



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

16

inconsci

ISSN 2499-8729

Lucia Arcuri / Miriam Belluzzo / Sergio Benvenuto / Domenico Licciardi / Stefano Oliva /
Giovambattista Vaccaro / Francesca Perotto / Andrea Velardi /



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 16 - Inconsci
Dicembre 2023

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. 16 – Inconsci

Dicembre 2023

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

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

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

Lucilla Albano, Lucia Arcuri, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo

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

Indice

L'io chimerico e il soggetto acefalo.

Itinerari sulla misura nel Seminario II di Lacan

Lucia Arcuri.....p. 9

La predominanza del registro immaginario nelle forme della perversione: leggere L'essere e il nulla alla luce del primo insegnamento di Lacan

Miriam Belluzzo.....p. 35

La seduzione pessimista.

Perché ai giovani piacciono i pessimisti?

Sergio Benvenuto.....p. 59

La plasticità dell'inconscio.

Temporalità e spaziamiento della pulsione di morte

Domenico Licciardi.....p. 102

L'elefante e il poeta.

Lacan lettore di Angelus Silesius

Stefano Oliva.....p. 117

Istinti e società. Note su Herbert Marcuse

Giovambattista Vaccaro.....p. 137

L'integrazione tra psicoanalisi e neuroscienze.

Il contributo della teoria dell'inconscio non rimosso di Mauro Mancia

Andrea Velardi.....p. 158

Note critiche

Non c'è più differenza tra il concetto e la vita.

A partire da Deleuze. Filosofia di una vita (2023)

di Filippo Domenicali e Paolo Vignola

Francesca Perotto.....p. 181

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 190

La predominanza del registro immaginario nelle forme della perversione: leggere *L'essere e il nulla* alla luce del primo insegnamento di Lacan

Miriam Belluzzo

1. Introduzione

L'obiettivo di questo lavoro non è già quello di proporre una trattazione esaustiva de *L'essere e il nulla* (1943) di Jean-Paul Sartre o della perversione, ma è quello di seguire le tracce stesse di Lacan che, in modo chiaro durante il suo primo seminario, invita l'analista a soffermarsi sul testo sartriano per arricchire, attraverso la trattazione del filosofo francese, lo studio della perversione (cfr. Lacan, 1953-1954, p. 253).

Per completezza, nonostante Lacan, a più riprese nell'arco del suo insegnamento, si confronti con la filosofia esistenzialista di Sartre, un accostamento superficiale fra psicoanalisi ed esistenzialismo appare «pericoloso» (Leguil, 2012, p. 24) poiché espone la prima al rischio di mistificazioni date le numerose differenze che separano il pensiero di Lacan da quello di Sartre (in merito cfr. Palombi, 2009, pp. 74-76).

Come sottolinea Leguil, sarebbe più corretto parlare di «un Sartre tra le mani di Lacan» (Leguil, 2012, p. 35) dove, l'utilizzo dei concetti sartriani nella teoria lacaniana va piuttosto nella direzione di un'innovazione che di una sovrapposizione *tout*

court. Lacan preleva dalla filosofia esistenzialista, riutilizza alcuni concetti sartriani in chiave anti-esistenzialista «facendoli ruotare [...] per dar loro un senso nuovo all'interno del suo discorso [...], pronto anche a sovvertirli per metterli al servizio di un riconoscimento dell'inconscio» (*ivi*, p. 25-28). Non va dimenticato che la filosofia sartriana è una filosofia della coscienza che, sebbene miri a dare una decifrazione dei comportamenti umani, nega l'esperienza dell'inconscio freudiano.

Inoltre, se con e grazie a Sartre, Lacan può disgiungere il soggetto dall'io, va specificato che sebbene per entrambi l'io abbia statuto d'oggetto, per Lacan l'io è caratterizzato da «un'inerzia immaginaria» (*ivi*, p. 93), svalutato rispetto al soggetto dell'inconscio, un soggetto diviso, «non sostanziale [...], della parola, puramente simbolico» (*ibidem*), che, seppur simile al per-sé di cui parla Sartre, *manca-ad-essere* (cfr. Lacan, 1958, p. 608) per effetto del significante, un soggetto la cui condizione «dipende da ciò che si svolge nell'Altro» (Lacan, 1957-1958, p. 545) e che si articola come un discorso, mentre per Sartre questa svalutazione dell'io è posta rispetto al nulla d'essere o all'essere della coscienza trascendentale (sulla differenza tra la nozione di Altro in Sartre e Lacan cfr. Recalcati, 2006, p. 144).

Tuttavia, sebbene il soggetto lacaniano sia diviso dal linguaggio, sottoposto alla catena significante, è anche un soggetto che «fa esperienza dell'angoscia [...], che non riesce a sfuggire all'incompletezza che lo caratterizza [...], che desidera essere pur non potendo fondarsi da sé stesso» (Leguil, 2012, p. 25). Ma se l'angoscia esistenzialista è un'angoscia senza oggetto, una manifestazione della libertà di fronte al nulla come possibilità, Lacan potrà dire, superando il Freud di *Inibizione, sintomo, angoscia* (1925), che essa «non è senza oggetto» (Lacan, 1962-

1963, p. 93) sviluppando, a partire dagli effetti dell'angoscia sul corpo parlante, la sua teoria dell'angoscia e dell'oggetto piccolo a, passando dalla predominanza dell'ordine simbolico a quella del reale.

