

Cartesio e Lacan.

Quanto la psicanalisi è cartesiana

di Peter Widmer

“aut aut”, 333, 2007. pp. 151-167

Filosofia e psicanalisi: due nomi per due discorsi apparentemente non legati da altro che da contrapposizioni. Il discorso filosofico è orientato alla verità, alla certezza, alla coscienza. Il discorso psicanalitico parla di inconscio, critica la fiducia della coscienza nel proprio potere e applica categorie che chiaramente si sottraggono alle leggi della logica. Basti pensare a quel che Freud ha detto sull'inconscio, in particolare che sarebbe senza tempo e che la legge di non contraddizione non vi avrebbe corso.

La contrapposizione data dalla nascita della psicanalisi. Freud stesso aveva grosse riserve nei confronti della filosofia. Viceversa i filosofi hanno difficoltà a riconoscere l'inconscio, quasi che riconoscerlo equivalesse a rinunciare all'ideale di autonomia e libertà. La distanza tra filosofia e psicanalisi non si riduce neppure nel pensiero di Heidegger, che mette decisamente in questione la posizione di signoria dell'uomo nella casa dell'essere.

Finalmente lo stridente contrasto termina con la dottrina di Lacan. Il quale interroga la filosofia e la sua storia a partire da interessi psicanalitici, contemporaneamente rivalutando la psicanalisi a partire da questioni filosofiche. Esempio il confronto con Cartesio. Che cosa lo interessa della filosofia cartesiana? In prima battuta la risposta sembra chiara. Si tratta della scoperta del *cogito*, cioè della certezza cui il filosofo mira, dopo aver revocato tutto in dubbio: l'esistenza della realtà esterna, del corpo, di ¹⁵²Dio,¹ fino a dubitare di stare sognando o delirando. Il famoso ripensamento cartesiano recita: anche se dubito di tutto, anche se ciò in cui ho finora creduto non fosse vero, anche se addirittura Dio fosse un Dio ingannatore, anche allora e proprio allora la mia esistenza è certa.

¹ Scriviamo Dio con la maiuscola, rispettando l'uso di Cartesio [N.d.t].

Infatti, se io non ci fossi, non potrei né pensare né dubitare. *Cogito, ergo sum*, penso, quindi sono.²

Con la scoperta cartesiana del soggetto come luogo della certezza ultima siamo alla radice della filosofia occidentale con i suoi concetti di coscienza, di certezza e anche di soggetto. Non è degno di nota che proprio queste idee, contro le quali ha decisamente obiettato Heidegger in nome della *Daseinanalytik*,³ siano state riprese da un analista e poste a fondamento della psicanalisi? Non è, infatti, il discorso psicanalitico ben più che una sovversione del pensiero occidentale del soggetto?

Un rilievo di fondo prima di procedere. Non si tratta di porre a sostegno della psicanalisi il *cogito* così com'è. Lacan rivaluta la scoperta cartesiana, ma non si ferma lì. La critica anche. Vediamone dapprima il rilancio positivo. Secondo Lacan con il *cogito* Cartesio ha effettivamente scoperto un'istanza che nel corso della filosofia si è dimostrata di estrema importanza. Senza Cartesio non sono pensabili né l'idealismo tedesco né la filosofia dell'esistenza. Lacan è convinto che senza Cartesio sia impensabile anche la filosofia freudiana. Infatti, la cura psicanalitica presuppone la soggettività più o meno esplicitamente elaborata da Cartesio. Nella comprensione lacaniana il punto formale della certezza, il luogo del soggetto vuoto, si dimostra inaggirabile. In altri termini, in ogni enunciato sull'oggetto è contenuto il soggetto. Lacan critica la concezione di Hegel il quale, come Kant, ha pensato l'idealismo non a partire dal soggetto ma dall'oggettivo e ultimamente dal divino. La critica perché Hegel avrebbe immerso il soggetto senza resti nel proprio sistema, contro cui la psicanalisi si difende. Lacan rimarca la differenza ¹⁵³ insuperabile e la chiama "il reale". In questo senso rimane vicino alla concezione cartesiana del *cogito* come luogo ultimo in cui la certezza si consolida.

Nella valorizzazione del *cogito* rientra anche la sua dimensione antropologica. È proprio dell'uomo riflettere sulla propria esistenza. Il sapere di sé eleva il soggetto sopra ogni immutabile connessione causale.

² Cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche* (1640).

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1926), Niemeyer, Tübingen 2001, in particolare cap. 3, p. 63-113.

Il prezzo da pagare è la mancanza ad essere, la perdita di immediatezza. In filosofia l'idea della libertà si salda al luogo del *cogito*, che garantisce il fatto dell'esistenza, non l'essenza. Filosoficamente parlando l'essenza è soggetta all'autodeterminazione. Dirò tra breve cosa la psicanalisi ha da dire in proposito, ma prima mi soffermo ancora un po' sul *cogito*.

