i fenomeni psichici sono in larga misura dipendenti da quelli fisici e viceversa e che entrambi esercitano una potente influenza reciproca, pone le basi per una ricerca psicoanalitica sulla relazione fra corpo e psiche che tenga conto del postulato dell'inconscio. Seguendo l'ipotesi di Assoun potremmo dire che la nevrosi potrà manifestarsi «in favore e all'ombra della malattia organica: il fantasma si soddisferà a spese del sintomo. E di quale sintomo? Di quello che avvince il corpo contemporaneamente per mezzo della lesione – affezione organica – e del godimento – fantasmatico» (Assoun, 1997, p. 40).

Bibliografia

Assoun, P.-L. (1997), *La clinica del corpo*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2004.

Breuer, J., Freud, S. (1892-1895), *Studi sull'isteria*, tr. it., in Freud (1967-1980), vol. I.

Chiozza, L. A. (1976), *Corpo affetto e linguaggio*, tr. it., Loescher, Torino 1981.

Chiozza, L. A., Green A. (1989), *Organsprache. Linguaggio d'organo*, tr. it., Borla, Roma 1991.

Debray, R., Dejours, C., Fédida, P. (a cura di) (2002), *Psicopatologia dell'esperienza del corpo*, tr. it., Borla, Roma 2004.

Dejours, C. (2002), *Il corpo, come "esigenza di lavoro" per il pensiero*, in Debray, Id., Fédida (a cura di) (2002).

Deutsch, F. (1959) (a cura di), *Il "misterioso salto" dalla mente al corpo*, tr. it., Martinelli, Firenze 1975.

Green, A. (1997), *Le catene di Eros. Attualità del sessuale*, tr. it., Borla, Roma 1997.

Freud, S. (1891), *L'interpretazione delle afasie. Uno studio critico*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2010.

Id. (1893) *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche,* tr. it. in Id. (1967-1980), vol. II.

Id. (1894), *Le neuropsicosi da difesa*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.

Id. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it. in Id. (1967-1980), vol. II.

Id. (1901), *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.

Id. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.
Id. (1915), *Pulsioni e loro destini*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
Id. (1923), *L'Io e l'Es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
Id. (1929), *Il disagio della civiltà,* tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
Id. (1938a), *Compendio di psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
Id. (1938b), *Risultati, idee, problemi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Id., Abraham, K. (1907-1925), *Correspondance complète*, tr. fr, Gallimard, Paris 2006.
Id., Fliess, W. (1887-1904), *Lettere a Wilhelm Fliess*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2008.
Id., Groddeck, G. (1917-1934), *Carteggio*, tr. it., Adelphi, Milano 1973.
Mangini, E. (2014), *Pulsione e rimozione nella tela di Penelope*, in Munari, Id. (a cura di) (2014), pp. 54-79.
Munari, F., Mangini, E. (a cura di) (2014), *Metamorfosi della pulsione*, Franco Angeli, Milano 2014.
Perris-Myttas, M. (2019), *Caso Clinico: Jasmine*, in Press (a cura di) (2019).
Press, J. (a cura di) (2019), *L'esperienza del corpo*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2020.
Russo, L. (2013), *Esperienze. Corpo, visione, parola nel lavoro psicoanalitico*, Borla, Roma.

Spinsanti S. (1988), *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo.
Traversa, C. (1976), *Presentazione*, in Chiozza (1976).

Abstract

The Body Speaks, the Psyche Translates: Freud and the 'Mysterious leap'

From its early days, psychoanalysis had to deal with the body/psyche enigma, as embodied in the problem of the hysterical symptom and the question of the 'Mysterious Leap'; from the psychic to the somatic. Freud realized that the postulate of the unconscious introduces an epistemological novelty in our view of the body/psyche relationship. In his research, Freud oscillated between the tendency to overcome the separation and that of maintaining it. With the concept of the drive, Freud managed to establish a bridge between the psychic and the corporeal as part of his attempt to clarify the 'Mysterious Leap'. Beginning with hysterical symptoms, Freud realized the role sexuality plays in symptom formation, arriving at the notions of psychic sexuality and the erotic body, a body permeated by the unconscious in its relation to the psyche, rather than viewed from a phenomenological and biological perspective.

Keywords: Hysterical Conversion; Drive; Erotic Body; Psychic Sexuality; Duality.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/211

L'effetto di retroazione del linguaggio nella teoria di Lacan. Alcune riflessioni sulla relazione di insegnamento-apprendimento

Denisio Iera

> Non so se sia ancora di moda, ai nostri giorni, leggere Lacan. Questa pratica sarebbe, in ogni caso, da rilanciare tra coloro che non sono lettori di stretta obbedienza.
> Jean Laplanche (1999, p. 27)

Questo lavoro prende le mosse da una considerazione preliminare: il pensiero di Lacan appare un terreno ancora non sufficientemente battuto per quanto riguarda le teorie e le pratiche che assumono come oggetto di analisi e di riflessione le relazioni fondate su un processo di insegnamento-apprendimento. Un chiaro esempio a supporto della mia considerazione viene offerto dai manuali per la preparazione di base nelle competenze psico-pedagogiche e didattiche[1] che presentano, in genere, tra le conoscenze culturali e professionali

[1] Essi si basano sulle indicazioni dell'Allegato A ai vari D.M. che bandiscono i concorsi a cattedra (cfr. Barbuto, Mariani, 2012; Crisafulli 2016).

necessarie per esercitare la professione di docente nella Scuola italiana, oltre alle competenze inerenti alle proprie discipline di insegnamento, le teorie dell'apprendimento (quali Comportamentismo, Cognitivismo, Costruttivismo, e così via), nonché la trattazione diffusa di autori come Piaget, Vygotskij, Bruner, Bowlby, Dewey, Freud, Kohlberg, e così via. La teoria di Lacan, nonostante lavori più o meno recenti ne abbiano sottolineato le potenzialità in questo ambito (cfr. Purgato, a cura di, 2017; Recalcati, 2014; Massa, 1996), non viene, ad oggi, comunemente assunta come possibile supporto teorico della professione di docente. Vorrei qui focalizzarmi su un aspetto particolare del pensiero di Lacan, ossia l'effetto di retroazione del linguaggio, per sostenere la seguente ipotesi: l'effetto di retroazione del linguaggio, così come viene presentato nelle opere di Lacan, configurandosi come possibile felice anello di congiunzione tra «desiderio di riconoscimento» e «riconoscimento del desiderio» (Lacan, 1958, p. 519), suggerisce la messa in campo di alcune riflessioni feconde sulla relazione che si instaura tra un insegnante e i propri allievi, particolarmente in ambito scolastico. Ma, prima di poter sviluppare queste riflessioni, risulta indispensabile ritornare su alcuni rudimenti della teoria lacaniana per poter presentare il significato che, in questo lavoro, si vuole attribuire all'effetto di retroazione del linguaggio.

1. Il dominio alienante dell'immagine

Com'è risaputo, lo stadio dello specchio rappresenta l'identificazione fondamentale per la costituzione dell'Io (cfr. Lacan, 1936-1949, pp. 87-94). Questo processo avviene

attraverso uno sdoppiamento grazie al quale il soggetto può riconoscersi, oggettivandosi in un'immagine speculare, in un altro da sé (cfr. Palombi, 2009, pp. 144-147). Nella descrizione del processo di identificazione del soggetto con la propria immagine riflessa, Lacan si rifà agli studi freudiani sul narcisismo (Freud, 1914, pp. 443-472). Il narcisismo, comune allo sviluppo di ciascun individuo, e alimentato secondo Freud da quello dei genitori che tendono a esaltare il bambino attribuendogli tutte le possibili perfezioni (*ivi*, p. 461), si traduce nella graduale formazione di un Io ideale, che ha molto a che fare con la considerazione che l'individuo acquisisce di sé:

> A questo Io ideale si rivolge ora quell'amore di sé di cui l'Io reale ha goduto nell'infanzia. Il narcisismo appare ora spostato su questo nuovo Io ideale che si trova in possesso, come l'Io di quando si era bambini, di tutte le più preziose qualità (*ivi*, p. 464).

L'amore narcisistico sfocia nella costruzione di un Io ideale (*immaginario*) nel quale il soggetto oggettiva l'immagine potenziata, esaltata, idealizzata di sé che trae origine dal narcisismo dell'infanzia. Va da sé che lo iato tra l'Io reale e l'Io ideale risulti incolmabile. Pertanto, l'uomo che secondo Freud «come sempre nell'ambito della libido» risulta «incapace di rinunciare a un soddisfacimento di cui ha goduto nel passato» (*ibidem*) si sforza di compensare le frustrazioni che gli ammonimenti esterni, e lo svilupparsi del proprio senso critico, impongono all'Io ideale con la formazione di un «ideale dell'Io» (*ibidem*). L'ideale dell'Io consiste in un processo di idealizzazione con in quale il soggetto può, progressivamente, riversare l'amore spropositato, nutrito in origine per la propria

immagine, nel desiderio per ruoli sociali, attività o persone a cui viene attribuito un particolare valore (cfr. Palombi, 2009, p. 143). Lacan sottolinea il dominio alienante dell'immagine, che compie una «azione morfogena» (Lacan, 1947, p. 185) sul soggetto:

> Si tratta, in altri termini, di ripensare tutta la problematica freudiana dell'identificazione come un "nuovo oggetto psichico", di mostrare come l'azione identificatoria dell'immagine operi una vera e propria plasmazione del soggetto [...]. Secondo Lacan la grande novità del concetto freudiano di identificazione consiste nel suo configurarsi come il luogo di una inedita *causalità psichica inconscia* (Recalcati, 2012, p. 13).

L'immagine, dunque, agendo come *causalità psichica inconscia* plasma il soggetto, la cui identità viene condizionata dalle varie identificazioni di cui diviene oggetto. Com'è noto, nella teoria freudiana l'Io della tradizione filosofica occidentale viene ricondotto a un'istanza della psiche costretta a barcamenarsi nella delicata ricerca di un possibile compromesso tra i dettami del mondo esterno, le ribollenti pulsioni dell'Es e il rigore morale imposto dal Super-Io (Freud, 1922, pp. 475-520). Lacan pare proprio condurre alle sue estreme conseguenze il processo di spodestamento dell'Io proposto dal fondatore della psicoanalisi:[2]

[2] Il nostro autore recepisce in questo processo alcuni elementi del pensiero di Husserl e di Sartre (cfr. Di Ciaccia, Recalcati, 2000, pp. 15-20). In Husserl la coscienza si presenta come intenzionalità per l'attitudine a trascendersi e a relazionarsi: «Noi intendemmo per intenzionalità la proprietà degli *Erlebnisse* di essere "coscienza di qualche cosa" [...] un percepire è percepire di qualcosa, poniamo di una cosa spaziale; un giudicare è giudicare di un rapporto-di-"cose"; un valutare è valutare di un rapporto-di-valore; un desiderare è desiderare di un rapporto-di-desiderio» (Husserl, 1913, p. 187). Ne *La trascendenza dell'Ego* (1936) il filosofo

«l'Io è un oggetto fatto come una cipolla, lo si potrebbe pelare e si troverebbero le identificazioni successive che lo hanno costituito» (Lacan, 1953-1954, p. 213). Siamo agli antipodi della tradizionale identificazione Io-soggetto. La rivoluzione è pienamente compiuta: l'Io diviene oggetto.

2. Il desiderio dell'Altro e la retroazione del linguaggio

Quanto detto sinora si riflette nella distinzione lessicale lacaniana tra "*moi*" (l'Io) e "*Je*" (il soggetto). Nello stadio dello specchio l'Io (*moi*) costituisce l'immagine riflessa mentre il soggetto (*Je*) si identifica con l'infante: viene così a costituirsi «una divisione che attraversa l'intera struttura del soggetto, in particolare il simbolico dall'immaginario» (Palombi, 2009, p. 150). La pluralità delle identificazioni immaginarie deriva da una forza persistente che caratterizza il soggetto e che oltrepassa le singole identificazioni. Essa ha a che fare con l'inconscio. Si tratta del desiderio. Il soggetto, come afferma Recalcati, è «il soggetto dell'inconscio inteso come soggetto del desiderio (*Je*) che si manifesta come una forza che trascende permanentemente l'Io» (Recalcati, 2012, p. 5). Com'è noto, il desiderio è una delle categorie chiave del pensiero di Lacan. Non potremo che toccarla solo in alcuni punti essenziali per le nostre riflessioni. La *Fenomenologia dello spirito* (1807) e, particolarmente, la rilettura dell'opera proposta da Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), costituiscono un riferimento culturale certo per l'analisi di questa categoria basilare (cfr. Palombi, 2009, pp. 67-70; Roudinesco,

francese afferma che «l'Io non è [...] della *coscienza*, poiché esso è qualcosa *per* la coscienza, [...] per così dire un abitante» (Sartre, 1936, p. 60).

1993, pp. 107-114). Il filosofo russo si focalizza sulla distinzione hegeliana tra il bisogno, che caratterizza la condizione animale, e il desiderio, che contraddistingue esclusivamente la condizione umana. Il bisogno si può ricondurre, sostanzialmente, ad un fatto fisiologico: un animale può sentire la necessità di nutrirsi e può appagare questo bisogno tramite un oggetto che può soddisfarlo. L'uomo possiede, invece, un modo d'essere tutto suo che tende al superamento di questa condizione prettamente animale legata al bisogno di sopravvivere (che pur gli appartiene), si tratta del desiderio di riconoscimento. Scrive Hegel: «L'autocoscienza è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto» (Hegel, 1807, p. 275). È a partire da un desiderio, e dunque da una mancanza, che sorge per Hegel l'autocoscienza.[3] Nell'illuminante descrizione kojèviana la mancanza si traduce nel «Desiderare il Desiderio di un altro, [...] desiderare, in ultima analisi, che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli riconosca il mio valore come il suo valore, voglio che egli mi riconosca come un valore autonomo» (Kojève, 1947, pp. 20-21).

Tuttavia, è opportuno sottolineare lo scarto fra la teoria di Hegel e quella di Lacan, o meglio, l'altrove in cui il desiderio si colloca nel pensiero di Lacan: il desiderio di riconoscimento hegeliano si situa, e non può che situarsi, nel piano dell'autocoscienza; quello lacaniano si situa nel piano dell'inconscio. Ecco la celebre definizione del desiderio proposta da Lacan: «il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, [...] cioè che egli desidera in quanto Altro» (Lacan, 1960, p. 817). È basilare la distinzione tra

[3] Questa condizione propriamente umana viene analizzata da Hegel nella celebre dialettica servo-padrone (cfr. Hegel, 1807, pp. 274-291).

l'altro (indicato con la "a" minuscola) e l'Altro (indicato con la "A" maiuscola): il *piccolo altro* si identifica con l'immagine narcisistica, protagonista nello stadio dello specchio, nella quale, come abbiamo visto, il soggetto si aliena; il *grande Altro* si costituisce propriamente in relazione con l'inconscio che ne rappresenta il *discorso*, «l'inconscio è il discorso dell'Altro con l'A maiuscola, è per indicare l'aldilà in cui il riconoscimento del desiderio si lega al desiderio di riconoscimento» (Lacan, 1958, p. 519). Il desiderio di riconoscimento trova, dunque, risposta in Lacan in un altrove che si identifica nell'ordine Simbolico. In *Funzione e campo della parola e del linguaggio* (Lacan, 1956, pp. 230-316) lo psicanalista francese impartisce una lezione a cui si può attribuire, a mio avviso, un alto valore pedagogico. La cifra di questa lezione è riassumibile nel motto: «non v'è parola senza risposta, anche se non incontra che il silenzio, purché essa abbia un uditore» (*ivi*, 241). In altri termini, l'*ascolto* diviene più importante del messaggio proferito «perché la parola trova la sua significazione solo attraverso l'ascolto dell'Altro» (Recalcati, 2012, p. 77). Solo attraverso l'ascolto la parola diviene «parola piena» (Lacan, 1956, p. 247) che consegna il soggetto al Simbolico, dimensione in cui il dire è significativo, in cui il linguaggio *retroagisce* sul soggetto dandogli forma. È l'ordine del Simbolico che consente di tradurre il desiderio umano in *desiderio dell'Altro* e scongiurare le derive aggressive che caratterizzano il desiderio narcisistico in capo all'ordine Immaginario. L'aggressività, infatti, trova la propria origine, secondo Lacan, non nella frustrazione, bensì nell'impossibilità del soggetto di ricomporre quella scissione originaria, che lo caratterizza, con l'Io ideale (cfr. Di Ciaccia, Recalcati, 2000, pp. 29-36; Lacan, 1948, pp. 104-114). Si tratta del taglio, non ricucibile, tra il corpo reale e la sua immagine idealizzata. Questa

scissione, strutturale nel soggetto, fa sì che il desiderio umano venga soggiogato da quello che Lacan definisce come «un movimento di altalena» (Lacan, 1953-1954, p. 212) che ha sede nell'Immaginario:

> Prima che il desiderio impari a riconoscersi, diciamo adesso la parola, tramite il simbolo, è visto solo nell'altro. All'origine, prima del linguaggio, il desiderio esiste sul solo piano della relazione immaginaria dello stadio speculare, proiettato, alienato nell'altro. La tensione che provoca è allora sprovvista di sbocco. Cioè non ha altro sbocco, Hegel ce l'insegna, che la distruzione dell'altro (*ibidem*).

La funzione del linguaggio di mediare i conflitti, teorizzata da Lacan, può tradursi in un importante riferimento per l'instaurarsi di feconde relazioni di insegnamento-apprendimento. Ogni comportamento problematico, finanche aggressivo, veicola sempre una domanda di riconoscimento che possiamo, in certa misura, accogliere sul piano Simbolico (cfr. Lacan, 1953-1954, p. 213). Si tratta, nel nostro caso, in primo luogo, di operare nella consapevolezza della necessità di una messa fuori campo dal processo di insegnamento-apprendimento dell'immagine narcisistica[4] del proprio ideale per *donare un ascolto mentre si costruisce un sapere*. L'importanza del riconoscimento dell'Altro, in quanto soggetto di desiderio, pone, in termini stringenti, la questione dell'ascolto competente all'interno della relazione educativa. Il punto pare il seguente: saper ascoltare il discente nei modi in cui egli si esprime. Il soddisfacimento della

[4] Per dirla con le parole di Massa: «emanciparsi dall'altrove nevrotizzante della propria nicchia narcisistica e del proprio fantasma interno» (Massa, 1995, p. 55).

domanda di riconoscimento del proprio desiderio consegnata dall'allievo, in forme diverse, nelle mani dell'insegnante, in quanto figura adulta che educa al sapere,[5] è proprio ciò che l'allievo stesso può desiderare, al di là del senso letterale del suo dire effettivo,[6] o meglio, tale riconoscimento simbolico del desiderio dell'Altro è ciò che l'insegnante dovrebbe rendere desiderabile attraverso il proprio insegnamento (cfr., Recalcati, 2014, p. 47; Orsenigo, 2010, p. 97). È opportuno precisare che questa dimensione del riconoscimento sul piano Simbolico del discente, in quanto soggetto di desiderio, non significa "assecondare l'allievo", bensì capirne la domanda: «ognuno ha bisogno di essere accettato per quello che è, e non sentirsi dire: "Tu devi essere il primo della classe", oppure "Tu devi essere come tuo fratello" ... Allora il soggetto dove sta? È morto» (Marcelli, 2018, p. 170).

3. Il desiderio d'Altro e l'amore che si indirizza al sapere

In alcuni casi il modo in cui il soggetto si esprime è il sintomo. Se in *Funzione e campo della parola e del linguaggio* Lacan, oltre a presentare il registro del Simbolico come il piano in cui può realizzarsi il riconoscimento del soggetto come soggetto di desiderio, pare assegnare agli stessi simboli una sorta di capacità morfogena sul soggetto (cfr. Lacan, 1956, p. 272), in *L'istanza della lettera dell'inconscio* pare spingersi oltre:

[5] Qui intendiamo il termine educazione nelle accezioni proposte da Massa: «"condurre altrove" [...] "condurre al largo"» (Massa, 1995, pp. 49-54).
[6] «Quello che l'altro sta dicendo non coincide mai con quello che dice» (Lacan, 1967, p. 73).

> il soggetto, se può apparire *servo del linguaggio*, lo è ancor più di un discorso nel movimento universale del quale il suo posto è già iscritto alla sua nascita, non foss'altro che nella forma del nome proprio (Lacan, 1958, p. 490, corsivo mio).