D'altro canto, per quanto riguarda la perversione, è utile precisare che l'analisi di questa struttura clinica non si esaurisce, in Lacan, con il primo seminario. La perversione, infatti, ha una sua logica peculiare il cui studio è costantemente ripreso e arricchito dallo psicoanalista francese in funzione dei suoi avanzamenti teorico-clinici.

Tuttavia, a partire dal seminario del 1953-1954 e, seguendo Lacan, ampliare l'indagine soffermandosi su *L'essere e il nulla* permette di introdurre l'argomento osservando un elemento caratteristico della perversione, il suo «stampo» (Lacan, 1956-1957, p. 117), come indicherà Lacan durante il suo corso sulla relazione d'oggetto. Un calco, quindi, che consiste nella valorizzazione dell'immagine, una prevalenza della dimensione immaginaria che, negli anni successivi della sua ricerca, Lacan accorderà con il reale del godimento (cfr. Lacan, 1962; Id., 1962-1963, pp. 171-183) permettendo una rilettura del concetto di perversione.

Tornando all'insegnamento del *Seminario I*, non è un caso che il capitolo dove Lacan argomenta il discorso sul sadismo e sul masochismo sia intitolato *Relazione oggettuale e relazione intersoggettiva* (cfr. Lacan, 1953-1954, pp. 244-257) proprio perché è il piano immaginario ad intervenire e costituire la relazione perversa, è l'intersoggettività che entra in gioco e ne detta i termini.

Partendo dalle teorizzazioni di Balint (1952), Lacan cerca di svelare, ricorrendo anche al testo magistrale di Sartre, l'impasso

in cui era caduta la concezione classica viennese¹ che schiacciava la relazione oggettuale nel «registro della soddisfazione» (Lacan, 1953-1954, p. 251). L'oggetto era infatti, prima di tutto, concepito come mero oggetto di soddisfacimento, in tal senso, la relazione oggettuale non poteva che essere una relazione volta unicamente alla saturazione di un bisogno. Pertanto, qualsiasi fosse il modo o la qualità con cui variava un desiderio, si doveva trovare un oggetto che lo soddisfacesse. Da ciò scaturiva, come conseguenza, che non fosse riconosciuta alcuna soggettività all'oggetto del bisogno.

Tuttavia, è chiaro anche per Balint che la relazione umana con l'altro, l'altro dell'amore, non è una relazione volta unicamente a soddisfare un bisogno, una relazione, quindi, priva di intersoggettività, poiché è evidente che vi sia «una dimensione di tenerezza e idealizzazione» (*ivi*, p. 250) che vi siano, insomma «tutta una serie di miraggi dell'amore che drappeggiano l'atto genitale» (*ibidem*).

La dimensione intersoggettiva è una dimensione fondante l'esperienza umana, trascurandola «si cade nel registro di quella relazione oggettuale da cui non vi è modo di uscire e che ci porta a delle impasse tanto teoriche quanto tecniche» (*ivi*, p. 256). L'errore di Balint, sostiene Lacan, è quello di confondere il desiderio con il bisogno. Infatti, se fosse tutto e solo una questione di soddisfazione di bisogni, come si potrebbe spiegare, senza fare intervenire la dimensione intersoggettiva, la fenomenologia della perversione e dell'amore?

Ciò non è affatto possibile, dice Lacan, «non c'è una sola forma di manifestazione perversa [...] che non si sostenga sulla

¹ Il testo cui Lacan probabilmente fa riferimento, come indicato dai curatori del seminario, è Walder (1937).

relazione intersoggettiva» (*ivi*, p. 252). La relazione sadica, per esempio, «si sostiene solo nella misura in cui l'altro si trova proprio al limite in cui rimane ancora soggetto» (*ibidem*), infatti, continua Lacan

se questo è ormai ridotto a essere carne che reagisce, a una specie di mollusco di cui si titillano i bordi e che palpita, non si dà più relazione sadica [...]. Non è forse vero che la maggior parte delle manifestazioni sadiche, lungi dallo spingersi all'estremo resta piuttosto sulla soglia dell'esecuzione, giocando sull'attesa, sulla paura dell'altro, sulla pressione, sulla minaccia, e osservando le forme più o meno segrete della partecipazione del partner? (*ibidem*).

È chiaro che non si può pensare a degli individui sottomessi ad un bisogno, in questo tipo di relazione ciò che ne costituisce la dimensione essenziale è l'intersoggettività immaginaria poiché «ciascuno si identifica all'altro» (*ibidem*).

Lacan, a tal proposito, decide di fare intervenire il testo che «ha descritto questo gioco nel modo più magistrale» (*ibidem*), alludendo a *L'essere e il nulla*, riconoscendone il valore e indicandola come «una lettura essenziale per un analista, essendo l'analisi arrivata al punto di dimenticare l'intersoggettività persino nell'esperienza perversa, che pure è tessuta all'interno di un registro in cui è necessario riconoscere il piano dell'immaginario» (*ivi*, p. 253).

2. Il soggetto e l'Altro in Sartre

L'essere e il nulla si configura come una critica esplicita al solipsismo. La soggettività sartriana, infatti, è una soggettività sempre aperta verso l'Altro, «sempre al di là di se stessa» (Recalcati, 2006, p. 143). Allo stesso tempo, questo principio di apertura «sancisce, dall'altro lato, anche il suo vincolo con l'Altro» (*ibidem*). È qui che si tocca il doppio statuto del soggetto sartriano, perché da un lato esso è libero, sempre al di là di sé stesso, ma allo stesso tempo è vincolato dall'Altro.²

Altri è, per Sartre, «il mediatore indispensabile fra me e me stesso [...] ho bisogno di altri per cogliere appieno tutte le strutture del mio essere, il per-sé rimanda al per-altri» (Sartre, 1943, p. 272). L'intuizione geniale di Hegel, dice Sartre, è quella

di farmi dipendere dall'altro *nel mio essere*. Io sono, egli dice, un essere per sé che non è per sé, se non per mezzo di un altro [...]. L'altro non può essere messo in dubbio senza che io dubiti di me stesso [...]. è proprio l'essere-per-altri che appare come una condizione necessaria del mio essere per me (*ivi*, p. 289).

