

Cartesio e Lacan.

Quanto cartesiana è la psicanalisi?

di Peter Widmer

(ricevuto ottobre 2004)

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, equivalendo tale riconoscimento alla rinuncia all'ideale di autonomia e libertà. La distanza tra filosofia e psicanalisi non si riduce neppure nel pensiero di Heidegger, che pone decisamente in questione la posizione di signoria dell'uomo nella casa dell'essere.

Lo stridente contrasto ha finalmente termine 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 interessava 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 Dio,<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> Scriviamo Dio con la maiuscola, rispettando l'uso di Cartesio [Ndt].

ingannatore, anche allora e proprio allora la mia esistenza è certa. Infatti, se io non ci fossi, non potrei né pensare né dubitare. *Cogito, ergo sum*, penso, quindi sono.<sup>2</sup>

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*,<sup>3</sup> 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 preliminare. 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 proprio la soggettività elaborata più o meno esplicitamente 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 questo soggetto. Lacan critica la stessa concezione di Hegel che, come Kant, ha pensato l'idealismo non a partire dal soggetto ma dall'oggettivo e ultimamente dal divino. La critica nel senso che Hegel avrebbe immerso il soggetto senza resti nel proprio sistema, contro cui la psicanalisi si difende. Lacan sottolinea la differenza insuperabile che chiama "il reale". In questo senso rimane vicino alla concezione cartesiana del *cogito* come luogo ultimo dove si consolida la certezza.

---

<sup>2</sup> Cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche* (1640).

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

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. Il prezzo da pagare consiste nella 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 subito cosa la psicanalisi ha da dire in proposito.

Soffermiamoci un attimo ancora sul *cogito*. L'interesse principale di Lacan verte sulla questione del rapporto tra *cogito* e l'Altro del linguaggio. Colpisce immediatamente che il processo cartesiano si muova all'interno del linguaggio. Senza linguaggio non potrebbe essere portato a termine. Anche quando 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 estraneo 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 fare enunciazioni su di sé; non potrebbe mettere in questione tutto. Il linguaggio dimostra qui di essere il piano costitutivo della realtà dell'uomo.

Farò una breve digressione. La funzione strutturante e costitutiva del linguaggio è stata 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 così 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 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. Per tale via 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 se stesso – o il piccolo di un anno e mezzo è sulla strada di diventare cartesiano? In una nota in calce Freud dice che un po' di tempo dopo lo stesso bambino si poneva davanti allo specchio a parete e che 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.

Così torno a Cartesio. Anche lui fece sparire dai propri occhi 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.<sup>4</sup> Da una parte 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. Dall'altra parte 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 non riconosce la certezza in quel che la voce dice, ma nell'atto stesso dell'enunciazione, nel fatto stesso di parlare. Così Cartesio precorre la distinzione tra enunciazione ed enunciato, concettualizzata da Lacan.

---

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

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 l'importante è che il bambino dica *Fort*, perché, in primo luogo, vi è contenuta la contrapposizione con il *Da* e, in secondo, perché il *Fort* significa che il rocchetto è sparito dal campo visivo, ma non di meno è presente come ricordo nella memoria. 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 mantiene 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 un 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 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 XI<sup>5</sup> – 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, che poggia sull'uso linguistico, innanzitutto sulla voce, si installa nel campo dell'oggetto.

La voce è un oggetto? E perché?

---

<sup>5</sup> 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.

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. 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 testa. Sperimentando questa 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 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? 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 il fantasmatico giocare un ruolo importante come istanza intermedia, che mi piace definire simbolica. Nel secondo viene concepito come sede del rimosso. Questo modo di trattare la cosa ha il vantaggio che la questione di come l'indicibile possa essere detto reale 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 propriamente. 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, 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 il discorso oltre 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.