Qui viene a stringersi, nel pensiero di Lacan, un legame indissolubile tra il soggetto e le leggi del linguaggio. Per la nostra trattazione risulta di particolare interesse sottolineare che, mentre «il desiderio dell'uomo è una metonimia» (*ivi*, p. 523), «il sintomo *è* una metafora» (*ibidem*). Il sintomo essendo una metafora altro non è che la sostituzione di un significante con un altro, e precisamente di un significante rimosso: «il sintomo è il ritorno del rimosso nel compromesso» (Lacan, 1955, p. 352). Spiega Nasio: «se per l'io il sintomo significa, essenzialmente, patire il significante, per l'inconscio, al contrario, significa godere di una soddisfazione» (Nasio, 1992, p. 29). Il sintomo, dunque, è una manifestazione dell'inconscio, una necessità per l'equilibrio del soggetto «al di là di ogni intenzionalità e di ogni sapere conscio» (*ivi*, p. 19). Questa manifestazione inconscia pone un interrogativo e fa affiorare una sofferenza a cui bisogna prestare attenzione in quanto «rappresenta una qualche irruzione di verità» (Lacan, 1966a, p. 227). La verità del sintomo rivela un altro cardine nella struttura del soggetto: il godimento. Se il piacere coincide con la possibilità per il soggetto di scaricare la propria tensione psichica, mantenendo un equilibrio omeostatico funzionale alla conservazione della vita (cfr. Palombi, 2009, p. 203), il godimento, al contrario, esaspera la tensione psichica, «esprime l'esperienza della tensione intollerabile» (Nasio, 1992, p. 43) che palesa l'azione distruttrice

dell'istinto di morte.[7] D'altra parte, l'assimilazione del desiderio alla metonimia, alla "fuga" della significazione, ne evidenzia il carattere di perenne insoddisfazione, di intrinseco inappagamento, il suo caratterizzarsi come desiderio *d'Altro* o *d'altra Cosa* (cfr. Recalcati, 2012, pp. 243-249; Di Ciaccia, Recalcati, 2000, pp. 177-181) che deriva da una mancanza-a-essere (cfr. Lacan, 1961, p. 618) costitutiva del soggetto stesso. L'ordine Simbolico, il linguaggio, costituisce così per l'uomo, allo stesso tempo, un «dono» e una «rapina» (Recalcati, 2012, p. 121), una recisione, un taglio traumatico che dona, in quanto il soggetto può dirsi solo nel linguaggio, ma che, allo stesso tempo, priva, in quanto «sovrappone il regno della cultura al regno della natura» (Lacan, 1956, p. 270). Il desiderio d'Altro o d'altra Cosa rende manifesta quella dimensione tipicamente umana che, non lasciandosi appagare dall'incontro con l'Altro, mette in relazione, in certa misura, la sfera del desiderio con quella del godimento. Ora, mentre il desiderio tende all'Altro, il godimento si esprime nella dimensione dell'Uno come godimento della Cosa (cfr. Lacan, 1964, p. 857). Nella teoria di Lacan la Cosa viene intesa come la traccia di un godimento pieno perduto da sempre (cfr. Palombi, 2009, p. 204), in quanto è l'ordine Simbolico che la genera retroattivamente come perduta. La Cosa del godimento si caratterizza come «un vuoto al centro del reale» (Lacan, 1959-1960, p. 72) che si manifesta nella fattispecie di una pulsione inconscia cieca e inesauribile. Questa pulsione spinge il soggetto alla ricerca di un godimento perduto ma, allo stesso tempo, impossibile da recuperare: «Una nostalgia lega il soggetto

[7] Fino a coincidervi nel caso emblematico di Antigone analizzato da Lacan (cfr. Lacan, 1959-1960, pp. 315-334). «Il desiderio di tornare nel ventre materno, di ristabilire la relazione fusionale con la madre, viene esplicitato come una delle fonti della pulsione di morte» (Palombi, 2009, p. 204).

all'oggetto perduto, nostalgia tramite cui si esercita tutto lo sforzo della ricerca» (Lacan, 1956-1957, p. 9). Questo oggetto viene definito da Lacan come oggetto *a* e dobbiamo pensarlo come «irrappresentabile in quanto costituisce una mancanza che non si può ridurre ad alcuna forma della presenza» (Palombi, 2009, p. 88). Una sorta di vuoto causativo del soggetto stesso che si colloca in «un passato che non è mai stato e non sarà mai presente» (*ivi*, p. 87; cfr. Derrida, 1967, pp. 74-75). Viene così a costituirsi la particolare relazione fra desiderio e godimento che non può ridursi a mera opposizione tra il campo dell'Uno e il campo dell'Altro: da una parte, la forza cieca e inesauribile della pulsione che lega il soggetto all'oggetto perduto presenta un *plus* non assimilabile dall'ordine Simbolico (dunque una domanda che il riconoscimento dell'Altro non può soddisfare); dall'altra, il significante rende impossibile, da sempre, un godimento mortifero dell'Uno completamente scisso dall'Altro. In questo terreno, ben definito dalla teoria di Lacan, dovrebbe pensarsi, a mio avviso, la relazione di insegnamento-apprendimento, se riconosciamo nel sapere il «luogo di una mancanza strutturale» (Recalcati 2014, p. 43), di una ricerca inesauribile che si alimenta continuamente sia con il dialogo che con l'introspezione. Si può affermare che al docente spetta l'adozione di un approccio che può tradurre in ascolto i silenzi, le chiusure, persino i comportamenti-problema, le stereotipie, gli episodi di aggressività diretta ed eterodiretta: anche laddove fosse il sintomo l'unico modo con cui il soggetto si esprime «l'intervento educativo diviene il luogo dell'accoglienza e della speranza intesa come progettualità» (Zucca, 2008, p. 224). Ma c'è dell'altro. La particolare natura del sapere, che rimanda costantemente sia al rapporto con la propria singolarità (campo dell'Uno) che alla dimensione simbolica e relazionale (campo dell'Altro), non può

che correlarsi alla dialettica desiderio-godimento. Ne risulta, quindi, che una feconda relazione di insegnamento-apprendimento può esser pensata e rivelarsi come quel *discorso* che, da una parte, mai si arrende dinanzi all'inabissarsi del soggetto in un godimento pulsionale cieco e mortifero che rifiuta l'alterità o vuole ridurla a mero strumento; ma, dall'altra, mai si illude di poter pacificare l'inaggirabile scissione interna al soggetto e appagarne per intero, attraverso un riconoscimento simbolico che indirizza, in fine dei conti, verso il sapere quella «che in questo caso possiamo chiamare esigenza d'amore» (Lacan, 1958-1959, p. 20), la sua inesauribile domanda d'Altro o d'Altra Cosa: «Ora so a chi sono venuto a parlare, a ciò a cui ho sempre parlato a Sainte-Anne: ai muri [...]. E i muri, in fin dei conti [...] sono fatti per circondare un vuoto» (Lacan, 1971-1972, p. 145).

Bibliografia

Barbuto, E., Mariani, G. (2012), *Avvertenze generali (Parte generale) per tutte le classi di concorso*, Edises, Napoli.

Crisafulli, V. (2016), *Sostegno didattico nella Scuola Secondaria. Manuale di preparazione*, Edises, Napoli.

Derrida, J. (1967), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.

Di Ciaccia, A., Recalcati, M. (2000), *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano.

Favorini, A. M., Bocci, F. (a cura di) (2008), *Autismo, scuola e famiglia. Narrazioni, riflessioni e interventi educativo-speciali*, FrancoAngeli, Milano.

Freud, S. (1914), *Introduzione al Narcisismo*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII, pp. 443-472.
Id. (1922), *L'Io e l'Es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX, pp. 475-520.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it., Bompiani, Milano 2000.
Husserl, E. (1913), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it., Einaudi, Torino 1965.
Kojève, A. (1947), *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it., Adelphi, Milano 1996.
Lacan, J. (1936-1949), *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 87-94.
Id. (1947), *Discorso sulla causalità psichica*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 145-187.
Id. (1948), *L'aggressività in psicanalisi*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 95-118.
Id. (1953-1954), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 1978.
Id. (1955), *Varianti della cura-tipo*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 317-356.
Id. (1956), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 230-316.
Id. (1956-1957), *Il Seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto,* tr. it., Einaudi, Torino 1994.
Id. (1958), *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 488-523.
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 1994.
Id. (1960), *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 795-831.
Id. (1961), *La direzione della cura e i principi del suo potere*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 580-642.
Id. (1964), *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicoanalista*, tr. it., in Id. (1966b), pp. 855-858.
Id. (1966a), *Del soggetto finalmente in questione*, in Id. (1966b), pp. 223-229.
Id. (1966b), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974, 2 voll.
Id. (1967), *Il mio insegnamento, la sua natura e i suoi fini*, tr. it., in Id. (2014), pp. 53-75.
Id. (1971-1972), *Io parlo ai muri*, tr. it., in Id. (2014), pp. 93-161.
Id. (2014), *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, tr. it., Astrolabio, Roma.
Laplanche, J. (1999), *Tra seduzione e ispirazione: l'uomo*, tr. it., Mimesis, Milano 2019.
Marcelli, A. (2018), *La passione di insegnare*, in *Attualità Lacaniana*, n. XXIII, pp. 167-171.
Massa, R. (1995), *Educazione e seduzione*, in Orsenigo (a cura di) (2010), pp. 49-65.
Id. (1996), *Desiderio, struttura, formazione*, in Orsenigo (a cura di) (2010), pp. 35-48.
Nasio, J.-D. (1992), *Cinque lezioni sulla teoria di Lacan*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1998.
Orsenigo, J. (2010), *Tra pederastia e pedofilia: il posto vuoto della passione educativa*, in Ead. (a cura di) (2010), pp. 84-104.
Ead. (a cura di) (2010), *Lavorare di cuore. Il desiderio nelle professioni educative*, FrancoAngeli, Milano.
Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019².

Purgato, N. (2017) (a cura di), *Parole minori*, Rosenberg & Sellier, Torino.
Recalcati, M. (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano.
Id. (2014), *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino.
Roudinesco, É. (1993), *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, tr. it., Cortina, Milano 1995.
Sartre, J.-P. (1936), *La trascendenza dell'Ego*, tr. it., Berisio, Napoli 1966.
Zucca, S. (2008), *Il linguaggio dell'accoglienza e il suo significato pedagogico*, in Favorini, Bocci (a cura di) (2008), pp. 218-226.

Abstract

The retrospective effect of speech in Lacan's theory. Some reflections about teaching-learning relationship

The aim of this work is to present some possible connections between Lacan's theory and the teaching-learning relationship, with special reference to the retrospective effect of speech. We will try to argue that an effective teaching must consider the missing nature of the subject and to place knowledge into desire-enjoyment dialectic. If it were so, Lacan's thought should be considered an important theoretical support for the teaching profession.

Keywords: Lacan; Retrospective Effect; Desire; Teaching-Learning; Speech.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/212

La figura del Padre Reale nella teoria lacaniana: la dimensione invariante della soggettivazione tra castrazione ed Edipo

Alessandro Prezioso

Con il presente contributo tenterò di interpretare la figura del Padre reale all'interno della teoria della clinica analitica di matrice lacaniana; il mio approccio a tale questione muove dall'esigenza di formulare una teoria del Padre reale e diradare la confusione che circonda questo costrutto.
Propongo di considerare, in via preliminare, quest'ultimo come uno degli operatori invarianti che sovraintendono al processo di costituzione del soggetto dell'inconscio. Con il primo movimento della mia proposta intendo scagionare la figura logica del Padre reale dai tentativi di renderne una versione "incarnata", immaginarizzata, che trova la sua riduzione più evidente nel "padre della/nella realtà". Quest'ultimo, come vedremo, è l'oggetto delle speculazioni intorno al presunto *declino del Nome-del-Padre* e dell'insorgenza di una correlata *nuova economia psichica*. Intendo ricusare indirettamente tali tesi, dimostrandone l'incompatibilità con la teoria e la prassi analitica.
Il punto di partenza sarà la triade Padre reale, castrazione simbolica, oggetto immaginario al cui vertice superiore, quello attivo, si pone il Padre reale: questo è l'atto che sovraintende alla castrazione simbolica, esercitata su un oggetto immaginario.

1. Padre reale, castrazione simbolica, oggetto immaginario

Analizziamo la progressione appena descritta. Primo vertice: la castrazione è simbolica, perché si tratta di un atto significante, l'effetto dell'azione del linguaggio sul corpo e sul godimento. Secondo vertice: il Padre reale introduce l'individuo nel simbolico, registro che si va stabilizzando e fissando con l'avvento e il tramonto del complesso edipico (nella nevrosi). La perdita di godimento, la scomparsa cioè della aderenza diretta dell'umano al proprio corpo e al suo corredo biologico introduce lo stesso nella dimensione del simbolico, essendo quell'atto stesso un atto simbolico; terzo vertice: qual è l'oggetto di tale operazione? Il fallo immaginario. Bisogna specificare, nell'economia della mia ipotesi, che questo è certamente l'oggetto speculare, il pene con le sue propaggini "mitiche", che trovano posto nel linguaggio degli archetipi e nel senso comune; ancor di più, però, il valore del fallo immaginario nella teoria psicoanalitica deve essere associato alla posizione del neonato in quanto fallo nel fantasma materno, in relazione alla di lei castrazione e al tentativo di compensazione-otturazione della castrazione (anch'esso immaginario).

Sappiamo che, per un certo tempo, infante e madre corrispondono su un piano fantasmatico a tale progetto di otturazione della castrazione materna. Ebbene, Lacan afferma che il Padre reale agisce su un oggetto immaginario: non bisogna pensare che esso eserciti la sua minaccia di castrazione sull'oggetto speculare-pene, quanto piuttosto che l'atto del Padre reale circoscriva le coordinate perché vi sia un depotenziamento della relazione che l'infante ha con l'inconscio del suo Altro e con il suo stesso corpo, teatro di energie e spinte pulsionali (cfr. Lacan, 1957-1958; in merito si consideri anche Laplanche e la

sua ripresa della teoria della seduzione generalizzata, cfr. Laplanche, 1970; Id. 1993). Questo sarebbe il preliminare del «Nome-del-Padre»,[1] quello dell'Edipo, che detterà anche le modalità di uscita da tale periodo, secondo la linea tracciata dalle tre strutture lacaniane di nevrosi, psicosi e perversione.

Il Padre reale – che non è, ovviamente, il padre della/nella realtà – introduce, in quanto atto, il futuro soggetto alla sua scissione, o comunque alla perdita "minima" di godimento che permette all'individuo di entrare nel consesso degli esseri parlanti. Anche nei casi di gravi deficit del linguaggio, cognitivi, di psicosi gravissime, è evidente quanto quell'individuo sia segnato, mutilato dall'azione del significante, azione che determina le modalità stesse di genesi della soggettività – anche in quei casi, infatti, si possono osservare invarianze, che attestano quanto a monte di ogni costituzione soggettiva agiscano dispositivi formali e universali, cioè non contingenti né concretizzati in un numero infinito di variabili (cfr. Lolli, 2017).

Il Padre reale, dunque, interviene in un tempo precedente rispetto a quello del Padre simbolico, in concomitanza con la perdita di godimento necessaria perché vi sia già del significante. Esso va dunque interpretato – questa è la prima parte della mia ipotesi – come condizione preliminare perché vi sia significante. Il Padre reale, in quanto condizione preparatoria all'instaurazione (o meno) della Legge simbolica attraverso l'operatività del Nome-del-Padre Simbolico, pone le basi perché qualcosa della struttura prenda forma, come risposta al rapporto

[1] Utilizzo qui il Nome-del-Padre nella sua accezione estesa di funzione simbolica portatrice della legge inconscia nell'orizzonte edipico, tendendo invece a distinguere, come si vedrà più avanti, i Nomi-del-Padre dal Padre simbolico.

complesso tra organismo e significante.[2] Di più, esso è già parte di un meccanismo che abbozza il crinale tra psicosi e nevrosi; questo, a sua volta, si traduce nel senso di una maggiore o minore predisposizione da parte del soggetto nel ricevere e porre in atto la Legge simbolica.

Il Padre reale, secondo questa mia proposta, attiverebbe la perdita organica, di godimento, differenziando l'immaginario del *parlessere* da quello del mondo animale e traducendo questo registro in qualcosa che è già drammaticamente connotato dal significante. Se così fosse, il padre Reale sarebbe un dispositivo disincarnato, che coincide con funzioni inconsce sistemiche, rappresentando più della mera interazione tra fantasma materno e presenza castrante di un padre nella realtà. Il Padre reale – secondo punto della mia ipotesi – corrisponde a funzioni estese, di contesto, inconsce e biologiche.

A cosa mi riferisco parlando di funzioni inconsce sistemiche? In una prima approssimazione, potrei descriverle come una serie di operatori eterogenei, che costituiscono il tessuto sul quale si andrà a innestare (o meno) l'opera del Padre simbolico nel tempo dell'Edipo.

Il Padre reale riguarda così anche la dimensione del materno, in quanto luogo in cui avviene già il processo di de-immaginarizzazione, segnato dal significante, e non solo passivamente appeso al desiderio "fallico" della madre, al fantasma di elaborazione e negazione della castrazione attraverso il bambino.

---

[2] Louis Sciara rileva nella teoria lacaniana (nello specifico, nel seminario interrotto sul Nome-del-Padre) il completamento della figura del Padre simbolico con quello reale, in quanto istanza che permette di costituire «logicamente la castrazione nel campo del linguaggio, oltre alla castrazione sul versante edipico» (Sciara, 2016, pp. 150-151).

2. Per una nuova concettualizzazione del Padre reale

Dunque, cos'è il Padre reale nell'economia della mia teoria? Bisogna pensare, in prima battuta, questa figura come una funzione, sganciandolo così dall'aderenza a un soggetto. Si tratta di far proprio il mandato dello strutturalismo lacaniano, che rende il soggetto dell'inconscio una istanza disincarnata, un funzionamento logico, piuttosto che un contenitore; potrei quasi dire, un produttore di significati attraverso meccanismi sintattici, che precedono e fondano la semantica (in merito cfr. Prezioso, 2021).

Specificando meglio tale mia proposta, direi che il Padre reale è l'insieme dei seguenti fattori.

– Circostanze trans-storiche di matrice inconscia, strutture di parentela per come le intende l'antropologia, cioè come luoghi strutturali in cui si incarna una logica simbolica. Per dirla diversamente, l'eredità inconscia trans-generazionale incide sulla operatività della *Urverdrängung* realizzata dal Padre reale; il tessuto simbolico e libidico transitato tra generazioni dispone una famiglia, un gruppo, un'istituzione a essere luogo in cui il soggetto può essere installato in un ordine in cui vigerà la Legge inconscia o meno[3]. Si tratta del transito dell'assunzione della castrazione tra generazioni in quanto principio di organizzazione dello psichismo; sarà fondamentale la differenza tra il transito e l'installazione all'interno delle strutture di parentela di tale principio o, al contrario, un suo depotenziamento; tale differenza

[3] «Se la castrazione è ciò che colpisce il figlio, non può essere anche quello che lo fa accedere per la giusta via alla funzione del padre? È indicato in ogni nostra esperienza. E ciò non vuol forse indicare che la castrazione si trasmette di padre in figlio?» (Lacan, 1969-1970, p. 149).

incide direttamente sulla prima fase di costituzione della struttura soggettiva, nella "scelta" tra nevrosi, psicosi o perversione.
– Fattore biologico: predisposizioni di natura organica che, a partire dalle influenze ambientali, divengono tratti fissi per un dato sistema psichico e per una costellazione di parentela, generando ripetizioni di natura inconscia e comportamentale, sintomi e modalità di abitare il legame sociale. Non si può ignorare questo asse teorico, per quanto la psicoanalisi nasca proprio superando il determinismo organicista. Resta però interessante l'esplorazione dei punti di contatto tra la teoria psicoanalitica e le ultime acquisizioni delle neuroscienze. D'altra parte, il Reale lacaniano può essere messo in relazione con il funzionamento del corpo in quanto organismo, e l'unica forma di Reale che ci viene offerta è quella del Reale-simbolizzato dalle griglie della conoscenza che generalizza e cataloga. La teoria analitica, d'altronde, indaga il punto di contatto tra organismo e linguaggio, che assume la forma della pulsione. L'indagine sul corpo – in quanto corpo sessuato – non può dunque essere espulsa da tale pratica di sapere.
– Una condizione della figura materna differente da quella che ci consegna molta parte della dottrina psicoanalitica; non solo un soggetto alle prese con la questione della propria castrazione, ma piuttosto una madre già inconsciamente disposta alla simbolizzazione, all'alternanza, secondo gradi differenti, che contribuiranno a determinare i livelli strutturali di installazione del significante e la disponibilità del soggetto alla costruzione edipica. Tale figura strutturale dell'inconscio materno – a sua volta eredità trans-generazionale e sistemica – equivale, in parte, alla funzione "Padre reale". Interessante, in tal senso, la notazione di Sciara con la quale scagiona *lalangue* dalla sua appartenenza al campo dell'indistinto, della lallazione, della

confusione. L'autore suggerisce che essa (*lalangue*) «è anche modellata e impregnata dalle caratteristiche proprie a una lingua specifica, utilizzata e parlata dall'Altro materno, sostenuta dai discorsi sociali che circolano in una determinata epoca, all'interno di una specifica cultura» (Sciara, 2016, p. 260, trad. mia; cfr. anche Spitzer, 1927). In questo modo l'Altro materno è già vettore di un elemento terzo come il significante, e la sua posizione, aggiungerei, si determina in base a coordinate sistemiche e transgenerazionali. Inoltre, lo stesso Sciara, evocando il Lacan della *Terza*, sostiene che *lalangue* è descritta dallo stesso psicoanalista parigino come «il marchio del maneggiamento da parte di un gruppo della propria esperienza inconscia» (*ivi*, p. 280, trad. mia), confermando che vi è un sostanziale contributo da parte della «funzione materna» nella costruzione del soggetto dell'inconscio e, dall'altro, che esiste un tessuto inconscio trans-generazionale (e il complesso di castrazione transita per il filtro del Padre reale, così come descritto nella mia ipotesi). Dal mio punto di vista, bisogna interpretare la funzione di porta-parola della madre – di cui parla Lacan, ad esempio, in *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* (1958) – in relazione alla Legge paterna come un affare che riguarda il transito della castrazione tra le generazioni, di cui la madre può o meno farsi testimone in un tempo preliminare a quello dell'Edipo, e non solo come colei che conduce la parola del padre, facendosene strumento.