L'interesse principale di Lacan verte sulla questione del rapporto tra *cogito* e l'Altro del linguaggio. In prima battuta colpisce che il processo cartesiano si muova all'interno del linguaggio. Senza linguaggio non potrebbe essere portato a termine. Anche quando Cartesio parla di pensieri, sono pensieri inconcepibili senza linguaggio. Poiché il linguaggio umano non è innato, ma è un mezzo che viene da fuori, dall'Altro, il soggetto del *cogito* si presenta immediatamente sul piano estraneo dell'Altro. Di più: il soggetto non solo si presenta sul piano alienato dell'Altro, ma deve il proprio stesso sapere su di sé al linguaggio. Infatti, senza linguaggio non potrebbe neppure riflettere su di sé; non potrebbe né formulare enunciazioni su di sé né mettere tutto in questione. Qui il linguaggio si dimostra il piano costitutivo della realtà dell'uomo.

Farò una breve digressione. La funzione strutturante e costitutiva del linguaggio fu felicemente descritta da Freud nel gioco del proprio nipotino di un anno e mezzo. Il bambino faceva scivolare il rocchetto, che aveva in mano, al di là del bordo del letto, finché diventava invisibile, mantenendo in mano il filo. Quando il rocchetto era lontano, il bambino diceva "o-o-o"; quando lo ritirava presso di sé, lo salutava con un "a-a-a". Per Freud le vocali O e A significavano *Fort* [via] e *Da* [qui]. Cosa c'è di tanto eccitante in questo semplice gioco infantile? Non che sulla base del rocchetto si ripresenti la relazione tra madre e bambino, ma che il *Fort* del rocchetto ¹⁵⁴ indichi allo stesso tempo il *Da*. Il rocchetto è presente nella memoria del bambino. In questo senso non è *Fort*. È *Fort* solo per gli occhi, per la percezione visiva. Pertanto il *Fort* esprime la presenza dell'oggetto assente. La cosa è possibile solo grazie all'esistenza di un piano che si differenzia dalla realtà materiale. Il *Fort* è contemporaneamente l'espressione del soggetto, che in questo momento non sa ancora riflettere su di sé – o il piccolo di un anno e mezzo è sulla

strada di diventare cartesiano? In nota Freud riferisce che qualche tempo dopo lo stesso bambino si poneva davanti allo specchio a parete e si accucciava in modo da vedersi riflesso. Contemporaneamente diceva ancora “o-o-o”. Poi faceva sparire se stesso in modo che la propria immagine non comparisse più nello specchio, ma al tempo stesso la sua espressione indicava che sapeva che il proprio essere era lì, anche se non lo vedeva. Il proprio essere era rappresentato nell’Altro del linguaggio, del quale veniva articolata una vocale, che lui stesso udiva.

Ora torno a Cartesio. Anch’egli fece sparire dalla propria vista il mondo, azzerandone il valore e scoprendo durante questo processo il soggetto, presupposto da ogni dubbio. Un’analisi più ravvicinata – importante per la concezione lacaniana del *cogito* – mostra che Cartesio scoprì il soggetto per due strade diverse.⁴ In prima istanza il soggetto risulta da un processo logico che si può presentare come segue: se dubito di tutto, allora il dubbio presuppone qualcosa che dubita. *Quindi* sono. In questo caso l’*ergo* allude a un’operazione logica, che avviene tutta all’interno del linguaggio. In seconda istanza Cartesio riconosce il *cogito* già nell’atto dell’uso linguistico, *quindi* quando parla, scrive, pensa. Questa seconda considerazione mette a fuoco l’istanza del soggetto, che non è contenuta nella rappresentazione dell’Altro, ma la sostiene. L’enunciazione torna così al centro dell’attenzione. È innanzitutto la voce che sostiene l’enunciazione o come espressione vocale o come voce interna. Cartesio riconosce la certezza non tanto in quel 155 che la voce dice, ma nell’atto stesso dell’enunciazione, cioè nel fatto stesso di parlare (*factum loquendi*). Così Cartesio precorre la distinzione tra enunciazione ed enunciato, successivamente concettualizzata da Lacan.

Entrambi i percorsi del *cogito* si applicano al gioco infantile. Il primo sottolinea l’importanza del *Fort*, il secondo dell’atto che esprime il *Fort*. Nella prima concezione il fatto importante è che il bambino dica *Fort*, perché, in primo luogo, contiene la contrapposizione con il *Da* e, in secondo, perché il *Fort* significa che il rocchetto è sparito dal campo

⁴ Si confrontino i diversi modi di formulare il *cogito* nel *Discorso sul metodo* e nelle *Meditazioni metafisiche*.

visivo, ma non di meno è presente nella memoria come ricordo. Nella seconda concezione l'interesse verte sull'espressione della voce in quanto tale. Quel che dice è secondario.

Naturalmente il bambino non è un filosofo, ma la differenza con il processo cartesiano non è molta. Anche il bambino che si accovaccia davanti allo specchio, per non vedersi più, cerca la certezza del proprio essere. Ma a differenza del filosofo il bambino conserva la certezza al di là del momento in cui si produce.