Rivolgendosi a Dio, Cartesio conferì 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, niente di più. Lacan non condivide questo ricorso a Dio. Ciò significa che per lui il soggetto non è sostanza. Anche quando si riflette nell'Altro del linguaggio, il soggetto resta nell'ambito della certezza soggettiva; l'oggettiva non gli viene 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 un 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. Combatte con tutte le sue forze 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 in nome non di una modernità, che crede di poter fare a meno del sostegno teologico, ma di una soggettività svuotata di sostanzialità. Due precisazioni urgono. Benché il soggetto sia pensato senza ancoraggi alla potenza divina, non ha nulla di biologico, data la rappresentazione sul piano dell'Altro. Il piano dell'Altro, che è a lui presupposto, non gli garantisce alcuna sostanzialità ma gli rende possibile solo la riflessione 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 è convinto di aver provveduto di statuto oggettivo non solo il soggetto, ma anche le sue percezioni. 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 di Dio che non inganna e porta alla conoscenza oggettiva il soggetto ad essa preparato. 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 sì arrivare a sapere che è, ma senza raggiungere alcuna verità oggettiva. Con 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. Al 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 la propria essenza gli rimane inaccessibile. Rimane nascosta nell'inconscio, da dove si fa notare 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 proposito Lacan parla della patria del soggetto che non è la coscienza, come credeva Cartesio, ma l'inconscio. Là 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".<sup>6</sup> La precisazione è importante. Nel confronto pubblicitario 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 sarebbe anche possibile dire, con e contro Cartesio, che potrebbe esistere una potenza divina, ma non sarebbe conscia bensì inconscia. In questo modo il divino si manifesterebbe nell'uomo quando il soggetto si impegola nell'inconscio e pretende farne esperienza. Il motto di Lacan, che Dio è inconscio,<sup>7</sup> 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, cioè ciò che succede tra corpo, linguaggio e immaginazione.

---

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

<sup>7</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI*, cit., p. 58.

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 che anche senza di loro la vita sarebbe sopportabile. Come può Lacan parlare di patria quando a costituire l'essere del soggetto sono meri fantasmi? Nella concezione di Lacan la patria è sempre qualcosa di fantasmatico e non ce n'è altre. Il che 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 di un essere supremo al di sopra dell'imperfetta natura umana, affermando che l'imperfetto implica necessariamente il perfetto. Ci sono psicanalisti, come Alain Juranville, che accettano questa posizione;<sup>8</sup> altri, come Antonello Sciacchitano, che si spingono fino al punto di vedere un'implicazione tra la finitezza del soggetto e l'infinita dell'oggetto.<sup>9</sup> 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

---

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

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

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 il godimento e l'angoscia si situano qui. Che l'angoscia inizi là dove il sapere finisce, alle soglie dello spaesante (*unheimlich*), dove si perde l'orientamento, è più chiarificante della connessione con il godimento. Cosa intende Lacan con questa espressione? 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 poco 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 colmandolo di spiegazioni banali sfugge in continuazione. Il godimento in 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, fino a 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, si confà 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 nel complesso edipico ha esattamente la funzione di mantenere salda la credenza in qualche forma di perfezione. La madre viene concepita come quintessenza della cosa, l'oggetto perfetto. Pertanto il padre viene odiato perché ne vuole separare 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 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 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 dal principio di piacere. Il godimento supera i limiti di tale principio. Il quale si rifà al principio di omeostasi, a sua volta collegato alla fisiologia del sistema nervoso. Poiché gli effetti dei significanti sono spaccature nel corpo o, in altri termini, poiché si situa sul piano dei significati e non si riduce al dato biologico, il

soggetto può estendere 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 che Sade presenta 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. Le messe in scena sadiane mostrano il lato affettivo dell'oggetto *a* e permettono di indovinare perché esistano scuole di psicanalisi che danno la priorità all'affetto come se fosse il dato ultimo riscontrabile senza dover 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. Dato che a un certo punto l'etica kantiana urta contro il dato empirico, Lacan può dire che in un certo senso Sade porge la verità di Kant. Da parte sua vede la possibilità di un'etica sadiana, consistente nel diritto di ciascuno di usare l'altro per il proprio godimento, che sarebbe 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 un'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.

Diamo uno sguardo indietro. La mia argomentazione ha mostrato il *cogito* come punto estremo, anche se formale, della certezza del soggetto. Tuttavia, la parte centrale dell'argomentazione segnala due importanti differenze tra discorso cartesiano e psicanalitico. Per sottrarsi al formalismo di un vuoto *cogito*, Cartesio tentò la via della prova dell'esistenza di Dio, per riportare alla sua obiettività il mondo cui era già stata tolta validità. Concepeva Dio come garante della validità della propria esperienza, come custode della verità eterna. Lacan, invece, non condivide questo passo, ma resta come Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* sul piano soggettivo. L'obiettività rimane originariamente e per

principio incerta, così che all'Altro spetta un'importanza costitutiva per la vera e propria percezione. La seconda differenza tra Lacan e Cartesio si annoda alla questione dell'obiettività, che tanto affaticò Cartesio. Lacan resta sul piano soggettivo della richiesta di validità, ma, in più, la validità stessa 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".<sup>10</sup> I soggetti sono interessati all'essere. Ne va della loro casa, della loro identità, della loro *Geborgenheit*, del loro inessere a se stessi. Ma il piano dei significanti mette in gioco da sempre la non-identità che divide il soggetto. Si affida al piano dei significanti, ode e gode sul piano dell'oggetto *a*. Qui è 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

---

<sup>10</sup> [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*. NdT]

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.

