

DOSSIER



LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

| | | |
|----------------------|---|----|
| FERRUCCIO CAPELLI | <i>Introduzione</i> | 1 |
| MARISA FIUMANÒ | <i>Il successo di Lacan</i> | 3 |
| MARCO FOCCHI | <i>Esiste un setting lacaniano?</i> | 7 |
| SILVIA VEGETTI FINZI | <i>La relazione</i> | 11 |
| ALESSANDRO BERTOLONI | <i>La psicanalisi con Lacan - Testo, sapere, trasmissione</i> | 15 |
| PAOLO SCARANO | <i>Dover intendere, lasciare intendere</i> | 22 |
| MARCELLO MORALE | <i>Il discorso dell'analista e le sue estensioni</i> | 24 |
| ROCCO RONCHI | <i>Lacan e i filosofi</i> | 26 |

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

Introduzione di Ferruccio Capelli

L'incontro di questa sera si intitola "Lacan trent'anni la clinica, la teoria, la cultura, il sociale". Perché un incontro a trent'anni dalla morte di Lacan? Ovviamente la risposta delle due associazioni di psicanalisti che hanno promosso quest'incontro mi sembra semplice e ovvia. Le due associazioni lacaniane lavorano dentro il solco dell'elaborazione, del pensiero, della pratica lacaniana. Sono esplicitamente impegnate a far vivere nella clinica e nella teoria l'insegnamento di Lacan.

Perché la "Casa della Cultura" ha ritenuto giusto impegnarsi con le due associazioni a promuovere quest'incontro? Perché a distanza di trent'anni lo riteniamo necessario questo?

La risposta di fondo è secondo me questa: in realtà Lacan è ormai diventato un classico del novecento. Due anni fa in un ciclo di conferenze che si svolse in "Casa della cultura" dedicato ai classici del Novecento avevamo volutamente dedicato uno degli incontri a Lacan¹, accanto a Husserl, Derrida e altri grandi nomi del Novecento. In effetti ci sono tutte le ragioni per considerare Lacan come uno dei grandi classici che ha impresso un'impronta profonda nel pensiero della seconda parte del Novecento.

Penso che sia difficile compiere un bilancio completo della cultura del Novecento, almeno per quanto riguarda l'Europa, senza incrociare il pensiero di Lacan e gli effetti che questo ha avuto. Ciò vale per quanto riguarda il segno profondo che ha lasciato sulla psicanalisi. Nel testo molto bello che accompagna l'invito è stata usata un'espressione molto forte, cioè che Lacan "ha ridisegnato il territorio della psicanalisi". Si legge ancora che la psicanalisi ha avuto gli influssi molto forti sull'insieme della cultura del Novecento perché "la psicanalisi è un contrassegno del mondo contemporaneo".

Si tratta di ragionare sul perché, sul come Lacan sia diventato un classico del Novecento. Quello che posso dire deriva da un'esperienza personale. Da anni mi sono reso conto che per mettere a fuoco alcune tendenze generali della nostra società e cambiamenti che la coinvolgono sono costretto a ricorrere ad alcune categorie lacaniane: rivolgersi ad esempio al rapporto tra *jouissance* e desiderio come elaborato da Lacan. Oppure cercare di utilizzare una categoria di cui in questi tempi si sta parlando molto, quella relativa alla funzione del padre e della crisi della funzione del padre. Ancora: il ruolo del grande Altro e il problema connesso alla sua scomparsa. Sono categorie che arrivano nella cultura del tardo Novecento attraverso il pensiero di Lacan e sono categorie che si stanno rivelando molto potenti, come strumenti interpretativi di processi profondi che stanno avvenendo nella nostra società e che ci permettono di mettere a fuoco alcuni dei grandi nodi della nostra vita. In effetti Lacan è entrato nella cultura come un classico ed è per questo che ritengo siano importanti occasioni come questa per strutturare una riflessione sul senso e il rapporto fra l'elaborazione di Lacan e l'insieme dei processi culturali.

Aggiungo solo due considerazioni prima di dar la parola a chi ha organizzato questo convegno, sulle quali ho avuto modo di riflettere. C'è una cosa che mi ha sempre sorpreso moltissimo. Anche se è un autore relativamente recente, Lacan ha già avuto il trattamento tipico dei classici, cioè quello di provocare letture diverse fra di loro. Penso che sarebbe già possibile incominciare a ragionare su una storia della ricezione di Lacan in Italia. Ci troveremmo di fronte ad alcune sorprese; il fatto che sia stato compreso progressivamente in un modo molto diverso.

Sono sempre sorpreso dalla profonda differenza di come Lacan è arrivato da noi negli anni settanta e quello che invece sta emergendo nella discussione di oggi.

A parte vicende contingenti assolutamente secondarie come il fatto che Lacan sia arrivato a Milano tramite Verdiglione; li consideriamo piccoli incedenti casuali privi di rilevanza. A me interessa cogliere qualcosa di più profondo.

Lo ricordo molto bene: Lacan verso la metà degli anni settanta venne presentato e vissuto in Italia come il teorico della liberazione dai bisogni e della liberazione del desiderio. Oggi dal modo in cui si sta strutturando il dibattito, ci appare un Lacan profondamente diverso che ci aiuta a capire la difficoltà del desiderio in una società dominata dalla jouissance. Capite la chiave interpretativa profondamente diversa. Letture molto diverse sviluppate in un periodo relativamente breve che ci costringono a ragionare su Lacan come un classico che nella sua complessità ci stimola e ci costringe a leggerlo in vari modi.

Infine un'ultima osservazione: i classici siamo abituati a leggerli, i classici si leggono ma Lacan è un classico che non è di facile lettura. Penso che una persona di cultura media abbia nella sua biblioteca le opere di Freud, le abbia lette, si misuri con le opere di Freud. È molto più complicato con Lacan.

Confesso di aver letto molti lacaniani ma ho qualche difficoltà a entrare dentro il testo di Lacan. C'è un problema di lettura del testo di Lacan. Si fa riferimento in modo molto simpatico anche nella nota introduttiva che accompagna l'invito alla conferenza di stasera. Con qualche eufemismo parla di lettura difficile di Lacan. In realtà il testo di Lacan si presenta come molto complesso. Posso dire che è un motivo in più che ci costringe a valorizzare momenti di discussione che ci aiutino a penetrare dentro il testo, ad interpretarlo, a leggerlo e quindi ad essere in grado di farlo vivere più profondamente nel nostro lavoro.

Non aggiungo altro, era solo per dire quanto e per quali ragioni ritengo importante questo lavoro. Adesso possiamo entrare nel merito con chi ha organizzato questo convegno, cioè Marisa Fiumanò e Marco Focchi.

Trascrizione di Paolo Scarano – Testo non rivisto dall'autore

1“Tempo di classici: il secondo novecento”. Conferenza tenuta da Charles Melman il 28 Ottobre 2009 in “Casa della cultura” a Milano

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

Il successo di Lacan di Marisa Fiumanò

Due importanti e storiche associazioni lacaniane, A.L.I. (Associazione lacaniana internazionale) e S.L.P. (Scuola lacaniana di psicoanalisi) e le scuole di specializzazione che ad esse fanno riferimento hanno promosso insieme questa celebrazione del trentennale di Lacan. Mi auguro che sia la prima di ulteriori collaborazioni; collaborazioni necessarie perché l'eredità del nostro comune maestro è estremamente feconda ma anche molto impegnativa. È una grande eredità che richiede tanto lavoro e un'etica comune.

Per la seconda volta qui in Casa della Cultura abbiamo l'occasione di un confronto con Marco Focchi, Direttore dell'Istituto Freudiano di Milano: nel giugno di quest'anno Marco Focchi ha partecipato alle giornate di studio dell'ALI su *Le non-dupes errent*, uno dei seminari tardi di Lacan.

Silvia Vegetti Finzi, che ci fa l'onore della sua presenza, forse è superfluo ricordarlo ma mi fa piacere farlo, ha meriti enormi rispetto alla presenza del pensiero di Lacan in Italia. E di questo la ringrazio caldamente. Rocco Ronchi è ben conosciuto in Casa della Cultura: è, fra i filosofi, uno dei più originali lettori di Lacan. Alessandro Bertoloni, Marcello Morale e Paolo Scarano rappresentano gli analisti di ultima generazione e ci è sembrato importante ascoltare che cosa significhi per un analista debuttante assumere la responsabilità di collocarsi nella scia di un insegnamento così robusto, sofisticato e complesso come quello di Lacan.

Per situare storicamente Lacan in Italia accenno solo a qualche data: forse Silvia Vegetti Finzi che, come certo sapete, è autrice di una importante Storia della psicoanalisi, lo farà – o lo farebbe – molto meglio di me.

I trent'anni che ci separano dalla morte di Lacan, avvenuta nel settembre 1981, coincidono, grosso modo, con la diffusione del suo insegnamento in Italia anche se i suoi primi allievi avevano già cominciato ad operare agli inizi degli anni '70 quando, tradotti in italiano, c'era solo una raccolta di testi *Cosa freudiana*, *gli Scritti* e qualche seminario. Il pensiero di Lacan ha incontrato non poche resistenze prima di approdare alle Università e alle biblioteche dei nostri intellettuali.

Eppure Lacan, come Freud, amava molto l'Italia, ed era solito frequentarla in forma privata, conosceva molto bene i suoi monumenti, le sue chiese, i suoi musei.

Ufficialmente Lacan è venuto in Italia, tra il '53 e il '74, ha tenuto seminari e conferenze a Roma, Milano, Torino, Napoli, Pisa e Firenze. A Roma è andato tre volte. La prima per pronunciare nel '53 il Discorso di Roma che diventerà un articolo centrale degli *Scritti* con il titolo *Funzione e campo della parola e del linguaggio*; la seconda nel 1968 per pronunciare *Da Roma '53 a Roma '67* che diventerà: *La psicoanalisi: ragioni di uno scacco*. La terza ed ultima volta risale al 1974, anno in cui interviene in occasione del convegno annuale della sua Scuola, il settimo e l'unico tenuto in Italia, con una ormai celebre conferenza: *La terza. Terza rispetto alle due precedenti che ho ricordato*. Successivamente Lacan tornerà ancora a Roma ma non per parlare in pubblico.

A Milano viene invece più volte alla fine degli anni '60 e nei primi anni '70 perché a Milano si è costituito il gruppo di allievi più numeroso. Le conferenze pronunciate in tutte queste occasioni sono raccolte in un libricino ormai introvabile perché la casa editrice non esiste più, che fu pubblicato in edizione bilingue: *Lacan in Italia*, edizione La Salamandra. Il merito di quella

pubblicazione è di Giacomo Contri, uno dei suoi primi allievi ad operare in Italia.

Nella nostra città, Milano, si era formato quindi il primo e più numeroso gruppo di allievi di Lacan.

Negli anni '70 la presenza ingombrante di Armando Verdiglione aveva complicato non poco la vita dei gruppi lacaniani di Milano e Roma, per fortuna totalmente sprovvisti delle stesse capacità imprenditoriali e soprattutto della spregiudicatezza dell'uomo.

Solo nei decenni successivi alla morte di Lacan il suo insegnamento, disincagliato dalle astrusità fuorvianti di Verdiglione che aveva presentato al pubblico italiano un Lacan distorto e irriconoscibile, fumoso e farsesco, riesce finalmente a penetrare nella nostra cultura. Ripercorrere la storia del lacanismo in Italia sarebbe utile e non privo d'interesse. Io vi ho accennato soltanto. La presenza di Lacan in Italia è ancora giovane e la ricchezza del suo insegnamento lo rende una vera miniera per gli analisti.

È una miniera, a quanto pare, anche per gli studiosi di altre discipline e non solo nelle Università delle grandi città. Ci sono ad esempio città relativamente piccole ma vivaci e colte, che cominciano ad occuparsene: il 3 novembre scorso Rocco Ronchi ed io siamo stati invitati dall'Università di Lecce ad una giornata di studio organizzata in occasione del trentennale della morte di Lacan. Ritengo che sia stata un'occasione importante perché è la prima volta che al sud, fatta eccezione per Napoli, un'istituzione universitaria ricorda in forma ufficiale Lacan, un autore che, come ha detto Ferruccio Capelli, è ormai un classico del pensiero del xx secolo.

La diffusione del pensiero di Lacan però, a differenza di quella dei "grandi" di altre discipline, non avviene – né potrebbe avvenire – solo per via universitaria. La psicanalisi si apprende a bottega, cioè in parallelo con la clinica, e solo la clinica può nutrire e sostenere un sapere che si colloca in un discorso che ha una logica molto particolare, il discorso che Lacan ha formalizzato e chiamato "discorso dell'analista".

La psicanalisi procede a piccoli passi, sostenuta dalla pratica clinica degli analisti. La formazione di un analista richiede molto tempo e credo di non sbagliarmi se dico che soltanto adesso la seconda generazione di analisti lacaniani in Italia comincia a sua volta a formare la terza generazione. Sono passati circa quarant'anni da quando i primi allievi diretti di Lacan si sono impiantati in Italia, perciò... lascio a voi il calcolo del tempo minimo necessario a formare uno psicanalista.

La psicoanalisi può avere "successo"?