Il secondo fondamento del *cogito* richiama l'attenzione sul fatto che la certezza del soggetto dura né più né meno quanto l'atto dell'enunciazione. Il *cogito* ha l'aria di garantire al soggetto non solo il sapere dell'esistenza ma l'esistenza stessa. Infatti, senza questo momentaneo sapere, quasi in silenzio, il soggetto sarebbe incline a rinnovare il dubbio. Forse per questa ragione c'è gente che deve parlare molto. Quel che dice importa meno del farsi percepire. Altrimenti incombono divoranti buchi neri. Un altro esempio mostra quanto l'uso linguistico, innanzitutto della voce, dia al soggetto la certezza di se stesso: al buio o nella solitudine del bosco cominciano a fischiare o a cantare, magari a strillare, non solo i bambini.

A questo punto il pensiero va al Presidente del Senato Schreber, che pubblicò un libro sulla storia della sua malattia. Per Freud fu l'occasione per un commento e un chiarimento. Schreber parla della coazione a pensare e della catastrofe conseguente alla cessazione del pensiero. Allora si instaura un ruggito, che chiama "miracolo del ruggire". Ciò indica come anche gli psicotici non perdano mai del tutto la certezza del proprio essere, soprattutto quando subentrano ¹⁵⁶ allucinazioni uditive e alla certezza di essere si sovrappone il sentimento di essere perseguitati. Forse con il ruggito Schreber voleva ribadire il sentimento di persecuzione dell'Altro divino, che pretendeva la sua emasculazione.

Affermando che il *cogito* continuava a valere anche quando non sedeva cogitabondo davanti al camino, ma da folle si immaginava la situazione oppure era a letto e sognava, Cartesio sembra aver ragione, almeno finché si concepisce il *cogito* come atto dell'uso linguistico. Ma partendo dalla

prima argomentazione – quella logica – che pretende di dimostrare il *cogito* come conclusione logica, non si evita l'obiezione che, se il dubbio mette tutto fuori corso, anche la logica ne subisce il contraccolpo. Decade a fantasia senza la minima obiettività, che rende ulteriormente impossibile fondare l'essere del soggetto.

Commentando Cartesio – soprattutto nel Seminario XI⁵ – a partire dal fondamento formale che lo concepisce come enunciazione, Lacan valorizza il *cogito*, pur criticandone il fondamento logico. Nei suoi termini si tratta della differenza tra *A* e *a*. Come si sa, Lacan indica con *A*, il grande Altro, il piano del linguaggio nella propria concettualità: il piano dei significanti verbali che rappresentano il soggetto. Con *a*, invece, indica l'altro piccolo, cioè immediatamente tutto ciò che non si inserisce nel piano dei significanti. La spaccatura tra *A* e *a* spinge continuamente il soggetto a suturarla. Perciò tra i due poli *A* e *a* si inserisce un piano intermedio che porge l'immaginazione di cosa *a* possa essere. Questo piano terzo è il luogo del fantasma, che Lacan indica ancora con *a*, generando confusione. Da distinguere non c'è solo *A* da *a*, ma anche *a* in quanto resto irriducibile e irrappresentabile del fantasma e dell'immaginario: in breve, il reale di *a*.

Il primo fondamento del *cogito*, che conclude per la propria esistenza, si situa innanzitutto sul piano dell'Altro, mentre il secondo, ¹⁵⁷ che poggia sull'uso linguistico, innanzitutto sulla voce, si installa nel campo dell'oggetto.

La voce è un oggetto? E perché?

Per Lacan l'oggetto è ciò che fundamentalmente *non* si colloca sul piano dell'Altro o dei significanti. Agli oggetti freudiani (il seno, la merda, lo sguardo, il fallo) Lacan aggiunge la voce, come sostegno dell'enunciazione, che in quanto tale non appartiene al linguaggio. Gli uomini condividono la voce con gli animali. La differenza diventa importante là dove la voce può esprimersi per mezzo di significanti.

⁵ Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris 1973, cap. III, p. 31 sg. e cap. XVII, p. 197 sg.

Allora ci si dimentica del parlante e dell'ascoltatore – in fondo ci si dimentica che si parla – e l'attenzione si sposta su ciò che viene detto o ascoltato.

Del resto, il discorso dell'oggetto ha una connessione con la filosofia, più precisamente con la questione dell'essere dell'uomo. Quando succede che il soggetto sia rappresentato, anche se in modo non essenzialistico, sul piano dei segni linguistici, allora il piano dell'oggetto *a* diventa quello del suo essere.