² L'Altro a cui si riferisce Sartre «è l'Altro della coscienza infelice di Hegel. Mentre l'altro lacaniano è un Altro disantropico e “transindividuale” [...], questa divergenza sulla nozione di trascendenza è data dal fatto che mentre Sartre parte dalla nozione di intenzionalità soggettiva per giungere alla nozione di Altro, Lacan parte dal linguaggio e dalle sue leggi, dunque dall'Altro, per giungere alla nozione di soggetto. In generale però né per Sartre né per Lacan il soggetto è concepibile senza l'Altro; soggetto e Altro sono legati insieme, la sua non è mai una libertà pura» (Recalcati, 2006, p. 144).

Sartre osserva che gli altri ci sono dati immediatamente attraverso fenomeni che ne attestano la presenza in qualità di soggetti, coscienze libere, e non solo come semplici corpi, come semplici oggetti. Lacan, seguendo Sartre, sottolinea che «l'oggetto umano [...] non è assimilabile a nessun altro oggetto percepibile in quanto è un oggetto che mi guarda» (Lacan, 1953-1954, p. 252). La fenomenologia dello sguardo mostra come l'individuo, sentendosi guardato, percepisca l'altro «non come oggetto, ma come soggetto» (Vanni Rovighi, 1948, p. 82). Citando Sartre, «nel fenomeno dello sguardo, altri è, per principio, ciò che non può essere oggetto» (Sartre, 1943, p. 322). Pertanto, il rapporto fra l'io e l'altro è un rapporto di negazione reciproca «Lo sguardo dell'altro [...] mi rende in qualche modo schiavo, mi priva della mia libertà, e, per difendermi, per liberarmi da questo essere oggetto per un altro, cerco di oggettivare l'altro, di considerarlo come oggetto» (Vanni Rovighi, 1948, p. 82).

È l'altro, presantificato dallo sguardo, che minaccia e cosifica il soggetto guardato. «A partire dal momento in cui questo sguardo esiste, io sono già qualcosa di diverso, in quanto sento me stesso diventare oggetto per lo sguardo altrui» (Lacan, 1953-1954, p. 253). L'altro ha il potere di trasformare il soggetto in quella persona-cosa che si riflette nello sguardo. Per Sartre, l'altro riduce l'essere del soggetto a quella cosa lì, quella cosa cristallizzata sotto lo sguardo d'altri, privata della propria libertà. Lacan ci indica che lo sguardo di cui si tratta non va in alcun modo confuso col fatto che siano evidenti degli occhi o delle sembianze umane, è sufficiente che qualcosa significhi la presenza altrui (cfr. Lacan, 1953-1954; Id., 1964).

Sartre rileva, infatti, che «non ci sono mai *degli occhi* che ci guardano: è l'altro come soggetto» (Sartre, 1943, p. 324) che,

manifestandosi, riflette il mio essere un oggetto privato della sua libertà un essere per-altri. Ed è di questa libertà che sfugge, che diventa «oggetto *dato*» (ivi, p. 314), che il soggetto prova vergogna, «ho vergogna di me stesso *quale appaio* ad altri e con l'apparizione di altri, sono posto in condizione di portare un giudizio su me stesso come su un oggetto, perché come oggetto mi manifesto ad altri» (ivi, p. 272). La vergogna è, quindi, vergogna sempre dinanzi a qualcuno, «la vergogna è, vergogna di sé, è *ricoscimento* del fatto che *sono*, per l'appunto, l'oggetto che altri guarda e giudica» (ivi, p. 314).

Lo sguardo proviene dall'esterno, un esterno di cui il soggetto non potrà mai impossessarsi ma che lo cristallizza in una serie di qualificazioni. La persona è «quindi presente alla coscienza in quanto è oggetto per altri. Il che significa che io ho coscienza di me in quanto mi sfuggo; non in quanto sono fondamento del mio nulla, ma in quanto ho il mio fondamento fuori di me» (ivi, p. 313). Senza dubbio, continua Sartre, «io sono sempre le mie possibilità [...] ma allo stesso tempo lo sguardo me le porta via» (ivi, p. 316). Ed è a questo punto che scaturisce il tentativo, vano, di riappropriarsi di quell'essere libero che l'altro ha sottratto.

3. Il ruolo del corpo nel rapporto con l'alterità

Nell'analisi dei rapporti con l'alterità Sartre conferisce un ruolo fondamentale al corpo. È attraverso il corpo, infatti, che due soggettività, due coscienze, possono relazionarsi, seguendo Sartre «tra la coscienza altrui e la mia, il mio corpo come cosa del mondo e il corpo d'altri sono gli intermediari necessari» (ivi, p. 273).

La corporeità è il carattere del per-sé³ immediatamente dato, questo corpo originale è per Sartre *vissuto non conosciuto*.