Lacan aveva una sua idea del "successo": riteneva che non lo decretasse la folla, non gli interessava quanto grande fosse il numero di persone interessate ad ascoltarlo, né la diffusione mediatica che pure aveva utilizzato a suo modo – è famoso un libricino che si chiama Television, trascrizione di una sua conferenza televisiva – gli interessava il "risultato" – così dice in apertura del convegno di Roma del '74 – cioè la rielaborazione originale e personale che qualcuno potesse fare di quanto andava insegnando. Risultati laterali, marginali, ma solo in apparenza.

Come dice il testo di presentazione del nostro incontro, trent'anni sono pochi per fare bilanci dell'opera di un maestro della statura di Lacan e ancor più per fare delle sintesi. Per questo, visto il tempo a mia disposizione, voglio ricordare solo qualche aspetto che mi sembra fondamentale dell'insegnamento di Lacan.

Dato il luogo in cui ci troviamo, e ringrazio il direttore Ferruccio Capelli dello spazio che ha sempre voluto darci qui, voglio sottolineare un punto essenziale della dottrina di Lacan, vale a dire la dipendenza del soggetto dalla cultura di appartenenza, diciamo dall'Altro sociale.

L'inconscio è il discorso dell'Altro: è una delle sue definizioni più famose e fondanti.

Per Altro possiamo intendere il grande Altro materno, o i suoi sostituti, la prima figura che umanizza il bambino introducendolo alla parola e al linguaggio. Per Altro possiamo intendere anche il sociale in cui siamo immersi e che è veicolato dalla lingua. La madre peraltro è il portavoce privilegiato dell'Altro sociale. Tante sono le figure in cui l'Altro può incarnarsi e si collocano a livelli diversi, nei registri diversi che Lacan chiama: RSI, Reale, Simbolico e Immaginario.

Quando però diciamo l'inconscio è il discorso dell'Altro intendiamo innanzitutto riferirci alla dimensione di alienazione in cui siamo immersi fin dalla nostra comparsa al mondo.

Lacan usa una formula simile anche per il desiderio quando dice: il desiderio è il desiderio dell'Altro.

Insomma, la costituzione del soggetto è inscindibile da un processo di alienazione.

Ciao Io! Potremmo dire: ciao vecchio Io, vecchio Moi, non sei padrone in casa tua, molla le tue pretese di controllo, di autoconoscenza, di padronanza.

Io, je, dice Lacan, soggetto dell'inconscio, sono parlato dall'Altro, desidero il suo desiderio e desidero che lui mi desideri; di più: voglio essere la causa del suo desiderio.

Parlare e desiderare sono, in un certo senso, sinonimi.

Se parliamo desideriamo e se desideriamo siamo vivi.

Siamo vivi solo se desideriamo, cioè se la nostra libido, per dirla con Freud, non è ingorgata o deviata nevroticamente, oppure soffocata nell'apatia, nel "peccato morale" della depressione.

Allora l'alienazione di cui parla Lacan risulta essere paradossalmente la condizione umana per eccellenza, il nostro marchio distintivo. Riceviamo i tratti della nostra cultura di appartenenza veicolati da un Altro che amiamo. Le riceviamo come stimate di cui dobbiamo rispondere e cui non possiamo sottrarci.

Abbiamo degli obblighi rispetto alla nostra civiltà, alla nostra lingua, alla nostra storia. Rispetto alla memoria. Sono le nostre radici.

Dobbiamo saperlo quando, ad esempio, parliamo di meticciano, una questione così moderna, attuale, urgente.

Il rispetto per le culture diverse che oggi si addensano nelle nostre città non è una questione umanitaria ma logica. Il grande Altro degli arabi non è il nostro così come non lo è quello cinese e così via.

Questo rende impossibile un vero meticciano, almeno fino a quando la permanenza in un territorio

per più di una generazione non abbia ammorbidito le tracce della cultura originaria, abbia introdotto la seconda e la terza generazione di immigrati alla nostra stessa forma di alienazione.

In scala ridotta questo vale anche per la nostra migrazione interna. Credo che gli analisti che sono qui abbiano avuto esperienza di pazienti di seconda o terza generazione di migranti, figli o nipoti di italiani del Sud emigrati al Nord; e di quale conflitto si apra con il discorso dominante nella terra d'immigrazione, con il "discorso del padrone".

Questo è un esempio dell'originalità con cui, grazie a Lacan, possiamo leggere la contemporaneità.

In Lacan dunque soggetto e sociale non solo sono sinergici ma si corrispondono. Il soggetto dell'inconscio è il soggetto del sociale, il nostro funzionamento è modellato dalla "civiltà" e dalla lingua e la lingua costituisce il tesoro dei significanti di una data cultura.

Questa corrispondenza non riguarda solo l'Occidente, anche se la psicanalisi è nata a Vienna ed è cresciuta a Parigi, ma la stessa corrispondenza tra inconscio e sociale si troverà nelle culture lontane dalla nostra, dove la psicanalisi comincia a penetrare: nei paesi orientali e africani ma anche lentamente in Giappone e Cina.

L'attenzione ai temi sociali era stata anche di Freud: ricordo solo per tutti Il disagio della civiltà dove Freud indica il malessere come un tratto ineliminabile ed esito dell'opera di civilizzazione. Lacan radicalizza e dice: l'inconscio è il politico, vive e si nutre della polis. Con un piccolo slittamento diciamo: l'inconscio è il sociale.

Lacan ci sbalza fuori dai nostri studi, ci impedisce il godimento del confessionale, l'affondo nell'intimità del transfert, ci obbliga a fabbricare dei punti di vista sulla nostra contemporaneità, a rispondere dei suoi cambiamenti, a far fronte ai nuovi sintomi, a mettere in conto l'usura del linguaggio, compreso quello psicanalitico, e potrei proseguire con l'elenco delle "scomodità" introdotte da Lacan per chi ha scelto di fare il suo stesso mestiere "impossibile". Naturalmente ci sono anche molti vantaggi. Non ho il tempo di parlarne, ne ricordo uno solo che ha a che fare con la centralità che Lacan ha sempre dato alla nozione di desiderio, motore della cura e motore della vita. Aderirvi è la nostra etica il che equivale ad uno straordinario e incomparabile elisir di giovinezza.

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

Esiste un setting lacaniano? di Marco Focchi

Lo hanno già detto molto bene prima di me Ferruccio Capelli e Marisa Fiumanò: siamo in un'altra epoca rispetto a quella in cui ha vissuto Lacan. La collaborazione che Marisa ha sottolineato esserci tra le nostre due istituzioni, il Laboratorio freudiano per la formazione degli psicoterapeuti e l'Istituto freudiano per la clinica, la terapia e la scienza è relativa alla nuova epoca in cui viviamo, e questa serata stessa fa parte del diverso clima, del mutato momento intellettuale nel rapporto con il pensiero e con l'eredità di Lacan. Siamo in una fase che presenta un contesto trasformato rispetto a quello degli anni '70, quando erano sulla scena gli allievi diretti di Lacan. Pensando anche soltanto all'esperienza italiana, gli allievi diretti di Lacan avevano esigenze diverse da quelle che abbiamo noi ora, e dovevano risolvere un altro genere di problemi. Per sintetizzare l'idea potremmo dire che allora, negli anni '70, quando l'insegnamento di Lacan ha cominciato a circolare in Italia, si poneva un'esigenza di rappresentanza. Questo accadeva perché Lacan era vivo, e perché la sua figura schermava il suo insegnamento, metteva in secondo piano il suo discorso, oscurava il suo pensiero. Noi, in fondo, possiamo dire di essere più fortunati: la distanza fisica e temporale da questo immane maestro ci consente un accesso più diretto al suo testo, senza la mediazione magnetica della sua figura, in grado di sollecitare potenti identificazioni immaginarie. Questo si vede anche fisicamente. Per quanto io abbia un'età ormai matura, non sono abbastanza vecchio da aver avuto una frequentazione diretta di Lacan, ma ho avuto occasione di vederlo, e quando l'ho visto mi sono reso conto che certe caratteristiche, certi modi di muoversi, certi tic dei primi allievi erano le caratteristiche, i movimenti, i tic stessi di Lacan.

L'esigenza di rappresentanza chiaramente passava anche attraverso queste forme di identificazione immaginaria, e ora la distanza storica lo rende ancora più evidente. Noi abbiamo invece l'opportunità di confrontarci direttamente con il testo, con i concetti, con gli argomenti, con i temi, anziché con la persona, e abbiamo il vantaggio della prospettiva storica, di un certo numero di anni di lavoro, di lettura, di interpretazioni che si sono accumulate e che ci aiutano a dipanare un testo complesso.

Capelli si è espresso molto bene sulla "classicità di Lacan", e Marisa ha inquadrato con chiarezza il movimento lacaniano in Italia. Da parte mia, per evidenziare un tratto peculiare di Lacan, preferisco riferirmi non all'insieme del suo pensiero, ma allo sviluppo della sua clinica, e direi che il tratto saliente è quello che appare nello smottamento degli standard.

La pratica psicoanalitica è sempre stata un po' imbalsamata in certe regole, una sorta di galateo ad hoc in cui appariva necessario sottolineare il luogo diverso che lo studio analitico era rispetto al resto del mondo, un luogo in cui le regole di comportamento della realtà quotidiana non erano considerate pertinenti, e in cui i rapporti entravano in una strana atmosfera artificiale. Si considerava che l'analista potesse fare certe cose e non altre. Una volta, per esempio, un paziente informato della letteratura analitica classica, si stupì che io potessi passeggiare per la stanza anziché stare tutto il tempo incollato alla poltrona. Questo è il cosiddetto problema del setting.

Ricordo che quando ero all'università iniziavano in quel momento a circolare le prime traduzioni di Lacan. C'era quel bellissimo libricino, uscito nella collana Einaudi del Nuovo Politecnico, ricordate? Erano quei libri con la copertina bianca e con il quadratino rosso. Il libricino di cui vi parlo era La cosa freudiana allora fresco di stampa e io, che avevo appena cominciato l'università, me lo trovai in mano e questo fu il mio incontro con Lacan. Fu l'incontro con un testo

incomprensibile per il ragazzo di vent'anni che allora ero, ma forse proprio perché è
incomprensibile, e al tempo stesso pieno di allusioni coinvolgenti, mi ha ipnotizzato, mi ha
sollecitato, mi ha posto degli enigmi che assolutamente dovevo risolvere, e mi ha chiamato dentro.

All'università seguì quindi un piano di studi quanto più possibile fitto di testi psicoanalitici, e feci
una tesi su Lacan con il professor Funari, che allora insegnava Psicologia I, perché i corsi di

psicologia erano talmente richiesti che si erano dovuti sdoppiare in Psicologia I e Psicologia II, e se
non ricordo male poi si aggiunse anche Psicologia III. Quando gli chiesi la tesi il professor Funari,
che aveva messo in bibliografia per il suo corso La cosa freudiana, mi disse: "Caro Focchi, se lei
vuol dire qualcosa di utile su Lacan deve cercare di definire un setting lacaniano, perché voi
lacaniani (mi considerava evidentemente già del partito!) non avete un setting".

Devo dire che aveva ragione: in fondo Lacan ha completamente decostruito l'idea di setting, che –
bisogna notarlo – non è un'idea freudiana. Il setting, come lo si è conosciuto nella sua forma
classica, nasce dal dibattito degli anni '50, quando la psicoanalisi si trova di fronte a esigenze di
formalizzazione che al tempo di Freud non c'erano, perché fare lo psicoanalista, al tempo di Freud,
era fare come faceva Freud, puramente e semplicemente. Ma il setting, nato per le migliori ragioni,
diventa presto una sorta di gabbia rigida. Lacan la smonta, scioglie la rigidità comportamentale che
il setting classico era diventato. Dico comportamentale perché effettivamente si trattava di una serie
di prescrizioni di comportamento.

Una delle nozioni che Lacan rivendica di aver inventato all'interno della psicoanalisi è la nozione di
atto. L'atto è qualcosa di completamente diverso da un comportamento, cioè da una sequenza di
azioni prescritte. L'atto psicanalitico invece, che Lacan mette al centro della propria idea di
conduzione della cura, è incentrato su un momento decisivo, riguarda l'incontro con una scansione
in cui in cui il prima si separa dal dopo, in cui si verifica una rottura di continuità, e niente è più
come era.