L'applicazione dei termini “soggetto” e “oggetto” corrisponde all'uso linguistico etimologico. *Sub-jectum* è “sotto posto”, *ob-jectum* è “posto davanti”. Il soggetto è sottoposto alle leggi del linguaggio. In ogni uso linguistico si vede che il soggetto deve ubbidire alle regole grammaticali. È ben noto il famoso detto di Wittgenstein: “Dove non si può parlare, si deve tacere”. La psicanalisi è di altro parere. Proprio ciò che non si riesce a dire, dà incessantemente motivo di parlare. Non è forse questo che stimola a parlare? Nella psicanalisi freudiana esiste la regola fondamentale che prescrive di dire nel modo più spontaneo possibile tutto quel che passa per la mente. Sperimentando tale regola il parlante arriva presto al limite del dicibile. Se qualcuno si accontentasse di dire prima: so che non posso dire tutto, so che non posso definire il mio essere, *ergo* smetto di parlare, allora l'analisi non sarebbe possibile o finirebbe prima di cominciare, perché non entrerebbero in scena i fantasmi.

Nella concezione psicanalitica l'oggetto *a* inerisce all'inconscio, essendo essenzialmente non unificabile in un concetto. Ma a partire da esso si parla. È l'inconscio che si presenta nel linguaggio. Con ¹⁵⁸ questo enunciato incappiamo nelle stesse difficoltà di riflessione sui limiti del linguaggio. Come può l'inconscio presentarsi nel linguaggio se non è già un linguaggio? I casi sono due: o ne è escluso, e allora non ha accesso al linguaggio, o è già parlato, ma allora non è più il reale dell'oggetto *a*. Nel primo caso si vede che il fantasmatico gioca il ruolo importante di istanza intermedia, che mi piace definire simbolica. Nel secondo viene concepito come sede del rimosso. Questo modo di trattare la cosa è vantaggiosa perché così la questione di come si possa dire reale l'indicibile si risolve da sola. Ciò non significa, però, che la realtà clinica e i problemi

epistemologici si affranchino da tali difficoltà. Rimane aperta la questione di come ciò che per definizione è escluso dall'ordine simbolico possa manifestarsi proprio lì. Esiste forse una forza in grado di far incontrare l'Altro del linguaggio e il reale? Non arbitrariamente si pensa al Dio onnipotente di Cartesio o alla cosa in sé di Kant, le cui tracce sono rintracciabili fin dentro la concezione lacaniana della psicanalisi. Introducendo il fattore della storia, il tempo, i contrasti si sfumano. Se, come intermediario tra reale indicibile e Altro dicibile, il fantasmatico muta nel corso del tempo, se con metafore sempre nuove il soggetto tenta di esprimere il suo essere, proprio la storia di questi fallimenti ed errori non la dice lunga sull'essere? Cosa sarebbe l'essere, se non fosse la storia delle sue presentazioni?

A questo punto vorrei tornare al *cogito*, che Cartesio riconosceva contenuto nell'atto dell'enunciazione, legandolo così alla temporalità. Il *cogito* vale solo finché il soggetto dice o pensa che è. Qualora tenti di far durare il momento dell'autocertezza, allora è costretto a passare al piano logico, mutando il *cogito* da enunciazione a enunciato, la cui validità dura più a lungo di quella dell'enunciazione. Cartesio spinse oltre il discorso alla ricerca dell'oggettività del soggetto, fondandone la sostanzialità come *res cogitans*. A tal fine fece ricorso a Dio come garante – garante della sostanza, garante dell'obiettività che il *cogito* non poteva assicurargli sul piano della pura enunciazione. Con Lacan si può dire che Cartesio non si accontentava della semplice verità del *cogito*, ma mirava alla verità della verità, volendo scoprire la verità eterna.

Convocando Dio, Cartesio tentò di conferire al *cogito* un'obiettività irraggiungibile dal soggetto sul piano dell'enunciazione. Neppure la riflessione del *cogito* con gli strumenti della logica e del linguaggio avrebbe conferito al soggetto tale statuto. Il soggetto si sarebbe concepito come qualcuno che, quando si esprime, è sicuro di sé, nulla di più. Lacan non condivise questo ricorso a Dio. Ciò significa che per lui il soggetto non è sostanza. Anche riflettendosi nell'Altro del linguaggio, il soggetto permane nell'ambito della certezza soggettiva; l'oggettiva non gli è garantita. La verità del *cogito*, per Lacan incontestabile, non ha garanzie

provenienti dall'Altro dell'Altro, quindi da Dio. In altri termini, la verità del soggetto resta precaria, ondeggiante. Va mantenuta nel contesto delle relazioni umane. La logica da sola non porta a concludere su alcunché di sostanziale. Si limita a riflettere sull'esperienza soggettiva dell'atto di enunciazione.