– Il Padre reale coincide parzialmente con l'operazione del significante in quanto taglio, perdita di godimento, prima strutturazione soggettiva che produce l'apertura dell'umano al mondo come essere parlante e, di conseguenza, non coincidente con se stesso e con il proprio programma genetico e biologico.

In questo senso, l'impatto del significante e la sua interazione con le condizioni che ho appena elencato sono la natura stessa del Padre reale, funzione logica di incontro e divaricazione dell'organismo e del significante, della natura e della cultura. Il padre Reale è il primo atto che porta con sé tale incontro-scontro, ma anche il primo organizzatore di tale rapporto, delineando l'istanza che preliminarmente dispone l'individuo all'incontro con le forme del simbolico più complesse, come il Nome-del-Padre nell'orizzonte edipico.

Aggiungiamo, infine, che la condizione originaria, preliminare, che descrive la funzione del Padre reale, giustifica la sua rimozione; oltre ad essere l'operatore della rimozione originaria, è esso stesso rimosso, insieme alle istanze su cui interviene. Il Reale di cui parliamo è dunque l'insieme di condizioni che restano fuori dalla dimensione del simbolico, pur preparandone l'installazione e rasentandone i confini. Il transito della castrazione tra generazioni, infatti, sembra essere proprio una degli operatori che si collocano in una zona liminale tra il reale e il simbolico, così come la pulsione e il fantasma, tutti aspetti già interni alla categoria di Padre reale. Ciò confermerebbe che il Reale e il Simbolico sono, nell'esperienza umana, due registri indissolubilmente collegati da rapporti che riguardano il tempo di insorgenza dell'inconscio, e che l'uno non potrebbe sussistere senza l'altro.

3. La genesi dell'inconscio tra natura e cultura: la rimozione originaria

La scansione appena proposta ci riconduce a questioni più ampie circa lo statuto dell'inconscio. Quali sono le condizioni di insorgenza dell'inconscio? Qual è la sua "storia naturale"? L'argomento lacaniano classico afferma che l'inconscio è il prodotto dell'incontro tra natura e cultura (per usare i termini cari all'antropologia). Si potrebbe pensare il rapporto tra natura e cultura, godimento e significante, biologico e linguistico nei termini suggeriti, ad esempio, da Paolo Virno. A parere del filosofo, biologia e cultura sarebbero in un rapporto di divaricazione e aderenza, in cui si condensa la dinamica più propria all'umano: non centralità e prevalenza di uno dei due poli, ma insieme distanza e prossimità dei due nell'esperienza umana (cfr. Virno, 2010). Si deve anzi sostenere che l'esperienza umana sia l'insieme di quella distanza e di quella prossimità, continuamente rilanciate, stabilizzate in un equilibrio precario, costantemente ricontrattato: potremmo immaginare che la ripetizione dei sintomi rappresenti l'esito di tale processo, in cui ciò che è conosciuto viene mantenuto dialetticamente, riproposto, aprendo a nuove eventuali configurazioni: si tratta, insomma, del compito assegnato a una psicoanalisi, quello di introdurre una differenza dentro la ripetizione.

L'incontro e la divaricazione tra organismo e significante è la causa della nascita dell'inconscio, che – così inteso – è il nodo, la soluzione al traumatismo significante, cioè all'impatto snaturante che il linguaggio imprime a un essere che non può più godere

della propria appartenenza di genere (patrimonio biologico e istintuale),[4] ma non vi può nemmeno totalmente rinunciare.
Si può vedere nella freudiana *Urverdrängung* il dispositivo che risponde psicoanaliticamente al rapporto natura-cultura posto dall'antropologia e dalla filosofia; quel concetto fornisce un modello scientifico della genesi del soggetto dell'inconscio, poiché la rimozione originaria è una istanza universale, operante cioè trans-storicamente e trans-culturalmente, dunque, sottoposta alla generalizzazione necessaria perché si impianti un discorso scientifico. Si tratta di un dispositivo universale non già per un motivo ontologico, né biologico, ma perché le istanze sulle quali la rimozione originaria interviene sono in rapporto di antitesi strutturale; natura e cultura, godimento e significante non possono coesistere se non a partire da un vuoto iniziale, che è quello che risulta dalla rimozione del patrimonio istintuale e dall'arco riflesso animale che colloca stimolo e risposta, istinto e soddisfazione lungo un percorso lineare, interdetto all'essere parlante.
La *Urverdrängung* precede ogni altro movimento di soggettivazione, come ad esempio quello che ha come perno il complesso di Edipo e l'instaurazione della Legge per via del Nome-del-Padre simbolico. Ci troviamo a uno snodo fondamentale per la tesi che intendo sostenere, poiché si potrebbe dire – sulla scorta della ipotesi che riguarda il tempo

[4] A tal proposito, ancora Virno afferma che il rapporto biologia-linguaggio è un dato fondamentale, biologico del genere umano. Cioè, l'essere parlante è biologicamente programmato per incarnare lo scarto tra la biologia e il significante, per distanziare la propria stessa esistenza da ciò che per gli altri animali è fondamento, cioè l'appartenenza biologica a una specie e l'aderenza diretta a essa. Questo è anche il dato di partenza dell'anti-ontologia lacaniana e di ogni presa di posizione contro il fondamento ultimo dell'umano (cfr. Virno, 2010).

della rimozione originaria – che esiste un tempo che precede questi ultimi passaggi e che esso non è mitico, astratto, ma estremamente concreto e generalizzabile a tutto il campo dell'umano, riguardando la prima perdita che convoglia l'animale umano a divenire animale parlante. La struttura soggettiva è la configurazione che assumerà il materiale che emerge dall'opera della rimozione originaria quando quello stesso materiale verrà posto in tensione con gli altri dispositivi universali e logici che operano nell'inconscio: il desiderio materno, il Nome-del-Padre simbolico e il fallo.

Quale relazione sussiste tra Nome-del-Padre reale e Nome-del-Padre simbolico? L'installazione di quest'ultimo e la sua relazione con il fallo simbolico sono i dispositivi che permettono all'infante di sottrarsi dall'invischiamento nel fantasma materno; ciò agisce però su un individuo che è già dentro il tessuto significante: come detto, anche il desiderio materno è venato dalla dimensione simbolica, non essendo esclusivamente un dato di natura, un elemento soggiogato al bisogno naturale della madre. Dunque, di cosa si tratta, quando si parla di Padre reale? Propongo di rispondere introducendo una scansione cronologica all'interno del processo di genesi del soggetto dell'inconscio: il Padre simbolico è quello edipico, il supporto attraverso cui si compie l'aggancio del bambino con le due configurazioni di portatore di fallo (nevrosi) o oggetto (psicosi). Il Padre reale è invece l'istanza logico-formale che attua la rimozione primordiale, che umanizza il soggetto, conducendolo a perdere un pezzo di sé perché vi sia desiderio, e che cronologicamente e logicamente è antecedente a ogni altra forma di introduzione di una legge simbolica. Il Padre reale sarebbe, in questo modo, la condizione di accesso del futuro soggetto al registro simbolico, costituendo una sorta di operatore di bonifica

del godimento e di veicolo che annetterà il soggetto alla dialettica della perdita e alla costituzione del fantasma.
Introduco inoltre una ulteriore differenziazione, che separa due momenti centrali nel processo di soggettivazione in psicoanalisi: il complesso di castrazione e il complesso di Edipo. Suggerisco di porre una progressione cronologica che va dal Padre reale, che compie l'atto di castrazione e genera la prima rimozione (*Urverdrängung)* per giungere al Padre simbolico, il quale, attraverso i tre tempi del complesso di Edipo lacaniano, avvia la scansione della legge inconscia, apre alle identificazioni significanti e alla possibilità di accedere alla formazione nominata Ideale dell'Io (ovviamente, i due processi non sono netti e definiti, ma composti di gradazioni differenti, che determinano anche le strutture soggettive e, ad esempio, la rigidità e la potenza di un meccanismo quale la ripetizione). Il complesso di Edipo è il dispositivo che permette di riprendere e rilanciare gli effetti del complesso di castrazione e tradurli sul piano della Legge simbolica, dettagliando la struttura inconscia di ogni singolo soggetto parlante.[5]
La lettura diacronica del complesso di castrazione e dell'Edipo è evidentemente in parziale dissonanza con il testo freudiano, soprattutto all'altezza della questione del tramonto del

[5] Ne *Il disagio della civiltà* (1929), Freud parla della prima fase della civiltà, quella del totemismo, che «arreca la proibizione della scelta incestuosa dell'oggetto», per poi considerare «ulteriori limitazioni [...] causate dai tabù, dalle leggi e dai costumi» (Freud, 1929, p. 593). Tali ulteriori limitazioni a quello che potremmo definire lacanianamente godimento riguardano dunque un livello ulteriore del rapporto del soggetto con l'interdizione apportata dal significante, quella più prossima alla elaborazione delle tracce simboliche condivise da una civiltà per mezzo dell'Edipo. La prima parte sembra richiamare, piuttosto, un taglio secco, una recisione del godimento incestuoso, che avviene secondo una logica non ancora edipica.

complesso di Edipo. Freud ci ricorda che è proprio il complesso di castrazione a chiudere la partita libidica che il bambino sviluppa nei confronti dei propri oggetti, ponendo in questo modo la possibilità di reperirne altri, non incestuosi, nel legame sociale. Per la bambina, al contrario, il complesso di castrazione è a monte del processo; lei, infatti, attraverserà il proprio complesso edipico a partire dalla mancanza organica. Utilizzando queste categorie classiche, propongo di interpretare il processo di definizione del soggetto dell'inconscio sull'impronta di quello femminile: il complesso di castrazione è primigenio, e il complesso di Edipo ne rappresenta una elaborazione e una declinazione storicamente definita. La castrazione è originaria non per l'assenza del fallo nella femmina, ma a causa della mancata aderenza dell'umano al proprio corredo organico e istintuale: c'è castrazione a partire dallo scarto strutturale che vi è tra soggetto e appartenenza di specie. Il processo di costituzione dello psichismo femminile ne rappresenta un buon esempio, proprio perché pone *in primis* la questione del mancato aggancio tra essere e avere, di cui l'Edipo costituirà una elaborazione simbolica, lo strumento attraverso il quale saldare fantasmaticamente la scissione fondamentale e fondante l'umano, reperendo gli oggetti di nuovi investimenti libidici nel miraggio del desiderio.

4. *Excursus:* tempo originario e modi della soggettivazione in Pankow e Aulagnier

Ciò che sto tentando di delineare è il rapporto tra un tempo originario e quanto lo segue, all'interno del processo di

costituzione del soggetto dell'inconscio. Pur non trattandosi di una progressione esclusivamente cronologica, descrivendo altresì i modi logici attraverso cui si va formando il soggetto stesso, non si può negare che esistano un prima e un dopo, una istanza che precede propedeuticamente altre forme logiche nello stesso dispositivo. L'antecedenza di una forma come quella del Padre reale pone le basi e condiziona le acquisizioni successive. Citerò brevemente l'opera di due psicoanaliste che hanno lavorato il confine tra l'originario e ciò che lo segue.

Gisela Pankow descrive la dialettica di costituzione del corpo in quanto corpo unitario, non frammentato, secondo due vertici: il corpo vissuto-sentito è il primo tempo logico e cronologico sperimentato dall'infante. Si tratta del corpo del bisogno, quello che è animato dalle spinte verso la soddisfazione e sulla cui superficie agisce la pulsione. Il secondo vertice, che segue la costituzione del primo stadio, quello del corpo vissuto, è il corpo riconosciuto. Secondo la Pankow questo secondo tempo mette in scena non solo l'intervento dell'Altro in quanto Altro del bisogno e della soddisfazione, Altro della pulsione e delle sue dinamiche, ma anche l'Altro del riconoscimento, l'Altro cioè che particolarizza il corpo del futuro soggetto attraverso la parola e attraverso un posto specifico e speciale per lui designato nella struttura familiare e simbolica (cfr. Pankow, 1969, p. 286).

Senza questo secondo tempo potremmo dire che il corpo vissuto-sentito resta privo di un appiglio di discorso, fuori discorso, non si tiene, e mette il soggetto a confronto con i bisogni dell'organismo, luogo di spinte pulsionali incontrollabili e che determinano la sua stessa frammentazione.

La scheggia teorica tratta dall'opera della Pankow ci aiuta a sottolineare ancora una volta che è necessario pensare la genesi dello psichismo come un processo diacronico, in cui un

antecedente non solo è prioritario da un punto di vista cronologico, ma anche logico, in quanto elemento fondamentale nella articolazione delle posizioni e delle istanze che seguiranno nel quadro dello stesso processo.
Anche nel lavoro di Piera Aulagnier possiamo reperire la messa a punto di un modello della genesi del soggetto e dell'inconscio che introduce un punto originario, supposto e non oggettivabile, che fornisce la prima configurazione psico-somatica e relazionale all'infante. Le successive tappe di costituzione del campo mentale saranno poi interpretazioni di questo piano originario, cioè costruzioni che pongono in relazione l'originario con l'esterno, con l'Altro, con il fuori-da-sé. La psicoanalista francese parla del tempo originario, di cui il soggetto non può avere ricordo, e che riguarda le sensazioni e il corpo in quanto organismo; questo tempo ricopre il ruolo di fondamento su cui la psiche costruisce ed entra in relazione con il fuori-da-sé. La progressione che conduce dal tempo originario all'uso concettuale del linguaggio, passando per il processo primario, determina la struttura soggettiva – nevrosi o psicosi (cfr. Aulagnier, 1975).
L'aspetto interessante del lavoro della Aulagnier, come di quello della Pankow, riguarda la relazione tra il prima e il dopo, e il potenziale propedeutico del tempo preliminare rispetto all'intera progressione della struttura soggettiva. Non si tratta di un mero determinismo, ma di una costruzione che vede nel tempo originario un catalizzatore di istanze collegate al corpo, alla castrazione, al materno e che produce un ventaglio di possibili effetti. Tale ventaglio non è infinito, come non lo sono le configurazioni soggettive cui dà forma l'inconscio. Ciononostante, la messa a punto di un modello teorico che vede un punto di insorgenza e di organizzazione della soggettività

determina anche il margine di libertà, che riguarda sempre – specialmente in psicoanalisi – l'assunzione di quanto già dato e la sua possibile articolazione innovativa e inedita.

5. Edipo tra contingenza e necessità

Vorrei ora introdurre nella presente riflessione una serie di coppie che Lacan utilizza spesso nel suo lavoro: si tratta di coppie concettuali maneggiate al fine di smontarne l'aderenza reciproca, e che utilizzo come supporto per la mia tesi. Significante e significato, innanzitutto, nella celebre torsione della suggestione saussurriana, diventano fenomeni linguistici paralleli, ma non coincidenti, se non negli effetti prodotti dal primo (il gioco combinatorio del significante produce il significato). Ancora, rappresentante e rappresentazione: anche in questo caso, il soggetto dell'inconscio tratteggiato da Lacan non è il soggetto della coscienza, che invade il mondo degli oggetti attraverso la rappresentazione, essendo quest'ultima una replica mentale esatta di ciò che è nella realtà. Al contrario, l'analista francese descrive la non coesione dei poli citati come l'esito della originaria interdizione del godimento operata dal principio di piacere; questa è a sua volta causa della mancanza di connessione totale dell'umano al proprio patrimonio istintuale e al proprio programma biologico. Ciò rappresenta un primo passaggio essenziale, che riguarda la genesi del soggetto dell'inconscio. Lacan aggiunge però un ulteriore elemento: che tale interdetto, ci dice, si traduca nel tabù dell'incesto e prenda la forma del complesso di Edipo, è frutto di una contingenza storica. Dunque, tali due eventi (complesso di Edipo e divieto dell'incesto) sarebbero non strutturali, ma direttamente connessi a una

matrice strutturale? Se sì, la matrice strutturale, che prenderebbe poi la forma storicamente determinata del complesso edipico e del tabù dell'incesto, non può essere individuata nell'operazione preliminare rappresentata dal Padre reale per come lo descrivo in questo intervento? A monte, da un punto di vista logico e cronologico, dobbiamo dunque ammettere la serie Padre reale, complesso di castrazione, rimozione originaria?

Qualche altro indizio in tal senso potrà convincere che è logicamente necessario pensare un tempo che precede quello dell'installazione del Simbolico. Citando ancora il *Seminario XVI*, è possibile leggere il grafo inserito nella lezione del 26 marzo 1969 (cfr. Lacan, 1968-1969, p. 247) come una ulteriore specificazione dell'esistenza di due tempi logici e cronologici differenti. Il primo livello del grafo rappresenta il piano del simbolico, ma è nella catena superiore che «possiamo notare che si tratta molto precisamente degli effetti del simbolico nel reale» (*ivi*, p. 248), per poi aggiungere che «il soggetto [...] compare solo a livello di questa seconda catena» (*ibidem*). Il primo livello del grafo sarebbe il tempo preliminare (quello del Padre reale), al quale fa seguito quello in cui, attraverso l'opera del Simbolico sul Reale, si definisce la struttura soggettiva.

La differenza tra psicosi e nevrosi, come detto, si delinea già a quest'altezza: lo psicotico, infatti, non incontra la piena efficacia dell'atto che chiamo Padre reale, rimanendo invischiato nella sequela degli oggetti che sostano presso il suo corpo.[6] Il nevrotico

[6] Sarebbe interessante dettagliare meglio tale questione che riguarda la psicosi: come incide l'atto logico del Padre reale sulle forme che la psicosi assume? In che modo quell'atto fa virare la struttura verso il vertice schizofrenico, paranoico, autistico, maniaco-depressivo? Quale dialettica si sviluppa, alla luce di tale differenza, tra il tempo originario e la sua ulteriore determinazione attraverso il Nome-del-Padre simbolico?

si imbatte nella forma primordiale di rimozione, in cui già gli elementi immaginari e reali, come la relazione con *Das Ding*, con l'Altro materno, sono sufficientemente innervati da dispositivi simbolici, come lo è il desiderio materno stesso. Il desiderio materno non è mai completamente preso dentro una dialettica immaginaria; possiamo concepire una gradualità, secondo la quale se il Padre reale è operativo, il desiderio materno è simbolizzato, de-immaginarizzato (anzi, è esso stesso "produttore di simbolico"), già prima dell'avvento del complesso di Edipo e del Padre simbolico. Si potrebbe radicalizzare l'ipotesi definendo il Padre reale come l'insieme delle condizioni interne (anche, ma non solo) al desiderio materno che predispongono la coppia madre-bambino e il futuro soggetto a recepire – e in quale misura – la dimensione della Legge, la bonifica del godimento, la dialettica del desiderio, le identificazioni simboliche che comporranno l'Ideale dell'Io. Annettere il desiderio e l'inconscio materni al concetto di Padre reale significa aderire puntualmente ai dati che provengono dalla clinica, e significa altresì tener conto della funzione materna nello sviluppo del soggetto dell'inconscio: la madre è portatrice della parola, e dunque, con gradazioni diverse, si fa strumento del significante, che è, lo ricordo, l'elemento che attua la castrazione sull'infante.