Perché Lacan riesce a operare questa decostruzione del setting e degli standard? Perché si trova in
un momento storico diverso, perché mette la psicoanalisi a confronto con altre discipline e apre una
nuova fase di pensiero, perché ha una cultura diversa, ma anche perché è libero dall'esigenza, che
ha storicamente caratterizzato la psicoanalisi, di identificarsi. La psicoanalisi ha sempre avuto un
problema di identità. Negli anni '20 la psicoanalisi aveva bisogno di distinguersi dall'ipnosi, e c'è in
quel periodo un dibattito molto interessante che si concentra sulla differenza tra la suggestione e il
transfert, dove gli psicoanalisti argomentano, spiegano, mostrano che il transfert è tutt'altra cosa
dalla suggestione, e anche se ci sono delle somiglianze, sono tuttavia più importanti le differenze, e
sono le differenze che qualificano la psicoanalisi, e così via. In una prima fase quindi l'identità della
psicoanalisi si caratterizza distinguendosi dall'ipnosi. Poi, negli anni '50, la psicoanalisi cresce
d'importanza, cresce la richiesta di trattamenti, e molti più pazienti vanno a bussare agli studi degli
psicoanalisti, mentre il numero degli psicoanalisti cresce molto più lentamente, anche perché la
formazione non è cosa né semplice né breve. C'è allora un analista, peraltro geniale, come
Alexander, che inventa la psicoterapia breve, riuscendo a far sì che un numero ridotto di
psicoanalisti possa far fronte a un numero fortemente aumentato di domande d'aiuto. La
psicoterapia breve è però sentita dagli ortodossi dell'epoca come una sorta di contaminazione, e fa
nascere il bisogno di distinguersi dalle nascenti psicoterapie di ispirazione analitica che, per usare
l'espressione di Freud, mettono piombo nell'oro puro dell'analisi. Ma Freud lo asseriva per dire che
occorreva andare in quella direzione, che occorreva creare un lega meno pura ma più
corrispondente alle necessità del tempo, mentre per gli ortodossi non era così.

Il setting viene allora a definire questa seconda fase di esigenza identitaria della psicoanalisi, dove
si è assillati dall'idea di affermare quel che la psicoanalisi è e quel che non è. Lacan evade da questa

prigionia identitaria.

Lacan ha sempre denunciato le parvenze sociali. Le riconosce e, non direi che le smaschera o che le demolisce, ma che le snuda. Non fa l'operazione del cinico, non ha con le parvenze lo stesso rapporto del filosofo che vuole vedere il cavallo e non la cavallinità. Mettere le parvenze a nudo non è un'operazione che le rende inutili. Ci sono le parvenze, c'è un rapporto tra parvenze e autorità che fa funzionare l'autorità, e questo vale anche per l'autorità analitica. L'analisi si fonda, per Lacan, su quel che chiama soggetto supposto sapere. Non deve sfuggirci che il soggetto supposto sapere non è una parvenza nello stesso senso in cui possono esserlo il trono o l'altare, le parvenze del potere e della religione, o la sicurezza del calcolo nel discorso scientifico, che lo rende una garanzia immaginaria anche per la soluzione di qualsiasi problema incalcolabile.

Il soggetto supposto sapere è l'attribuzione di un sapere sul desiderio. Proprio perché il soggetto umano non sa quel che desidera, proprio perché domanda qualcosa di diverso da quel che in realtà vuole, e si sente smarrito nei labirinti del proprio desiderio insoddisfatto, ha tuttavia di mira un punto in cui sapere e desiderio coincidano. In questo punto, che è il perno del transfert, l'analista deve collocarsi perché il processo possa svolgersi, e collocandovisi l'analista entra in rapporto con una forma di autorità di cui, che lo voglia o no, è investito, e che è la leva per far funzionare le cose.

Lacan traversa quindi lo spessore delle parvenze che nei primi momenti della storia della psicoanalisi si erano cristallizzate in esigenze identitarie, e le rende inutili. Da un lato rende inutili gli standard sul piano della pratica, dall'altro rende inutili i dogmi teorici. Che cosa vuol dire essere psicoanalista e non un ipnotista? Cosa vuol dire essere uno psicoanalista piuttosto che uno psicoterapeuta? Non sono certo i comportamenti a mostrarlo, né gli standard a definirlo, e Lacan, proprio perché vanifica le regole, va invece a fondo dei principi che guidano la pratica analitica. Mina quindi gli standard proprio perché dà forza ai principi, evidenziando le nervature portanti della pratica.

La psicoanalisi, sappiamo, lavora sul fantasma, e questo, nella psicoanalisi tradizionale, voleva dire che entrare nello studio dell'analista era un po' come accedere a uno spazio diverso da quello della vita quotidiana. Separare il fantasma dalla realtà non è facile, ci vuole la psicoanalisi per farlo, e per i primi analisti questo avveniva quasi in modo fisico, un po' come se la realtà la si appendesse fuori dallo studio come si appendeva il cappello, e dentro s'incontrasse uno spazio diverso, vagamente irreali. Ci sono mille storielle che mettono alla berlina in modo divertente questa vicenda.

Lacan non ha bisogno della messa in scena analitica per fare funzionare la psicoanalisi perché ne segue le linee di forza. Possiamo benissimo essere immersi nella realtà e tuttavia, se abbiamo chiari i principi che orientano l'esperienza psicoanalitica, se abbiamo chiare le mappe, sappiamo far emergere l'altro aspetto, il risvolto invisibilmente intrecciato nella realtà, quello che riguarda l'inconscio, quello che riguarda il fantasma.

Mi sembra lo dicesse in altro modo molto bene Marisa nel suo intervento, mostrando che proprio per questa libertà rispetto agli standard possiamo avere un rapporto più significativo con il sociale.

Una volta l'analisi era quel che si faceva nello studio analitico, e gli analisti che lavoravano nelle strutture pubbliche si sentivano a disagio perché non trovavano il setting, non era possibile creare le condizioni artificiali dello studio. Questo, grazie alla nuova configurazione della pratica che Lacan ci ha permesso di fare, è un problema superato. Se non è l'esteriorità del setting a farmi da divisa in cui mi riconosco come analista – e questa non può mai esserci in una struttura istituzionale – ma un determinato modo di lettura del discorso, un particolare modo di impostare rapporto con il soggetto, allora non ho bisogno di uno scenario ad hoc. Posso benissimo essere in una struttura pubblica, posso essere in una scuola, in un ospedale, e non cambia nulla per quel che riguarda la sostanza

della mia pratica. La psicoanalisi può uscire dal chiuso dello studio, può circolare nella realtà sociale, può proporsi e presentarsi nella città.

Questo mi sembra fondamentale, mi sembra l'attualità nella psicoanalisi, mi sembra il futuro, anche, della psicoanalisi. La configurazione simbolica dell'epoca in cui si vive è fondamentale, perché la pratica psicoanalitica non è fuori dalla storia.

Dobbiamo considerare che Freud, quando ha creato la psicoanalisi, viveva in un'epoca che Foucault chiamava delle società disciplinari, cioè fondate su un'autorità riconosciuta, consolidata: c'era l'Imperatore al tempo di Freud. Non siamo più oggi in questa fase, e "Impero", se stiamo al testo di Negri di qualche anno fa, vuol dire un'altra cosa. Adesso siamo piuttosto entrati in un'epoca che Deleuze ha chiamato delle società del controllo, dove le autorità non sono centralizzate, dove ci sono delle modulazioni più che delle reclusioni, delle variazioni continue, e direi che la riformulazione della psicoanalisi, la rifondazione della psicoanalisi operata da Lacan permette di corrispondere a questa nuova configurazione del simbolico.

In questo senso non possiamo dire che Lacan dia un contributo al pensiero psicoanalitico, perché in realtà trasforma la psicoanalisi, la ripensa da cima a fondo, la riformula, la rifonda e non la basa su dei dogmi, su delle parole d'ordine in cui si riconosce, e in cui si è lacaniani perché si usa quella formula o bioniani perché si usa quell'altra.

In una delle nostre riviste è uscito un articolo in cui un'intervistatrice aveva chiesto a diversi analisti che cosa vuol dire essere lacaniani oggi. Le risposte sono state le più svariate, perché appunto non c'è una dogmatica lacaniana, non ci sono le parole d'ordine in base a cui ci si riconosce. Una delle risposte che mi è sembrata tra le più interessanti si riferiva all'inventiva. Non ci interessa tanto una tecnica da applicare alla clinica, ma un modo di affrontare i casi uno per uno, un modo che non si riconduce all'applicazione di regole, che non si riporta a un manuale, che pone l'analista di fronte all'esigenza di escogitare una specifica soluzione, perché è la soluzione che va bene per quella persona, è una soluzione singolare, non ripetibile. L'inventiva è quindi stata una risposta a questa singolare inchiesta, e un'altra era più strana, o semplicemente più insolita: era che l'analista lacaniano ci mette il corpo. Cosa vuol dire? Perché non è certo detto nello stesso senso in cui lo si direbbe nella terapia della Gestalt. Che l'analista lacaniano ci mette il corpo vuol dire secondo me che nell'esperienza clinica ci si mette in toto, che l'analisi non è una questione di formalità o anche di formalismo. Lacan è conosciuto per il suo aforisma: "L'inconscio è strutturato come un linguaggio", ed è vero, però c'è tutta una parte del suo insegnamento successivo che mette in luce l'importanza del reale, e da questo punto di vista che cosa vuol dire che l'analista ci mette il corpo? Vuol dire che le parole non bastano da sole, vuol dire che la stessa frase detta in un certo modo è diversa detta in un altro, perché c'è una forza enunciativa che può venire solo dal corpo, dalla presenza fisica dell'analista. Per questo motivo non facciamo analisi su internet o per telefono, perché la parola fa parte del corpo, e per parlare ci si mette il corpo. Per concludere brevemente questo intervento, vorrei dire che mi sembra interessante che l'eredità di Lacan, quel che ci troviamo in mano oggi, non sia una serie di dogmi, ma una riconfigurazione del pensiero psicanalitico, una radicale rivisitazione della clinica psicanalitica, un profondo ripensamento del simbolico sociale, che ci permette di lavorare nel mondo contemporaneo, così diverso da quello che abbiamo conosciuto quando abbiamo iniziato la nostra formazione, e che ci permette di collaborare tra orientamenti diversi all'interno del pensiero lacaniano.

Trascrizione di Mihaela Ilie

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

La relazione di Silvia Vegetti Finzi

Grazie per questo invito che mi onora, grazie all'amica Fiumanò e all'amico Focchi che hanno organizzato questa serata. Cercherò di portare un contributo diverso dalla storia della psicanalisi lacaniana già ricostruita con tanta precisione da Marisa Fiumanò. Io vorrei collocare piuttosto Lacan partendo da un testo che è un saggio di Thomas Mann, nel quale si interroga sulla psicanalisi e dice una cosa molto interessante. La psicanalisi freudiana si colloca tra due epoche della storia della cultura: in parte nell'illuminismo e in parte nel romanticismo. Dell'illuminismo conserva la pretesa conoscitiva, la forza della ragione, la voglia di trovare altri orizzonti al sapere; del romanticismo invece l'oggetto che è oscuro, l'attrazione verso il sogno, verso le parti in ombra della cultura, quindi il mistero, la fantasia, i sentimenti, il desiderio, le emozioni, le passioni. Quello che Thomas Mann dice evidentemente è una semplificazione, ma ci serve per accennare ad una divaricazione nella storia della cultura psicanalitica. Da una parte, se volgiamo continuare su questa strada c'è, Melanie Klein dove prevale la componente romantica e dall'altra Anna Freud dove prevale la corrente illuministica. Nella prima Melanie Klein, la sovversione del soggetto, l'immaginario, il sogno, la pulsione di morte, l'innato e il primordiale. Nella seconda, l'Io libero dai conflitti, le motivazioni, l'adattamento e all'orizzonte la confluenza della psicanalisi nell'ambito di una psicologia generale, quindi in un dissolvimento della specificità psicanalitica. Sappiamo quanto Lacan abbia osteggiato, con quanta forza, con quanta passione, quest'ultima versione, cioè la psicologia dell'Io, la psicologia dello sviluppo, delle fasi e quanto si sia collocato piuttosto nell'ambito della genealogia kleiniana.

Se ho evocato questo duplice scenario è proprio per collocare Lacan. Da una parte, abbiamo detto, Lacan stesso si dichiara ispirato da Melanie Klein, dall'altra non esita a utilizzare tutti gli strumenti scientifici, anche gli strumenti della scienza forte della sua epoca cioè l'antropologia, la linguistica, l'etologia, la logica, la matematica fino alle ultime formulazioni della matematica e dell'algebra. Quindi si colloca tanto nel versante romantico quanto in quello illuministico, secondo me superandoli tutti e due, perché tenta una sintesi di entrambi, riformulando continuamente il soggetto e contemporaneamente i metodi che usa. Lacan mi sembra cogliere senza alcuna reticenza, ma consapevole dell'ossimoro che sta affrontando, la sfida che la psicanalisi propone, quella di conoscere l'inconscio. Evidentemente come si dice adesso "mission impossible", perché se definiamo come inconscio qualcosa, non è possibile sottoporla a delle prassi conoscitive o perlomeno delle prassi conoscitive esaustive. Vale a dire, quello che Lacan dice è che la psicanalisi propone il compito di pensare l'impensabile, di logicizzare l'illogico, di dire l'indicibile. Premetto che si tratta per certi aspetti di un'impresa fallita. Nella misura in cui permane sia in Freud, ma più chiaramente in Lacan, un residuo irrecuperabile che si sottrae tanto al registro del simbolico quanto a quello dell'immaginario, cioè il reale. Vi è qualche cosa nella nostra esperienza che è irrecuperabile ai due registri conoscitivi che sono l'immaginario e il simbolico. Ma proprio per questo l'impresa lacaniana può dirsi perfettamente riuscita, in quanto è l'esempio di una scienza così matura che riesce ad accettare il limite, l'impossibilità, il non-oltre. Questo mi sembra il riconoscimento di un fallimento che è quanto mai ricco di possibilità e potenzialità; questo sarebbe tutto un discorso da fare.