³ Il concetto di per-sé è una nozione chiave de *L'essere e il nulla* e può essere considerato come il precursore del soggetto diviso lacaniano. Il per-sé è quella condizione dell'essere marchiata dalla mancanza, contrapposto dall'in-sé che è, invece, una condizione dell'essere che non conosce la mancanza, l'in-sé è «opaco a se stesso precisamente perché è ricolmo di se stesso» (Sartre, 1953, p. 32), chiuso su se stesso. L'in-sé «è una prima regione d'essere, è una realtà compatta, priva di iati, autonoma, inerte» (Recalcati, 2006, p. 142). L'in-sé è ciò che si rivela alla coscienza, è il pieno, mentre il per-sé è il modo di essere della coscienza. Pertanto, il per-sé è un effetto di mancanza e «paga la conoscenza a prezzo dell'integrità del suo essere» (Vanni Rovighi, 1948, p. 78). La conoscenza, infatti, presuppone sempre una mancanza, una mancanza di essere. «Il per-sé è affetto radicalmente da una *privatio*, da una mancanza» (*ibidem*). In termini lacaniani il soggetto marchiato dalla mancanza è il soggetto barrato, l'essere come fenomeno del linguaggio. Va precisato, però, che per Sartre questa mancanza è «mancanza di essere» (Sartre, 1943, p. 128). Infatti, il per-sé è la realtà come negatività, è una carenza d'essere che aspira, non alla soddisfazione transitoria ma all'essere di cui manca ed è questa aspirazione che Sartre chiama desiderio. Questo desiderio è un desiderio incessabile che non coincide con la soddisfazione di un bisogno o con la soddisfazione di un qualcosa che possa provenire dall'Altro. Questo desiderio è desiderio di essere quell'Altro, di essere Dio cioè di essere quella sintesi incarnata e perfetta di in-sé e per-sé. Tale dialettica che articola desiderio e mancanza è, evidentemente, coerente col pensiero di Lacan. Il desiderio di Sartre però, non pone l'accento sullo statuto dell'oggetto, infatti nel suo pensiero «il desiderio non è mai desiderio di un oggetto particolare ma è un tentativo di realizzare una trasformazione radicale dello statuto della soggettività, di rendere la soggettività simile a Dio» (Recalcati, 2006, p. 153). Desiderare, in questo senso, è volersi perdere come uomo, voler perdere la mancanza che fa del soggetto un soggetto umano. In questo senso si parla, appunto del desiderio come di un progetto di perdita. Perché ciò che si desidera, in senso sartriano, è una trasformazione della

Questo corpo *vissuto* rappresenta una prima dimensione del corpo, il corpo per-sé è il corpo non dato come oggetto. La seconda dimensione è il corpo *conosciuto* da altri, cioè il corpo così come è visto da altri e come può essere oggetto dell'anatomia e della fisiologia. Tuttavia, vi è una terza dimensione ontologica del corpo, il corpo per-altri, cioè un corpo che non si dà più come vissuto puro e semplice, ma come vissuto che si prolunga al di fuori del soggetto e che sfugge al suo controllo. Il soggetto esiste per-sé «come conosciuto da altri a titolo di corpo [...]. Con l'apparizione dello sguardo d'altri ho la rivelazione del mio essere-oggetto» (*ivi*, p. 412); quindi il corpo per-altri rivela la dimensione di oggetto del corpo, “per altri” dice Sartre «sono come questa tavola o questo albero [...] il mio corpo, in quanto alienato, mi sfugge verso un essere-strumento-fra-strumenti» (*ivi*, p. 413). Il corpo per-altri è il corpo

sogettività che implica, appunto, la perdita del suo carattere umano. «L'uomo tende a una perfezione, a una pienezza, ad un essere per-sé che abbia la pienezza e la realtà dell'in-sé, ma una tale realtà è irraggiungibile perché la coscienza si avvera solo a scapito della pienezza dell'essere» (Vanni Rovighi, 1948, p. 79). Il desiderio non si spiega se non con la mancanza e la mancanza non si spiega se non in funzione di una totalità che non c'è pertanto, come indica Sartre, «il desiderio è mancanza di essere [...], così testimonia l'esistenza di una mancanza nell'essere della realtà umana» (Sartre, 1943, p. 128). Perciò “la realtà umana si percepisce come essere incompleto nella sua venuta all'esistenza» (*ivi*, p. 130), ma la coscienza non mira ad annientarsi, non vuole perdersi in un in-sé privo di coscienza, ciò che vorrebbe è una soluzione impossibile, rivendicare il per-sé nell'in-sé. La realtà-umana «è sofferente nel suo essere [...] è dunque per natura coscienza infelice senza possibile superamento dello stato di infelicità» (*ivi*, p. 131).

assoggettato dallo sguardo che ne rivela il suo carattere di oggetto, di strumento, attraverso lo sguardo

io sono posseduto dall'altro; lo sguardo d'altri forma il mio corpo nella sua nudità, lo fa nascere, lo scolpisce, lo produce come è, lo vede come io non lo vedrò mai. L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. Mi fa essere, e con questo mi possiede [...]. Così il senso profondo del mio essere è fuori di me, imprigionato in un'assenza; altri è in vantaggio su di me» (*ivi*, pp. 424, 423).

Ora, il soggetto cerca in tutti i modi di riappropriarsi di questo corpo che sfugge ma, qualsiasi gesto in tal senso è «per principio fuori portata» (*ivi*, p. 414). Il rapporto con l'alterità è pertanto un rapporto sancito dal conflitto in cui il soggetto cerca sempre di liberarsi da questo sguardo oggettificante per sancire la propria libertà attraverso l'assimilazione della libertà altrui. Sartre precisa che «tutto quello che vale per me, vale per gli altri. Mentre io tento di liberarmi dell'influenza d'altri, l'altro tenta di liberarsi della mia, mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi» (*ivi*, p. 424).