Ricapitolando schematicamente l'ipotesi appena esposta, direi che:

– le strutture soggettive sono determinate già dall'opera del Padre reale; tale opera predispone (secondo una gradualità) o non predispone l'individuo alle acquisizioni collegate alle successive fasi del processo di genesi del soggetto dell'inconscio.

– Il Padre reale è un atto,[7] e non un soggetto; si tratta di un processo, e non di una singola circostanza (diremmo che non è un "trauma"). Si potrebbe quasi dire che, così inteso, il Padre reale è una struttura, cioè un dispositivo senza soggetto[8] che sovraintende alle dinamiche di costituzione del *parlessere*. Di conseguenza, la struttura nevrotica si distingue da quella psicotica per l'intervento del Nome-del-Padre simbolico, ma questo è a sua volta vincolato in maniera significativa al grado di operatività del Padre reale.
– Una funzione fondamentale legata al meccanismo nominato Padre reale è quella inconscia del materno, non già come portatrice di fantasmi di fagocitazione dell'infante o di una sua collocazione – sempre fantasmatica – nella posizione di fallo, quanto piuttosto come latrice di una prima potenziale bonifica simbolica del Reale. Il Padre reale è, in definitiva, una operazione logico-formale che si interseca con quella simbolica, costituendo un binomio indissolubile: contingenza e struttura si incontrano proprio in questo tornante.

6. Il simbolico e la funzione materna

Il Padre reale come operazione necessaria perché il soggetto possa emergere in quanto effetto dell'incontro tra organismo e linguaggio, rappresenta la condizione perché vi sia inconscio;

[7] «È dunque forse dalla natura dell'atto che procede la funzione del padre reale, per quanto riguarda la castrazione?» (Lacan, 1969-1970, p. 155).
[8] Senza soggetto non significa che non vi siano soggetti che prendono parte al processo, ma che, secondo quanto afferma lo strutturalismo, essi sono funzioni, luoghi logici incarnati, che si fanno portatori di un ventaglio finito di opportunità di natura strutturale e non contingente.

l'inconscio non evapora, non si relativizza a causa del suo supposto depotenziamento a partire da un discorso sociale che non fornisce più le coordinate perché vi sia l'inconscio stesso. Il fatto che la psicoanalisi non eserciti una egemonia culturale come quella attestata fino a qualche decennio fa è il segnale di un movimento interno alle dinamiche del sapere, ma ciò non incide sulla necessità con cui si costituisce l'inconscio come struttura per l'essere parlante. Ci si potrebbe domandare, invece, se la metamorfosi del discorso culturale intorno alla psicoanalisi abbia effetti e intacchi i modi di presentazione del discorso dell'inconscio: ovviamente, questo è possibile ed empiricamente dimostrabile, ma ancora una volta è opportuno divaricare i destini di un sistema complesso e autopoietico come l'inconscio dalla dialettica socio-culturale di un determinato periodo storico: le due istanze non si implicano che indirettamente.

Come detto, la rimozione originaria avviene in un tempo primo, preliminare e propedeutico all'instaurazione dei dispositivi simbolici; il Padre reale, per come lo intendo, sarebbe operativo se la madre simbolicamente, materialmente e inconsciamente garantisce al bambino uno spazio psichico all'interno del quale operano i meccanismi della alienazione e della separazione; il Padre reale non è operativo se il desiderio materno non è simbolizzato, e dunque si chiude nella matrice reale/immaginaria. Ancora di più, quello è la possibilità della madre di essere già un operatore interno al registro simbolico (e lo è o meno in relazione alla serie di elementi che ho elencato nella descrizione del Padre reale: istanze inconsce transgenerazionali, transito del Nome-del-Padre e dell'assunzione della castrazione in quanto principio di organizzazione dello psichismo attraverso la linea paterna e materna, costituzione dei fantasmi inconsci sistemici, tra cui

quello materno,[9] aspetti biologici, captazione del suo desiderio e del suo fantasma da un oggetto che la sposta dalla fusionalità con il corpo dell'infante).

Interpretata in questo modo, la matrice del Padre reale è decisamente riequilibrata rispetto allo strapotere della imago paterna nella teoria e nella vulgata psicoanalitica; vi sarebbe, intorno all'infante, tutto un tessuto inconscio e materiale, trasversale alle figure di riferimento, e trans-generazionale,[10] che determinerebbe i gradi di operatività e l'efficacia stessa della prima azione inconscia per il soggetto, rappresentata dalla nascita del *parlessere* attraverso il taglio (castrazione e *Urverdrängung*) e l'elaborazione della dialettica natura/cultura. È impensabile che tutto ciò possa avvenire per iniziativa di un singolo individuo, o solo a carico dell'istanza paterna, comunque la si voglia intendere. Molto interessante il punto di vista di Luisa Muraro che, discutendo della «possibilità stessa della libertà femminile», ricorda che essa è rimossa proprio nella misura in cui vi è

[9] La strutturazione dei fantasmi risponde a un principio di invarianza, cioè si costituisce all'altezza delle esigenze insite nella struttura (rapporto del soggetto con il godimento, con l'oggetto, con l'Altro, e così via); il fantasma materno sarà sempre condizionato dalla questione del fallo, e l'infante occuperà sempre, strutturalmente, tale posizione nel fantasma materno. Ciò detto, non si può ignorare che esistono gradazione e modalità di elaborazione di tale fantasma, che in parte rispondono al grado di operatività del Padre reale per come lo vado descrivendo, e, successivamente e in conseguenza a tale operatività, anche all'attivazione del processo edipico, che Lacan chiama Nome-del-Padre.

[10] «L'Altro materno trasmette la parola del padre, [...] essa enuncia a suo modo questo dire, introducendo la dimensione simbolica, significante del terzo, ma [...] al di là del dire c'è un Reale del dire del padre del bambino che essa trasmette a sua insaputa e che non è senza legame con le tracce significanti del Reale del dire del proprio padre che le sono state trasmesse dalla propria madre nella generazione precedente» (Sciara, 2019, trad. mia).

«ignoranza di un ordine simbolico della madre», poiché molte [donne] immaginano la madre [...] alla stregua di una potenza informe e/o ottusa interprete del potere costituito» (Muraro, 1991, p. 92).

Come detto, l'oggetto della rimozione originaria non è il desiderio materno, ma l'appartenenza di specie stessa dell'umano in quanto organismo biologico, appartenenza che tiene al suo interno anche le forme dell'invischiamento indifferenziato tra infante e figura di prossimità e, probabilmente, anche lo sviluppo di fantasie inconsce della madre e del bambino in termini incestuosi. Tali istanze vengono sostituite per mezzo della rimozione originaria, per essere gradualmente soppiantate dal rapporto non-costante, variabile, non-definito, tra corpo e significante, organico e linguaggio, che trova nelle zone erogene delle localizzazioni di compromesso e traduzione di tale dialettica. Per quanto esistano argomenti che depongono a favore dell'esistenza di una strutturale chiusura della coppia madre-infante sul fantasma materno e di una correlata soluzione immaginaria alla castrazione materna per via fantasmatica e per mezzo del figlio-fallo, è altrettanto evidente che la complessità insita nella nascita e nello sviluppo dell'inconscio non può appiattirsi sulla semplice bonifica da parte di una legge maschile (cultura) dell'indistinto femminile (natura).

Al contrario, l'incontro e la non omogeneità dei due registri (organismo/linguaggio, corpo/significante, natura/cultura, e così via), è assunta come dato di partenza, come causa prima della nascita dell'inconscio. È il sessuale, dunque, a fare questione per l'umano, a non iscriversi nell'inconscio, a non essere preso dentro un programma di corrispondenze tra condotte comportamentali e patrimonio istintuale; la non corrispondenza tra i registri (organismo/linguaggio, e così via) è la causa di tale

"assenza di rapporto sessuale", come ha detto e scritto Lacan. L'inconscio è pulsionale perché l'istinto riproduttivo non risolve il campo della sessualità per l'essere parlante, a causa dell'insistenza del linguaggio; la pulsione è la traduzione filtrata attraverso il significante del trauma della perdita della riproduttività naturale, e ne rappresenta il tentativo di soluzione. Bisogna forse aggiungere che, come ogni tentativo siffatto, esso tende a ripete il trauma stesso. La pulsione sarebbe il modo specifico per l'umano di padroneggiare la scena traumatica, per quanto la sessualità continui comunque ad allontanarlo dalla sintesi risolutiva, vero miraggio immaginario. La ripetizione del trauma della perdita della sessualità come pura riproduzione è forse una delle matrici dei fantasmi sessuali e di alcune perversioni, che altro non sono se non la messa in forma possibile della perdita fondamentale (castrazione come meccanismo universale) di cui parlo.

Intendere il Padre reale secondo la mia proposta permette anche di riarticolare il rapporto tra struttura e fenomeno, tra inconscio e *socius*; esso non descriverebbe l'influenza diretta della seconda istanza sulla prima, proprio perché il Padre reale, così come il Nome-del-Padre nella sua totalità, rappresentano momenti logici, sintattici. Il Padre reale, ad esempio, non è condizionato dal clima culturale, dai codici sociali, dagli assetti politici o ideologici, se non nella misura in cui l'inconscio sistemico, i fantasmi materni, la trasmissione della castrazione tra generazioni è vincolata a elementi contingenti che entrano in relazione con le invarianti del funzionamento inconscio. Tali meccanismi possono essere intaccati nella loro forma manifesta (ad esempio, i contenuti immaginari possono modificarsi in relazione al catalogo di prodotti culturali di un dato periodo), ma il loro funzionamento resta invariato, poiché esso altro non è che

un meccanismo logico vuoto, un dispositivo fatto di connessioni tra elementi che si dislocano tra posizioni fisse – si pensi ai quattro discorsi di cui Lacan fa la descrizione nel *Seminario XVII* (cfr. Lacan, 1969-1970) – e non di un contenitore di significati ontologicamente dati.

Insomma, sembra esistere una parte più flessibile del dispositivo di soggettivazione e di costituzione dell'inconscio, e questo è il tempo del Nome-del-Padre simbolico, o dell'Edipo nei suoi punti di contatto con la cultura e il *socius* (dunque, con l'immaginario). Non siamo ancora in condizione di affermare che le metamorfosi delle strutture di parentela abbia intaccato tali meccanismi, ma è presumibile che se si osserveranno delle modifiche nella costituzione del soggetto dell'inconscio, esse interverranno sul piano che connette il simbolico all'immaginario, ma più difficilmente potranno osservarsi configurazioni strutturalmente inedite quando pensiamo alla definizione del soggetto secondo l'asse Padre reale-Padre Simbolico (cioè, nei due tempi della castrazione originaria e dell'Edipo).

Cito ancora un passaggio del lavoro di Lacan, per avvalorare ulteriormente la scansione da me proposta nel presente contributo. Nel *Seminario V* si legge: «l'uomo è quell'essere animale preso e articolato in un sistema significante che gli permette di dominare la sua immanenza di vivente e di percepirsi come già morto» (Lacan, 1957-1958, p. 475). Il significante è insieme causa e trattamento della separazione dell'uomo dalla sua vita; il significante sposta l'esistenza dal ritmo dell'organismo, del biologico, per collocarla in un quadro simbolico, attraverso la castrazione e la rimozione (*Urverdrängung*), la perdita cioè del godimento originario.

7. Il Padre tra mito e logica

Dunque, recuperando l'ipotesi cronologica e la struttura logica della costituzione del soggetto dell'inconscio, dovremmo pensare tre tappe: 1) Padre reale 2) Padre Immaginario 3) Padre Simbolico. Il Nome-del-Padre è l'intero dispositivo che mette insieme il simbolico e il reale, la natura e la cultura, l'organismo e il soggetto, il godimento e il significante. Potremmo dunque vedere nei tre registri la declinazione di tale dispositivo. Il primo tempo logico e cronologico è quello del Padre reale.

A proposito di tale questione, suggerisco di considerare anche un passaggio dell'insegnamento lacaniano che potrebbe supportare la mia ipotesi; si tratta di ciò che diventa la funzione del padre dopo i vari maneggiamenti teorici a cui va incontro nella teoresi lacaniana. Nel seminario *Di un discorso che non sarebbe del sembiante* (1971), nella lezione del 16 giugno del 1971, lo psicoanalista propone una costruzione del padre in quanto castrato, sovrapponendone così il funzionamento a quello di un numero, lo 0 (cfr. Lacan, 1971, pp. 159-167). La trattazione logica del soggetto che Lacan affronterà per lungo tempo del suo insegnamento trova qui una sponda fondamentale, poiché scardina la figura del padre mitico (quello dei miti freudiani dell'orda primitiva e dell'Edipo) e lo traduce in una dimensione scientifica, quella della logica, e più prossima alla clinica (un padre non ipostatizzato in figure immaginarie coincide con la sua funzione). Sostengo che proprio questa sua castrazione necessaria rappresenti il tratto fondamentale che transita (o meno) all'interno del discorso inconscio sistemico e trans-generazionale, eleggendo anche la funzione materna a componente necessaria e attiva nella produzione degli elementi correlati alla castrazione del padre.

In relazione alla cronologia tripartita che propongo, il Padre reale è operativo in senso quantitativo (è una condizione che sorge con il linguaggio, in concomitanza dell'impatto di quest'ultimo sull'organismo e insieme alla cessione e riorganizzazione del godimento polimorfo), il Padre immaginario si innesta a partire dalle condizioni contingenti, speculari e di contesto, il Padre simbolico riguarda le identificazioni significanti e la nascita dell'Ideale dell'Io contemporaneamente al declino del complesso di Edipo.

Proseguendo con una citazione tratta dal *Seminario XVII*, reperiamo un altro tratto essenziale del discorso lacaniano che ritengo altamente compatibile con la teoria da me messa a punto in queste pagine. Leggiamo: «riconosciamo bene qui», cioè nello snodo in cui il Reale fa da limite logico al Simbolico, «in effetti, *al di là del mito di Edipo*, un operatore, un operatore strutturale, quello del cosiddetto padre reale» (Lacan, 1969-1970, p. 152, corsivo mio). Lacan ribadisce che oltre al gioco simbolico rappresentato dalla dinamica e dagli esiti del complesso di Edipo, esiste un dispositivo altro, che precede l'Edipo, e che è esso stesso strutturale, cioè non contingente, né occasionale, ma legato all'organizzazione del sistema chiuso che chiamiamo *parlessere*.

Il Padre reale è il modo teorico di dar conto dell'esistenza di un al di qua dell'Edipo, e del fatto che quest'ultimo è il secondo tempo di un dispositivo primigenio. Un ulteriore, importante e brevissima notazione lacaniana dallo stesso seminario: «il padre reale non è altro che un effetto di linguaggio e non ha altro reale» (*ivi*, p. 157). Interpreto questo passaggio nel modo seguente: la castrazione e il suo transito tra generazioni è l'effetto di una istanza simbolica (il significante) su aspetti reali, ciò conferma la stretta interrelazione tra reale e simbolico nell'esperienza umana.

Ma che ne è dell'immaginario? Poco più avanti, dopo aver sollevato ulteriori questioni relative al padre reale, Lacan aggiunge:

> Non è per nulla sorprendente che incontriamo senza sosta il padre immaginario. È una dipendenza necessaria, strutturale, di un qualcosa che per l'appunto ci sfugge e che è il padre reale. Ed è rigorosamente escluso che il padre reale possa essere definito con sicurezza, se non come agente della castrazione (*ivi*, p. 159; sull'articolazione fra padre reale e immaginario cfr. *ivi*, p. 170).

Il Padre reale sarebbe l'ente rimosso di un processo di soggettivazione che trova e può trovare il solo supporto nella forma immaginaria che assume il padre nella biografia di ogni individuo. Solo un lavoro psicoanalitico può introdurre la dimensione reale del padre, come, appunto, il rimosso che ha determinato effetti sistemici e soggettivi, e di cui il *parlessere* deve farsi carico, dentro una logica di possibile riarticolazione di quel lascito trans-generazionale. È interessante notare come Lacan torni sulla figura del Padre reale all'interno di questo seminario, con l'intento di smontare l'apparecchio edipico, come se intendesse stabilire un doppio tempo della costituzione dell'inconscio, uno strutturale, antecedente, originario, l'altro più flessibile, storicizzato (cfr. Lacan, 1968-1969, p. 273), in contatto con la temperie culturale e con l'immaginario.
Allora il Padre reale assume il carattere ultimo dello spermatozoo, ma soprattutto viene depotenziato attraverso l'insistenza sull'associazione con il padre castrato, come a dire che la centralità assegnata alla figura del padre nel tempo edipico viene riorganizzata in un modello teorico che al centro tiene una

figura diversa di padre, strutturale e necessaria, e che esso non è la controfigura di una potenza pura, capace di determinare i destini delle generazioni successive, ma un atto, un processo, una articolazione di discorso, che tiene insieme tutti gli aspetti che ho elencato descrivendone la natura (biologico, trans-generazionale, strumento di transito della castrazione, "funzione materna", e così via) sarebbe importante sviluppare questi tentativi lacaniani al fine di chiarire lo statuto del padre nel pensiero analitico e la sua portata nel quadro più ampio della genesi del soggetto dell'inconscio.

8. Per concludere

Perché pensare a un tempo originario della soggettività e assimilarlo al Padre reale? È necessario pensare questo tempo per dar conto delle invarianze che si osservano nella clinica (i sintomi, la struttura dei fantasmi, ma anche e più in generale le configurazioni di soggettività e di funzionamento dell'inconscio). Se non vi fosse un tempo primigenio in cui organismo e linguaggio circoscrivono la cornice di insorgenza del soggetto, si assisterebbe a una estrema fluidità dei fenomeni psichici, delle strutture stesse di personalità e dei sintomi. L'esistenza di un operatore che governa la dialettica organismo-significante (il Padre reale) determina invece la costituzione di un ventaglio limitato di configurazioni soggettive, che corrisponde al numero limitato di operatori logici che sono a monte di quel processo stesso. Questi entrano poi in relazione con l'ambiente e con la fluidità dei fenomeni relazionali e culturali, ma ciò non determina una infinita varietà di manifestazioni dello psichismo umano.

Propongo di utilizzare la teoria del Padre reale, per come concettualizzata in questo mio contributo, come una lente critica nei confronti di tutte quelle proposte – in ambito psicoanalitico – che pongono una relazione diretta tra la struttura dell'inconscio e i cambiamenti e la fluidità dei fenomeni che riguardano il *socius*. Il Padre reale, essendo uno degli operatori logici invarianti interni a quel processo e non una traduzione del padre della realtà, è una figura che orienta la costituzione soggettiva dentro un solco universale e necessario, deponendo a favore della stabilità delle figure attraverso cui l'inconscio si manifesta. Un esempio: un sintomo delirante risponde sempre a una certa logica, rivestendo una funzione specifica nell'economia psichica dell'individuo in questione. I suoi contenuti possono variare in relazione agli "oggetti" che riempiono la forma del delirio, ma ciò non modifica la struttura stessa del delirio. Allo stesso modo potremmo dire che le invarianti del funzionamento inconscio designano una struttura sufficientemente stabile, tale per cui il soggetto non transita costantemente verso nuove configurazioni di personalità a fronte delle metamorfosi del sociale (struttura inconscia e fenomeni sociali rispondono a due logiche temporali differenti, ed è impossibile immaginare che il primo possa variare in relazione alle rapide modifiche che segnano il secondo). È opportuno pensare le teorie della nuova economia psichica e della evaporazione del padre come due declinazioni delle teorie che suggeriscono l'esistenza di una correlazione diretta e non mediata tra inconscio e *socius* e che, a causa di questo, individuano nel padre una figura immediatamente connessa alla temperie culturale di un dato periodo storico. Parlare invece di Padre reale e di Nomi-del-Padre nel senso da me proposto consente di sfuggire alla tentazione del sociologismo

psicoanalitico, pur considerando l'importanza dei fattori sociali, materiali e culturali in cui ciascuno di noi è immerso.
Infine, una teoria strutturale della genesi del soggetto dell'inconscio, così come quella da me proposta in merito alla figura del Padre reale, permette al sapere analitico di rivendicare un posto particolare all'interno dell'impianto generale del sapere, delimitandone il campo di azione, gli oggetti di cui si occupa e castrando ogni tentazione immaginaria di messa a punto e utilizzo di un sapere assoluto. Infatti, l'ancoraggio della costituzione dell'inconscio a istanze invarianti e la critica di ogni nesso lineare tra strutture dell'inconscio e *socius*, rappresentano operatori teorici che agiscono sul sapere psicoanalitico, rendendolo un apparato specifico, e non un contenitore di categorie universalmente valide e applicabili a ogni ambito della vita umana e del legame sociale.