Nella parte conclusiva cerco di localizzare il discorso cartesiano dal punto di vista della teoria lacaniana del discorso. A partire dal concetto di significante, Lacan ha distinto quattro tipi di discorso, cui va aggiunto un quinto dopo il suo viaggio in Italia.<sup>11</sup> Essi rappresentano astrazioni ideali, perché non si presentano in pratica singolarmente in forma pura, ma strutturano la realtà umana.<sup>12</sup> I quattro discorsi sono: del padrone, dell'Università, dell'isteria e dell'analista. Costano di quattro "piedi" (variabili) e di quattro posti (costanti), i primi  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ , i secondi rispettivamente: agente, Altro, verità e produzione, disposti nel quadrato:

agente	Altro
verità	produzione.

Punto di partenza di ogni discorso è la formula: il significante rappresenta il soggetto per un altro significante,  $S_1 \rightarrow S_2$ .

Come ho già detto, il soggetto diviso  $\$$  è sin dall'inizio attraversato dalla catena linguistica  $S_1 \rightarrow S_2$ , nella quale si aliena e dove non trova punti di ancoraggio, consegnato com'è all'enigma del mondo e dell'esistenza. Tra il piano linguistico e quello corporeo si situa il resto che sfugge al soggetto del linguaggio. Abbiamo già visto che Lacan lo chiama oggetto  $a$ .

Il linguaggio, la rete dei significanti, si presenta in un discorso, quello del padrone.<sup>13</sup> In formule,

---

<sup>11</sup> Cfr. *Lacan in Italia* (1978), a cura di G. Contri, La Salamandra, Milano 1978, p. 40, dove Lacan introduce il discorso del capitalista (maggio 1972).

<sup>12</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Seuil, Paris 1991, p. 31.

<sup>13</sup> *Discours du Maître*, occasionalmente tradotto *discorso del padrone o discorso principale* in quanto il *signifiant-maître* è il significante principale. Le differenze non sono senza importanza. Chi è addentro ai matemi lacaniani noterà la nostra

$S_1 \rightarrow S_2$

§ a.

Con un esempio è più chiaro. Alla domanda *chi sono io?* il nome proprio  $S_1$  dà una prima insufficiente risposta. Infatti, non posso solo con il nome determinare il mio essere. Allora io, soggetto sul piano del linguaggio, devo abbandonare  $S_1$  e incamminarmi verso  $S_2$ , verso l'Altro, verso il sapere. Anche se dell'altro e degli altri posso fare una certa esperienza, la mia domanda mi rimanda da un significante all'altro in un regresso senza fine. Inoltre, so di non essere identico al piano linguistico, anche se tale piano rende possibile il mio primo questionamento dell'essere. Pertanto il posto della verità rimane incerto. Da una parte mi consegna l'essere solo attraverso il linguaggio, dove mi perdo. Come soggetto, quindi, sono la verità di questa ricerca e di questo andar perduto nella non conclusività del linguaggio. Tra soggetto e predicato si spalanca costantemente una differenza, che Hegel ha descritto con precisione nella sua *fenomenologia dello Spirito*. Dall'altra parte rimane un al di là del linguaggio, designato male dal termine "oggetto", perché allude all'immediatezza di quando soggetto e oggetto non erano ancora separati, in uno stato atemporale che nell'esperienza non si dà, perché comincia solo con l'attraversamento dei significanti.

In un certo senso il discorso filosofico raddoppia quello del padrone in quanto mette in questione quel che è, mentre la risposta viene costantemente a mancare, perché gli si contrappone un resto, che punta ai limiti della conoscenza. Ma il discorso filosofico appartiene anche al discorso dell'Università, che si ottiene da quello del padrone con la rotazione di un quarto di giro in senso antiorario:

$S_2 \rightarrow a$

$S_1$  §.

Il sapere, al posto dell'agente, pretende accrescersi incalzando il reale, dove retrocede il soggetto nella sua particolarità. Le conoscenze devono essere innanzitutto controllabili. Allora si condensano in un significativo particolare ( $S_1$ ), essendo applicate come etichette.

