



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXIV CICLO DEL  
DOTTORATO DI RICERCA IN  
FILOSOFIA

**ECONOMIE DEL DESIDERIO**

**Legge e desiderio nella psicoanalisi freudiana dopo Lacan.  
Riflessioni a partire da G.B. Contri, J. Derrida e M. Foucault**

Settore scientifico-disciplinare  
Filosofia teoretica M-FIL/01

*Dottoranda*  
Claudia Furlanetto

*Coordinatrice dottorato di ricerca*  
Prof.ssa Marina Sbisà

*Tutore*  
Prof. Fabio Polidori

ANNO ACCADEMICO 2010/2011



# INDICE

## Introduzione

### Economia del desiderio e diseconomia dell'oggetto

|  |       |
|--|-------|
| 1. Dal bisogno al desiderio per le vie dell'inconscio              | p. 13 |
| 2. Economia del motto di spirito                                   | 17    |
| 3. Il desiderio inconscio come capitale                            | 19    |
| 4. Economie delle pulsioni   | 23    |
| 5. Dualismo pulsionale   | 26    |
| 6. La diseconomia dell'oggetto                                     | 30    |
| 7. La diseconomia del godimento                                    | 44    |
| 8. Economie della mancanza: privazione, frustrazione e castrazione | 48    |

### Se il desiderio del Padre fosse legge

|   |    |
|---|----|
| 1. Dal desiderio della madre al desiderio del Padre. I tre tempi dell'Edipo | 55 |
| 2. La legge del fallo e la legge del Padre                                  | 60 |
| 3. Il desiderio senza legge di Amleto                                       | 61 |
| 4. I resti del Nome-del-Padre come argine alla legge usurpante del fallo    | 68 |

### Imputabilità o pensiero della legge

|  |    |
|--|----|
| 1. Legge e imputabilità. A partire da G.B. Contri, con I. Kant e H. Kelsen | 73 |
| a. I presupposti kantiani  | 75 |
| b. I benefici dell'imputabilità  | 81 |
| c. I quattro discorsi di J. Lacan e l'imputabilità                         | 87 |
| d. La giustizia come oggetto in F. Dürrenmatt                              | 92 |
| 2. La seconda nascita, con giudizio. A partire da H. Arendt                |    |
| a. La capacità legiferante dell'uomo                                       | 94 |
| b. Giudizio e inconscio  | 97 |

Il coraggio della verità?  
A partire da M. Foucault

|   |        |
|---|--------|
| 1. Un confronto sul tema del soggetto                                 | p. 103 |
| 2. Dalle pratiche di sé alla <i>parresia</i>                          | 112    |
| 3. <i>Tête-à-bête</i> con l'inconscio: <i>parresia</i> e imputabilità | 117    |

Psicoanalisi «*sans alibi*»  
A partire da J. Derrida

|  |     |
|--|-----|
| 1. Derrida, Foucault e la psicoanalisi               | 129 |
| 2. Dal dubbio di Cartesio all'imputabilità           | 130 |
| 3. Resistenza alla e della psicoanalisi              | 135 |
| 4. Derrida e Lacan. Cenni di un incontro             | 138 |
| 5. L'alibi o fantasma della legge                    | 143 |
| 6. Imputabilità e psicoanalisi « <i>sans alibi</i> » | 151 |
| 7. « <i>Non sanz droict</i> ». Diritto è giudizio.   | 156 |

La contingenza dell'incontro

|  |     |
|--|-----|
| 1. Aneconomia del dono   | 166 |
| 2. Economie del dono e del desiderio                                     | 170 |
| 3. In nome del padre   | 175 |
| 4. La donna e il « <i>pas-toute</i> »                                    | 176 |
| 5. Dall'oggetto <i>a</i> al reale.                                       | 182 |
| 6. L'oggetto <i>a</i> e l'impossibile rapporto con l'altro               | 188 |
| 7. <i>Patrimoine</i> di Philip Roth: economie del rapporto con l'(a)ltro | 193 |

Conclusione

Bibliografia

## INTRODUZIONE

Il tema dell'economia è centrale nella riflessione e nell'opera di Sigmund Freud. Ampio e frequente l'uso del termine economia soprattutto in relazione all'aggettivo "psichica". L'economia libidica è quanto muove la vita psichica a livello pulsionale e su questo tema vasta e approfondita è la letteratura psicoanalitica. Di questa economia la presente ricerca ha isolato ciò che Freud ha definito il suo "capitale", ovvero il desiderio, in quanto spinta propulsiva alle iniziative non disgiunte di pensiero, parola e azione.