Si apre così un abisso tra Cartesio e Lacan. Li separa la presunzione di oggettività dell'esperienza, assicurata da Dio, che per Lacan è mero fantasma. Lacan rimane il pensatore del soggetto che si oppone all'ipotesi di forze oggettive. Ciò è evidente non solo nel confronto con Cartesio ma anche con Hegel. Con tutte le sue forze combatte contro il pensiero sistematico – e in relazione a ciò rimane più kantiano che cartesiano o hegeliano – per far posto al reale, all'ignoranza, all'enigma. Lacan persegue la sovversione del *cogito* di Cartesio non in nome della modernità, che crede di poter fare a meno del sostegno teologico, ma della soggettività svuotata di sostanzialità. Con due precisazioni urgenti. Benché sia pensato senza ancoraggi alla potenza divina, il soggetto non ha nulla di biologico, data la rappresentazione sul piano dell'Altro. Il piano dell'Altro, che gli è presupposto, non gli garantisce alcuna sostanzialità. Gli rende possibile solo riflettere sulla propria esistenza, più precisamente, sull'esistenza della propria esistenza.

E come vanno le cose con l'essenza, con il contenuto del soggetto?

La domanda apre un secondo livello di sovversione della certezza cartesiana. Ricorrendo a Dio, Cartesio si convince di aver dotato di statuto oggettivo non solo il soggetto, ma anche le sue percezioni. ¹⁶⁰ Nei suoi lavori molti pensieri sono dedicati alla questione di come sia possibile conferire obiettività alle impressioni sensoriali esterne e alle enunciazioni di contenuto su di sé. Anche qui Dio figura come garante dell'ordine del mondo e della conoscenza chiara, cui può attingere chi è filosoficamente formato. Il cosmo di Cartesio è aperto alla luce naturale del Dio che non inganna e porta alla conoscenza oggettiva il soggetto ad essa predisposto. Conseguentemente il soggetto diventa trasparente a se stesso – una concezione che si ritrova ancora in Husserl. Per Cartesio verità e sapere si coappartengono. Diverso il discorso di Lacan, che parla di divisione tra

verità e sapere. Come segnalato, si tocca qui la carenza di garanzie divine del soggetto che da sé può arrivare a sapere che è, ma senza raggiungere alcuna verità oggettiva. Attraverso il concetto di inconscio Lacan sovverte Cartesio anche sul piano dell'essenza.

Nella comprensione psicanalitica il piano dell'Altro del linguaggio e dei suoi rappresentanti struttura l'essere del soggetto. Nel suo nucleo rimane qualcosa di aperto: il reale dell'inconscio, a volte indicato come ferita, a volte come luogo della creatività, in ogni caso condizione della storicità del soggetto. Questo è il luogo abissale dell'inconscio, di cui Freud nella *Traumdeutung* dice che è il luogo dove si pensa. Grazie alle figure retoriche della condensazione e dello spostamento, l'inconscio si rappresenta in immagini come un rebus, senza lasciarsi mai comprendere del tutto. In proposito Freud parla di rimozione originaria (*Urverdrängung*). Nell'uso linguistico quotidiano, anche lasciando fluire i propri pensieri, come nella cura analitica, il soggetto di tanto in tanto si ferma e dubita di quanto ha detto. Il dubbio – un'espressione di particolare importanza per Freud, Lacan e Cartesio. Il filosofo e il fondatore del discorso psicanalitico cercano entrambi di venirne a capo, ma per vie diverse. Mentre Cartesio impegna Dio come garante, per Freud e Lacan il dubbio è un indizio di verità. In merito Lacan ha registrato esattamente il metodo freudiano, stabilendo che là dove il soggetto è incerto, tradisce qualcosa che succede sul piano dell'inconscio. La certezza soggettiva di essere non è minimamente sfiorata da quel che è. Sul piano dell'esperienza oggettivamente garantita ¹⁶¹ la propria essenza rimane inaccessibile al soggetto. Rimane nascosta nell'inconscio, da dove si fa sentire solo con il dubbio cosciente. Lacan la paragona al cosiddetto *colophon*, quella manina con l'indice puntato, che gli antichi redattori introducevano in margine alla pagina per segnalare un passaggio particolare.

Con questo processo Lacan sovverte per la seconda volta la certezza di Cartesio. Dopo il primo passo, consistente nel rifiuto della prova dell'esistenza di Dio e, quindi, dell'oggettività del *cogito*, il secondo consiste nella restrizione della certezza riferita alla percezione della realtà interna ed esterna. In merito Lacan parla di patria del soggetto, che non è,

come credeva Cartesio, la coscienza ma l'inconscio. Là "qualcosa" (*Ça*) pensa prima di ogni certezza. L'inaccessibilità del soggetto alla propria immediatezza fa dire a Lacan: "Là dove sono non penso, là dove penso non sono". Ancora più precisamente: "Je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser".⁶ La precisazione è importante. Nel confronto tra essere e pensiero: "Dove sono non penso, dove penso non sono", al pensiero – che nell'inconscio pensa da solo, senza che il soggetto lo sappia coscientemente – non corrisponde nulla. La seconda proposizione di Lacan: "Non sono dove sono il giocattolo del mio pensiero; penso a quel che sono dove non penso di pensare", assume proprio questa concezione del pensiero inconscio. Sul piano inconscio il soggetto pensa a quel che è [alla propria essenza], ma lo fa là dove "non pensa di pensare", cioè là dove pensa in modo preriflessivo, non mediato e che perciò sfugge alla certezza cartesiana.