Ciò genera un paradosso, poiché la riconquista del proprio essere può avvenire soltanto dopo che il soggetto si riconosce come oggetto dello sguardo dell'altro, riconosce il suo essere un oggetto guardato.

Io mi identifico del tutto con il mio essere guardato per mantenere di fronte a me stesso la libertà di guardare l'altro, e poiché il mio essere oggetto è l'unica relazione possibile fra me e l'altro, posso servirmi solo di questo essere oggetto come strumento per compiere l'assimilazione dell'altra libertà» (*ivi*, p. 425).

Questo progetto si configura, pertanto, come un progetto di assimilazione dell'altro, di unificazione con l'altro in cui per realizzare la ripresa del proprio essere il soggetto deve impadronirsi necessariamente della libertà dell'altro e ridurla a libertà sottomessa alla propria libertà. Tuttavia, realizzare l'unità con l'altro è, di fatto, impossibile perché l'assimilazione dell'altro come per-sé, comporterebbe la perdita del carattere d'alterità dell'altro. Pertanto, qualsiasi progetto di fondersi con l'altro, di fare uno, è fallimentare pur trattandosi di una spinta costante ed intrinseca all'essere.

4. Amore, sadismo e masochismo

Vi sono diverse modalità con cui il soggetto tenta di recuperare il proprio essere assimilando la libertà dell'altro, una di queste è l'amore. Nell'amore l'uomo mira ad impossessarsi della libertà dell'altro pur volendo che questa libertà resti tale, «l'amante non desidera possedere l'amata come si possiede una cosa; pretende un tipo speciale di appropriazione. Vuole possedere una libertà come libertà» (ivi, p. 427). Inoltre, non si accontenta che la libertà dell'amato sia un impegno libero e volontario, l'amante chiede il giuramento, il patto. Citando Lacan:

è necessario che una libertà accetti di rinunciare a se stessa per essere ormai limitata a tutto ciò che di capriccioso, di imperfetto e perfino di inferiore possono avere i percorsi nei quali la sospinge la cattura da parte di quell'oggetto che siamo noi stessi [...]. Sta qui ciò che lo istituisce nella zona intermedia, ambigua, tra il simbolico e l'immaginario. Se l'amore è tutto preso e

invischiato in questa intersoggettività immaginaria [...] nella sua forma più compiuta esso esige la partecipazione del registro simbolico, lo scambio libertà-patto che si incarna nella parola data (Lacan, 1953-1954, p. 255).

Ora, l'amante non pretende di essere la causa di questa modificazione della libertà, «ma di esserne l'occasione unica e privilegiata» (Sartre, 1943, p. 428), solo in questo senso può accettare il suo essere oggetto

se l'altro mi ama, io divento l'*insuperabile*, il che significa che devo essere il fine assoluto; in questo senso sono salvato dall'*utilità* [...]; l'oggetto che l'altro deve farmi essere è un oggetto-trascendenza [...]. Da questo punto di vista il mio essere deve sfuggire allo *sguardo* dell'amata; o piuttosto deve essere l'oggetto di uno sguardo di un'altra struttura: io non devo più essere visto sullo sfondo del mondo come un "questo" fra altri *questi*, ma il mondo deve rivelarsi in funzione della mia presenza [...]. Devo essere colui la cui funzione è di far esistere gli alberi e l'acqua (*ivi*, p. 430).

Questa libertà impegnata è l'unico modo affinché il soggetto possa sentirsi al sicuro dall'essere puro mezzo e strumento per l'altro, l'amore dell'altro fa sì che l'individuo colga in un altro modo la sua alienazione e la sua fatticità. Così nella coppia di amanti, ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena e il solo mezzo per realizzare l'appropriazione della libertà dell'altro è farsi amare. Appare, quindi, chiaro che amare è il progetto di farsi amare, infatti, il desiderio di impossessarsi di un oggetto del mondo non può essere confuso con l'amore, l'amore non è desiderio di impossessarsi di un corpo ma di appropriarsi di una soggettività in quanto tale e

l'unico modo affinché ciò possa avvenire è lasciarsi, a sua volta, amare.

L'ideale dell'amore, «la libertà alienata» (*ivi*, p. 436) è di per sé un progetto instabile e mai completamente raggiungibile, in quanto da una parte ciò che si esige dall'amore è di essere fondati come un oggetto privilegiato mantenendo l'altro come soggetto, dall'altra parte si avverte che ciò non può manifestarsi poiché, dal momento che l'altro ci ama, fonda la sua oggettività ponendo noi come soggetto. Inoltre, «il risveglio dell'altro è sempre possibile» (*ivi*, p. 438) egli può, infatti, da un momento all'altro, farci sorgere come oggetto fra gli altri, come oggetto utile.

Questa condizione può provocare un nuovo e diverso tentativo di realizzare l'assimilazione dell'altro.

Il suo ideale sarà l'inverso di quello che abbiamo appena descritto: invece di progettare di assorbire l'altro conservandolo nella sua alterità, io progetterò di farmi assorbire dall'altro e di perdersi nella sua soggettività per sbarazzarmi della mia. L'impresa si tradurrà, sul piano concreto, nell'atteggiamento *masochista (ibidem)*.