Con quali strumenti si affronta la conoscenza dell'inconscio, si chiede con una radicalità particolare Lacan. Non certo utilizzando il cogito cartesiano così forte nella cultura della sua epoca volto ad affermare il soggetto razionale e cosciente sullo sfondo delle passioni irrazionali.

Piuttosto, propone Lacan, dislocandolo in quello che adesso chiameremo un “non luogo”. L'inconscio è quando Lacan dice: “io sono là dove non penso”, evoco cioè un non-luogo”. Una utopia nel senso privativo del termine che costituisce tuttavia la stella polare della navigazione psicanalitica. Per Lacan la sovversione del soggetto non è, e non può essere, un'operazione parziale. Ho sentito tante volte dire da vari psicoterapeuti che l'inconscio viene evocato nella seduta psicanalitica e poi tutto torna come prima, tutto si ricompone secondo una qualità della vita più rassicurante di quello che comporterebbe la priorità dell'inconscio. Non è uno stratagemma terapeutico, non è una semplice dichiarazione d'intenti, non è un dispositivo retorico. Si tratta piuttosto, secondo Lacan, di una rivoluzione generale che non lascia nulla di intentato e nulla di concluso; sarà un compito interminabile. E qui ha ben compreso la lezione freudiana. Un compito interminabile che continua, che richiede, ed è già stato detto sia da Marisa Fiumanò sia da Marco Focchi, una continua ridefinizione dell'oggetto che è di per se evanescente, cioè l'inconscio per definizione non si lascia fissare, non è un'istantanea, non ammette di essere recuperato una volta per tutte. Riprendo alcuni termini di Marco Focchi che parla di riconversione, riformulazione, riproposizione. Se si pongono tutti questi agire di tipo ripetitivo è perché non è mai conclusa la possibilità, che pure ci si propone, di conoscere l'inconscio. L'oggetto e il metodo sono tra loro interagenti: l'inconscio si ridefinisce in base alla metodologie con le quali si affronta. Per cui l'inconscio viene diversamente riformulato a secondo che si inserisca in un quadro filosofico, storico, strutturale e all'interno dello strutturalismo nella linguistica, nell'antropologia, nella logica, nella matematica. Vi sono quindi, secondo me, molti Lacan, impossibile porli in ordine cronologico, io rifiuterei di riporre Lacan in un prima e un dopo, ma anche di fissare un quadro sistematico. Penso che su questo sono d'accordo con gli oratori precedenti.

Lacan è una mappa estremamente complessa in cui ciascuno non a caso, ma a ragione veduta con etica ed estetica, può seguire un proprio itinerario. Lacan lascia liberi di trovare nella selva delle sue proposizioni un proprio percorso.

Questo è un parere mio, di una studiosa senza alcuna appartenenza di scuola, per cui non penso e non pretendo che questa posizione di lettura così personale di Lacan sia condivisa da tutti. Intendere la ricerca di Lacan come una lettura aperta, che sfida l'impossibile, che non teme la complessità, come un magistero paradossale, per usare i termini dei Elisabeth Roudinesco, comporta una diversa valutazione dell'opera lacaniana rispetto ad accuse di contraddizione, di assurdità.

Soprattutto in Francia in questo momento Lacan è soggetto a molte accuse di frammentazione, di omissione, di incompletezza, che spesso gli vengono rivolte senza qualche ragione dai suoi detrattori. Effettivamente, come diceva giustamente Ferruccio Capelli, leggere Lacan è spesso sconcertante, nel senso che depista il lettore, vuole depistarlo proprio per porlo di fronte all'impossibilità di questo paradosso che si propone, cioè conoscere l'inconscio. Aspetti sconcertanti della sua ricerca acquistano senso e legittimazione che vengono commisurati all'enormità del compito che Lacan si è dato: forgiare strumenti specifici per raggiungere un obiettivo specifico. Se vogliamo parlare dell'inconscio dobbiamo trovare dei modi specifici per l'oggetto che ci siamo dati.

Lacan utilizza tutti i saperi a sua disposizione, cercando però di non comprimere mai l'inconscio nella griglia della razionalità, nel tempo, nella storia, nella intenzionalità della comunicazione. Il discorso psicanalitico è sempre un altro discorso rispetto a quelli correnti. Cerca piuttosto di raggiungere l'altrove con altri mezzi, lungo altri percorsi. Si propone come Freud di aggiungere alla mappa del mondo nuovi continenti, però è più preoccupato di Freud di non omologarli, di non omologare la conquista all'esistenza. Vuole conservarli eterogenei, non perimetrabili, non catturabili nelle maglie della cartografia ufficiale. Mentre Goethe nel Faust si propone il compito

immane di ripercorrere all'indietro la storia dell'umanità, di raggiungere l'origine dei tempi, la scaturigine dei tempi per inaugurare la nuova narrazione storica con un'impresa altrettanto titanica, Lacan affronta l'inconscio cercando di raggiungerlo non solo con tutti gli strumenti a sua disposizione, ma come è stato detto forgiandone di nuovi più idonei all'oggetto.

Per quanto riguarda il personaggio Lacan sempre più criticato, stigmatizzato e condannato, man mano che emergono nuovi dati della sua pur sconcertante biografia, mi limito a dire che la sua vita è stata una discesa all'inferno. Non si affronta l'inconscio senza operare una discesa all'inferno e non si tocca il fuoco senza bruciarsi le dita. La vita di Lacan è come quella di Freud insuperabile, inseparabile dalla psicanalisi e dalla sua psicanalisi. Negli anni trenta Lacan si accosta ad Hegel come tutti gli intellettuali parigini dell'epoca tramite l'interpretazione hegeliana di Kojève. Un'interpretazione che lo autorizza a porre l'io desiderio al posto del cogito cartesiano, del "cogito ergo sum". Io sono perché desiderio. Un desiderio che, radicato nell'inconscio, è già stato detto da Marco Focchi, si rivela espressione dell'onnipotenza, del rifiuto del limite, della coazione a ripetere che contraddistinguono quell'economia. Di qui una necessità di un'etica della psicanalisi che non si riduce al saggio omonimo, ma che accompagna tutta la ricerca lacaniana che ne costituisce l'etica, il fine e la traccia. Credo che nessuna ricerca o riflessione lacaniana sia esente da una preoccupazione etica. Una ricerca votata alla verità e la convinzione platonica che vero e bene, in altri termini conoscenza e cura, coincidano. La sua avventura intellettuale ancora aperta non tollera un unico percorso di lettura, una sistematizzazione conclusiva, una scolastica del suo insegnamento.

Come tutti i classici, lo diceva Ferruccio Capelli, Lacan si offre ad un'infinità di commenti ed il buon uso del suo lascito dipende più, a mio avviso, dal nostro impegno intellettuale che dall'adesione ad un sistema di dogmi.

D'altra parte lui stesso si è sempre rifiutato di predeterminare la sua discendenza. Basta citare l'affermazione "Ogni analista si autorizza da sé". Il fatto che non ha voluto designare, come appare dagli ultimi studi sulla sua biografia, alcun erede. Tra le sue carte non c'è traccia degli scritti ricevuti, sempre con dedica, dai suoi numerosi allievi e seguaci. Li ha fatti sparire tutti.

Negli anni settanta Lacan si diffonde in Italia, è giusto ricordare, soprattutto attraverso gli scritti di Verdiglione e subito si impone come il progetto psicanalitico per eccellenza. Comporta un'eclisse di tutti gli altri discorsi sulla psicanalisi. Quelli per cui tutti, comprese le università della Cattolica e della Statale, si confrontano. Alla psicanalisi della risposta, come osserva Facchinelli, che è giusto qui ricordare per quanto ha dato alla psicanalisi e alla Casa della Cultura, si sostituisce in quegli anni la psicanalisi della domanda. In un clima di attesa messianica della verità si diffonde in ogni ambito del sapere la parola lacaniana.

Ricordo tra l'altro l'ambito della linguistica e gli studi ad esempio di Agosti, di Krumm, di Mario Spinella, la rivista del "Piccolo Hans" dei coniugi Finzi e tanti altri contributi che appunto ravvivano in un certo senso di nuovi apporti di pensiero e di metodo le scienze umane.

Ora molti considerano, come già accennava Marisa Fiumanò, superflua la dichiarazione di un'identità lacaniana. Esisterebbe una koinè freudiana che comprende molte dichiarazioni fra cui quella che si rifà a Lacan, ma non è il caso che i lacaniani si identifichino in particolare rispetto al campo freudiano.

In proposito io sono molto incerta. Spesso Lacan è più che un'interprete o un coautore di Freud, c'è un pensiero lacaniano che conserva comunque una sua specificità e come tale credo che vada preservato. Mi spiacerebbe inoltre che andasse perduto nell'omologazione quello che, per me, è il più grande merito dei lacaniani: l'impegno culturale, l'apertura ai problemi dell'epoca, che Marco

Focchi chiamava apertura al sociale, la formazione continua, il dialogo e il confronto, purtroppo spesso volte interno. Permangono infatti steccati di scuola che non hanno ragione di esistere. Steccati culturali che, almeno in parte, questa commemorazione sembra rimuovere e superare. E questo è sempre il senso e il merito della Casa della Cultura.

Trascrizione di Paolo Scarano – Testo non rivisto dall'autore

LA PSICANALISI CON LACAN

Testo, sapere, trasmissione

Alessandro Bertoloni

La possibilità che mi è stata offerta di prendere la parola in occasione del trentennale della morte di Lacan, si è ben presto tradotta in me nell'individuazione dei contenuti del transfert che mi lega a lui e che mi ingaggia nel discorso psicanalitico.

L'*affaire* è ovviamente intricato: da una parte esso si coniuga con una serie di rapporti che mi hanno portato alla psicanalisi e a Lacan; e questo è un *côté* che non può rivestire alcuna importanza qui; vista la mia collocazione biografica, inoltre – Lacan è morto quando ero al ginnasio –, non possiedo nessuna esperienza diretta della sua persona e il mio accesso alla sua figura e al suo tragitto culturale è ovviamente mediato, di secondo grado.

D'altra parte, posso dire che è con Lacan, e con il discorso della psicanalisi promosso e alimentato da Lacan, che alcuni elementi per me rilevanti, che hanno caratterizzato il mio percorso e il mio pensare, possono non restare schiacciati sotto il peso della formulazione dogmatica (di qualunque segno sia) o della ripetizione perfetta, esaustiva e annoiata, ma mantengono i caratteri dell'apertura dinamica e della vivacità intellettuale, come veri e propri “scandali” per la mente, intendendo il senso del termine greco *scandalon* come “inciampo”, “ostacolo” che obbliga sempre ad arrestarsi (e, certo, in questo è anche benefica “molestia”).

Dunque ci sono dei nuclei che mi interessano particolarmente, dei “grumi” tematici si potrebbero chiamare, perché raccolgono e condensano più voci della clinica e della riflessione teorica su cui spesso ritorno: tale connotazione di “ripresa”, tra l'altro, si può ben cogliere dal procedere del lavoro di Lacan, un lavoro che a volte mi sembra abbia a che vedere più con l'ermeneutica biblica – tesa a decifrare e portare in superficie i diversi strati di senso del testo (sacro) procedendo concentricamente e tornando spesso, e solo apparentemente ripetendoli, ma in realtà approfondendoli e facendoli evolvere, su punti già visitati – e meno con la logica di un trattato sistematico. (Certo non bisogna dar adito a confusione, anzi bisogna ben distinguere: siamo distanti dal

concetto di interpretazione infinita, e dalla ricerca di un senso che deve essere portato alla luce – è la *sophia* di cui ci si può dichiarare *philos* – o che ci viene rivelato da un dio – *theos* – come *logos*. Ma non andiamo troppo lontano...)

Prima di elencare questi temi faccio ancora un'osservazione preliminare, che indica, con il resto, uno dei motivi per cui “rimango legato” a Lacan. Normalmente, su una linea immaginaria che viene qualificata come “del tempo”, ci si raffigura il tragitto biografico di una persona come un segmento, che ovviamente ha un inizio e una fine. Nel caso di persone che “hanno un seguito”, un'eredità culturale e intellettuale ci si immagina che il segmento non si fermi con la morte ma prosegua, magari con un tratteggio che indica filiazioni diversificate e molteplici, e metta così in evidenza itinerari da percorrere, per proscrittori, eredi, e anche detrattori. Il caso di Lacan è uno di quelli in cui è fondamentale seguire il tratteggio in entrambi gli estremi: da una parte c'è ovviamente il seguito, coloro che portano avanti, con il lavoro clinico e con la riflessione, una mole enorme di intuizioni che Lacan ci ha lasciato; ma dall'altra parte Lacan non cessa di fare riferimento soprattutto al lavoro e agli scritti di Freud che sono il riferimento imprescindibile (ricordiamo, «Moi, je suis freudien...») per il suo lavoro e non può non esserlo, costitutivamente, per il nostro. L'osservazione può sembrare banale agli addetti ai lavori lacaniani, ma a ben vedere non lo è, e mi sembra sempre opportuno ripeterla, visto quanto può essere marginale oggi il riferimento al corpus freudiano nell'ambito psi... Di fatto, questo *prosequire* di Lacan *ritornando* con estrema coerenza ai testi dell'inventore della psicanalisi è uno degli elementi che fonda il mio interesse e il mio transfert di lavoro.