La pertinenza di questa definizione freudiana è sotto gli occhi di tutti: l'attuale crisi economica grava sulle vite soggettive oltre che come crisi finanziaria, innanzitutto come *crisi di desiderio*<sup>1</sup>. La crisi stessa del debito è crisi del desiderio: l'economia psichica incentrata sul debito è stata definita in questo lavoro – mettendo a frutto l'insegnamento di Giacomo Contri – "diseconomia dell'oggetto". Essa – anticipo un concetto che verrà ampiamente ripreso nella prima parte della tesi – è quanto spinge il soggetto al raggiungimento di una meta da sempre perduta e per questo sempre da raggiungere: angoscia, senso di colpa, ovvero senso di debito mai compensato e incompensabile, sono ciò che la sostengono, tenendo avvolto il soggetto nelle spire di un'ideologia che si avvita su se stessa, incalzando il soggetto verso un godimento e consumo sempre maggiori, che limitatamente stanno trovando la loro battuta d'arresto non in una ripresa dell'iniziativa soggettiva senza assoggettamenti di alcun tipo, ma in un altro comando forte e contrario, o meglio nell'altra faccia dello stesso comando, che ingiunge al sacrificio, alimentato dal peso della colpa-debito, secondo cui staremmo vivendo "al di sopra delle nostre possibilità", proprio per aver dato seguito al comando del più-di-godere. La crisi del pensiero economico (ovvero di quel pensiero di cui ciascuno è titolare) potrà essere ancora produttiva se diverrà occasione per imputarsi le forme del comando cui ci si è assoggettati in nome di un Bene(essere) solo presupposto.

I punti di capitone, per restare a un'immagine della topologia lacaniana, della diseconomia dell'oggetto sono da individuare nella complessa questione del feticismo in Freud e in quella dell'oggetto *a* in Lacan. Il tema del feticismo mette in luce una deriva della pulsione e, conseguentemente, del desiderio che si intreccia a una caduta, precipitazione del

---

1 Il rapporto Censis del 2010 utilizzò ampiamente l'indicatore della mancanza di desiderio nella sua lettura delle trasformazioni sociali in corso. La fonte di questa analisi fu l'opera *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica* (Cortina, Milano 2010) di Massimo Recalcati, che è recentemente ritornato su questi temi con l'opera *Ritratti del desiderio* (Cortina, Milano 2012). Un autore che non ha mai perso di vista nella sua opera il tema del desiderio come pensiero economico soggettivo è Giacomo B. Contri, che ha ispirato nelle sue linee guida questa ricerca.

pensiero per opera di quello che viene definito il diniego o la denegazione (*Verleugnung*): il soggetto ammette per esistente ciò che non lo è, il fallo della donna, il fallo al posto della donna e infine ogni oggetto che se ne faccia rappresentante, per difendersi dalla propria castrazione, che è positiva assunzione della propria passività accogliente. Nella deriva pulsionale del feticismo l'oggetto da strumento (o partner) del moto, come lavoro finalizzato a un qualche reciproco beneficio, diventa “meta” esso stesso del moto o addirittura “causa” del moto. Questa deriva è anche ciò che Lacan chiama la «dolorosa dialettica dell'oggetto», ovvero la questione dell'oggetto *a*.

L'oggetto *a* è istigazione di godimento, o inibizione all'iniziativa soggettiva, in quanto il soggetto si scopre ostaggio dell'oggetto, sia del suo aspetto istigatorio (più-di-godere) sia del suo aspetto mortificante e inibitorio (senso di colpa, debito, assoggettamento), due facce della stessa medaglia-comando. È vero che in molti psicoanalisti, che si sono formati alla scuola di Lacan, l'oggetto *a* è ciò che mette al riparo il soggetto dall'aspirazione alla totalità appagante, e quindi è marchio della sua finitezza, ma ciò che questo lavoro si propone è di osservare le possibili alternative al monismo oggettuale di Lacan, alternative che potranno offrirsi non prima di avere introdotto la questione dell'imputabilità, che è lavoro di assunzione dei presupposti che fanno obiezione al posto da fare nel proprio pensiero all'altro in carne e ossa..

Il confronto con alcune delle riflessioni di Michel Foucault hanno permesso di utilizzare anche concetti della sua ricerca filosofica per definire la diseconomia dell'oggetto. Essa ha a che vedere con logiche – del tutto diseconomiche di matrice neoliberale – di dominio biopolitico, dissipative rispetto a quanto di innovativo e propulsivo potrebbe venire da processi di libera soggettivazione, che l'autore nelle ultime sue opere ricerca fino a risalire all'antica pratica parresiastica del dire la verità ai potenti.