La libertà che il masochista chiede all'altro non è una libertà impegnata ma una libertà «radicalmente libera» (*ivi*, p. 439), progettando di essere per l'altro nient'altro che un oggetto, uno strumento da utilizzare, cioè «radicalmente un in-sé» (*ibidem*). Il masochista, invece di cercare di esistere per l'altro come oggetto limite, come invece accade nell'amore, si accanisce nel farsi trattare come un oggetto fra gli oggetti negando, di fatto, la propria trascendenza. Il masochismo è un tentativo non di affascinare l'altro con la propria oggettività, ma di farsi affascinare dalla propria oggettività per l'altro. Facendosi

costruire come oggetto dall'altro, il masochista gode nel ridurre la propria soggettività a un niente per apparire come puro in-sé dinanzi allo sguardo dell'altro. Il masochista percepisce questo essere-oggetto nella vergogna ed è proprio per questo che desidera e ama la vergogna in quanto in essa vi riconosce il segno della propria oggettività. Ma, come indica Sartre, «il masochismo è e deve essere in se stesso una sconfitta [...], (il masochista) più tenterà di gustare la sua oggettività, più sarà sommerso dalla coscienza della sua soggettività, fino all'angoscia [...]. Il masochista finisce per trattare l'altro come un oggetto» (*ivi*, p. 439)⁴. Così, al masochista sfugge la propria oggettività al punto tale che «cercando di cogliere la sua oggettività, trova l'oggettività dell'altro» (*ivi*, p. 440), sperimentando di fatto e suo malgrado, la propria soggettività. Il masochismo, allora, si dimostra una sconfitta tanto che «il soggetto finisce per cercare la sconfitta stessa, come suo fine principale» (*ibidem*).

Ora, lo scacco che porta con sé l'atteggiamento masochista, può, per Sartre condurre l'individuo ad assumere l'atteggiamento sadico in quanto, entrambi, sono considerati come relazioni fondamentali dell'essere-per-altri. Sartre sottolinea che, poiché vi è il corpo e vi è l'altro, il per-sé sessuale sorge di fronte all'altro e noi reagiamo a ciò con il desiderio, inteso come desiderio sessuale, con l'amore e con gli altri due atteggiamenti ad essi derivati e sopra menzionati. Sadismo e masochismo, afferma Sartre, sono due «scogli del desiderio» (*ivi*, p. 467) proprio

⁴ Qui Sartre fa l'esempio delle tribolazioni di Sacher-Masoch che per farsi disprezzare, insultare, ridurre a una posizione umiliante, era costretto a utilizzare il grande amore che suscitava nelle donne, cioè ad agire su di esse in quanto queste si sentivano come un oggetto per lui.

perché dimostrano l'inconsistenza del desiderio sessuale e la sua continua oscillazione fra i due poli sadico e masochista

Non a caso Sartre ritiene che si tratti di due posizioni comuni nella sessualità "normale". Il problema risiede nel fatto che nessuno dei due atteggiamenti può essere considerato come risolutivo della questione dell'inesistenza del rapporto sessuale (Lacan, 1971-1972; Id., 1972-1973), è un'illusione pensare che attraverso la posizione sadica e masochista si arrivi ad assimilare l'altro in quanto soggetto o, viceversa, perdersi come oggetto nella soggettività dell'altro.

Ora il desiderio sessuale è considerato da Sartre come un modo per possedere l'altro, per risolvere il problema del rapporto conflittuale con l'alterità, per superare l'impasse in cui si era giunti cercando di appropriarsi della libertà dell'altro attraverso lo sguardo. Infatti, nel momento stesso in cui io rivolgo il mio sguardo verso l'altro la sua soggettività svanisce, ciò che compare è il suo essere oggetto, oggetto del mio sguardo. Il desiderio sessuale mira ad impossessarsi della soggettività libera dell'altro attraverso l'appropriazione totale del corpo d'altri. Il desiderio, dice Sartre

non è altro che una delle grandi forme che può prendere la rivelazione del corpo dell'altro. Ma proprio per questo, noi non desideriamo il corpo come puro oggetto materiale [...]. il desiderio è un comportamento magico. Si tratta, poiché non posso cogliere l'altro se non nella sua fatticità oggettiva, di far sì che la sua libertà si appiccichi alla sua fatticità [...] in modo che il per-sé d'altri affiori alla superficie del suo corpo, e dilaghi in tutto il suo corpo, e che toccando questo corpo, io tocchi infine la libera soggettività dell'altro. È questo il vero significato della parola possesso. È certo che voglio possedere il corpo dell'altro;

ma voglio possederlo in quanto è anche esso un “posseduto”, cioè in quanto la coscienza dell’altro vi si identifica (*ivi*, pp. 447-456).

Questo è l’ideale impossibile del desiderio, possedere l’altro come pura «coscienza incarnata» (*ivi*, p. 460). Nel desiderio sessuale la coscienza si fa carne e, attraverso questo processo, induco l’altro a farsi carne al fine di possederlo non solo in quanto corpo ma in quanto soggettività libera.

Tuttavia, anche il desiderio è destinato alla sconfitta poiché nel momento stesso in cui l’altro si fa oggetto del mio desiderio perde la sua soggettività, il «corpo dell’altro [...] cade dal livello di *carne* al livello di puro oggetto» (*ibidem*), ciò che ora colgo è la carne di un altro-oggetto e non l’incarnazione di un altro-coscienza. Questo avviene perché il desiderio sessuale è un tentativo di impossessarsi della libertà dell’altro attraverso il corpo e non il semplice desiderio di un corpo fisico. Quindi, si configura come desiderio di un oggetto trascendente. È la coscienza dell’altro che deve manifestarsi attraverso la carne tuttavia,

nell’atto di prendere [...], ciò che prendo nelle mie mani è una cosa diversa da quella che volevo prendere; lo sento e ne soffro, ma senza essere capace di dire che cosa volevo prendere [...]; con il turbamento mi sfugge la conoscenza stessa del mio desiderio (*ivi*, p. 461).