Vengo dunque ai temi (ne dirò tre) che mi sembrano maggiori: sarà forse per la fascinazione che connota il mio “transfert lacaniano”, ma anche solo la loro semplice enucleazione mi sembra risuoni come le caratteristiche peculiari di una specie di umanesimo (certo, una specie *sui generis*, forse *a contrario*, in cui non c'è una metafisica di riferimento o un'essenza che fonda successivi sviluppi).

L'attenzione “clinica” al testo

Chi frequenta l'insegnamento di Lacan sa che deve fare i conti con degli *Écrits* imprescindibili, ma anche con quella particolare forma di testo orale-scritto del *Séminaire*: in essi Lacan testimonia che il suo percorso teorico e clinico nel campo della

psicanalisi si compie soprattutto tramite la fedele e precisa frequentazione al testo di Freud sulla quale poggia la qualità e la radicalità del suo “ritorno”.

Il testo di Lacan si presenta con uno stile molto particolare che è ormai banale, oltre che limitativo, definire difficile. Perché “difficile”, e “come” è difficile, se è il caso? Il fatto è che Lacan utilizza uno stile che rispecchia ciò di cui il soggetto parla o, meglio, *ciò da cui il soggetto è parlato* (il che non ci rassicura affatto), uno stile che veicola la variegata e inventiva portata del significante, più che il definito e pacificante – ma limitato – campo del senso. In realtà si tratta di uno stile in cui le parole si susseguono godendo (è il caso di dirlo) di tutte le possibilità che sono loro proprie come significanti: non chiuse nel loro senso, nel significato, ma più leggere, più provvisorie. Il che suggerisce un valore la cui attribuzione va al di là del riflesso di chiarezza e del giudizio di distinzione e di definizione che sembrano necessari qualificativi a che un dire ci risulti comprensibile.

In questo comprendiamo anche che il dire di Lacan (precipitato nel testo vivo del *Seminario* o in quello elaborato degli *Scritti*) percorre i sentieri dell’invenzione e della creatività, a livello grammaticale e sintattico, e più propriamente ancora quelli della creazione di neologismi. Giochi di parole, dunque, omofonie, motti di spirito, neologismi: sono produzioni dell’inconscio¹. Il testo di Lacan, allora, ha a che vedere con la struttura dell’inconscio e con la fondamentale regola analitica della *talking cure*, quella delle associazioni libere; libere per raggiungere la verità dell’inconscio («parola vera» dice Lacan nel suo seminario *Gli scritti tecnici di Freud*).

Lo studio di questi testi non può imboccare né i sentieri accademicamente prestigiosi della filologia, dell’esegesi e della critica testuale (pur potendo far uso di tali strumenti), né quelli noiosi e inutili della ripetizione o, peggio, del riferimento a un deposito di *logoumenoi* psicanalitici utilizzati in modo estrinseco quanto vuoto.

Per fare un esempio – non a caso, è il maggiore – si prenda l’aforisma «l’inconscio è strutturato come un linguaggio»: basta consultare la quarta di copertina di una qualsiasi edizione dei seminari, o di altra pubblicazione di o su Lacan, o la titolazione di un articolo di giornale o di sito o blog “a tema lacaniano” e lo si vedrà

¹ Si veda per questo il lavoro svolto per l’edizione italiana del *Dizionario di psicanalisi*, a cura di R. Chemama e B. Vandermersch, ed. it. a cura di C. Albarello e del Laboratorio Freudiano di Roma, Gremese editore, 2004, in particolare l’*Avvertenza* di C. Fanelli.

comparire ovunque: ma che ne è dei riferimenti, del contesto e della molteplicità di implicazioni che comporta?

Come suggerisce Jean-Jacques Tyszler², c'è una deontologia del nostro rapporto al testo che si fonda su un'etica: l'etica è quella della psicanalisi e ciò che orienta il nostro rapporto al testo è la consapevolezza di doverlo "lasciar dire". Lasciar dire implica almeno due fattori, entrambi gravidi di implicazioni: il primo è che un testo, freudiano o lacaniano che sia, si accompagna ad altri che lo integrano, lo completano o lo contraddicono e poi lo riprendono... e la lettura (l'ascolto, lo studio) consiste proprio nel seguire questi percorsi; il secondo fattore è che lasciar dire al testo comporta il nostro dire di lettori.

Così il riferimento al testo, di Lacan e di Freud, non ha tanto a che vedere con la singola *littera* ma riguarda la difficile, minuziosa, paziente arte dell'ascolto esercitato nella clinica, in cui ciò che è parlato può avere più pertinenza del senso di ciò che è detto e il non detto nascosto nelle pieghe del discorso più rilevanza dei fiumi di parole pronunciati.

La portata di questa particolarissima attenzione al testo credo sia una specificità della psicanalisi e un insegnamento certamente praticato da Lacan. Ma soprattutto penso sia la via specifica che ci orienta al sapere proprio della psicanalisi. Che è il secondo tema.

Il sapere della psicanalisi

Il sapere della psicanalisi non ha a che vedere con l'ontologia ma con un'etica. Il primo testo di Lacan che ho accostato, qualche anno fa, all'interno del gruppo di lavoro dell'ALI-Milano è stato proprio il seminario *L'etica della psicanalisi*. Etica della psicanalisi significa e comporta l'impossibilità di ridurre il soggetto alla sua dimensione neurobiologica o cognitiva il cui trattamento, nel caso, terapeutico, non potrebbe che essere (ed è di fatto) farmacologico, o rieducativo del comportamento. Significa dunque una tensione perché si mantenga un "luogo" in cui il soggetto, sostenuto dalla possibilità di essere inteso come *parlessere* (includendo, e non aggredendo, anche la traduzione sintomatica che fa di sé) può ritrovare i fili significanti che lo tessono

² J.-J. Tyszler, *Relire Freud. Groupe de Cordou. La déontologie du rapport au texte* (27/01/2009, ritrovabile sul sito dell'ALI, Association Lacanienne Internationale, www.freud-lacan.com).

strutturalmente per rendere fattibile l'assunzione della propria storia, storia dei propri significanti, da cui è costituito. Significa anche, infine, che se c'è una verità, è la verità di *questo* sapere, una verità che non è data dall'immagine che il soggetto ha di sé ma dalla parola che lo parla (*ça parle*). Questa etica è comunicabile? E se lo è, in che modo e con che effetti? È la terza voce che vorrei brevemente sottolineare.

La trasmissione di un diverso sapere

Mi sembra interessante ricordare quanto Charles Melman scrive a proposito della comunicabilità dell'etica della psicanalisi. In *L'Homme sans gravité*³ egli ricorda che ciò che si trasmette è *essenziale* per ciascun soggetto ma che oggi, nella “nuova economia psichica”, cioè l'economia psichica del soggetto contemporaneo, la questione della trasmissione fa problema. Precedentemente si trasmetteva, tra generazioni, un certo modo di comprendere il mondo e di situarvisi, e ciò tramite una serie di elementi che erano presenti anche se non erano enunciati: Melman osserva inoltre che oggi le generazioni sono caratterizzate dalla rivolta contro ciò che chi li precede ha voluto trasmettere loro: già, ma che cosa ha trasmesso? È trasmessa una posizione sociale, e tutto lo sforzo per accaparrarsela e per mantenerla, un certo sapere dunque, ma direi un sapere “di conquista” e “di resistenza”. Un sapere che regna sovrano e che, a dispetto delle apparenze, è fine a se stesso, ed è solo *tèkne*: lo si ritrova, nella forma più palese nella predominanza di quel discorso della tecnoscienza e dei suoi effetti a cui siamo resi sensibili dall'insegnamento di un altro importante psicanalista lacaniano, Jean-Paul Hiltenbrand⁴.

Invece, ciò che è importante nella trasmissione, e credo che sia proprio la psicanalisi di Lacan a dircelo, non è il sapere, ma il *rapporto* al sapere: «l'important c'est ce qui le fonde, sa relativité, ses usages» dice Melman.

Ciò significa almeno due cose: a) che il discorso mantenuto in circolo dalla psicanalisi rende possibile una lettura non succube della modernità e del discorso che la regge; b) che la trasmissione della psicanalisi non può essere l'esito di un *cursus* di insegnamento ma avviene dentro un coinvolgimento che ingaggia (non passa cioè dall'acquisizione di idee chiare e distinte ma dall'etica del soggetto di cui sopra).

A questo proposito mi sembra utile riproporre altre osservazioni interessanti

³ Ch. Melman, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Denoël, 2002 (tr. it. Bruno Mondadori, 2010).

⁴ Si veda il suo *Insatisfaction dans le lien social*, Érès, 2005.

dell'allievo di Lacan, fondatore dell'Association Lacanienne Internationale⁵. Questo coinvolgimento *engagé* descrive coloro che vi si riconoscono come discepoli che seguono l'insegnamento di un maestro, che si riferiscono a un modo del tutto particolare di intendere ed esercitare la pratica psicanalitica, quello di Lacan. Ma Melman dice che, normalmente, i discepoli sono proprio coloro che fanno più danni, sono spesso una catastrofe: spesso il discepolato è pericoloso! Melman ricorda che alla fine della sua vita Lacan confidava che, in fondo, in tutta la sua pratica clinica e la sua attività di insegnamento se l'era sbrigata con quel po' di sapere che aveva del suo inconscio! Come a dire che il sapere che conta è quello dell'inconscio cioè quello che nessuno può insegnare a nessuno, quel sapere che ci possiede e "ci agisce" senza prendere appoggio su un'autorità che noi potremmo intervistare, interrogare, implorare, pregare perché ci dia spiegazioni.

E dunque, qual è la natura del rapporto maestro-discepolo? Si tratta certo di un malinteso, perché se da una parte il maestro vorrebbe che nei discepoli si affermasse quella libertà disponibile analoga all'affermazione socratica di non poter sapere, il discepolo, lui, si affretta a fare del discorso del maestro un discorso avviato alla realizzazione perfetta, alla compiutezza (*un discours maître*): ecco perché il discepolo è un disastro, sempre. Il discepolo organizza la propria *weltanschauung* e il proprio comportamento attorno a un discorso, eventualmente quello del maestro.

E la psicanalisi e gli psicanalisti? C'è un sapere della psicanalisi che viene insegnato? Si può insegnare la psicanalisi? Nei rapporti che si intrattengono tra psicanalisti ci sono discepoli? Lo psicanalista ha dei discepoli?

L'analisi insegna che non c'è alcun sapere che mi guarisce dai sintomi. Non c'è alcuna autorità in possesso di un sapere che mi guarisca dai sintomi: ciò, però, ha per effetto non l'anarchia assoluta ma la responsabilità del soggetto. Responsabilità del soggetto di fronte alle leggi del significante. Non c'è autorità cui rendere ossequio per poter vivere ma c'è il rispetto della legge del significante con il quale posso realizzare una vita che sia coerente con l'ordine che mi costituisce.

Questo si può trasmettere?

Melman afferma che è proprio il testo dei seminari di Lacan a offrirci una risposta, essendo un testo che necessita continuamente di essere ripreso, fissato, che ci

⁵ Ch. Melman, *Le psychanalyste est un maître qui n'a pas de disciple* (è la trascrizione non rivista di una conferenza, del 22/03/1993, ritrovabile in www.freud-lacan.com).

fa carico di un continuo lavoro di interpretazione. Dice Melman: «È la nostra chance, quella d'avere a che fare con un testo per servirci d'Altro, per coloro che vogliono servirsene come d'un Altro, come d'un Dio Altro, d'avere a che fare con un testo che è enigmatico, il cui senso non è affatto fissato, che si presta a interpretazione, [per cui] sarebbe importante che non ci accontentassimo di assumere la condotta di fedeli, ma che assumessimo quella di coloro che egli [Lacan] ha voluto formare, cioè che ci servissimo di questo proprio per ritenere quel che la psicanalisi ha da trasmettere e ciò che è, qual è la posizione dunque, allo stesso tempo, di colui che è stato formato».

S'intende, formato alla responsabilità di soggetto che segue la legge del significante, come accordo al riferimento strutturale di cui il soggetto è effetto.

Queste osservazioni, che l'occasione del trentennale della morte di Lacan mi ha dato occasione di abbozzare, certamente in modo maldestro, sono ciò che accompagna il mio lavoro attualmente e parte strutturante del mio ingaggio nella psicanalisi.

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

Dover intendere, lasciare intendere di Paolo Scarano

Questa sera vorrei parlare di una questione che suscita il mio interesse e penso sia stimolante portare su questo tavolo. Ho conosciuto i testi di Freud al liceo e, come tanti altri, ho iniziato a leggerlo durante l'adolescenza. Negli anni ho visto che tante persone, io compreso, sulla base delle loro verità, si sentivano in grado di possedere un sapere su questo autore che nella fascinazione della sua letteratura ha sempre scritto di clinica e tecnica psicanalitica.

Ritorno a Freud, diceva Lacan. Leggere i testi di Freud, per me è proprio questo: fare una riflessione sulla clinica psicanalitica.