Bibliografia

Aulagnier, P. (1975), *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, PUF, Paris 2003.

Campo, A. (a cura di) (2017), *L'Uno perverso. L'Uno senza l'Altro: una perversione?*, Textus, L'Aquila.

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

Id. (1958), *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in Id. (1966), pp. 527-579.
Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
Id. (1968-1969), *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro*, tr. it., Einaudi, Torino 2019.
Id. (1969-1970), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
Id. (1971), *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del semblante*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.
Laplanche, J. (1970), *Vita e morte in psicoanalisi*, tr. it., Mimesis, Milano, 2020.
Id. (1999), *Il fuorviamento biologizzante della sessualità in Freud. Problematiche VII*, tr. it., Mimesis, Milano, 2021.
Lolli, F. (2017), *L'Uno è la differenza*, in Campo (a cura di) (2017), pp. 167-182.
Muraro, L. (1991), *L'Ordine Simbolico della Madre*. Editori Riuniti, Roma.
Pankow, G. (1969), *L'homme et sa psychose*, Flammarion, Paris 1993.
Prezioso, A. (2021), *Per un nuovo strutturalismo psicoanalitico: sintassi e semantica*, in *Litorale. Cultura, ricerca e formazione in psicoanalisi*, 29-09-2021, disponibile al link:
https://litorale.org/materiali/articoli/per-un-nuovo-strutturalismo-psicoanalitico-sintassi-e-semantica/.
Sciara, L. (2016), *Retour sur la fonction paternelle dans la clinique contemporaine*, Érès, Toulouse.
Id. (2019), *Quand Lacan évoque le père réel : qu'en est-il ?*, in *A.L.I. Association lacanienne*, 08-10-2019, disponibile al link: https://www.freud-lacan.com/getdocument/28110.
Spitzer, L. (1927), *Piccolo Puxi. Saggio sulla lingua di una madre*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2015.

Virno, P. (2010), *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Abstract

The figure of the Real Father in Lacanian Theory: the Invariant Dimension of Subjectivation between Castration and Oedipus

This paper examines the concept of 'Real Father' in Jacques Lacan's theory. The aim of the paper is to clarify its meaning and to differentiate it from other declinations of the 'Father'. More than any other Lacanian concept, the Real Father has often generated confusion in both a theorical and practical sense. This confusion lies on the relationship between the structure of the unconscious and social phenomena. The paper claims the idea that the concept of Real Father involves a structural unconscious, which stands in opposition to any conception that proposes the emergence of a new psychic economy in the late modern age or the evaporation of the Name-of-the-Father, in relation to the metamorphoses of the social bond in the contemporary world.

Keywords: Castration; New Psychic Economy; Real Father; Socius; Structuralist Unconscious.

Note critiche

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/213

Godimento e desiderio: riflessioni su *Vivere la pulsione* di Franco Lolli

Carmen Gurnari

È uscito nell'aprile 2022, presso la casa editrice Orthotes, l'ultimo testo di Franco Lolli: *Vivere la pulsione. Saggio sulla soddisfazione in psicoanalisi*. Si tratta di un saggio importante nel suo sforzo di mettere a fuoco e tratteggiare i contorni di concetti essenziali come quelli di desiderio, pulsione, godimento, fantasma, domanda, amore, ripetizione, castrazione, sintomo, sublimazione: concetti distinti ma tra loro intimamente legati e che rappresentano una bussola fondamentale per il lettore di Lacan.

L'autore ripercorre con uno stile logicamente fondato e una chiarezza espositiva non comune nei testi lacaniani, nodi e passaggi della teoria cruciali per la pratica clinica contemporanea. Non è un caso se nel corpo del libro sono più volte citati frammenti di casi clinici, in un discorso avvincente che, lasciando trapelare la passione dell'autore, si snoda in maniera logica, nel tentativo di mostrare il reciproco appoggio tra teoria e pratica e di illustrare ragion d'essere e direzione del percorso analitico.

Titolo e sottotitolo del testo annunciano il tema: pulsione e soddisfazione, e non a caso, già nell'introduzione, l'autore dichiara, come punto di partenza della sua esperienza clinica, il

corpo. Si tratta del corpo eventualmente lesionato dalla disabilità motoria e psichica, il corpo con i suoi limiti, traumatizzato, il corpo di quelle persone che l'autore incontra nell'istituto di riabilitazione in cui lavora da anni. Questa partenza mi è sembrata decisamente interessante perché lo spartiacque tra la patologia organica e quella psichica, a me che da giovane psichiatra ero responsabile di una Unità Territoriale di Riabilitazione, non era mai parso così solido e netto come sembrava ai miei colleghi.

Cos'è il corpo di cui parlano i nostri pazienti, il corpo di cui si occupa la psicoanalisi? Non è, propriamente, un organismo, è piuttosto un corpo libidico, vale a dire un corpo investito dalla pulsione, ma anche un corpo tagliato dal significante, ritagliato da un contesto "culturale" nel suo contorno e nelle sue parti. Per certi aspetti, potremmo intenderlo come un'organizzazione gerarchizzata concepibile non solo grazie al codice genetico ma anche a un'organizzazione significante.

Centrale per il tema del libro è la definizione del rapporto tra significante e pulsione. Se infatti la pulsione, già in Freud, viene definita come un concetto limite tra lo psichico e il somatico e Lolli la indica come «un'elaborazione psichica del dato somatico, il rappresentante psichico degli eccitamenti del corpo» (Lolli, 2022, p. 114), evidentemente un punto chiave della teoria è proprio la cerniera tra i due fronti. Uscire dalla loro contrapposizione significa poter andare al di là della tradizionale dicotomia mente/corpo, della distinzione, talvolta difficile, tra disturbi psichici e disturbi somatici, senza avere la pretesa di cancellare altre modalità di intervento (chirurgiche, farmacologiche, e così via) ove si rendessero necessarie.

Fin dalla prima pagina dell'introduzione, Lolli sottolinea il ruolo del corpo nella strutturazione della psiche: corpo e psiche – ci

ricorda – nascono insieme. Infatti, dal momento che il corpo non è l'organismo, possiamo pensare che non si dia l'uno senza l'altra, anzi che l'uno sia, in una certa misura, l'effetto dell'altra e viceversa.

Come noto, Lacan è famoso tra i post-freudiani soprattutto in quanto psicoanalista del linguaggio e del desiderio; per i lacaniani, tuttavia, egli è diventato, progressivamente, lo psicoanalista del reale, della pulsione e del godimento. Il che, ovviamente, non ci autorizza a trascurare la teorizzazione del desiderio, della significazione fallica, dell'Edipo inteso sul piano simbolico come metafora paterna. I concetti che via via emergono nella teorizzazione lacaniana sono sempre tra di loro collegati; per esempio, la teorizzazione dell'oggetto piccolo *a* è impensabile senza riferimento alla catena significante, così come il Reale, in quanto registro, è impensabile senza quello del Simbolico e dell'Immaginario. Ora, sebbene una certa "stadizzazione" risulti didatticamente utile, in realtà essa può rendere conto fino ad un certo punto del complesso sforzo teorico che Lacan compie per andare incontro alle vicissitudini della clinica, sforzo che, in alcuni passaggi, si imbatte in difficoltà e contraddizioni. Il percorso di Lacan è piuttosto descrivibile come un andamento a spirale che progredisce e ritorna su se stesso, riproponendo e riformulando concetti già presentati: è per questa ragione che un'operazione di messa a fuoco e delimitazione di concetti, come quella intrapresa da Lolli in questo lavoro, è un'impresa preziosa.

Oltre al grande tema del corpo, nel saggio trova spazio una questione che è stata centrale soprattutto nella psicoanalisi post-freudiana di area francese: la questione dell'origine, che in questo saggio non interessa solo il problema della costituzione del soggetto e del desiderio, ma si estende anche alla strutturazione

della pulsione.
Temi classici della psicoanalisi freudiana come la rimozione e la teoria pulsionale della libido, temi lacaniani come il godimento e la grande questione filosofica dell'essere che Lacan intende come mancanza ad essere (specifica dell'uomo), si intrecciano trovando nel lavoro di Lolli una potente articolazione. "*Le manque*", come è noto, è il vero baricentro della teorizzazione lacaniana: tutto ruota intorno a quel mancare originario, a quel mancare a se stessi che mette in moto lo psichismo. È il venir meno della cosa reale nel passaggio alla simbolizzazione che avvia l'immaginarizzazione del mondo e di se stessi e, dunque, la possibilità di rappresentare.
Nello scritto *Risposta al commento di J. Hyppolite sulla* Verneinung *di Freud* (1954), Lacan, ponendo il concetto di *Bejahung*, cioè di affermazione primordiale (il giudizio d'attribuzione di Freud) come atto fondante l'iscrizione del soggetto nel simbolico, afferma che la rimozione originaria, base del meccanismo psichico, è il presupposto di quella secondaria. La ragione è semplice: non può essere rimosso se non quello che è stato, in un primo tempo, psichicamente ammesso. La rimozione primaria costituisce, allora, quel fondo di negativizzazione del reale (l'hegeliana uccisione della Cosa) da cui nasce, per la cosa, la possibilità di essere rappresentata, chiamata all'essere, chiamata cioè a vita psichica. L'incontro col significante sostituisce alla cosa reale una coppia di opposti: *Fort-Da*, un più e un meno, una coppia logica che indica la possibilità di una presenza solo su uno sfondo di assenza e viceversa, di una assenza sullo sfondo di una presenza: siamo nel Simbolico.
Quello che è interessante è che Lolli metta in luce il simultaneo valore pulsionale di questo processo come esperienza che libera la libido: in questo modo, il rimosso primario viene a coincidere

con quell'al di qua del soggetto che ne ha preceduto la venuta al mondo e che va a costituire quell'irrecuperabile, quell'irraggiungibile esperienza originaria che lo ha marchiato e che resta come punto d'attrazione per tutte le possibili rimozioni future. In questo modo, l'evento originario, fondante sul piano logico, appare connesso alla nascita della pulsione. La simultaneità di un'operazione di iscrizione logica e di installazione pulsionale rende possibile cogliere la nascita del bordo psico-somatico. Scrive Lolli a questo proposito:

> è plausibile ipotizzare che il concetto freudiano di rimozione primaria descriva proprio questo accadimento principiale: un evento libidico [...] interess[a] il vivente, lo percuote, lo attraversa, prima che si sia installata al suo interno un'istanza psichica in grado di registrare l'evento stesso come esperienza (Lolli, 2022, p. 7).

Dunque, prima della nascita dell'Io, prima della nascita del soggetto dell'inconscio, un evento colpisce il vivente liberando la libido, producendo godimento e depositandosi, al contempo, come memoria di corpo che, simultaneamente, andrà a costituire il rimosso originario. Il mitico luogo delle origini, postulato sul piano logico, si radica così nel corpo come evento di perdita che lascia una traccia libidica e che instaura la credenza del futuro soggetto nevrotico di poter tornare in quel luogo originario, un luogo in cui è esclusa la castrazione, un luogo di pienezza e di godimento. L'evento originario, dunque, non è solo un evento logico ma è, scrive Lolli: «un evento di vita (dal quale) il soggetto che ne è derivato è strutturalmente esiliato»: in questo modo, la rimozione primaria viene a coincidere con «la rimozione del soggetto dalla sua venuta all'essere» (*ibidem*), mentre la

rimozione secondaria con l'illusione di poter recuperare quella pienezza d'essere che, per l'uomo, è perduta a partire dalla sua stessa origine.
Da qui l'insanabile sentimento nostalgico dell'umano, nonché il senso di impotenza e di inadeguatezza soggettiva in cui si trasforma questa impossibilità strutturale di recupero. Grazie al sintomo però, il soggetto può illudersi di recuperare una potenza immaginaria del pensiero o del comportamento, creandosi una "realtà" a proprio uso e consumo. Nella concezione di Freud, il sintomo dipende strettamente dalla rimozione (secondaria) e se il lavoro analitico ha a che fare col trattamento della rimozione questo significa avere a che fare con la pulsione; o meglio, come precisa Lolli (cfr. *ivi*, p. 6), avere a che fare col rimosso significa avere a che fare con quel particolare destino della pulsione che la lega al sintomo.
Ma perché la pulsione prende la strada della rimozione? Come è noto, nella concezione di Freud, la rimozione si insedia quando impulsi e tendenze inconfessabili entrano in conflitto con gli ideali morali e sociali del soggetto, traducendosi, nei termini della seconda topica, in un conflitto tra istanze, Es e Super Io, tra le quali si trova schiacciato il povero Io, servo di due padroni. In Lacan, la faccenda diventa più complessa e il testo di Lolli ne rende ragione con efficacia.
Partiamo dal fatto che la teorizzazione della perdita originaria che ha generato il soggetto separandolo per sempre dal suo esistere come semplice vivente, come essere di natura, consente a Lacan di collocare più solidamente il concetto freudiano di castrazione, proprio in relazione alla spinta del nevrotico a eluderla grazie alla rimozione. In questo modo, la castrazione diventa un concetto centrale, uno spartiacque fondamentale che determina il destino strutturale del soggetto.

Laddove Freud considera la castrazione un limite ultimo del lavoro analitico, una roccia inespugnabile contro cui gli sforzi analitici sono destinati ad infrangersi – *Analisi terminabile ed interminabile* (1937) –, Lacan la intende invece come base di partenza del lavoro stesso, frontiera con la quale il soggetto deve continuamente misurarsi per poter portare avanti il lavoro analitico. Compito dell'analista allora è, a questo proposito, appoggiare e sostenere tale confronto. In questa ottica, la cosiddetta "angoscia di castrazione" cessa di essere un pericolo da scongiurare, un confronto da cui proteggere il paziente, per diventare piuttosto il perno di un trattamento che intende la pulsione come la forza propulsiva di una storia soggettiva fatta di successive perdite e separazioni, ed è proprio questa particolare prospettiva a designare, tutt'ora, uno spartiacque tra i trattamenti analitici lacaniani e quelli post-freudiani. Dunque, collocare l'origine del soggetto e della pulsione a partire dalla trasformazione dell'organismo in un corpo, grazie all'incontro col significante, consente di radicare il concetto di *manque* già nel momento della nascita, fin dalla perdita degli involucri fetali, a cominciare dalla placenta che si stacca dal nuovo nato come parte del suo stesso corpo. Si tratta di un primo distacco che, nel *Seminario XI* (1964), Lacan illustra come la perdita di un organo mitico che chiama lamella, identificandolo, peraltro, con la libido: a questa perdita originaria, seguirà la perdita degli oggetti pulsionali, il seno, le feci ma anche lo sguardo e la voce (cioè gli oggetti del desiderio che Lacan aggiunge all'elenco freudiano degli oggetti parziali). La perdita crea un vuoto generatore in una parte del corpo che assume il valore di zona erogena: i bordi di questa zona, "infiammati" dalla caduta dell'oggetto parziale, sono il luogo di fonte, decorso e meta della pulsione parziale.

Noto, a latere, che Lolli predilige l'uso di termini che, nel loro

colorito potere metaforico, hanno, non a caso, una referenza fisiologica; per esempio, l'aggettivo *infiammati* allude al bruciare della pulsione, allo sprigionarsi di un'intensità energetica a fronte di una mancanza, ma rimanda, altresì, anche all'infiammazione, al processo flogistico descritto in medicina (per esempio, ai bordi di una ferita oppure in un organo bersaglio di un intenso, anomalo, investimento). Credo che il ricorso a tale terminologia corrisponda a una strategia precisa, nella quale il discorso ha due chiari referenti: la psiche e il soma.

La pulsione è sempre una pulsione parziale. È quella forza cui Freud riconosce una fonte, una spinta, una meta, e un oggetto. Questa forza segue, in Lacan, un percorso circolare, proprio in quanto ha di mira nient'altro che il ritorno alla propria origine. Dunque, la questione dell'origine ha due poli: da un lato, il soggetto del desiderio che cerca davanti a sé quello che invece ha alle spalle, cioè l'oggetto perduto scavato nel reale dal significante; dall'altro, la pulsione come forza che si sprigiona sul bordo della perdita e che, mirando a tornare al punto d'origine, disegna un percorso ad anello che delimita quella mancanza, quel vuoto in cui l'oggetto pulsionale può prendere posto. Non per niente, Lacan indica l'oggetto originario con un simbolo algebrico (oggetto *a*) proprio perché, in quanto caduto, esso corrisponde ad una mancanza, è presoggettivo e immateriale, ha una consistenza soltanto logica, deducibile a posteriori dai suoi effetti, che sono la pulsione e il desiderio. Dunque, non può essere ritrovato nella realtà ma solo "sostituito".

Per questo motivo, Lolli dichiara che l'oggetto *a*, in quanto oggetto causa, non va confuso con l'oggetto mira del desiderio, l'oggetto che il soggetto insegue vedendolo di fronte a sé. I suoi effetti – desiderio e pulsione – corrispondono a due concetti distinti ma collegati, che talvolta, tuttavia, tendono a essere

confusi. La loro sovrapposizione è giustificata da alcuni aspetti che condividono: il loro carattere implacabile ed incoercibile, ad esempio, che richiama la necessità del bisogno; oppure, il tratto propulsivo di spinta con cui entrambi si presentano. Non va dimenticato, peraltro, che essi condividono anche l'origine.

A ben guardare però, nella teorizzazione lacaniana, il desiderio ha un aspetto duplice e contraddittorio. Infatti, i tratti che il desiderio condivide con la pulsione mal si conciliano con quella concezione rassicurante del desiderio legata al riconoscimento dell'Altro cui è rivolta la domanda d'amore (secondo l'Hegel riletto da Kojève, a cui Lacan fa, per un certo periodo del suo insegnamento, riferimento). Del resto, la pulsione non può essere liquidata esclusivamente come spinta "acefala" (la definizione è dello stesso Lacan), come un circuito che tende a riprodursi in modo automatico, facendo fuori il soggetto che appare del tutto passivizzato. Sebbene alcuni dei casi descritti da Lolli illustrino in modo efficace, nella frenesia coatta di certi comportamenti ripetitivi, la virulenza di una forza che, ereditando dal bisogno il carattere di necessità inderogabile, pretende soddisfazione condannando il soggetto a una schiavitù sintomatica più o meno pesante da vivere, tuttavia la clinica mostra anche l'effetto vitalizzante che il compimento del circuito pulsionale può avere sul soggetto, pur se estromesso da ogni forma di controllo e di comando. I pazienti di cui ci parla Lolli lo testimoniano con forza: cosa sarei io se non fossi più bulimica, oppure: cosa resterebbe di me se rinunciassi a certe pratiche sessuali, di gioco, di assunzione di sostanze? Che fine farei senza il mio partner maltrattante?

È paradossale! Ma proprio in questo paradosso si colloca un'altra interessante osservazione di Lolli: l'aspetto esasperato e, a volte, aberrante di certi comportamenti sintomatici può mettere in

ombra il fatto che, in questi casi, ad essere in gioco sia solo un'enfatizzazione particolare di certi elementi strutturanti lo psichismo umano, esagerazione che può indurre un osservatore non avvertito a ritenerli estranei all'ordinarietà della vita del nevrotico. Invece, come Freud ebbe a scrivere a Fliess, è nostro compito «estrarre dalla psicopatologia ciò che possa essere utile per la psicologia normale» (Freud, Fliess, 1887-1904, p. 155): lo studio della psicopatologia, cioè, ci orienta nella comprensione della cosiddetta normalità.

Lolli afferma a gran voce: «la soddisfazione della pulsione sostanzia il soggetto, altro che cancellarlo. È solo così che il soggetto può sentirsi vivo, presente, anche se, in certi casi, ciò lo costringe ad esporsi a situazioni umilianti, pericolose» (Lolli, 2022, p. 168). Il suo discorso va, dunque, nella direzione di riscattare la pulsione da quella visione di forza regressiva, talvolta selvaggia e sregolata, che viene contrapposta ad una visione "romantica" del desiderio, inteso come slancio vitale, forza propulsiva e autorealizzativa. Infatti, come si evince dal titolo, il saggio intende dimostrare l'importanza della spinta pulsionale, delineando, tuttavia, le condizioni che la rendono vivibile.