Questa è per Sartre, la situazione all’origine del sadismo, tuttavia, la differenza sostanziale risiede nel fatto che il desiderio del sadico è svuotato dal suo turbamento. Il suo fine è quello di cogliere e asservire l’altro, come accade con il desiderio, non

solo in quanto altro-oggetto, ma in quanto pura trascendenza incarnata, tuttavia, l'accento viene posto sull'appropriazione strumentale dell'altro-incarnato. Il sadico cerca in tutti i modi di fuggire il proprio farsi carne, quindi, pur mirando all'incarnazione della coscienza dell'altro, cerca di raggiungerla attraverso la violenza.

Così il sadismo è rifiuto di incarnarsi e fuga da ogni fatticità e, insieme, sforzo per impadronirsi della fatticità dell'altro. Ma poiché non vuole realizzare l'incarnazione dell'altro attraverso la propria incarnazione [...], non ha altra risorsa che trattare l'altro come oggetto-utensile, utilizzando il corpo dell'altro come uno strumento (*ibidem*).

Quindi, rifiutando la propria carne, il sadico è costretto a servirsi di strumenti di tortura per far rivelare all'altro, con la forza, la sua carne. Quello che vuole è «la non-reciprocità dei rapporti sessuali, gode di essere potenza appropriante e libera, di fronte a una libertà imprigionata dalla carne» (*ivi*, p. 487). Il sadismo, pertanto, vuole rendere presente la carne attraverso il dolore prodotto, però, con degli strumenti, ed è attraverso il dolore che l'in-sé del corpo prende il sopravvento sulla coscienza. Il sadismo è quindi, anch'esso, una posizione destinata a fallire poiché il sadico non gode solamente della carne dell'altro ma, senza rendersene conto, gode, soprattutto, della propria non-incarnazione.

Ora, dal momento che il sadico vuole impadronirsi della libertà dell'altro, attraverso il corpo dell'altro usandolo come un oggetto, egli pretende un tipo specifico di incarnazione che è quello dell'*osceño*. Nella grazia il corpo manifesta, prima di tutto, la sua trascendenza, la sua libertà; l'atto grazioso manifesta,

contemporaneamente, la precisione del gesto meccanico e «l'imprevedibilità dello psichico» (*ivi*, p. 462). Nella grazia il corpo è lo strumento che manifesta la libertà, dunque la faticità, il corpo come in-sé è nascosto, è rivestito dalla grazia. «Il corpo più grazioso è il corpo nudo, circondato dai suoi atti come da un vestito che ci sottrae alla vista della carne, benché la carne sia del tutto presente agli occhi degli spettatori» (*ivi*, p. 463).

Pertanto, un corpo nudo ma aggraziato non presenterà mai l'inerzia della carne. L'osceno, invece, «appare quando il corpo adotta degli atteggiamenti che lo spogliano del tutto dai suoi atti e che rivelano l'inerzia della carne» (*ivi*, p. 464) è un corpo che manifesta «la passività della cosa e si fa portare come una cosa dalle gambe» (*ibidem*). Esso si manifesta come faticità ingiustificata, come un di troppo, che indica uno stato della carne che non eccita il desiderio di quel qualcuno a cui si mostra ma manifesta «una disarmonia particolare che distrugge la situazione» (*ibidem*).

È a questa rivelazione che mira il sadico. Egli vuole fare apparire la carne dell'altro, dell'altro libero, distruggendo la grazia del corpo. Se nella grazia la libertà conteneva e velava la faticità, nell'osceno è la faticità che contiene e nasconde la grazia. Il sadico fa sì che il corpo dell'altro appaia sotto l'aspetto dell'osceno utilizzando il proprio corpo, non come carne, ma come puro strumento che, con la forza, costringe il corpo dell'altro ad atteggiamenti e posizioni che ne rivelano la faticità. L'ideale irraggiungibile del sadico sarà quello di cogliere il momento in cui l'altro sia già coscienza incarnata senza cessare di essere strumento.

Il sadico, però, cerca non solo la visione dell'osceno ma anche l'asservimento dell'altro. Questo è il motivo per cui il sadico obbligherà l'altro, attraverso la violenza, ad umiliarsi e a

rinnegarsi, a dargli delle prove manifeste del suo asservimento. L'intento è, per Sartre, simile a quello che si manifesta nella relazione d'amore, infatti, l'amore non esige l'annullamento della libertà dell'altro ma esige il suo asservimento in quanto libertà; in maniera analoga il sadico non cerca di sopprimere la libertà di colui che tortura ma «di costringere la libertà a identificarsi liberamente con la carne torturata. Per questo il momento del piacere, per il carnefice, è quello in cui la vittima si umilia» (ivi, p. 466).

È, infatti, l'istante del cedimento, dell'umiliazione che fa sorgere la soggettività e manifesta la libertà della vittima perché, qualsiasi sia stata la tortura inflitta, è la vittima che liberamente ha scelto di arrendersi proprio in quel momento, né un minuto dopo né uno prima, «essa ha *deciso* nel momento in cui il dolore diventava insopportabile» (*ibidem*) e la prova della sua libertà è data dalla vergogna e dal rimorso che emergono in conseguenza alla sua scelta che lo porta a scoprirsi quell'oggetto osceno per l'altro. Il godimento del sadico sta proprio in questo attimo di ambiguità, infatti, per quanto la conclusione a cui ambisce sarà sicuramente raggiunta, non può calcolare quando essa si manifesterà, questa dose di imprevedibilità, che rende il gioco piacevole, è il risultato della scelta di una libertà incondizionata. Nel momento in cui la vittima si arrende, il sadico ha raggiunto il suo scopo: una soggettività libera ha scelto di identificarsi, rinnegandosi, a quel corpo osceno, il corpo, pertanto, diventa carne oscena, «quel corpo sfigurato e ansante è l'immagine stessa della libertà spezzata e asservita» (ivi, p. 467).