Ma sono stati i testi di Lacan che hanno reso possibile il mio primo vero incontro con la psicanalisi, preceduto dalla mia analisi personale. Ero affascinato da come potessi diventare padrone di un "certo sapere". Ma non è andata proprio così. I testi di Lacan, evidentemente diversi da quelli di Freud, hanno il sapore di una continua e incessante ricerca sulla tecnica psicanalitica, verso lo sviluppo di un discorso che non era quello a cui, fino ad allora, ero appartenuto.

Ogni volta che mi accosto ai Seminari e penso di aver trovato una citazione importante, un passaggio del testo che "spiega", rimango sempre interdetto perché la frase successiva rimette in discussione la precedente, per poi di nuovo aprirsi a un altro intendimento. Lacan è stato sempre pronto a rovesciare questo "certo sapere" che mi auguravo di possedere, ad annodarlo in altri modi, a sovvertirlo per poi commentarlo. Inizialmente non capivo nulla, ma non era tutto oscuro ciò che leggevo perché, in questi primi anni di formazione, ho visto che qualcosa resta e ogni volta scopro qualcos'altro a cui prima non avevo fatto caso. E questo mi fa avanzare nelle questioni sulle quali lavoro. Non mi sembra ci sia un inizio e una fine nei seminari di Lacan, così come, analogamente, un'analisi non viene certo scandita da fattori cronologici. Sia nei testi di Lacan, sia nel testo del discorso di un paziente, ci sono passaggi che si sovrappongono, che insistono, che aprono alla lettura in maniere diverse; forse questa è una delle modalità per commentare il fatto che un significante rinvia sempre ad un altro significante.

Il lavoro che porto avanti durante gli incontri del "Lettorato", un'attività del Laboratorio Freudiano Milano in cui si tratta di ripercorrere il seminario di Lacan, con attenzione al testo ma senza scadere in eccessi filologici o in carenze cliniche, vorrebbe recuperare ed evidenziare i nodi strutturali del suo discorso. L'intento è di lasciare aperte le strade degli interrogativi che Lacan pone, il dover fare i conti con delle mancanze, con l'incertezza, con quello che, in altre parole, renderebbe la sua lettura così difficile.

Il discorso che Lacan pronuncia non ha dunque pertinenza con un sapere costituito; il suo discorso produce un altro tipo di sapere che è quello analitico.

Ma tutto ciò come può essere insegnato? Cioè come si può insegnare la psicanalisi? Lacan, in un suo testo¹, dice al riguardo che la sola cosa che può essere insegnata è il matema, una scrittura algebrica, che permetterebbe una trasmissione del sapere psicanalitico.

Allora il sapere psicanalitico non passa dall'insegnamento, ma dalla trasmissione. Trasmissione, secondo l'interessante etimo latino, significa "mandare al di là". In psicanalisi questo al di là penso sia il fautore di molte ricerche. Ricerche verso cosa?

Jean-Paul Hiltenbrand², in uno dei suoi seminari milanesi, dice che la psicanalisi si trasmette e che è in questa trasmissione che abbiamo a che fare con la grande questione della psicanalisi, vale a dire l'inconscio. E se l'inconscio è strutturato come un linguaggio allora si tratta di ascoltare questo tipo di linguaggio che porta con sé incertezze, mancanze e incompletezze. L'inconscio dimostra avere queste qualità e Freud, attraverso gli strumenti che ha indicato, ci dà la difficile possibilità di mettere tutto questo in pratica. Ed avere a che fare con tutto ciò per me è complicato tanto quanto lo sono, in questo senso, i testi di Lacan.

Non posso non pensare che forse è proprio per questo che il Seminario di Lacan permette di reperire sempre qualcosa di nuovo tra le sue righe, permette di metterci in posizione su un piano altro. Il discorso analitico ci “manda al di là” e i testi di Lacan possono essere una delle direzioni di questo “al di là”.

L’“andata a Lacan”, ai testi di Lacan, è indispensabile per cercare di supportare la trasmissione della psicanalisi, per non cadere nelle facili illusioni di un sapere che forse non può essere insegnato ma che può essere fuorviato, e che convinse Lacan ad optare per il “ritorno a Freud”.

Da quando Lacan terminò i suoi incontri pubblici a oggi, come si è sviluppato nella nostra cultura, nella nostra contemporaneità, questo discorso analitico?

Il nostro presente è costellato da poche parole e tanti disagi riassunti in etichette che dicono che ciò che hai equivale a ciò che sei. I nostri desideri sono dettati ad esempio dalla televisione o da internet, che ci dicono con certezza cosa dobbiamo o non dobbiamo fare. Sembrano veri e propri surrogati di referenze paterne. Ma questa referenza paterna che dovrebbe avere una funzione normativa definendo la legge del desiderio, non dà più dall'altro lato il senso della mancanza nell'Altro inteso in termini di castrazione, secondo una classica visione freudiana. Sintomatologie impennate su godimenti facili e facilmente accessibili sono le questioni con cui abbiamo a che fare e forse anche per questo molte persone che vorrebbero interessarsi alla psicanalisi leggono su Lacan e non leggono Lacan. Le vie prescritte per il godimento non hanno né accesso costituito, né una direzione che indichi come poter far fronte a quel malessere nella civiltà che Freud così bene descrisse e in cui oggi siamo presi.

Il mio lavoro è solo all'inizio, ma la questione che mi interessa proporre e su cui far riflettere riguarda qual è il punto in cui siamo e in quale direzione possiamo andare, vista la contemporaneità nella quale siamo immersi, per portare avanti il discorso analitico. Dovremmo andare nella direzione del nostro desiderio e questo già sarebbe molto, immagino; ma, rispetto a un legame sociale sempre più povero, in questa modernità che gode del suo malessere, la questione resta aperta ed è a voi che la restituisco.

¹Lacan, J. L'etourdit, trad. it. “Lo stordito”, in Scilicet 1/4, p. 349-392.

¹Transmittere, transmissus, composto da trans, “al di là” e mittere, “mandare”.

²J.-P. Hiltenbrand è psichiatra e psicanalista, membro dell' A.L.I. Association Lacanienne Internationale e fondatore dell'A.L.I. - Rhone-Alpes

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

Il discorso dell'analista e le sue estensioni di Marcello Morale

Preparare l'intervento che mi proponevo di presentare questa sera è stata per me una nuova occasione di mettere alla prova l'esperienza di un oggetto che in psicoanalisi rimane sempre indicibile e irrappresentabile. Esso, sosteneva Lacan, si può solo circoscrivere “alla meglio” perché, in effetti, è di un'operazione di costruzione attorno a un vuoto che si tratta.

Mi sono dunque trovato in difficoltà nel tentativo di trovare un modo di proporvi qualcosa della mia esperienza clinica, sentendo come qualunque cosa annotassi nei miei appunti fosse inadeguata a far avvertire ciò che avrei voluto condividere con voi.

Arrivato a ridosso di questa serata ero bloccato, con molti fogli d'appunti di fronte a me e la certezza dell'inadeguatezza di tutto ciò che ero riuscito, da una settimana a questa parte, a mettere insieme. Due “associazioni”, quando ormai avevo perso le speranze, mi sono venute in aiuto ieri a tarda sera. Si tratta di due frasi di Freud e di Lacan, tratte rispettivamente da *Il problema dell'analisi condotta da non medici* e dal Seminario XVIII, “Di un discorso che non sarebbe del sembiante”, due frasi che mi sono subito parse strettamente legate alla mia esperienza clinica e alle condizioni della mia formazione pratica.

Così scriveva Freud nel 1926, subito dopo aver messo l'accento sullo strumento di ricerca che la psicoanalisi rappresentava per lui:

“L'uso terapeutico dell'analisi è soltanto una delle sue applicazioni, e l'avvenire dimostrerà forse che non è la più importante.”

Ecco ora cosa arriva a dire Lacan, quasi cinquant'anni dopo, nel contesto del suo stesso seminario:

“L'originalità di questo insegnamento, e anche il motivo per cui vi ci pressate, è proprio il fatto che qualcuno, a partire dal discorso analitico, si metta rispetto a voi nella posizione dell'analizzante. [...] Questo discorso dunque [...] non è altro insomma che il prolungamento della posizione dell'analista in quanto viene definita per il fatto di mettere il peso del plusgodere in un certo posto. Tuttavia è la posizione che non potrei sostenere qui, proprio perché qui non sono nella posizione dell'analista. [...] Vi ci trovereste piuttosto voi, nel vostro pressare, se non fosse che ve ne manca il sapere.”

Così distanti nel tempo, come nello stile, e probabilmente anche nelle intenzioni, queste precise prese di posizione rispetto alla psicoanalisi mi appaiono oggi condizioni essenziali della sua stessa esistenza.

Non è in uno studio privato o in un ambulatorio medico che io, come credo molti dei miei colleghi di questa generazione, ho incontrato la clinica. Non è tanto meno dalla posizione dell'analista che ho potuto tentare di introdurre, nei contesti in cui mi sono trovato ad operare, qualcosa del relativo discorso.

È piuttosto nelle comunità terapeutiche, nelle scuole, spesso anche nelle abitazioni private, che ho fatto il mio primo incontro con il disagio mentale grave e con la psicosi, nel campo dei così detti “interventi educativi specialistici”.

Si tratta di un incontro duro, completamente “immersivo”, in qualche modo paradossale e certo problematico, in quanto proprio chi ha meno esperienza si trova a sostenere, per molte ore al giorno,

il peso e la responsabilità delle situazioni più gravi ed estreme.

La situazione più tipica è quella di un bambino – magari solo un po' troppo taciturno, inquieto, disattento o provocatorio – che con l'ingresso alle scuole medie “esplode”, con comportamenti gravemente aggressivi (a livello verbale e fisico), iperattività incontenibile, completa incapacità di condividere il lavoro in classe coi compagni, ecc.

È solo quando si è già dato fondo a tutte le risorse che il senso comune sembra in grado di mettere in campo, quando il sapere pedagogico, i buoni propositi di autorità e l'esperienza hanno fallito, che si arriva ad attivare “un intervento educativo”. Se dunque è da un certo smarrimento e da una lunga fila di fallimenti che prendono le mosse una buona parte dei progetti in cui si è chiamati a operare nel sociale, e se talvolta è un sapere in più che ci si aspetta dallo “specialista” (quando non si mira più esplicitamente a un semplice “contenimento”), il fatto imprevedibilmente vantaggioso è che questo sapere, l'operatore, come tutti gli altri, non ce l'ha, ma che può fare di questa mancanza, se lui stesso può sostenerla, un valore e un'occasione.

La mancanza, innanzi tutto di sapere, come lo smarrimento, l'angoscia, gli inciampi in cui l'analista può incorrere nella sua pratica hanno, insieme alla necessità di interrogarsi su di essi, un valore centrale in gran parte dell'insegnamento di Lacan, e la clinica contemporanea, a maggior ragione quella “non terapeutica” di cui facciamo esperienza nel sociale, mette tutti questi elementi da subito al centro, senza possibilità di evitarli. In quanto indicano il luogo di a, del plusgodere, essi sono tutto ciò di cui occorre servirsi per poter mettere in gioco quello che a partire dal Seminario XVII egli arriverà a definire, come già accennato, il “discorso dell'analista”.

Già ne La direzione della cura, a proposito della politica dell'analista, Lacan aveva indicato con forza che egli “farebbe meglio a trovare un punto di riferimento nella sua mancanza – ad – essere che nel suo essere”. Parte bene il giovane clinico, si può dire oggi, se da subito non può fare a meno di confrontarsi con questo: non sa cosa fare, vede che ogni pratica nota ha già fallito, subisce come gli altri (nel suo corpo e nella sua morale) l'aggressività con cui deve confrontarsi; per di più deve sopportare di non poter rispondere alle attese che talvolta possono essergli rivolte: “sei laureato in psicologia, forse avrai qualche tecnica per affrontare tutto questo”.

Proprio perché non ha la risposta a queste attese, tuttavia, se ha fatto lui stesso l'esperienza di essere ascoltato in quel modo particolare che la psicoanalisi ha scoperto e insegnato, egli può fare lo stesso per trarre dalle parole e dagli atti del soggetto brandelli di un sapere differente che gli venga in aiuto, che gli mostri una via d'azione rispettosa della persona che ha di fronte, nella sua particolarità irriducibile, e che dunque si possa rivelare, come spesso avviene, finalmente efficace.

Se la mancanza è così posta al centro e fatta circolare come occasione, nella forma di una questione da interrogare, è nel gruppo di lavoro stesso che per esempio si potrà individuare qualcosa della posizione dell'analista, mentre ciascun operatore (che sia insegnante, educatore, o altro) potrà mettersi in rapporto ad esso in una posizione di analizzante, purché emerga, per chi se ne lascia coinvolgere, un desiderio vivo di sapere relativo a quell'esperienza concreta e contingente.

È l'“educatore” che può trovare allora l'occasione di scoprirsi in primo luogo lui stesso educato: impara molto bene e dall'inizio, letteralmente sulla sua pelle, cosa potesse intendere Freud quando paragonava il lavoro dell'analista con quello del chimico che debba maneggiare degli esplosivi.