Alla luce dei matemi dei discorsi ci si chiede a quale discorso appartenga Cartesio. La risposta non è difficile. Presupposto sempre il discorso del padrone, in quanto appartenente a ogni enunciato linguistico, lo si può identificare nel discorso universitario, là dove esercita le scienze naturali. A partire da un sapere, nonché da un metodo, il soggetto, come soggetto della conoscenza che lo segue, si pone di fronte all'oggetto, che pretende determinare e calcolare secondo la propria dottrina delle sostanze. Da lì originano diverse forme di conoscenza, provviste di nomi, per esempio "legge galileiana della caduta dei gravi".

La cosa diventa eccitante quando si tratta del *cogito*. La scoperta cartesiana si situa ancora nel discorso universitario? Cartesio spinge energicamente il soggetto al posto dell'agente ... come nel discorso dell'isteria:

$\$ \rightarrow S_1$

$a$   $S_2$ .

Cartesio isterico? Non lasciamoci fuorviare dall'uso linguistico corrente, che riconduce l'isteria alla femminilità e ne fa una patologia. Il soggetto che vuole essere certo di sé e ne parla si situa sempre nel discorso isterico. La patologia è forse una questione di livello di articolazione. La questione del proprio essere spinge il soggetto verso la teatralità e la mascherata. Cartesio conosceva bene il discorso. Il suo *larvatus prodeo* la dice lunga. Confessa la presunzione che la maschera celi il vero.

Il discorso isterico rimette in piedi l'universitario, il cui scarto – il soggetto – è ora messo al posto dell'agente – quasi a protestare contro la dimenticanza del soggetto da parte della scienza e tanto per ricordare che

l'impresa scientifica è sostenuta dal soggetto, anche quando apparentemente si ritrae. Ma per se stesso il soggetto è vuoto. Perciò cerca una determinazione in ciò che è stato (*a*) e dall'Altro ( $S_1$ ). Si sa quanto Cartesio si sia dato da fare con Dio e le sue qualità, ben prima di scoprire il *cogito*. Il rapporto di Cartesio con Dio è paragonabile per molti aspetti a quello di certe isteriche con il loro padrone: determinare di essere determinate da chi hanno determinato che sia il loro padrone. Il Dio cartesiano porta i tratti conferitigli da Cartesio.

La contropartita isterica è più evidente là dove Cartesio stabilisce il *cogito* come atto del pensiero e parla di soggetto dell'enunciazione. È il punto in cui è maggiormente necessario offrire al povero soggetto un ancoraggio, più che nel punto in cui Cartesio rinserra la certezza nel soggetto dell'enunciato. Infatti, la scoperta dell'enunciazione porta con maggiore evidenza in primo piano la frattura operata dai significanti. Cartesio cerca di ancorarsi a ciò che Lacan chiama oggetto *a*, cioè nel posto dove nel discorso isterico sta la verità.

Il discorso dell'analista eleva l'oggetto *a* alla posizione di agente del discorso, supponendo che parli soprattutto là dove, grazie alla regola fondamentale, il parlare si sbarazza dei vincoli della cortesia:

$$a \rightarrow \$$$

$$S_2 \quad S_1.$$

Dato che non può parlare da sé ma solo dal luogo dell'altro, l'oggetto *a* sta costantemente fuori dal detto. *Dove era (a) devo venire io (\$)*, si dimostra un compito senza fine: il compito di carpire il reale. A queste condizioni non si dà la verità della verità, ma solo la verità senza garanzie, cioè la verità dei fantasmi del soggetto. I quali rimandano al godimento, che offre al soggetto un ancoraggio precario, stando al posto della sostanza che al soggetto manca.

Rapportando il matema del discorso dell'analista a ciò che succede nella cura, l'analista assume il posto dell'oggetto *a*. Incarna l'enigma a cui

l'analizzante spera di accedere parlando. Nel discorso dell'analista l'enigma, il segreto, l'indicibile, l'essere dileguantesi funziona da agente. Incarnato dall'analista, che è contemporaneamente una presenza e un'assenza, rappresenta lo spazio aperto del parlare. La sede del parlare si incarna nel soggetto analizzante. Il quale, attraverso il transfert sull'altro, pretende riconoscere la propria verità nel posto dell'analista, supposto che sappia. L'analizzante suppone che l'analista sappia ciò che lui si porta dietro. Perciò lo ama e comincia una storia con lui. L'analista, è vero, sa molte cose, ma non la singolarità dell'analizzante. Strettamente parlando, anche l'analizzante sa che l'analista non sa niente di lui. Allora ne fa un'istanza di sapere, seguendo un'immaginarizzazione che funziona da movente per leggere nell'altro qualcosa della propria verità, magari quando non vede più il suo analista.

(traduzione dal tedesco di Antonello Sciacchitano)