La parola “libertà” richiama la nostra attenzione, perché lo stesso Foucault, in sintonia con buona parte della filosofia contemporanea, oltre agli stessi Freud e Lacan, ci ha correttamente disilluso quanto al fatto che se ne possa fruire come di una risorsa predisposta. Accanto all'esercizio della libertà come resistenza, proposto da Foucault, il presente lavoro è orientato a sostenere che la libertà va costituita a partire da ogni atto di imputazione, singolare e soggettivo, del nostro stato di asservimento a dispositivi di sapere e potere, dispositivi assoggettanti, con cui ci illudiamo e veniamo illusi di trovare la libertà, proprio lì dove essa non c'è. Lo stesso aggettivo neo-liberale ne è prova lampante, la diseconomia neoliberale è quanto di meno libero ci sia, poiché è vincolata e vincolante a un'idea di profitto dissipativo e in perdita, ma soprattutto di comando. Essa si presenta in forme strettamente simpatetiche con la diseconomia dell'oggetto, essendo incentrata su un'ingannevole istigazione al produrre

e al consumare – farsi imprenditori di se stessi per un *a(ltro)* – piuttosto che alla libera, e propriamente economica, iniziativa desiderante del soggetto promossa in un rapporto di partnership con altri. Oppure agisce con l'altro comando a sua disposizione, opposto ma strettamente connesso al primo, della paura, dell'arresto di ogni movimento, del ricatto debitorio alimentato e alimentante il senso di colpa. Con lessico e strumenti della ricerca lacaniana tale diseconomia – che mistifica questioni come quelle della felicità e della libertà soggettive – viene ricondotta alla tirannia dell'oggetto fallico, che comanda, istiga, devia il moto desiderante del soggetto verso un godimento dissipativo e sempre ancora da incrementare (più-di-godere) che restituisce al soggetto solo e sempre di più la voragine del suo essere in perdita e provoca la detumescenza del suo desiderio.

A questo punto la ricerca prosegue attingendo i propri strumenti di lavoro dall'ambito del pensiero giuridico: è merito di Giacomo Contri aver colto in un decisivo passaggio del pensiero di Hans Kelsen un'indicazione utile per un lavoro, quale quello psicoanalitico, di decostruzione di logiche assoggettanti quale il lavoro psicoanalitico. Con Kelsen egli afferma che “l'uomo è libero perché imputabile, non imputabile perché libero”. Vale a dire che la libertà è frutto di un atto di imputazione, atto con cui ci si imputa ciò che a prima vista e inconsciamente appare condizionarci in modo inevitabile, stante la condizione di finitezza dell'uomo, della sua appartenenza a contesti di discorso da cui viene attraversato e forgiato.

Nella tradizione filosofica novecentesca dobbiamo all'ermeneutica l'idea, che riprende quella heideggeriana del circolo ermeneutico, che a costituirci siano dei pregiudizi, rispetto ai quali non si tratta di operare un superamento, quanto piuttosto un'assunzione consapevole. Riporto un celebre passo di *Essere e tempo* in cui Heidegger afferma che: «L'importante non sta nell'uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro in maniera *giusta*»<sup>2</sup>. L'aggettivo “giusta” in questo passo resta aperto a una molteplicità di interpretazioni, tra le quali propongo quella del *giusto* come esercizio del giudizio (*ius-dicere*) o esercizio di imputabilità.

Il tema del circolo ermeneutico mi riporta ancora a un'immagine che Lacan usa nel Seminario *Ancora*, in cui attribuisce a Keplero e non a Copernico il merito di aver pensato alla “rivoluzione”: infatti non vi sarebbe, secondo Lacan, alcun merito innovativo nell'aver sostituito un centro (la terra) con un altro centro (il sole); lo è invece aver decentrato il centro, come nell'ellissi di Keplero dove i centri si duplicano e si negano come unici, senza che il moto collasi. Il lavoro che si è cercato di introdurre in questa ricerca ha fin dall'inizio cercato questo possibile decentramento, individuandolo ancora nell'esercizio di imputabilità e chiamando su questo tema a raccolta anche i contributi di diverse autorevoli voci filosofiche.

---

2 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 194.