Si può interpretare la posizione in modo ateo e affermare che l'inconscio è il luogo di formazione dei fantasmi. Tuttavia, si potrebbe anche dire, con e contro Cartesio, che esiste una potenza divina non conscia ma inconscia. In questo modo il divino si manifesterebbe nell'uomo quando il soggetto si impegna nell'inconscio, pretendendo farne esperienza. Il motto di Lacan, che Dio è inconscio,⁷ 162 lascia le due conclusioni aperte insieme a una terza, cioè che ogni discorso su Dio sia fantasmatico. Ciò corrisponderebbe alla prima intenzione di Lacan di mettere costantemente a fuoco il piano soggettivo, ossia ciò che succede tra corpo, linguaggio e immaginazione.

Pertanto l'essere dell'uomo si struttura in fantasmi, che non sono irrilevanti ma costituiscono il punto fermo e l'orientamento del soggetto. Sono fondamentalmente analizzabili e risolvibili, come succede quando fanno soffrire e il soggetto si convince che sono eccessivi e anche senza di loro la vita sarebbe sopportabile. Come può Lacan parlare di patria quando l'essere del soggetto è costituito da meri fantasmi? Nella concezione di Lacan la patria è sempre qualcosa di fantasmatico e non ce

⁶ "Non sono dove sono il giocattolo del mio pensiero; penso a quel che sono dove non penso di pensare".

⁷ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI*, cit., p. 58.

n'è altre. Ciò dimostra che non c'è modo di ridurre la dimensione fantasmatica o di rimuoverla. L'essere dell'uomo è fatto così.

La psicanalisi lacaniana non condivide la svolta teologica di Cartesio. Ammette il *cogito* ma linguisticamente contestualizzato. Di conseguenza l'oggetto *a*, inteso come resto, prende le distanze dalla rappresentazione dei significanti. In Cartesio, invece, il resto [oggettuale] è ultimamente "superato-conservato" (*aufgehoben*) dalla potenza di Dio. Si chiariscono così le differenze concettuali: all'inafferrabile oggetto *a* nella sua dimensione reale si contrappone la perfezione del Dio cartesiano. Al tempo stesso il divino creatore è garante dell'oggettività del *cogito* e della chiarezza delle percezioni. Per la psicanalisi ciò significa un compito: dare spazio al non-sapere e non abbandonare la posizione soggettiva, dove le impressioni sensoriali sono quelle di un soggetto che non può appellarsi a potenze superiori o perfette. In ogni caso la psicanalisi può a questo punto permettersi il lusso anche di criticare la concezione cartesiana, revocando in dubbio la prova dell'esistenza di Dio. Cartesio pretende di porre la perfezione dell'essere supremo al di sopra dell'imperfetta natura umana, affermando che l'imperfetto implica necessariamente il perfetto. Ci sono ¹⁶³ psicanalisti, come Alain Juranville, che accettano questa posizione;⁸ altri, come Antonello Sciacchitano, che si spingono fino al punto di vedere un'implicazione tra la finitezza del soggetto e l'infinitezza dell'oggetto.⁹ Con ciò non si dice nulla sulla creazione di Dio o sulle proprietà divine, ma al contrario si dimostra che l'infinito non è concettualizzabile. In questo senso la concezione di Sciacchitano precisa quel che Lacan intende con oggetto *a*.

Rimaniamo ancora un po' sull'instabile terreno dell'oggetto *a*, sempre in cammino verso la certezza. Per Lacan qui si situano godimento e angoscia. Che l'angoscia inizi dove il sapere finisce, alle soglie dello spaesante (*unheimlich*), là dove si perde l'orientamento, chiarisce meglio

⁸ A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris 1988, p. 392 sg.

⁹ A. Sciacchitano, *Das Unendliche und das Subjekt*, Riss-Verlag, Zürich 2004, p. 165 sg.