La questione della pulsione rappresenta un nodo cruciale della metapsicologia psicoanalitica, uno dei punti più difficili e contraddittori dell'eredità freudiana. La grande ricchezza del testo *Al di là del principio di piacere* (1920) mette in luce l'ambiguità del concetto di pulsione nel suo duplice volto di pulsione di vita e pulsione di morte. Il discorso di Lolli si presta bene a illustrare proprio questo aspetto doppio e contraddittorio della pulsione: spinta propulsiva che mette in moto l'apparato psichico (sinergica al desiderio) ma, al contempo, forza regressiva che tende alla restaurazione, nel tentativo di cancellare la perdita subita.

È, questo, un aspetto fecondamente contraddittorio della teoria di Lacan, il quale, pur adottando l'ottica strutturalista, afferma la singolarità del soggetto sottolineando l'importanza dell'entrata in campo, oltre che della pulsione, dell'oggetto *a* e del godimento. La teoria lacaniana recupera, dunque, la specificità della soddisfazione.

Laddove il significante, a fronte della fissità e prevedibilità dell'istinto, apre delle vie praticamente infinite nella determinazione dell'oggetto del desiderio, la specificità di un oggetto reale (ma non della realtà) si oppone al rimando continuo del desiderio: si tratta appunto dell'oggetto *a* che fonda il modo particolare ed esclusivo di godere di ciascun soggetto. La particolarità di questo oggetto, che di fatto è una mancanza, un venir meno, è la sua qualità di resto dell'operazione di significantizzazione del reale: qualcosa non passa nel simbolico e nell'immaginario (altrimenti tutto sarebbe rappresentabile e il rappresentato sarebbe identico alla Cosa) ma ne resta al di qua a garanzia della tenuta dell'operazione stessa. Alla specificità dell'oggetto del bisogno, dunque, si sostituisce quella di un godimento legato alle modalità particolari in cui il significante ha incontrato il soggetto nel momento d'insorgenza della pulsione nelle zone erogene.

Gli oggetti parziali non coincidono con l'oggetto *a*, ne prendono il posto: l'oggetto *a* rimane sullo sfondo come mancanza, come posto vuoto. Lolli precisa che l'oggetto *a* non è il seno ma è la sua perdita, l'atto stesso della separazione; non è l'escremento ma è la sua caduta; è il fenomeno dello sguardo e della macchia; è il silenzio che fa da sottofondo ad ogni produzione sonora (cfr. Lolli, 2022, p. 70).

In modo corrispondente, la concezione lacaniana della pulsione è centrata più sul movimento che sull'oggetto. La vera meta della

pulsione è il suo mettersi in moto, è il percorso di andata e ritorno attorno a un oggetto che, essendo immateriale, non può essere colto come tale; oggetto la cui caduta, tuttavia, serve a istituire quel vuoto intorno al quale la pulsione può girare e che un qualunque oggetto può illudere il soggetto di riempire. Senza perdita dell'oggetto, la pulsione non potrebbe nascere, proprio come il desiderio con il quale condivide l'origine.

La clinica mostra il peso che le costellazioni dei quattro oggetti parziali, (seno, feci, sguardo, voce) diversamente predominanti nella storia di ciascuno, assumono condizionando gli aspetti sintomatici della vita del soggetto. Lolli li esamina uno per uno, nella loro progressiva complessità che culmina nella voce in quanto oggetto, oggetto che ha un rilievo particolare: per il nevrotico è la "voce grossa" del Super Io, per lo psicotico è il fenomeno patognomonico dell'allucinazione verbale.

C'è da tener conto che, per Lacan, la pulsione non si sviluppa secondo un processo di maturazione innato, ma in relazione alla domanda dell'Altro (domanda all'Altro nella pulsione orale e domanda dell'Altro nella pulsione anale). I quattro oggetti pulsionali sono in relazione a determinati significanti prelevati dal rapporto con l'Altro che hanno attraversato il corpo del soggetto. Ad ognuno di questi oggetti corrisponde un'azione che ha a che fare col desiderio e col godimento, un'azione che si esprime secondo i tre tempi che Freud attribuisce alla pulsione – attivo, passivo, riflessivo –, tempi che Lacan reinterpreta alla luce della sua teoria pulsionale. Ecco allora che i fatti clinici che l'autore commenta si ordinano intorno a questi tre tempi, che culminano nella soddisfazione inconscia del farsi divorare, espellere, trattenere, rifiutare, guardare, sentire/chiamare. Poiché, infatti, la storia soggettiva ha preso le mosse all'interno di un rapporto di accudimento da parte dell'Altro (di cui il soggetto

è stato oggetto), ciò che osserviamo nella clinica è la risonanza di quella condizione iniziale in cui la consistenza del soggetto dipendeva totalmente dall'essere l'oggetto libidico dell'Altro (cfr. *ivi*, p. 166).

Farsi oggetto dell'Altro rappresenta, in questa prospettiva, la meta pulsionale. Potremmo allora pensare che il sapore misteriosamente inquietante del desiderio dell'Altro, in aperta contraddizione con il potere di riconoscimento legato allo stesso desiderio, sia dovuto al suo intrecciarsi e sovrapporsi alla dinamica pulsionale. Essere desiderati dall'Altro, per esempio, per un determinato soggetto fortemente fissato all'oggetto orale, potrebbe assumere la tonalità dell'essere divorato; nel caso di una fissazione all'oggetto anale potrebbe diventare l'essere espulso, e così via. Farsi oggetto dell'Altro assicura una soddisfazione pulsionale che può dare al soggetto un guadagno speciale persino sul piano dell'essere. Il caso di Marco lo dimostra (cfr. *ivi*, p. 82).

Attraverso la pulsione, dunque, il soggetto va alla ricerca di qualcosa che risponda nell'Altro e, facendosene oggetto, si determina come soggetto. È un paradosso: lungi dall'abolirlo, la determinazione del soggetto è all'orizzonte della dinamica pulsionale (cfr. *ivi*, p. 165).

Bisogna tener conto di questo nella direzione della cura. Cruciale è, quindi, il terzo tempo della "grammatica pulsionale", quello del farsi domandare; attestazione del fatto che la pulsione ha come propria meta il ritorno al suo luogo d'origine ed è proprio su questo punto che si costruisce la strategia nevrotica nelle sue differenze tra la posizione dell'isterica e quella dell'ossessivo.

Ma nella vita psichica, come si annoda il soggetto dell'inconscio alla pulsione? Si annoda nel fantasma, purché il soggetto possa produrne uno, come accade nel caso del nevrotico.

Grazie al desiderio (inizialmente desiderio dell'Altro) il soggetto, a livello fantasmatico, può tentare di soggettivare il legame di implicazione-esclusione che lo lega, in quanto soggetto diviso, all'oggetto piccolo *a*, ed è per questa strada che il fantasma può organizzare il rapporto col reale e trovare sostegno nel desiderio. È, dunque, proprio per il suo intimo legame con il fantasma che il desiderio può essere considerato uno dei destini della pulsione, una sua traduzione soggettiva. Il fantasma opera, infatti, sul materiale che la pulsione, con il suo montaggio (fonte, spinta, meta, oggetto), gli fornisce.

Nodo cruciale del discorso è il fatto che, lungi da ogni apparente loro contrapposizione, la pulsione è al centro del desiderio, tanto che Lolli arriva ad affermare che «al cuore del desiderio agisce la pulsione» (*ivi*, p. 178).

L'articolazione fantasma-desiderio-pulsione – secondo Lolli – può essere schematizzata in una sequenza logica che prevede due tempi: il primo è quello della pulsione, il tempo in cui il soggetto è in rapporto solo con la domanda dell'Altro e viene a coincidere del tutto con il suo oggetto; il secondo è quello del fantasma, in cui il soggetto è invece in rapporto non più esclusivamente con la domanda, ma piuttosto con l'oggetto scaturito dalla domanda dell'Altro, vale a dire con quel vuoto creato dalla caduta dell'oggetto (cfr. *ivi*, p. 175). Si intuisce come questo secondo tempo dia al soggetto un diverso margine di autonomia.

Il fantasma mette in scena la relazione tra questo vuoto e il soggetto ormai diviso, una scena costruita secondo i mezzi del simbolico e dell'immaginario, attraverso la quale, scrive Lolli: «il soggetto inscena *ciò che c'è da fare* per raggiungere quell'oggetto speciale che è il ritorno all'attimo in cui *la vita si è fatta sentire*, al giubilo per la propria *venuta all'essere*» (*ivi*, p. 176).

Nell'uso del termine giubilo si sente l'eco della fase dello

specchio e della sua mira: quella di realizzare una piena corrispondenza tra il soggetto diviso che ha subito una perdita e l'oggetto *a* (cfr. *ivi*, p. 176). La nota formula lacaniana del fantasma che si riduce a pulsione indica esattamente questa ambizione alla corrispondenza perfetta tra soggetto e oggetto. È quanto succede nel soggetto nevrotico che fa della domanda dell'Altro l'oggetto *a*, cioè l'oggetto causa del suo desiderio. Dinamica evidente anche all'interno degli stessi matemi utilizzati da Lacan; se infatti – nota Lolli – sostituiamo ad *a* la D della domanda dell'Altro, la formula del fantasma si trasforma in quella della pulsione: il fantasma collassa sulla pulsione.

Dal punto di vista clinico, ciò significa che in un soggetto nevrotico, risulta esasperata la ricerca della propria posizione di oggetto. Il nevrotico tende a consegnarsi all'Altro, sia sul piano del desiderio che su quello del godimento e tutta la sua economia libidica orbita intorno a questo progetto inconscio.

Scrive Lolli: «per il soggetto l'oggetto fantasmatico, cioè l'oggetto attraverso cui egli immagina di godere, è la domanda dell'Altro [...] cioè l'Altro diventa il baricentro del soggetto» (*ivi*, p. 211). Sarà dunque la domanda dell'Altro a farlo esistere; di qui, l'alienazione, la dipendenza, l'assoggettamento, il decentramento da sé, prezzi da pagare per rimuovere ogni traccia di castrazione, cioè ogni prova dell'inconsistenza dell'Altro. Si tratta di celebrare la pienezza dell'Altro nell'intento di assicurarsi la propria.

Rimuovendo la castrazione, tuttavia, il soggetto resta privo del sostegno dell'oggetto *a* e dell'autocentratura che questo assicura. Al suo posto, egli cerca l'oggetto immaginario che si illude di ritrovare nell'Altro. Sprovvisto di appoggio, se non di quello che reclama o supplica dall'Altro, al soggetto non resta che rintanarsi nella domanda dell'Altro, ricavandone una soddisfazione pulsionale sintomatica e vivendo in preda a fissazioni pulsionali

dalle quali è difficile stanarlo. Lolli ne ricava la conclusione che è proprio per il rifiuto del soggetto di venire a patti con la propria finitudine e con la perdita inaugurale che la pulsione assume connotati sintomatici. In altri termini, quel che crea problemi dal punto di vista sintomatico non è la pulsione in sé, ma la sua rimozione, in linea, peraltro, con quanto affermato da Freud – che, come è noto, fondò il meccanismo della nevrosi proprio sulla rimozione. A questa considerazione di Freud, Lacan ha aggiunto che, in caso di nevrosi, ciò che viene rimosso è la castrazione, intesa come inevitabile perdita inaugurale, avvenuta al momento della nascita del soggetto. Il che risuona con un'importante dichiarazione di Lacan: «il nevrotico è incapace di sublimazione» (Lacan, 1968-1969, p. 351).

Per questo, Lolli imposta la questione della distinzione fondamentale tra i due destini della pulsione – rimozione e sublimazione – in relazione al fatto che entrambi implicano e fanno i conti con il postulato centrale della mancanza, dunque, della castrazione. Nel caso della rimozione, il soggetto, attraverso il godimento sintomatico, cerca di eludere la castrazione; infatti, il ritorno del rimosso assicura al soggetto dell'inconscio la soddisfazione della pulsione censurata che sempre si accompagna all'immancabile lamento del nevrotico (cfr. Lolli, 2022, p. 193). Il sintomo, portatore di un messaggio cifrato dall'inconscio, è dunque una strategia inconscia che punta a non rinunciare al godimento perduto, legato al significante rimosso. Il meccanismo potrebbe essere schematizzato così: un significante cade (viene rimosso), un altro significante lo sostituisce (sostituzione significante), si produce così un effetto metaforico che crea una significazione inedita. Il sintomo è quindi una costruzione metaforica che condensa un godimento e che garantisce – aggiunge Lolli – un «rimbalzo ontologico», un

«guadagno d'essere» – tanto che «il soggetto si sente di esistere attraverso il sintomo» (*ivi*, p. 203).
Diverso è il caso della sublimazione. La sublimazione, infatti, deriva da un puro gioco di significanti, risultato libidico dell'articolazione tra i significanti della domanda dell'Altro e di quella del soggetto (cfr. *ivi*, p. 189). In questo caso, non c'è soddisfazione clandestina, non si tratta di sostituzione significante, ma di creazione di un nuovo oggetto e di un nuovo godimento. Questa soddisfazione è legata non all'oggetto, ma all'atto stesso di trasformarlo, di operare, secondo Lacan, in senso metonimico. Ciò che avviene nel processo sublimatorio, in effetti, ha a che fare con un movimento evocativo, non sostitutivo. La sublimazione lavora sulla e con la mancanza, ad esempio certe anoressiche possono rivelare sorprendenti tratti artistici o qualità intellettive in quei casi in cui non tutto prende la strada del sintomo. Mantenendosi sul bordo incandescente di quel vuoto centrale (*Das Ding*) che abita l'umano, si estrae dall'ordinario, si crea, si inventa qualcosa, nel tentativo di rappresentare nel significante quell'oggetto che brilla per la sua assenza. Lo sforzo, con la sublimazione, è allora quello di mantenere una distanza di sicurezza da *Das Ding*, conservando, tuttavia, la possibilità di evocare il godimento perduto e cercando inedite possibilità di dirlo e di rappresentarlo.
In questo senso, la sublimazione rappresenta per il soggetto una vera barriera protettiva che richiede però una dimestichezza con l'assenza, un certo *savoir faire,* una passione per la mancanza e non per il suo riempimento. Lolli arriva a dire che si tratta di un saperci fare che mira a rendere la mancanza: «un oggetto di cui soddisfarsi» (*ivi*, p. 10). Il guadagno di questa operazione è riuscire a convivere con la propria divisione.
Così intesa, allora, la sublimazione non riguarda solo artisti o

persone geniali. Riguarda, piuttosto – come afferma Lacan – una forma di soddisfazione legata alla ripetizione: è la quotidiana, ordinaria sublimazione di quelle tracce pulsionali che l'azione dell'Altro ha depositato sull'organismo. E se nel *Seminario VII* (1959-1960) Lacan sembrava favorire l'idea di ridurre la sublimazione al meccanismo della creazione artistica, nel *Seminario XIV* (1966-1967), essa viene piuttosto ricondotta alla soddisfazione della ripetizione, ripetizione legata a un incontro mancato, alla riproduzione della differenza tra ciò che si cerca e ciò che si trova, ripetizione dunque di una perdita più che di un ritrovamento. Esattamente come nel caso della pulsione, la ripetizione si soddisfa nel moto che la anima; quello che conta è il tragitto la cui meta è la ripetizione costante (cfr. Lolli, 1922, p. 197).

Mentre per Freud, il tratto distintivo della sublimazione è l'inibizione della meta sessuale, per Lacan è la riproduzione della mancanza, ossia la rielaborazione della mancanza in modo infinitamente ripetuto (cfr. Lacan, 1966-1967, lezione dell'8 marzo 1967). L'atto della creazione è sempre pronto a rimettersi in moto ed è in questo atto, dice Lolli, che il creatore si soddisfa, piuttosto che nella contemplazione della propria creatura.

Tuttavia, l'Altro – apparentemente marginale in questo costante misurarsi del soggetto con la mancanza – può rientrare in gioco attraverso l'apprezzamento che le opere eventualmente ricevono. In questo modo, il soggetto, attraverso la propria creazione, recupera qualcosa di quella soddisfazione speciale assicurata dal "farsi" oggetto del godimento dell'Altro, soddisfazione, in questo caso, ben diversa da quella problematica che risulta così in primo piano nel sintomo. La sublimazione poggia dunque su due piedi: sulla soddisfazione della ripetizione e sulla rielaborazione della mancanza. In sostanza, non è

nient'altro che ripetizione della mancanza.
Nella nevrosi, al contrario, quando il fantasma si riduce a pulsione, il meccanismo della rimozione impedisce la via della sublimazione, vincolando il fantasma alla ripetizione sintomatica non della mancanza ma del suo riempimento: e questo soffoca il desiderio. Nella vita di alcuni soggetti, la realizzazione, apparentemente riuscita, di un desiderio, può corrispondere a una maschera socialmente accettabile che dissimula una soddisfazione pulsionale di tipo sintomatico, che invece ostacola la più autentica realizzazione del desiderio. Il caso di Mirella illustra in modo paradigmatico la differenza tra l'aspetto sintomatico e quello sublimatorio di una realizzazione socialmente riuscita, differenza che, nella clinica, può non essere facile da cogliere.
Ma se nel nevrotico il fantasma si riduce a pulsione, nell'ultima lezione del *Seminario XI*, Lacan dichiara che, al termine del percorso analitico, l'esperienza del fantasma fondamentale diventa la pulsione (in merito cfr. Lolli, 2022, p. 222). Dunque, il percorso analitico si snoda all'interno di un tragitto che mette in valore una differenza a prima vista difficilmente rilevabile ma che le due formule finora descritte riassumono, tra il fantasma che si riduce a pulsione, da un lato, e quella del fantasma che diventa pulsione, dall'altro.
Nel primo caso, ad essere prevalente, per via della rimozione, è la domanda all'Altro – e dunque all'analista, oggetto ideale con cui il paziente tende, inizialmente, a identificarsi. Nel secondo caso, l'analista, decaduto dalla posizione idealizzata di soggetto supposto sapere, va ad occupare il posto dell'oggetto-causa, consentendo al soggetto di reperirsi, di centrarsi rispetto all'oggetto *a*: il che consente al fantasma di diventare la pulsione. Dopo la caduta dell'identificazione e dei suoi miraggi infatti, il

soggetto, che ha fatto l'esperienza dell'inconsistenza dell'Altro, grazie alla mediazione transferale dell'analista, può ritrovare il rapporto con quell'oggetto *a* che è la sua unica sostanza.
Arriviamo così al punto di mira dell'intero percorso speculativo del libro, espresso in un interrogativo che l'autore preleva direttamente dal testo di Lacan: come può un soggetto giunto alla fine della sua analisi vivere la pulsione? La risposta non è semplice. Non è possibile, infatti, liquidare la questione sostenendo che l'esito di un'analisi consista nell'affermazione di un desiderio puro: seguendo questa strada, si rischierebbe di finire nelle contraddizioni che Lacan denuncia in *Kant con Sade* (1963) o di fare la fine di Antigone. Piuttosto, Lacan ricorre al concetto di pura differenza, di una differenza assoluta, luogo di istituzione dell'irriducibile diversità del soggetto rispetto a chiunque altro, di quella differenza che si instaura nel vivente nel momento in cui incontra e si assoggetta al significante primordiale in una modalità, pertanto, unica e irripetibile. Il significante primordiale, scrive Lolli,

> è il marchio originario, il tratto unario, l'impronta che il significante lascia sull'organismo vivente. È un significante speciale non ancora binario, non ancora, cioè, collegato ad un altro significante, è l'S1 che non rinvia ad altro significante ma che è connesso ad un evento di godimento (Lolli, 2022, p. 227).