Anche il sadismo però, come il masochismo, è destinato alla sconfitta. Infatti, il gioco può essere piacevole per il sadico finché la carne-oggetto è uno strumento volto, usato, destinato ad un fine. Nel momento in cui il fine viene raggiunto, quando il sadico

si ritrova ad avere dinanzi a sé una coscienza che si è rinnegata, che si è identificata a quel corpo anelante, di quel corpo lì non sa più che farsene. Il sadico ha fatto apparire l'assoluta contingenza, quel corpo «è là» ed è là «per niente» (*ibidem*). Arrivati a questo punto, l'unico modo che permetterebbe al sadico di uscire dal circolo è quello di cedere al turbamento che desta la soggettività dell'altro, di farsi prendere, cioè, dal desiderio.

Il desiderio sessuale permetterebbe di superare il piano immaginario su cui è schiacciata la relazione sadica, realizzando a livello simbolico il tentativo di appropriazione dell'altro. Ma ciò implicherebbe ammettere che il piacere e la soddisfazione siano dati dal farsi carne attraverso cui la carne dell'altro possa manifestarsi; pertanto, il desiderio è ciò che uccide la passione sadica. Inoltre, afferma Sartre, il sadismo porta con sé un altro motivo di fallimento. Il sadico cerca di impadronirsi della libertà trascendente della vittima, ma questa libertà rimane «per principio fuori portata. E più il sadico si accanisce a trattare l'altro come strumento, più questa libertà gli sfugge» (*ivi*, p. 468). Si renderà conto del suo errore quando la vittima lo guarderà.⁵

Lo sguardo della vittima oggettificherà il sadico e lo fisserà entro dei confini che fanno del suo atteggiamento un *habitus*, un'attitudine, una tendenza. Infatti, è la libertà dell'altro che fa

⁵ È possibile citare come esempio il romanzo erotico di Pauline Réage, *L'Histoire d'O* (1954), dove si riscontra, nell'educazione di O. a Roissy l'obbligo di non guardare mai i suoi seviziatori negli occhi. Lo sguardo, di fatto, genera turbamento perché fa sorgere la soggettività dell'individuo che guarda e oggettifica colui che, invece, lo subisce. Di contro, invece, O. è sempre sotto lo sguardo dell'altro, sguardo che, nel romanzo, è reso presente in ogni modo al solo scopo di reificare, costantemente, la condizione di O. come di un corpo-oggetto per l'altro.

esistere un mondo in cui c'è il sadico e i suoi strumenti di tortura. «Questa trasformazione ha luogo per mezzo dell'altro che vuole asservire [...]. Così, l'esplosione dello sguardo dell'altro nel mondo del sadico fa svanire il senso e il fine del sadismo» (*ivi*, pp. 468-469). È in quel momento che il sadico scopre che era proprio quella la libertà che avrebbe voluto asservire senza esserci riuscito.

Bibliografia

- Balint, M. (1952), *L'amore primario*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2006.
- Biagi-Chai, F., Recalcati, M. (a cura di) (2006), *Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, FrancoAngeli, Milano.
- Freud, S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Lacan, J. (1953-1954), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2017.
- Id. (1956-1957), *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Id. (1957-1958), *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, tr. it., in Id. (1966), pp. 527-579.
- Id. (1958), *La direzione della cura e i principi del suo potere*, tr. it., in Id. (1966), pp. 580-642.
- Id. (1962), *Kant con Sade*, tr. it., in Id. (1966), pp. 764-791.

- Id. (1962-1963), *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
- Id. (1971-1972), *Il seminario. Libro XIX. ...o peggio*, tr. it., Einaudi, Torino 2020.
- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2022.
- Leguil, C. (2012), *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2017.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019².
- Réage, P. (1954), *Histoire d'O*, tr. it., Bompiani, Milano 2019.
- Recalcati, M. (2006), *Il soggetto del desiderio: Lacan con Sartre*, in Biagi-Chai, Id. (a cura di) (2006), pp. 140-155.
- Sartre, J.-P. (1943), *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2014.
- Walder, R. (1937), *The Problem of the Genesis of Psychological Conflict in Earliest Infancy. Remarks on a Paper by Joan Rivière*, in *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 18, pp. 406-473.
- Vanni Rovighi, S. (1948), *L'essere e il nulla di J.-P. Sartre*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 40, pp. 73-90.

Abstract

The Predominance of the Imaginary Register in the Forms of Perversion: Reading Sartre's *Being and Nothingness* considering Lacan's First Seminar

In this paper, the author will focus on analyzing the concept of perversion in the light of Lacan's early teaching, which is distinguished by the special emphasis given to the imaginary order of human experience. To do so, she will rely, following the

suggestion offered by Lacan, on the reading of Jean-Paul Sartre's masterful essay the *Being and Nothingness* with the aim of highlighting the subtle mechanisms of imaginary identification that characterize perversion and determine the mold of this clinical structure.

Keywords: Perversion; Love; Imaginary Order; Lacan; Sartre.