della connessione con il godimento. Cosa intende Lacan esprimendosi così? Tentiamo di avvicinarci a questo concetto, che assumerà un ruolo chiave nel secondo Lacan, da tre punti di vista. Cominciamo dalla lettera della parola. La parola francese è *jouissance*. Chi conosce appena un po' Lacan sa che non usa le parole a caso. Lui stesso commenta più volte l'espressione, una volta per segnalare la vicinanza a *jeu*/gioco, un'altra per sottolineare l'assonanza con *ouïr*/udire, e infine in connessione con *sens*/senso, che porta a leggere la parola come "j'ouï-sens" (odo senso). L'udire avviene di continuo in contesti intersoggettivi e presuppone sempre l'Altro (maiuscolo). Mentre ode, il soggetto che ode interpreta le parole dell'Altro e si chiede cosa l'Altro voglia. Si tratta del godimento dell'Altro. Il genitivo allude a un'ambiguità. Il soggetto che ode può essere al servizio dell'Altro, come il servo del padrone. Ma può anche invertire la direzione, come avviene per esempio nell'isteria, dove il soggetto che ode si rende indispensabile per l'Altro, cui il soggetto [che parla] propone l'enigma del proprio desiderio sottraendosi. La cosa si verifica principalmente in psicanalisi. Posto dall'analizzante in posizione di maestro, l'analista si sforza di comprendere l'offerta dell'altro, che sfugge in continuazione, pur colmandolo di spiegazioni banali. Il godimento in ¹⁶⁴ gioco in questo caso significa complementarità, che tuttavia rimane un ideale e, finché esiste una differenza tra l'Altro e l'altro, è ultimamente impossibile. Le suddette argomentazioni chiariscono come per Lacan il godimento costituisca il senso proprio dei rapporti tra umani, addirittura del loro essere. Pensare, parlare, agire, perfino credere e sapere, trovano il proprio orientamento, nonché i propri limiti, nel godimento. Il quale si mostra nella rigidità e inerzia di una quasi-sostanza degli umani, modificabile solo con sforzi sovra... umani. Ogni forma di esistenza, nevrotica, perversa o psicotica, corrisponde a una particolare forma di godimento. Ad essa si contrappone la sublimazione che [talvolta] riesce a limitare l'inerzia del godimento.

Il secondo accesso al concetto di godimento tematizza un'istanza intrapsichica la cui funzione è di superare la mancanza ad essere: il Super-Io. Lacan ne scioglie le connessioni con il complesso di Edipo,

conferendogli uno statuto che, di ritorno, rende più comprensibile perché Freud l'abbia scoperto in contesto edipico. Il Super-Io è orientato a suturare la mancanza. Trincerarsi dietro il complesso edipico ha esattamente la funzione di mantenere salda la credenza in una qualche forma di perfezione. La madre viene concepita come quintessenza della cosa, l'oggetto perfetto. Pertanto il padre viene odiato perché vuole separarne il soggetto infantile. In questa storia triangolare si perde di vista che la mancanza non è introdotta dall'Altro paterno, ma è già nell'Altro del linguaggio. Dato che il soggetto infantile si difende ancora male dal linguaggio, personalizza l'origine della mancanza e lotta contro il padre. Alla luce del pensiero lacaniano è chiaro che anche questo equivale al tentativo di non rinunciare a un godimento. [Il ragionamento infantile è:] anche se non è il bambino a essere perfetto, deve essere qualcun altro – la madre – a possedere la qualità della perfezione. Allora il bambino fa di tutto per salvare l'apparenza di una relazione diadica a spese del terzo. La molla di tutto ciò è il diniego del godimento. Il Super-Io si dimostra così non come istanza separatrice, come talvolta appare in Freud, ma come custode del godimento e della mancanza della mancanza. Ciò significa di nuovo che il Super-Io stabilisce leggi diverse da ¹⁶⁵ quelle trasmesse dall'Altro del linguaggio. Sottomette il linguaggio al servizio delle relazioni ed eleva così l'immaginario a istanza che sovrasta il simbolico.

Il terzo accesso al concetto di godimento passa per il principio di piacere. Il godimento ne supera i limiti. I quali sono imposti dal principio di omeostasi, a sua volta collegato alla fisiologia del sistema nervoso. Poiché gli effetti [soggettivi] dei significanti sono spaccature nel corpo o, in altri termini, poiché il soggetto si situa sul piano dei significati e non si riduce al dato biologico, esso può forzare il principio di omeostasi al di là dei suoi limiti. Per tale ragione Lacan ha prestato attenzione al lavoro del marchese de Sade. Alcune figure presentate da Sade nelle sue opere desiderano superare i limiti del piacere, del dolore e della vergogna. Il piacere supera il dolore e il tormento. Pertanto le vittime di queste azioni rappresentate si riprendono sempre in modo stupefacente dalle loro estasi. La messa in scena sadiana mostra il lato affettivo dell'oggetto *a* e fa

capire perché certe scuole di psicanalisi diano la priorità all'affetto, come se fosse il dato ultimo riscontrabile senza attraversare il piano dei significanti.

Lacan vede il *pendant* di Sade in Kant. L'etica sadiana consiste nel superare tutte le affezioni sensoriali. L'imperativo categorico non è orientato alla soddisfazione sensuale, ma alla purezza dei significanti, che pretendono validità universale. Quando a un certo punto l'etica kantiana urta contro il dato empirico, Lacan può dire che Sade porge la verità di Kant. Vede la possibilità di un'etica sadiana, consistente nel diritto di ciascuno a usare l'altro per il proprio godimento, come una vera e propria etica delle pulsioni. Ma Lacan non si ferma lì e mostra che tale etica segretamente vive dell'ordine naturale che pure rifiuta in nome della naturalezza. Se fosse veramente l'etica dell'ordine naturale, sarebbe incapace di articolarsi. Invece articola la propria aspirazione al piacere e in tale misura va incontro alle implicazioni dell'ordine simbolico.