Lavorare nel sociale lo insegna con efficacia e rapidità: ed è per questo che, più di qualunque “sapere saputo”, può essere formativo per chi rischia, a causa del ruolo che gli è dato, di prendersi per “formatore”.

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

Lacan e i filosofi di Rocco Ronchi

Lacan si trova indubbiamente alla fine della filosofia, “fine della filosofia” è, però, un’espressione ambigua che si presta ad una doppia interpretazione.

Da un lato significa la filosofia al suo stadio terminale (Heidegger 1968). La filosofia avrebbe consumato tutte le sue possibilità e non le resterebbe altro da fare che congedarsi, preparando il terreno per un altro inizio, questa volta non della filosofia, ma del pensiero. È la tesi heideggeriana, che ha segnato tutto il Novecento, un secolo che non potrà quindi dirsi “filosofico”, semmai “antifilosofico”. Fine della filosofia, svolta, nuovo compito del pensiero non più filosofico, tali sono i tre tempi scanditi dall’oltrepassamento heideggeriano della metafisica. Se Lacan si trovasse alla fine della filosofia in questo senso, la prossimità della sua ricerca con la meditazione heideggeriana sarebbe assoluta, come, credo, Lacan stesso abbia più volte supposto e, probabilmente, sperato.

Tuttavia con la medesima espressione si può intendere anche qualcosa d’altro. “Fine” potrebbe anche indicare il compimento della filosofia. Non il suo compimento (e la sua dissoluzione) nella tecnica, come sostiene Heidegger nel saggio del 1968, ma il suo compimento proprio in quanto filosofia. La filosofia giunta alla sua fine sarebbe allora finalmente restituita a se stessa, al proprio compito essenziale, dopo un lungo sviamento nel territorio dell’anti-filosofia o della non-filosofia. Lacan si troverebbe allora alla fine della filosofia in un altro senso rispetto a quello enunciato da Heidegger nell’omonima conferenza. Si comprenderebbe allora anche perché vi è tanta attenzione, oggi, da parte dei filosofi per Lacan, quasi fiutassero nella sua cosiddetta antifilosofia una possibilità, forse la sola, per far uscire la filosofia dall’impasse in cui essa si è venuta a trovare nella modernità.

Partiamo da un dato storico, legato alla recezione di Lacan, soprattutto in Italia. Non è arbitrario iscrivere Lacan tra i filosofi. Con buone ragioni si parla, infatti, da tempo, di una filosofia lacaniana. Quando tra la fine degli anni '60 e i primi anni '70 del secolo scorso Lacan ha cominciato a circolare nelle facoltà di filosofia, il suo pensiero è stato rubricato nell’ambito della cosiddetta “svolta linguistica”. In effetti, se prendiamo in considerazione le tesi espresse da Lacan, e in modo particolare dal Lacan degli *Écrits*, troviamo continuamente ribadito l’assunto chiave di ogni filosofia post-strutturalistica: l’essere è linguaggio, non c’è altro che linguaggio, ogni tentativo di andare al di là o al di qua del linguaggio, verso una supposta realtà che esisterebbe in sé, vergine e incontaminata dal significante, è solo superstizione metafisica.

Nella terminologia di Lacan questo significa affermare che non c’è niente prima dell’Altro, l’Altro da cui tutto arriva e di cui siamo debitori del nostro essere. Il che comporta che il soggetto, avulso dall’Altro, non sia niente, sia pura inconsistenza ad essere. Acquisisce sostanzialità solo grazie all’alienazione nell’ordine simbolico che fa di lui un significante per un altro significante (S1 – S2). Senza di essa è destinato alla psicosi. Il Lacan dell’inconscio strutturato come un linguaggio, il Lacan del primato del simbolico, è effettivamente allora alla fine della filosofia. I suoi più funambolici enunciati possono infatti essere tradotti, senza temere di travisarli, negli enunciati caratteristici della filosofia heideggeriana e post heideggeriana: l’essere è linguaggio, l’uomo è un segno, il pensiero è interpretazione, la semiosi è illimitata. In una battuta: nessuna filosofia come scienza speculativa dell’assoluto è possibile, e questo per una ragione semplicissima, che Heidegger

aveva ben colto fin da Essere e tempo e dal saggio su Kant e il problema della metafisica. Là aveva scritto che la finitezza – ma meglio sarebbe dire la finitudine – è la radice di ogni comprensione dell'essere. La finitezza è luce che illumina a priori l'ente rendendolo manifesto nel suo in quanto. Senza di essa, senza la morte come possibilità più propria e insuperabile, niente è dato. È essa che fonda la correlazione originaria della coscienza al mondo trascendente, cioè l'intenzionalità. Più tardi la ribattezzerà l'Aperto o la Radura, senza però modificarne il senso di presupposto incircoscrivibile. Ovviamente, se la finitezza è radice, se la relazione è originaria, non ci può essere as-soluto di sorta. Assoluto significa infatti irrelato. Ci sono solo segni e la deriva delle interpretazioni di segni in una catena infinita.

Una simile lettura filosofica di Lacan è indubbiamente corretta e può vantare solidi riferimenti testuali. Resta tuttavia una lettura normalizzante, nella misura in cui assegna Lacan alla “norma” della modernità, lo iscrive cioè a pieno titolo nella tendenza generale che caratterizza il pensiero moderno, almeno a partire da Kant. Che cosa infatti contraddistingue il “moderno” in filosofia? Quale è la soglia che il pensiero ha dovuto varcare per installarsi nella modernità? Direi che a rendere moderno il pensiero sono due tesi tra loro strettamente intrecciate. In prima istanza si dà modernità quando la filosofia congeda l'assoluto. Tutti sanno che la dismissione della metafisica come scienza che mira assurdamente alla cosa come è in se stessa va fatta risalire almeno a Kant, sebbene già l'empirismo avesse aperto la strada. Il secondo aspetto, connesso al primo, consiste nell'affermazione del principio universale della correlazione enunciato anch'esso in modo netto da Kant con la rivoluzione copernicana: il soggetto come orizzonte di ogni possibile oggettività.

Nella lingua dell'ultimo Lacan (2007), il Lacan che tornava ossessivamente alle ipotesi formulate nel Parmenide platonico, potremmo dire che la modernità inizia quando l'Uno-Uno, l'Uno tutto solo a cui aspirava di alzare lo sguardo senza esserne incenerito il filosofo neoplatonico, quell'Uno partecipando del quale il filosofo addirittura pretendeva di divinizzarsi (ma come poteva parteciparne senza pregiudicarne l'irrelatezza?), è dissolto per lasciare il posto all'intrigo dell'Uno con l'Altro, dell'Uno nell'orizzonte dell'Altro, dell'Uno che esiste solo per l'Altro e grazie all'Altro. La correlazione dell'Uno e dell'Altro, il nesso del soggetto con l'oggetto, diventa insomma il presupposto del pensiero.

La traduzione in termini linguistici e semiotici del trascendentale kantiano era nella logica delle cose. Non c'è, quindi, nel Novecento nessuna “svolta” linguistica, se con tale espressione s'intende una inversione di rotta. La modernità non viene affatto abbandonata. Piuttosto è radicalizzata in una direzione che, per altro, era già stata annunciata dalla filosofia post-kantiana (basti pensare a filosofi come Hamann o Herder). Dove, infatti, se non nel linguaggio, era possibile ritrovare agente quell'intreccio, quell'“intrigo etico” (l'espressione è di Lévinas), che lega già da sempre mani e piedi l'Uno all'Altro, il soggetto evanescente che io sono all'Altro che mi sorregge e che mi sostiene nell'essere? Dove, se non nel linguaggio, si poteva vedere all'opera la correlazione originaria di coscienza e mondo, di essere ed esserci? Il linguaggio è tale relazione originaria dell'Uno con l'Altro. Il linguaggio è insomma l'evento, la radura. Il linguaggio è la luce che illumina il mondo umano rendendolo significativo. Ma perché il linguaggio potesse indossare i panni dell'evento, bisognava liberarsi dalla concezione ingenua che lo interpreta come “facoltà” dell'animale umano. Heidegger lo ha compreso subito e, infatti, non è mai sceso a compromessi con la teoria standard della comunicazione, riassumibile nei due punti essenziali: linguaggio come strumento, comunicazione come trasmissione codificata di messaggi (Ronchi 2003). Pensare la comunicazione come dotazione tecnica della scimmia nuda voleva infatti dire per lui cedere alla tentazione cibernetica (Heidegger, 1968).

Lacan, invece, su questo punto esita. Il suo debito nei confronti della teoria standard (con Jakobson, in particolare) è ben noto. Per questo, per proporre la sua celebre tesi dell'inconscio come linguaggio sarà costretto a ribaltare lo schema lineare e unidirezionale della teoria standard,

scegliendo la via del paradosso. Non abbiamo, egli afferma, un messaggio che va dall'emittente al ricevente, ma una comunicazione in cui l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in forma invertita (Lacan 2002, 291). Quando parlo, insomma, sono parlato dall'Altro. Tuttavia, anche in questa riformulazione della struttura della comunicazione, resta agente la "logica" della teoria classica articolata sulla scansione langue/parole, codice/messaggio. Per comprendere appieno la dimensione linguistica dell'evento meglio sarebbe stato andare subito a lezione dai linguisti di indirizzo pragmatico. Benveniste (2009), ad esempio, avrebbe reso a Lacan un servizio migliore di quello offertogli da Jakobson e dagli strutturalisti. Ancor più utile gli sarebbe stato Michail Bachtin (2000), che proprio negli anni '70 si affacciava sulla scena francese (e italiana) finalmente tradotto e sottratto al suo isolamento sovietico. Si sarebbe così compiuto un passo decisivo nella direzione inaugurata da Heidegger, andando anche oltre la stessa posizione heideggeriana, dal momento che questi per cercare il Dire alle spalle del Detto codificato dalla cibernetica della comunicazione si arrestava, e alla fine si impantanava, nella dimensione sfuggente del "poetico".

Seguendo la strada tracciata dalla linguistica pragmatica si sarebbe invece potuto scoprire che il linguaggio ha la struttura del dono. La parola è qualcosa che si dà e che deve essere ricambiata da un'altra parola in un sistema che, finché è vivente, è caratterizzato dalla mancanza di equilibrio, un sistema eminentemente dissipativo. Come tutti doni – si vedano le celebri analisi in proposito di Marcel Mauss (2002) – è un dono avvelenato. Ogni enunciato è infatti una trappola in cui sono catturato. Parlare vuol dire "snaturarsi", cadere nel tranello dell'Altro. Destino di "alienazione" per altro fatale perché non posso essere – come soggetto – se non nella parola, nello spazio di gioco promosso dalla parola dell'Altro. L'enunciato, infatti, è in prima battuta dono di un legame sociale, dono maligno di un debito che non potrà mai essere saldato, al quale devo per altro corrispondere, ricambiandolo, se voglio essere e non annullarmi psicoticamente in una lingua senza "parole". Il qualcosa donato e ricambiato dalla e nella parola è infatti l'intrigo che mi lega all'Altro, costituendomi come quella mancanza strutturale e irreversibile che io sono agli occhi dell'Altro e di me stesso, dal momento che per vedermi non ho altri occhi che i suoi. La "normalità", anzi l'unità di misura della salute mentale, è tale capacità di rispondere all'appello dell'Altro.

Ha dunque ragione Massimo Recalcati (2009) nel ritrovare nella vicenda del piccolo Gustave Flaubert raccontata da Jean-Paul Sartre nella sua sterminata biografia flaubertiana (*L'idiot de la famille*) la formulazione forse più precisa del dominio del simbolico come sarà descritto da Lacan, il quale non a caso è uno dei pochi contemporanei che Sartre onora in queste pagine di una qualche citazione diretta. Che cosa scopre, infatti, Gustave, questo mal vissé nel dominio del linguaggio? Si scopre il parlato dell'Altro, si scopre sospeso al suo appello come un equilibrista senza rete di protezione. Lo scopre traumaticamente perché, da "idiota", lo manca, perché letteralmente non capisce, perché non è pronto a rispondere e a corrispondere come fa invece brillantemente il fratello maggiore. A causa di questa peculiare sordità al senso si sente minacciato nel suo stesso essere, non riesce a "identificarsi": di qui, spiega Sartre, la sua vocazione alla buffoneria, il suo amore per il teatro, l'inclinazione alla simulazione e, infine, la passione per la letteratura. Gustave non esiste se non nella parola, una parola che però non gli appartiene, una parola radicalmente estranea, che viene da fuori e che alle sue orecchie conserverà sempre la traccia e il sapore di questa alterità originaria, fino al punto di essere sentita e metabolizzata solo come *idée reçue*, come luogo comune. Ogni parola, ogni enunciato, un luogo comune: non è questo il modo in cui Bouvard e Pecuchet parteciperanno all'impresa del sapere?