Vale a dire, che è il marchio libidico che attesta l'insorgere della pulsione nel momento stesso in cui il soggetto entra nell'ordine del linguaggio.
Significante primordiale, tratto unario e godimento sono dunque del tutto solidali. Torniamo allora al punto da cui il discorso è partito: è dal simultaneo accadere del significante e del

godimento che la pulsione prende avvio e l'atto dell'analista deve consentire all'analizzante di rientrare in contatto con quel momento originario in cui divenne soggetto, in cui, cioè, fu assoggettato ma anche vitalizzato dal taglio del significante.
Si tratta di «absolversi, svincolarsi dalla totalità come pezzo unico, distinto, separato, differente da qualunque altro» (*ibidem*), per poter attingere da quel momento inaugurale, non un impossibile recupero, ma una "nuova soddisfazione", ricavata proprio dall'irrimediabilità della perdita. In questo senso, la pulsione a fine analisi è una pulsione sublimata, non in quanto deviata verso produzioni creative, ma esclusivamente perché la sua soddisfazione risiede nella ripetizione, nella continua rielaborazione della mancanza, nell'incontro con la propria condizione di radicale precarietà, che, una volta riconosciuta, paradossalmente costituisce l'unica possibilità di stabilità e di solidità soggettiva (cfr. *ivi*, p. 228).
Mentre, nel collasso del desiderio sulla pulsione, il nevrotico, sentendosi ostaggio di una volontà incontrollabile, dichiara di non desiderare ciò che vuole e di non volere ciò che desidera, quando pulsione e desiderio convergono su di un unico oggetto di soddisfazione, il soggetto può finalmente desiderare ciò che vuole e volere ciò che desidera (cfr. *ivi*, p. 235). Laddove la strategia nevrotica continua a tentare di scongiurare il senso della finitudine e della morte, la soddisfazione conserva il carattere di un'insistente richiesta di riscatto e risarcimento: al contrario, la soddisfazione che segna la fine dell'analisi è quella liberata dal godimento sintomatico che Freud aveva definito vantaggio secondario. Non si tratta più, per il soggetto, di ricorrere a pratiche di godimento che assicurino l'intensità patologica del "sentirsi" perché la castrazione non è più vissuta come «minaccia al proprio esserci ma al contrario lo fonda e lo ispessisce» (*ivi*, p.

237).

Assunzione soggettiva dunque dell'esperienza di finitudine, di incompletezza e di insufficienza che riguarda ogni essere umano; assumere la castrazione significa fare i conti con l'assenza di una garanzia ultima che giustifichi lo stare al mondo, sostenere l'universalità della dimensione della mancanza (cfr. *ivi*, p. 209) e ridimensionare i tentativi maniacali di colmarla. È solo misurandosi con la strutturale insensatezza della perdita, resistendo al suo effetto mortificante, che si può accedere a un nuovo tipo di soddisfazione. Ed è proprio qui che, a sorpresa, entra in gioco l'amore.

Lolli riprende la sconcertante ultima frase del *Seminario XI*: «solo qui può sorgere la significazione di un amore senza limite, perché è fuori dai limiti della legge, dove soltanto può vivere» (Lacan, 1964, p. 271). L'*amore che può vivere*, nota Lolli, è una frase che risuona con l'altra frase: *vivere la pulsione* (cfr. Lolli, 2022, p. 237). Ed è questa risonanza che induce l'autore a ipotizzare che la conclusione dell'analisi sia legata alla possibilità di vivere, finalmente in sintonia, l'amore e la pulsione – laddove, cioè, il pericoloso "senza limiti" della pulsione diventi il "senza limiti" dell'amore.

Nel terminare il proprio percorso di elaborazione, Lolli fa inoltre riferimento a una modalità di appagamento legata a una specifica modalità dell'esistere: la finzione. Si tratta della possibilità per il soggetto, di vivere il proprio fantasma divenuto pulsione, godendone all'interno di una scena che simula quella in cui era stato, originariamente e involontariamente, immerso. Una modalità di appagamento non cinica, che sostituisce all'illusione di poter "fare uno", la provvisoria sospensione della propria presenza di soggetto: si tratta, afferma Lolli, di «godere di quella posizione di oggetto che la soddisfazione della pulsione richiede»

(*ibidem*).

In questo modo, la rischiosa condizione di soggezione e di dipendenza in cui l'uomo viene al mondo si trova ribaltata in una condizione di godimento esperibile nella vita grazie alla pulsione: il che definisce un elemento fondamentale per concepire la possibilità che l'analisi abbia fine.

Come si può notare, la complessità del percorso che Lolli propone in questo saggio esita in un finale non scevro da problematiche che apre la strada alla ricerca futura.

Bibliografia

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

Id. (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.

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

Id., Fliess, W. (1887-1904), *Lettere a Wilhelm Fliess*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Kojève, A. (1947), *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it., Adelphi, Milano 1996.

Lacan, J. (1954), *Risposta al commento di J. Hyppolite sulla* Verneinung *di Freud*, tr. it., in Id. (1966), pp. 373-390.

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

Id. (1963), *Kant con Sade*, tr. it., in Id. (1966), pp. 764-791.

Id. (1964), *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.

Id. (1966), *Scritti*, tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
Id. (1966-1967), *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*, inedito.
Id. (1968-1969), *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro*, tr. it., Einaudi, Torino 2019.
Lolli, F. (2022), *Vivere la pulsione. Saggio sulla soddisfazione in psicoanalisi*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Abstract

Enjoyment and Desire: Notes on *Vivere la pulsione* by Franco Lolli

The aim of this paper is to outline the limits of two psychoanalytical concepts: 'desire' and 'jouissance', starting from Franco Lolli's recent book, *Vivere la pulsione* (2022), dedicated to the notions of 'drive' and 'satisfaction' in psychoanalysis. This paper addresses the question of the simultaneous emergence of the subject and the object, the double birth of representations and drives during the constitution of erogenous zones and psychosomatic borders. The emergence of jouissance and desire is a fundamental event, linked to an experience of original loss that establishes the void at the center of being for human beings. This way of understanding the origin, connected to the Freudian concept of castration, implies an interpretation of neurotic symptoms as strategies to evade castration through repression, while psychosis directly excludes this loss instead.

Keywords: Castration; Desire; Drive; Satisfaction; Sublimation.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/214

Note sul plagio: Benvenuto, Musatti e Lacan

Andrea Saputo

Je est un autre.
Arthur Rimbaud (1871), p. 141.

Nel saggio *La ballata del mangiatore di cervella. Kris, Lacan e l'eredità freudiana* (2020), edito da Orthotes, Sergio Benvenuto ricostruisce la vicenda di un giovane professore di Londra che non riesce a scrivere, e di conseguenza ad affermarsi nella carriera accademica, poiché ossessionato dall'idea di appropriarsi e di plagiare le idee di altri. Il caso, come chiarisce l'autore nelle prime pagine del libro, è stato oggetto di un accurato commento da parte della prima analista del professore, Melitta Schmideberg (1904-1983), poi da parte del secondo analista, Ernst Kris (1900-1957), e infine da Jacques Lacan, che non ha mai avuto contatti diretti con il professore, ma ne ha illustrato e ripreso più volte le vicende sia negli *Scritti* che nel corso del suo seminario.
Il curioso titolo del volume fa riferimento all'abitudine del professor Brain – pseudonimo scelto da Benvenuto per riferirsi al protagonista del caso – di cibarsi di cervella fresche di animali, subito dopo aver terminato le sedute con il suo analista, Ernst Kris. Come suggerisce il sottotitolo del testo, la ricostruzione della vicenda offre all'autore l'occasione per riflettere sui rapporti

tra Kris, Lacan e Sigmund Freud, a partire da un tema specifico: il plagio. Un motivo che occupa quindi un ruolo centrale non solo in relazione al caso del professor Brain ma, più in generale, anche rispetto al complesso rapporto tra i due psicoanalisti, al peso dell'eredità freudiana sul loro lavoro e, infine, alla stessa idea di psicoanalisi.
Alla luce di ciò, nelle pagine che seguono focalizzeremo la nostra attenzione sulla questione del plagio e sulle sue implicazioni in relazione alla pratica psicoanalitica, tralasciando gli altri pur interessanti spunti che emergono dal lavoro di Benvenuto. Per fare questo ci soffermeremo dapprima sulle diverse accezioni del lessema "plagio", seguendone anche la disamina che ne offre l'autore nel suo volume e, infine, proveremo a far dialogare idealmente la posizione di Cesare Musatti sul tema del plagio con quella lacaniana.

1. *Plagium*. Dall'etimo alla norma

Nella lingua italiana "plagio" è impiegato con tre differenti accezioni. La prima, probabilmente la più diffusa nell'uso comune, fa riferimento al plagio letterario, ossia al fenomeno di «appropriazione indebita e divulgazione sotto proprio nome di un'opera altrui o di una parte di essa» (De Mauro, a cura di, 2007, voce "plagio"). In Italia questa specifica forma di plagio è sanzionata dalla Legge n. 633 del 22 aprile 1941, nota comunemente come "Legge sul Diritto d'Autore".
La seconda accezione fa riferimento al plagio politico, e viene impiegata per designare l'arruolamento coatto del cittadino di uno Stato al servizio di un altro Stato, diverso da quello di

appartenenza. Infine, la terza e ultima accezione riguarda il plagio civile, ossia la riduzione di una persona in uno stato di schiavitù. Il reato di plagio civile è stato introdotto nel diritto penale italiano nel 1930, in piena epoca fascista, mediante l'articolo 603 del codice Rocco. L'articolo recitava quanto segue: "chiunque sottopone una persona al proprio potere, in modo da ridurla in totale stato di soggezione, è punito con la reclusione da cinque a quindici anni". La norma è rimasta in vigore fino al 1981, anno in cui la sentenza n. 96 della Corte costituzionale ne ha dichiarato ufficialmente l'illegittimità.

Benvenuto, nell'ottavo capitolo del volume dedicato al caso del professor Brain, restituisce un'articolata riflessione sull'etimologia del lessema. Il termine deriva dal latino *plagium* e originariamente era utilizzato per riferirsi ad una pratica specifica, diffusa nell'antica Roma: un furto di schiavi; e tuttavia, precisa l'autore, «non un furto fisico», piuttosto una particolare condizione nella quale qualcuno «riusciva a esercitare sullo schiavo o sulla schiava di altri una fascinazione così intensa da convincerlo o convincerla a sottomettersi a lui» (Benvenuto, 2020, p. 47). Solo in un secondo momento, con il poeta satirico Marziale, il termine ha assunto il significato per il quale ancora oggi viene impiegato, vale a dire per designare l'appropriazione e l'esibizione del prodotto intellettuale di altri come proprio (*ivi*, p. 49).

L'articolo 603 del codice Rocco sembra recare traccia del significato originario del lemma: la riduzione in stato di soggezione menzionata nella norma allude infatti a una condizione di sottomissione alla volontà altrui; componente quest'ultima che, come abbiamo visto, caratterizza la pratica del *plagium* latino. In questa direzione si può leggere anche il "caso Braibanti", che Sergio Benvenuto evoca, non a caso, proprio in

relazione alla nozione latina di *plagium* e al suo originario significato.

2. Un reato impossibile

Partigiano, mirmecologo, poeta, filosofo e scrittore, Aldo Braibanti fu denunciato per plagio civile nel 1964. A Braibanti fu mossa l'accusa di avere prima indotto in completo stato di soggezione due giovani e poi di averli obbligati a vivere con lui una relazione omosessuale.
Nel 1968, dopo quattro anni e due processi, il poeta di Fiorenzuola fu infine condannato a nove anni di carcere. Dei nove anni stabiliti inizialmente dalla Corte d'assise di Roma, il poeta ne scontò due, in quanto la pena venne in parte ridimensionata per i meriti acquisiti da Braibanti durante la Resistenza (cfr. Borowitz, 1971; Balestracci, 2020; Ferluga 2003).
Il processo al poeta di Fiorenzuola segnò una profonda frattura nell'opinione pubblica e tra gli intellettuali italiani, molti dei quali decisero di mobilitarsi sin da subito per esprimergli vicinanza e solidarietà. Tra gli altri, anche lo psicoanalista Cesare Musatti che scrisse un articolo in cui prese posizione, in maniera piuttosto netta, a favore di Braibanti, argomentando circa l'insostenibilità del reato di plagio e l'insidiosa arbitrarietà che la norma ad esso correlata comportava.
L'articolo di Musatti fu pubblicato dall'editore Bompiani nel 1969, in un volume intitolato *Sotto il nome di plagio*, che raccoglie inoltre gli interventi di Alberto Moravia, Umberto Eco, Adolfo Gatti, Mario Gozzano e Ginevra Bompiani. L'impianto argomentativo dell'articolo risulta particolarmente interessante, riteniamo pertanto utile ripercorrerlo nel suo sviluppo.

Musatti, a titolo esemplificativo, fornisce al lettore tre esempi di situazioni in cui fra individui possono delinearsi forme di dipendenza, più o meno accentuate: il rapporto amoroso, il rapporto tra allievo e maestro e il rapporto tra medico e paziente. In ognuna di queste tre situazioni è infatti possibile osservare un'asimmetria relazionale, che può facilmente scivolare in uno stato di totale soggezione. Lo psicanalista precisa che «il plagio non è qualche cosa che si attui per un proposito o disegno, volto a determinare una "riduzione in proprio potere", ma è invece un fatto che si produce in modo del tutto indipendente dalla volontà del cosiddetto plagiario, e anche contro la sua volontà» (Musatti, 1964, p. 130). Questo discorso vale in modo particolare per la relazione che viene a costituirsi tra psicoanalista e paziente. A questo proposito, scrive Musatti:

> i meccanismi per cui in modo spontaneo, indipendentemente e contro la volontà del cosiddetto plagiario, si crea questa situazione di dipendenza, sono stati, e sono, oggetto di studio prolungato e approfondito da parte degli psicoanalisti: non soltanto perché questi fenomeni, riguardando la dinamica profonda della vita psichica, rientrano ovviamente nella materia di indagine della psicoanalisi, ma perché nello stesso esercizio pratico della loro attività terapeutica, inevitabilmente e costantemente, gli psicoanalisti incappano di persona in situazioni di questo tipo: a cui essi, da Freud in poi, hanno dato il nome di fenomeni di transfert (*ibidem*).

Il tipo di legame che viene a crearsi tra psicoanalista e paziente è evidentemente un legame di forte dipendenza affettiva. Proprio al fine di mitigare gli effetti più negativi prodotti della dipendenza affettiva, precisa Musatti nel suo articolo, lo stesso Freud decise di abbandonare le tecniche della suggestione e dell'ipnosi,

convinto che fossero proprio queste tecniche a determinarla; ma, secondo lo psicoanalista, Freud realizzò presto che la dipendenza non era affatto legata all'utilizzo dell'ipnosi e della suggestione, poiché è il rapporto psicoterapeutico stesso che inevitabilmente la implica. A parere di Musatti, Freud:

> Si rese anche conto che se essa [la dipendenza affettiva] era parzialmente utile all'inizio, per ottenere che il paziente si adattasse alle esigenze dell'analisi, rappresentava in seguito una fonte inesauribile di ostacoli per il progresso della cura. Alla fine si persuase che bisognava accettare il transfert come una fatalità non evitabile, cercando di ricavarne il massimo utile possibile: non impiegandolo per influire in qualche modo sul paziente (cosa che non serve per la cura), ma analizzando il transfert stesso, così da trarre da questa situazione (che risulta collegata a tutta la precedente esperienza affettiva del paziente) indicazioni sulle complicazioni della sua vita interiore, e alla fine liquidando e risolvendo il transfert in modo da ristabilire fra paziente ed analista rapporti normali esenti da ogni forma di dipendenza (*ivi*, p. 131).

Freud, già nel 1912, aveva infatti precisato che «nel corso di una cura analitica, il transfert si instaura necessariamente» (Freud, 1912, p. 523). Il transfert, dunque, è presentato da Freud come elemento insieme costitutivo e irrinunciabile della pratica analitica.

A questo dato, già ampiamente evidenziato da Freud, Musatti ne aggiunge un secondo: la dipendenza affettiva che si manifesta nel transfert analitico è presente allo stesso modo nelle dinamiche che si producono nel rapporto tra amante e amato e in quello tra discepolo e maestro, ed essa «non è tutta e soltanto amore, sottomissione e fede positiva [...] ha sempre i caratteri

dell'ambivalenza. Al di sotto dell'amore c'è l'ostilità aggressiva, al di sotto della soggezione c'è la rivolta e l'affermazione di indipendenza, al di sotto della fede la sfiducia e il dispregio» (Musatti, 1964, p. 132). Lo psicoanalista sottolinea che l'ambivalenza determinatasi nella relazione tra paziente e analista non solo è normale, ma si rivela essere decisiva, in quanto essa è anche a fondamento di quel transfert negativo che, alla pari di quello positivo, consente di chiarire aspetti e peculiarità della soggettività del paziente.

Come già per la dipendenza affettiva, anche l'ambivalenza è quindi un aspetto imprescindibile, che caratterizza non solo la relazione tra paziente e analista ma anche il rapporto tra amante e amato e quello tra discepolo e maestro: «non c'è maestro che non venga ad un certo momento rinnegato e tradito dal più caro e dal più fedele dei suoi discepoli. E non vi è alcuna situazione di "folle amore" che non rischi di convertirsi in un odio altrettanto folle e implacabile» (*ibidem*).

Già Freud, riferendosi alla complessa dinamica del transfert, e paragonandola analogicamente ad una condizione di innamoramento, aveva precisato: «questo amore non si limita ad obbedire, diventa esigente, domanda soddisfazione in tenerezza e sensualità, pretende l'esclusività, si fa geloso, mostra sempre più l'altro suo aspetto, e cioè una prontezza a convertirsi in ostilità e vendetta, se non può raggiungere i propri scopi» (Freud, 1926, p. 392).

Musatti precisa, inoltre, che lo stesso analista, nella complessa dinamica del transfert, «non rimane per nulla impassibile di fronte al proprio paziente, ma tende a sua volta a farsi coinvolgere nella situazione [...] a dipendere anch'egli affettivamente dall'altro con un'ambivalenza del tutto corrispondente all'ambivalenza di lui» (Musatti, 1964, p. 132).

Dipendenza affettiva, ambivalenza e controtransfert sono dunque fenomeni che, a parere di Musatti, caratterizzerebbero in egual misura il rapporto tra analista e paziente, quello tra maestro e discepolo e quello tra innamorati. A partire dalle evidenti affinità che caratterizzano queste tre situazioni, lo psicoanalista italiano evidenzia l'estrema complessità che caratterizza, più in generale, i legami relazionali tra individui, precisando: «di fronte a questa complessità, che rende difficilissimo individuare la reale consistenza dei vari processi psichici, i quali per lo più si svolgono, non solo indipendentemente dalle intenzioni, ma anche al di fuori della coscienza delle persone implicate, sta la grossolanità del testo dell'articolo 603» (*ivi,* p. 133).

La «grossolanità» dell'articolo 603 è quindi in parte legata all'impossibilità di individuare *la reale consistenza dei processi psichici*, che la norma invece pretende di individuare, ma anche a un altro fondamentale fattore. Se è difficile riconoscere l'autentica consistenza dei processi psichici allora l'elemento di dolo che la norma mira a sanzionare diventa, di fatto, impossibile da individuare. Per queste ragioni Musatti non esita a definire il reato di plagio un «delitto impossibile» (*ivi,* p. 134).

Inoltre, secondo lo psicoanalista, l'estrema arbitrarietà della norma rappresenterebbe un reale pericolo al quale sono esposti potenzialmente tutti gli individui: «l'ombra di questo articolo del codice penale, e la minaccia di una pena che può raggiungere i quindici anni di reclusione, viene a proiettarsi su tutti noi: su tutti coloro almeno che di fatto esercitano una influenza su altre persone» (*ibidem*). Fra le diverse categorie di persone che potrebbero cadere nel mirino della norma, trovano spazio evidentemente anche gli psicoanalisti. Scrive Musatti:

> quanto a noi psicoanalisti, basta che un nostro paziente, avuto in cura per vari anni e non guarito, il quale abbia sviluppato un forte transfert non risolto, ed attualmente si trovi dopo abbandonata l'analisi in una fase negativa di transfert, presenti denuncia al Procuratore della Repubblica, o anche semplicemente gli faccia sapere in qualche modo sapere di essere stato sottoposto per vari anni al potere dell'analista, il quale lo avrebbe ridotto in totale stato di soggezione, perché l'analista venga a trovarsi nelle condizioni di Braibanti: senza possibilità di smentire il proprio accusatore che ha detto senz'altro la verità e senza la possibilità di difendersi invocando la purezza delle proprie intenzioni (*ivi,* p. 135).

La norma, che sul piano teorico dovrebbe preservare e tutelare la libertà e l'autodeterminazione degli individui, a bene vedere, può facilmente prestarsi ad un uso strumentale e diventare, così, un dispositivo «di discriminazione, di repressione e di persecuzione ideologica» (*ivi,* p. 136). La condanna di Braibanti ne costituirebbe la prova più tangibile.