Gettiamo uno sguardo indietro. La mia argomentazione ha mostrato il *cogito* come punto estremo, anche se formale, della certezza ¹⁶⁶ del soggetto. Tuttavia, la parte centrale dell'argomentazione segnala due importanti differenze tra discorso cartesiano e psicanalitico. Per sottrarsi al formalismo di un *cogito* vuoto e ridare obiettività al mondo, cui era già stata tolta ogni validità, Cartesio tenta la via della prova dell'esistenza di Dio, concepito come garante della validità dell'esperienza e custode della verità eterna. Lacan non condivide questo passaggio ma, come Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, resta sul piano soggettivo. L'obiettività rimane originariamente e per principio incerta, così che all'Altro spetta un'importanza costitutiva per la percezione vera e propria.

La seconda differenza tra Lacan e Cartesio si riallaccia alla questione dell'obiettività, che tanto affaticò Cartesio. Lacan resta sul piano soggettivo della richiesta di validità, ma di una validità che ha la specificità di non coincidere con la coscienza. L'inconscio sovverte i contenuti di ciò che il soggetto percepisce. Pertanto la coscienza perde la certezza del proprio pensiero, che deve andare a cercare lontano nell'inconscio. In altri termini, il *cogito* fa posto alla mancanza nella

questione dell'essere, il cui posto è preso dall'oggetto fantasmatico. In questo modo Lacan può, con e contro Cartesio, parlare della divisione tra pensare ed essere. Al posto dell'essere si costruiscono fantasmi, che riempiono proprio quel posto vuoto che Cartesio ha cercato di colmare con la prova dell'esistenza di Dio, a sua volta un fantasma per la psicanalisi.

Il fantasma è strettamente collegato al godimento. Lacan ha concettualizzato il collegamento come modo di realizzare l'oggetto *a* affettivamente. Si apre così una frattura tra piano dei significanti, che rappresentano il soggetto, e il piano dell'oggetto *a*, contemporaneamente luogo del godimento e luogo dell'essere fantasmatico. A mio avviso la migliore traduzione di *jouissance* sarebbe "giù-essenza".¹⁰ I soggetti sono interessati all'essere. Ne va della loro casa, della loro identità, della loro *Geborgenheit*, del loro inessere a se ¹⁶⁷stessi. Ma il piano dei significanti mette in gioco da sempre la non-identità che divide il soggetto. Il quale si affida al piano dei significanti, ma ode e gode sul piano dell'oggetto *a*. Qui sta il nucleo dell'inconscio, benché non sia identico ad esso. Infatti, una parte dell'oggetto *a* può essere perfettamente cosciente, addirittura in modo seccante. I significanti, che articolano l'inconscio, circoscrivono tale nucleo senza poterlo afferrare. Il risultato è la messa in scena di fantasmi, che formano una sorta di pseudo-essere, i quali possono essere perfettamente consci al punto che l'oggetto *a* non si può paragonare all'inconscio. I fantasmi contengono le immagini e le rappresentazioni che il soggetto ha di sé, comprese quelle che crede gli altri abbiano di lui.

Parlando in riferimento alla cura psicanalitica, l'analista prende il posto del desiderio e l'analizzante quello del soggetto. L'analista incarna l'enigma a cui l'analizzante spera di accedere parlando. La domanda, il segreto, l'indicibile, l'essere che si sottrae a se stesso funzionano da agenti

¹⁰ [Il testo riporta: "Die treffendste Übersetzung von "jouissance" wäre m.E. "wesen", aufgefasst als Verb in Partizipform, es west". Il riferimento heideggeriano, nella sua artificiosità, è intraducibile in italiano, a meno di accontentarsi di qualcosa come "la *jouissance* è essenziata". La nostra traduzione, altrettanto artificiosa, ha un tratto umoristico, in quanto riproduce il suono del termine francese *jouissance*. L'autore sottoscrive questa opzione di traduzione. N.d.T]

del discorso analitico, incarnati nell'analista. Il quale mantiene aperto l'autentico spazio di parola, che è contemporaneamente una presenza e un'assenza. Il luogo della parola, invece, è incarnato nel soggetto, cioè nell'analizzante. Il quale pretende di riconoscere la propria verità attraverso il transfert sull'altro nel posto dell'analista, che è da lui supposto saperla. E supponendo che sappia cosa è importante per lui, l'analizzante stabilisce un rapporto con l'analista. A sua volta l'analista sa molte cose, ma non della singolarità dell'analizzante. In effetti, anche l'analizzante sa che l'analista non sa nulla di lui, ma proprio per questo ne fa un'istanza epistemica, per lo più immaginaria, la quale lo spinge a leggere nell'altro qualcosa della propria verità, che magari l'analista non vede.

(traduzione dal tedesco di Antonello Sciacchitano)

[\(torna alla home\)](#)