In un recente libro, Alex Pagliardini, dando prova di grande finezza ermeneutica, ha battezzato "trauma del linguaggio" tale iscrizione originaria del soggetto nella e grazie la parola dell'Altro (2011). Il trauma, in questione, è appunto l'evento del legame sociale, l'evento dell'intrigo che già da sempre lega l'Uno con l'Altro in un abbraccio che rischia, il caso del piccolo Gustave ne è la prova, di essere anche mortifero. Come la linguistica di orientamento pragmatico ha ampiamente mostrato, il linguaggio in prima e fondamentale battuta è l'evento della correlazione universale

dell'Uno con l'Altro, è l'evento del cum che risuona al fondo della comunità e della comunicazione, è il munus al quale in quanto umani (cioè in quanto animali politici perché animali linguistici) non possiamo sottrarci (Esposito 2006). Nella cosiddetta svolta linguistica la filosofia trascendentale dei moderni trova così il suo inveramento. Lacan può allora essere annoverato tra i filosofi della fine della filosofia, se alla "filosofia" si assegna il compito che ad essa davano i filosofi classici, vale a dire il compito aporetico, paradossale e apparentemente insensato di rapportarsi all'Uno disgiunto dall'Altro, all'Uno tutto solo as-solto dalla relazione.

Che questo compito sia dissennato appare già dalla sua stessa formulazione. Non c'è bisogno di insistervi. Come potrebbe esservi rapporto al senza rapporto? Come potrebbe esservi partecipazione all'irrelato? Eppure tale dissennatezza era il progetto che animava il Parmenide che calcava la scena dell'omonimo dialogo platonico. Il vecchio eleate sapeva che se la filosofia voleva essere qualcosa di più di un'aspirazione era proprio con tale follia che doveva misurarsi. Se infatti tale follia non fosse stata possibile, i sofisti con il loro nichilismo relativistico avrebbero avuto partita vinta. E "sofistica" è solo il nome che gli antichi davano al principio antifilosofico, alla non filosofia. I "moderni" con la loro "critica della metafisica" si sono mostrati infinitamente più assennati degli antichi. Facendo della finitezza il fondamento e della correlazione universale il presupposto, hanno liquidato le superbe fole della metafisica. Hanno scelto la via del buon senso e del senso comune, in accordo con quei "poeti" che, secondo la testimonianza di Aristotele (Met. I, 982 b 32 – 983 a 1), ammonivano gli uomini a tenersi tranquilli nei confini dell'umano modo d'essere, rispettosi dell'insuperabile differenza che divide l'uomo dal dio e dall'animale. Non si sono resi conto, probabilmente, di aver congedato così anche la follia della filosofia e legittimato la sofistica.

Se Lacan affascina, oggi, i filosofi è perché non è interamente riconducibile alla fine della filosofia intesa in questo senso. Il Lacan che si avventura nei meandri del Parmenide platonico, ripetendo ossessivamente il mantra: "c'è dell'Uno", non sta forse affermando, in modo senz'altro inattuale, che c'è dell'altro rispetto a questo Grande Altro al quale tutto sarebbe dato e sacrificato? E che questo altro è appunto l'Uno tutto solo, l'Uno senza l'Altro, l'uno sciolto dal legame, as-soluto? C'è dunque un altro trauma oltre a quello del linguaggio come legame sociale, un secondo trauma di cui è affetto il soggetto, e che forse costituisce il nucleo stesso della soggettività, la sua istanza esclusiva e "scabrosa" indipendente dal "tu sei questo" dell'Altro (Zizek 2003). Esso è dovuto all'irruzione dell'Uno "tutto solo", rispetto al quale l'Altro del simbolico si costituisce piuttosto come difesa e rifugio (ancora Pagliardini ha scritto belle pagine su questo difficile argomento). Il tempo di questa effrazione originaria andrebbe meticolosamente analizzato, cosa che qui non possiamo fare: sarebbe comunque da ricondurre alla cruciale nozione di Nachträglichkeit, che Lacan ha il merito di aver riportato al centro dell'attenzione fin dalla conferenza di Roma del 1953 (Lacan 2002, Laplanche 2006). L'effrazione dell'Uno non si dà mai come tale, in presenza, ma sempre per contraccolpo e rimbalzo. Per questo la ritroviamo sempre dopo a partire dall'Altro, come significato e mai come evento.

Il nome che Lacan assegna a questo trauma, a questa traccia originaria, è il più semplice tra i nomi. Lacan lo chiama il reale. La scoperta di questo terzo registro, accanto a quello del simbolico e dell'immaginario, è presentata da Lacan come il suo contributo specifico alla psicanalisi freudiana: il campo lacaniano è il campo del reale. Esso è però un contributo essenziale anche alla filosofia in quanto scienza speculativa dell'assoluto. Il reale non è la realtà nello stesso senso in cui la cosa das Ding non è la cosa die Sache (Lacan 2008). A differenziarli è l'assenza nel primo caso, la presenza nel secondo, del riferimento al Dasein. Detto in termini semplicissimi, ma non credo banalizzanti: nel primo caso il mondo è senza l'uomo, nel secondo invece lo presuppone. Nel primo caso si ha a che fare con un campo anonimo e preindividuale, simile ad un piano orizzontale infinito attraversato da movimenti che procedono in tutte le direzioni (Bergson e Deleuze parlerebbero di immagini-movimento), nel secondo abbiamo quello stesso campo incurvato però rispetto ad un suo "centro", il quale, come l'occhio per il campo visivo, rappresenta di quel campo non una parte, ma

un limite, quel limite che lo struttura appunto come un campo finito, come un mondo-orizzonte (Umwelt) o una “prospettiva”. Dasein è in-der-Welt-sein e sein-zum-Tode in un nesso inestricabile. La cosa in quanto die Sache, la realtà, è solo per una finitezza che funge da fondamento. La cosa in quanto das Ding, il reale, è ciò che si mostra quando invece la realtà inciampa. Non bisogna immaginare chissà quali mistiche conversioni dell’attenzione. Lacan, con un celebre esempio, aveva segnalato l’emergenza del reale facendo maneggiare ad un poeta surrealista una semplice scatola di fiammiferi (Lacan 2008, 134-136).

L’introduzione di questo terzo registro costituisce indubbiamente un vero e proprio paradosso nel sistema lacaniano. Il Lacan che partecipa della svolta linguistica della filosofia occidentale non ha forse affermato, fino alla noia, che non c’è che il linguaggio, al punto che perfino il pre-linguistico (ad esempio il corpo a pezzi che troverebbe un’immaginaria ricomposizione nella fase dello specchio) è ancora un effetto retroattivo del linguistico? Eppure nominando La Cosa, ponendo il reale, si sta anche dicendo che il simbolico non è tutto (è “non tutto”) e che c’è un al di là del linguaggio e, quindi, anche un al di là della finitezza. Con tale al di là avrebbe a che fare la pulsione quando raggiunge la sua massima intensità pulsionale, quando diventa cioè, pulsione di morte, la più pulsiva di tutte le pulsioni (e qui va segnalato un altro paradosso, un paradosso nel paradosso: la “pulsione acefala di morte” è infatti chiamata in causa per procedere al di là della finitudine, essa opererebbe una reintegrazione nel campo impersonale e preindividuale). Teniamo fermo questo paradosso senza indietreggiare, perché dalla sua comprensione, se non dalla sua soluzione, dipende l’intelligenza del testo lacaniano. Esso è così articolato: non c’è altro che il linguaggio, e cioè l’intrigo indissolubile che lega l’Uno all’Altro, il legame sociale, tuttavia, c’è del reale fuori dal simbolico, e cioè un Uno slegato dal suo rapporto con l’Altro: as-soluto. Godimento è il nome che Lacan darà a questo rapporto con il senza rapporto. Godimento è l’effrazione dell’Uno tutto solo. Godimento è il “c’è dell’Uno”.

Ebbene è su quel “c’è” che bisogna lavorare. In entrambe le affermazioni esso è operante: non c’è che linguaggio e c’è dell’Uno senza l’Altro. Simbolico e reale non designano differenti regioni dell’ente, per questo è ingenuo, e troppo facile, ritrovare il reale al di là del linguaggio. Piuttosto, bisogna insistere sull’implicazione e sulla differenza tra le due presunte regioni, magari riattivando ai nostri scopi indicazioni metodologiche che vengono da ambiti apparentemente estranei alla psicanalisi, ad esempio, dalla teologia mistica o speculativa, che a torto si dice semplicemente apofatica. Non posso qui affrontare naturalmente la questione. L’ho fatto altrove e rimando a quei testi (Ronchi 2001 e 2008). Mi basta sottolineare un aspetto cruciale: per questa tradizione di pensiero teologico, tra le più alte della filosofia occidentale, il c’è dell’uno coincide senza mai identificarsi con l’esserci della relazione. L’assoluto e la partecipazione, Dio e il mondo, quindi non si escludono, ma si implicano, non essendo l’assoluto altro che l’evento della relazione. Nei termini di Lacan potremmo dire che il reale (Uno) coincide con l’accadere del simbolico (l’Uno per l’Altro), ma non si risolve in esso, restando sempre in eccesso rispetto alla catena di significanti che inaugura. Anzi si potrebbe arrivare a scorgere nella molteplicità dei significati che costituiscono il piano del simbolico una traduzione après-coup di quel solo evento che resta sempre “fuori”, fissato in un presente che non scorre, non-sostanziale, per il quale lo stesso Lacan riabilita la nozione platonica di *exaiphnes*, di “improvvisamente”: il linguaggio, insomma, tradurrebbe indefinitamente (un infinito privativo) un trauma, il trauma improvviso del reale (il “c’è”). L’ordine diacronico del desiderio – che è desiderio dell’Altro, in tutti i sensi del genitivo – sarebbe così sospeso all’istante fuori tempo del Godimento, vale a dire al trauma, all’archi-traccia, all’effrazione originaria dell’Uno tutto solo.

I filosofi non possono restare insensibili a questa ipotesi. Proprio nelle pagine più criptiche (e, talvolta, più irritanti) dell’ultimo Lacan, balugina infatti nuovamente quell’assoluto al quale la filosofia dei moderni, già con la svolta trascendentale, aveva voltato sdegnosamente le spalle, consegnando la filosofia alla sua fine, una fine che dura da più di due secoli. Con il “c’è dell’Uno”

si ricomincia invece a respirare, si esce dal chiuso claustrofobico della correlazione e ci avventura nel Grande Fuori, in quel campo infinito che non ha più l'umano modo d'essere come unità di misura esclusiva. Niente è stato più estraneo alla filosofia dei moderni di questo fuori. Ne hanno spesso parlato, fingendosi atei e antiumanisti, ma di fatto hanno ermeticamente chiuso tutte le porte che conducevano ad esso perché non c'è fuori se il fuori è sempre e solo per l'altro e grazie all'Altro, sempre relativo ad una coscienza supporto, comunque essa sia intesa. Non c'è vero fuori dove il fuori è segno per un interpretante. Facendo della finitezza il fondamento, la filosofia dei moderni ha legato mani e piedi il mondo alla coscienza, ha consegnato la natura all'uomo, confermando l'uomo "misura di tutte le cose". Lo ha legato all'uomo ancora più saldamente di quanto la metafisica degli antichi non lo avesse legato a Dio: l'esserci per Heidegger, in quanto essere per la morte, è essere nel mondo, senza residui; il mondo, secondo il suo grande maestro, è fenomeno per la coscienza atteggiata riflessivamente, senza residui. Ogni al di là del finito è per entrambi solo cattiva metafisica. Lacan nel suo rapporto con la filosofia non poteva avere altra unità di misura che la filosofia nella quale era cresciuto, in primo luogo la fenomenologia. Non poteva, quindi, che battezzare antifilosofia il suo dissennato tentativo di reintegrare all'intermo del discorso filosofico l'Uno disgiunto dall'Altro, l'assoluto e l'infinito. Ma la natura intrinsecamente speculativa del suo gesto apparentemente antifilosofico non può sfuggire al filosofo fedele alla propria vocazione.

Bibliografia

Bachtin, Michail (2000)

L'autore e l'eroe

Einaudi, Torino

Benveniste, Émile (2009)

Essere di parola

Bruno Mondadori, Milano

Esposito, Roberto (2006)

Communitas. Origine e destino della comunità

Einaudi, Torino

Heidegger, Martin (1968)

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens

Max Niemeyer Verlag, Tübingen

Lacan, Jacques (2002)

Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi in Scritti, vol. I

Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2008)

Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicanalisi

Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2011)

Le Séminaire. Livre XIX ...ou pire

Seuil, Paris

Laplanche, Jean (2006)

Problématiques VI. L'Après-coup

Puf, Paris

Pagliardini, Alex (2011)

Jacques Lacan e il trauma del linguaggio

Galaad Edizioni, Roma

Mauss, Marcel (2002)

Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche

Einaudi, Torino

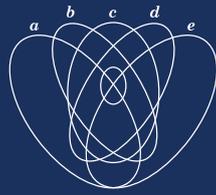
Recalcati, Massimo (2009)
Un idiota diventa genio. Note sulla personalisation
In G.Farina e R.Kirchmayr, Soggettivazione e destino Saggi intorno al Flaubert di Sartre
Bruno Mondadori, Milano

Ronchi, Rocco (2001)
Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta
Christian Marinotti Edizioni, Milano

Ronchi, Rocco (2003)
Teoria critica della comunicazione
Bruno Mondadori, Milano

Ronchi, Rocco (2008)
Filosofia della comunicazione
Bollati Boringhieri, Torino

Zizek, Slavoj (2003)
Il soggetto scabroso, Trattato di ontologia politica
Raffaello Cortina, Milano



ALI
MILANO