3. Soggettività allo specchio

Il sottotitolo del volume di Benvenuto, da cui abbiamo preso le mosse per tracciare questo quadro, offre la possibilità di allargare l'indagine alle riflessioni di un altro autore sul tema: in quest'ultimo paragrafo proveremo a restituire la prospettiva lacaniana sulla questione del plagio.
Per fare ciò riteniamo particolarmente utile prendere le mosse dalla celebre teoria delle tre categorie psichiche. La teoria costituisce uno dei capisaldi del pensiero di Lacan; le tre categorie individuate dallo psicoanalista francese non intendono

affatto sostituirsi alle topiche freudiane, ma al contrario si pongono in continuità con esse e mirano a integrarle, costituendo così una sorta di «terza topica» (cfr. Palombi, 2009, p. 43).
I tre registri – Reale, Immaginario e Simbolico – sono raffigurati graficamente dal nodo Borromeo, che viene utilizzato da Lacan per mettere in evidenza una peculiarità del loro funzionamento. Il nodo Borromeo ha infatti una struttura molto particolare: esso è costituito da tre anelli intrecciati fra di loro. Recidendone anche soltanto uno, il nodo finisce per perdere la sua tenuta e, inevitabilmente, per sciogliersi. Questa specifica proprietà del nodo Borromeo è applicabile analogicamente al funzionamento dei tre registri individuati da Lacan: Reale, Immaginario e Simbolico si definiscono l'uno in relazione all'altro, cooperano simultaneamente alla costruzione della soggettività dell'individuo e sono di fatto inseparabili (cfr. *ivi*, in particolare pp. 281-282); inoltre il registro del Simbolico «si costituisce nei termini di diversi tipi di relazioni oppositive» (*ivi*, p. 43).
È necessario sottolineare che la visione lacaniana del linguaggio, come precisa Benvenuto nel suo saggio, è ricca di suggestioni e influenze che provengono sia dal pensiero di Heidegger che, in parte, da quello di Wittgenstein. Per Lacan «nessuno ha la proprietà di un linguaggio. Sin da piccoli, impariamo la lingua dagli altri, e quindi, in qualche modo, plagiamo quel che ci dicono gli altri» (Benvenuto, 2020, p. 43). Ancor prima di tali influenze, ci sentiamo di aggiungere, è la concezione saussureana della dinamica tra *langue* e *parole* a modellare l'idea lacaniana di un linguaggio – e, analogamente, di un inconscio – la cui struttura e le cui regole fondamentali preesistono a noi.
Secondo Benvenuto, infatti, nell'orizzonte tracciato da Lacan, il linguaggio si configura sempre come linguaggio dell'Altro, rispetto al quale il soggetto non può rivendicare nessun diritto di

proprietà. In relazione alla questione del plagio, e abbracciando la prospettiva lacaniana, Benvenuto si spinge ad affermare: «certamente possiamo sviluppare qualcosa di originale, ma sempre a partire da una scopiazzatura, per dir così, di quel che si dice e si scrive. Non diversamente da quel che sto facendo qui io, ovvero plagiando – se il plagio esistesse – Kris e Lacan» (*ivi*, pp. 43-44). Inoltre, sempre facendosi interprete del pensiero lacaniano sul linguaggio, Benvenuto aggiunge «parliamo sempre la lingua degli altri, anche quando parliamo solo a noi stessi. E le nostre idee, nella misura in cui sono creature del linguaggio, non sono nostre. Più in generale, rubiamo le nostre idee al Linguaggio. Parlare e scrivere sono, di fatto, copiarsi a vicenda» (*ivi*, p. 46).

L'interpretazione di Benvenuto trova piena conferma se confrontata con il testo lacaniano. In un passaggio del XIII Seminario, dedicato all'oggetto della psicoanalisi, Lacan dichiara: «ho parlato a lungo della questione del plagio per sottolineare che, secondo me, non esiste la proprietà intellettuale» (Lacan, 1965-1966, 23 marzo 1966, trad. nostra).

La dichiarazione di Lacan è netta: la proprietà intellettuale non esiste. Questa affermazione ha delle implicazioni molto precise rispetto al tema del plagio: se non esiste la proprietà intellettuale allora non può esistere nemmeno il plagio, poiché «il concetto stesso di plagio implica quello di proprietà intellettuale» (Benvenuto, 2020, p. 43).

Lacan aveva già esposto questa tesi nel III Seminario, in un passo del quale scrive, inequivocabilmente: «il plagio non esiste. Non c'è proprietà simbolica» (Lacan, 1955-1956, p. 93).

Non è nostra intenzione fare apologia del plagio ma, limitandoci a sviluppare il nostro ragionamento secondo lo schema

lacaniano, possiamo senz'altro concludere che nella prospettiva del filosofo francese il plagio di idee non esiste.

Un discorso analogo può essere applicato al registro dell'Immaginario. Come ben ricorda Palombi: «la fonte primaria dell'Immaginario viene individuata nelle prime esperienze di riconoscimento che il soggetto compie dinnanzi alle superfici speculari» (Palombi, 2009, p. 43). Lacan identifica questo processo nel celebre stadio dello specchio, primo e fondamentale momento di costituzione dell'Io, a partire dalla percezione che il bambino ha della propria immagine riflessa. È attraverso lo stadio dello specchio, infatti, che si produce la distinzione tra soggetto (*je*) e Io (*moi*). Nell'orizzonte lacaniano il bambino, ancora incapace di coordinare i movimenti corporei, corrisponde al soggetto (*je*), mentre l'immagine riflessa sulla superficie dello specchio corrisponde all'Io (*moi*). Pertanto «la relazione tra *je* e *moi* rappresenta il primo momento di "una dialettica dell'identificazione con l'altro"» (*ivi*, p. 150).

Ora, proprio questa dialettica presiede ai processi di costruzione dell'identità ed è per questa ragione un elemento irrinunciabile. L'incontro con l'immagine esterna – così come quello con il linguaggio – produce un effetto straniante, che «non potrà mai essere superato» (*ibidem*), eppure fondamentale affinché si costituisca l'identità del soggetto.

In conclusione, ci sembra proficuo leggere le riflessioni di Musatti sull'impossibilità del reato di plagio alla luce di quanto emerso dai Seminari lacaniani XIII e III. Il registro dell'Immaginario, come abbiamo avuto modo di constatare, corrisponde sostanzialmente al rapporto tra la soggettività e il proprio doppio, il proprio simile; la citazione che abbiamo posto in esergo, che lo stesso Lacan prende a prestito da Rimbaud, allude a ciò: soggettività estranee ed esterne, dunque, vengono

continuamente introiettate dal singolo e finiscono per tracciare i confini della sua individualità, plasmandola. Proprio in relazione a ciò Benvenuto scrive: «dai genitori che ci allevano, dai professori che ci educano, dai pari che ci influenzano, dal leader che ci manovra... Direbbe Lacan, la nostra volontà è per lo più la volontà dell'Altro» (Benvenuto, 2020, p. 48). Se la nostra volontà corrisponde alla volontà dell'Altro, allora tutti finiamo, a un tempo, per plagiare ed essere plagiati.
Questa prospettiva ci sembra perfettamente aderente a quella di Musatti, che nell'intervento a favore di Aldo Braibanti, in un passaggio in cui rende particolarmente esplicita non solo la sua posizione sul plagio, ma più in generale la sua visione delle relazioni umane e della società, scrive:

> Ogni uomo si trova sempre in condizione di dipendenza spirituale da altre persone. Ci condizioniamo costantemente tutti reciprocamente; e questa interdipendenza è ciò che, oltre al resto, fa sì che le collettività umane non siano un coacervo di individui staccati gli uni dagli altri, ma unità sociali variamente articolate (Musatti, 1964, p. 128).

Bibliografia

AA.VV. (1964), *Sotto il nome di plagio*, Bompiani, Milano.

Balestracci, F., (2020), *La sessualità degli italiani. Politiche, consumi e culture dal 1945 ad oggi*, Carocci, Roma.

Benvenuto, S., (2020), *La ballata del mangiatore di cervella. Kris, Lacan e l'eredità freudiana*, Orthotes, Salerno.

Borowitz, A. I. (1971). *Psychological Kidnaping in Italy: The Case of Aldo Braibanti*, in *American Bar Association Journal*, vol. 57, n. 10, pp. 990–995.

De Palo, M. (2016), *Saussure e gli strutturalismi. Il soggetto parlante nel pensiero linguistico del Novecento*, Carocci, Roma.

De Mauro, T. (a cura di) (2007), *Grande dizionario italiano dell'uso*, UTET, Torino.

Ferluga, G. (2003), *Il processo Braibanti*, Zamorani, Torino.

Freud, S., (1912), *Tecnica della psicoanalisi*, tr. it. in Id. (1967-1980), vol. VI.

Id. (1926), *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, in Id. (1967-1980), vol. X.

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

Lacan, J. (1955-1956), *Il Seminario. Libro III. Le psicosi*, tr. it., Einaudi, Torino, 2010.

Id., (1965-1966), *Le Séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse*, inedito.

Musatti, C. (1931), *Elementi di psicologia della testimonianza*, Rizzoli, Milano 1991.

Id. (1964), *Il parere degli esperti*, in AA.VV. (1964), pp. 127-136.

Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019[2].

Rimbaud, A. (1871), *Lettera del veggente. Lettera del 15 maggio 1871 a Paul Demeny*, tr. it. in Id. (2004).

Id. (2004) *Opere*, tr. it., Feltrinelli, Milano.

Saussure, F. de (1922), *Corso di linguistica generale*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1999.

Abstract

Notes on plagiarism: Benvenuto, Musatti e Lacan

The article carries out a reflection on the theme of plagiarism starting from the essay *La ballata del mangiatore di cervella. Kris, Lacan e l'eredità freudiana* written by Sergio Benvenuto. The aim of the article is to show the analogies on the issue of plagiarism between Cesare Musatti's position and the Lacanian one.

Keywords: Plagiarism; Psychoanalysis; Musatti; Lacan; Braibanti.

Notizie biobibliografiche sugli autori

Andrea Amoroso ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Scienze Letterarie presso l'Università della Calabria. Si occupa prevalentemente di letteratura del Novecento e, nello specifico, di poesia della seconda metà del secolo. Nel 2018 ha pubblicato per Mimesis il volume *I sentieri del verso. Sulla poesia di Amelia Rosselli, Lorenzo Calogero e Bartolo Cattafi*.

Jacques Aubert (1923-2020) è stato Emeritus Professor of English and Modern Literature presso l'Université de Lyon 2, membro dell'École de la Cause Freudienne e dell'University Scientific Council, nonché Direttore del Centre d'Études et de Recherches Anglaises et Nord-Américaines. È stato, inoltre, curatore delle opere di James Joyce e di Virginia Woolf per le edizioni Gallimard e per la collana "Bibliothéque de la Pléiade". Fra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Introduction a l'estétique de James Joyce* (1973), traduzione inglese: *The Aesthetics of James Joyce* (1992); e la curatela (assieme a Maria Jolas) del volume collettaneo *Joyce & Paris 1902...1920 – 1940...1975* (pubblicato nel 1979). Inoltre, nel 2004 ha coordinato una traduzione collettiva dell'*Ulisse*, che nel 2013 ha conosciuto una nuova edizione.

Carlo Avolio ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in filosofia presso l'Università degli Studi di Firenze. Ha maturato interessi nell'ambito dell'estetica della letteratura, dell'ermeneutica letteraria e delle rappresentazioni simboliche del residuale nelle letterature contemporanee. Ha pubblicato saggi sulla poetica di Thomas Pynchon, la cultural paranoia, l'estetica joyciana e ha curato i seguenti volumi: James Joyce,

Epifanie / Epiphanies (Firenze, 2014; nuova ed. illustrata: Roma, 2021); Henry James, *La figura nel tappeto* (Firenze, 2020).

Roberto Beneduce è Professore Ordinario presso l'Università di Torino, dove insegna Antropologia Culturale e coordina il "Centro di ricerche in Etnopsichiatria ed Antropologia delle Migrazioni". A Torino ha fondato agli inizi degli anni '90 il Centro Frantz Fanon, attivo nella psicoterapia con immigrati, rifugiati e vittime di violenza. Fra i suoi interessi principali, la storia dell'etnopsichiatria, l'epistemologia clinica, le questioni del razzismo e della violenza istituzionale, le trasformazioni degli immaginari religiosi e dei saperi medici locali in Africa subsahariana. Ha insegnato in diversi istituti ed università straniere (all'EPHE, Paris; alla University of Caifornia, Berkeley; all'ICESI, Cali; all'Université Jean Jaurés II, Toulouse) e svolto ricerche in Camerun, Mali, Mozambico. È membro del *Réseau européen d'analyse des sociétés politiques* ; dal 2019, fellow all'Institut Convergences Migrations (Paris); dal 2006, Direttore della Missione Etnologica Italiana in Africa Subsahariana. I suoi articoli sono apparsi su numerose riviste nazionali e internazionali. (Fra le sue monografie: *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo* (2019²); *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun* (2010); *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura* (2007); *L'histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique* (2016); *Frantz Fanon, Psychiatry & Politics* (con N. C. Gibson, 2017).

Sergio Benvenuto è Psicoanalista e filosofo. Dopo la formazione come psicologo presso l'Université de Paris 7, è stato Visiting Researcher alla New School for Social Research di New York. È presidente dell'Istituto Elvio Fachinelli (Istituto di Studi Avanzati in Psicoanalisi), e fondatore dell'*European Journal of Psychoanalysis*. È redattore delle riviste *American Imago* e *Psychoanalytic Discourse*, e collabora con riviste culturali e scientifiche nazionali e internazionali. Fra le sue pubblicazioni più recenti, ricordiamo: *Lacan, oggi* (con Antonio Lucci, Mimesis, 2014); *La psicoanalisi e il reale. "La negazione" di Freud* (Orthotes, 2015); *What Are Perversions?* (Karnac, 2016); *Leggere Freud* (Orthotes, 2018); *Godere senza limiti. Un italiano nel maggio 68 a Parigi* (Mimesis, 2018); *Conversations with Lacan* (Routledge, 2020); *La ballata del mangiatore di cervella. Kris, Lacan e l'eredità freudiana* (Orthotes, 2020); *Lo psichiatra e il sesso* (Mimesis, 2021).

Giustino De Michele ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca presso l'Université Paris 8, dove ha discusso nel 2021 una tesi intitolata *De l'animalité de la lettre. La pensée animale de la déconstruction*. Si occupa principalmente delle implicazioni del rapporto fra animalità e scrittura nel pensiero decostruttivo, e della relazione fra economia e decostruzione. È membro del gruppo "Lire-Travailler, Derrida" e redattore della rivista online *ITER*.

Elisabetta d'Erme è una scrittrice e studiosa indipendente. Il suo ambito principale di ricerca è la cultura vittoriana e James Joyce. Collabora con l'*Indice dei Libri* e altre testate. Dal 2013 è

presidente della "Associazione Triestina Amici della Lirica G. Viozzi". È autrice dei volumi *Tit Bits: James Joyce, un'epoca e i suoi media* (Bulzoni, 2008); *Trieste Vittoriana* (Fuorilinea, 2017). Tra i suoi articoli più recenti ricordiamo *Reflections of the Victorian Press in James Joyce's Ulysses* (2018); *Mememormee! James Joyce & Michael W. Balfe* (2018); *The Cliffs of Moher and Iris Murdoch's "The Unicorn"* (2019); *Alfred Tennyson's Garden* (2020); *Stage Ascendancy and Charles Lever's Irish Characters* (2021).

Antonella Galeone, laureata in psicologia, è Psicoterapeuta con formazione psicoanalitica freudiana. È membro associato della Società Italiana di Psicoterapia Psicoanalitica dove insegna Teoria psicoanalitica nei modelli post-freudiani. Tra i suoi lavori ricordiamo *La Supervisione: il filo tracciato e la maestria della ricerca. Haute couture della psicoanalisi* (2018). Coautrice con altri autori dell'articolo dal titolo *Spazio e tempo nei processi creativi tra psicoanalisi e arte* (*Rivista nazionale Aracne*, 2021). Vive a lavora a Roma.

Carmen Gurnari, Psicoanalista e Psichiatra, esercita nel privato. Ha lavorato per il Servizio Sanitario Nazionale, in qualità di responsabile del servizio UTR nel Materno infantile della ASL VT/4, come psichiatra e psicoterapeuta presso il CSM di Ostia (RMD) e il CSM di Montesacro (RMA). Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Freudiana, ha frequentato il gruppo lacaniano di Muriel Drazien (Cosa freudiana) e poi il Laboratorio Freudiano di Luigi Burzotta dove svolge attività come docente. Collabora con il Centro di Consultazione del Cpdr (Centro di

psicoanalisi romano della SPI) dopo esserne stata Responsabile; è membro dell'associazione AIDA per i disturbi alimentari. Ha pubblicato diversi articoli, fra cui ricordiamo *Il piccolo Dick: ovvero simbolico immaginario e reale nella costruzione del rapporto con la realtà* (*Rivista di psicoanalisi*, 2004); *La cravatta croata* (*Rivista di psicoanalisi*, 2009); *The Mirror: From narcissistic image to symbolic device* (*The Italian Psychoanalytic Annual*, 2009).

Denisio Iera è Docente di Filosofia e Storia nei Licei e, attualmente, dottorando in Filosofia presso l'Università Lateranense di Roma dove svolge attività di ricerca sul pensiero di Eugenio Trías. Ha conseguito nel 2018 la Specializzazione per le attività didattiche di sostegno all'Università di Bergamo, occupandosi delle possibili applicazioni in ambito didattico della teoria di Lacan.

John Francis McCourt è Rettore dell'Università di Macerata, dove è Professore Ordinario di Letteratura inglese. È Presidente dell'International James Joyce Foundation e componente del board dell'International Yeats Summer School. Ha insegnato presso l'Università Roma Tre e l'Università di Trieste (dove è stato co-fondatore della Trieste Joyce School nel 1997). È stato Visiting Professor/Fellow presso la Concordia University di Montreal, l'Université de Valenciennes, l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, l'Harry Ransom Humanities Research Centre, la University of Texas e l'University of Pennsylvania. È autore di numerosi libri e articoli su James Joyce e sulla letteratura irlandese del XIX e XX secolo, fra cui spiccano *Consuming*

Joyce. 100 Years of Ulysses in Ireland (Bloomsbury, 2022); *Ulisse. Guida alla Lettura* (Carocci, 2021); *The Years of Bloom: Joyce in Trieste 1904-1920* (2000), tradotto in spagnolo, ungherese, giapponese e italiano (quest'ultima edizione è vincitrice del premio Comisso); *James Joyce in Context* (Cambridge University Press, 2009); *Questioni biografiche. Le tante vite di Yeats e Joyce* (Bulzoni, 2009).

Maria Grazia Minetti, laureata in filosofia, è Psicoterapeuta con formazione psicoanalitica freudiana. È membro ordinario della Società Italiana di Psicoterapia psicoanalitica, dove insegna Teoria della tecnica. Autrice di numerosi saggi e articoli, vive e lavora a Roma. Fra i suoi scritti, ricordiamo *Le madri e la psicoanalisi: dalla "madre erotica" alla "madre che cura"* (1997); *Un Singolare Plurale, il processo di soggettivazione tra intrapsichico e interpsichico* (2013); *Il setting psicoanalitico e il suo senso: l'etica nella cura* (2014); *Abitare il tempo tra continuità e cambiamento* (2021).

Alessandro Prezioso, Psicoterapeuta di formazione lacaniana, laureato in filosofia, responsabile di strutture terapeutiche per pazienti psicotici. Esercita la sua pratica professionale in basso Molise. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Per un nuovo strutturalismo psicoanalitico: sintassi e semantica* (in *Litorale*, 2021); *Il trauma, i traumi: perché la pandemia dice qualcosa dell'inconscio* (in *Rivista di psicologia analitica*, 2021); *Leadership in istituzione: la questione dell'oggetto* (in *Leaders e Followers di fronte ai cambiamenti catastrofici*, Alpes 2019);

Comunità Terapeutiche per la salute mentale. Intersezioni (a cura di, 2015).

Andrea Saputo è Dottorando in Studi Umanistici presso l'Università della Calabria con un progetto di ricerca su Aldo Braibanti. È cultore della materia per gli insegnamenti di Storia dell'Italia repubblicana e Storia contemporanea, nel dipartimento di Studi Umanistici. I suoi interessi di ricerca sono orientati verso la storia culturale e delle mentalità, con particolare riferimento al primo trentennio dell'Italia repubblicana. Ha pubblicato recensioni su *Aionos. Miscellanea di studi storici* e sul *Giornale di Storia contemporanea*.

Erik Holmes Schneider è nato a Berlino, è cresciuto e ha studiato in America e ha vissuto a Trieste per 35 anni. È stato co-fondatore e curatore del Museo James Joyce di Trieste dal 2004 al 2009, conducendo numerose ricerche sul period trascorso dallo scrittore irlandese nella città adriatica. È autore del libro *Zois in Nighttown* (Ashgrove, 2014), uno studio su Joyce e la prostituzione; e di *Mare Grega* (2018), un racconto ambientato nella Trieste di Joyce e di Svevo.