L'esercizio dell'imputabilità è normativizzante o produttore di diritto, da intendersi innanzitutto come esercizio in proprio del pensiero, del giudizio, inteso alla lettera come *iudicare*. Questo passaggio, tra i più importanti di questa ricerca, viene compiuto, preliminarmente, attraverso le riflessioni di Kant, di Kelsen e di Contri, in seguito trovando importanti appoggi nel pensiero di Hannah Arendt, di Georges Canguilhem e di Jacques Derrida. I primi hanno consentito di pensare alla competenza normativa del soggetto in ambiti diversi, l'ambito legislativo-politico dell'agire umano, la prima, e l'ambito della salute del corpo, il secondo, con esiti simili: la caduta dell'idea che diritto e salute siano da considerare presupposti alla capacità normativa del soggetto, cioè alla sua capacità di legiferare sul proprio agire o di creare sempre e flessibilmente nuove norme di vita.

Jacques Derrida ha consentito, invece, di indagare la questione del giudizio in tutta la sua complessità. Il lavoro decostruttivo che il filosofo francese ha operato sulla questione della legge, del giudizio e della responsabilità sono fondamentali per un uso del *giudizio* sufficientemente accorto rispetto al rischio e alla tentazione di pregiudicarlo, o positivamente o negativamente, ricacciandolo nella vecchia cassetta degli attrezzi metafisici e compromettendo con ciò la possibilità di un'apertura. L'esito della ricerca derridiana, qui solo accennata, è un'apertura incondizionata all'altro, per questo rigorosamente etica, un atto di responsabilità che è anche un salto, senza continuità, estremo. L'apertura all'altro che il suo pensiero consente, anche se non condivisa in tutti i suoi aspetti, prepara la parte conclusiva del lavoro, in cui dalla diseconomia dell'oggetto si accede al pensiero di un'economia costituente del rapporto con gli altri.

L'apertura all'altro, frutto di un lavoro che all'altro fa posto senza presupporlo, è innanzitutto una riapertura al desiderio, liberato, si è detto, dalla teoria dell'amore presupposto – poiché sottoposta a un lavoro di imputabilità – che ha vincolato il desiderio all'oggetto come sua causa o sua meta. Far cadere l'oggetto per non cedere sul proprio desiderio, potrebbe essere questa la riformulazione della celebre affermazione sull'etica del desiderio di Jacques Lacan, da cui ritrovare il desiderio come risorsa e come capitale. Dalla diseconomia dell'oggetto alle economie del desiderio, non una ma molteplici, sempre e comunque da vagliare nei loro effetti. L'economia del desiderio, perché sia veramente fruttuosa, è molteplice, prevede “almeno uno” che si faccia partner del moto desiderante del soggetto, come nel motto di spirito, che riesce se “almeno uno” vi collabora. Il desiderio, come si ricostruirà tenendo conto anche su ciò del contributo di Contri, è innanzitutto desiderare che il partner del rapporto, che l'altro, desideri; o ancora, desiderare che dal desiderio dell'altro venga, senza vincolo, gratuitamente, il proprio desiderio di pensiero e di iniziativa, nonché



quello di altri ancora, in un'apertura che ha l'ambizione di essere potenzialmente universale e senza vincolo di reciprocità. L'economia del desiderio è economia di un rapporto tra partners in posizioni diverse: è accoglimento della differenza sessuale, non tanto come differenza di genere ma di posti (attivo e passivo, ricevente e offerente), ovvero di posto fatto all'altro valorizzandone la differenza, la novità che apporta, che offre gratuitamente affinché ne venga, non in modo complementare ma supplementare, il desiderio e il movimento degli altri partners. Infatti, la contingenza dell'incontro è anche gratuità o libertà da ogni vincolo necessario, calcolante, complementare. In questo senso l'economia del desiderio si avvantaggia, anche in questa fase, delle riflessioni derridiane sul dono, lì dove ne viene decostruita la logica calcolante e compensativa.

L'economia del desiderio è economia del rapporto: in questo passaggio occorre tener conto della celebre affermazione lacaniana secondo cui “non c'è rapporto sessuale”, congiunta all'altra affermazione secondo cui “il fallo è l'obiezione al servizio da rendere al rapporto con l'altro”. Come l'oggetto era obiezione al desiderio, così il fallo, rappresentante della madre di tutte le teorie presupposte (al lavoro del pensiero e del rapporto) – libertà, felicità, amore, salute – miraggio di un completamento e di un godimento fusionale, è obiezione al rapporto con l'altro che allora è da costituire sempre, con un lavoro che non è disgiunto dallo stesso movimento desiderante, come produzione del desiderio e dell'iniziativa di pensiero e di moto dell'altro, da cui provengono il mio desiderio e la mia iniziativa.

### *Il criterio della ricerca*

Fin dalla presentazione del progetto di ricerca mi sono interrogata sui suoi criteri metodologici, scegliendo di operare infine secondo una prospettiva per così dire espansiva piuttosto che intensiva. La prima parte della ricerca, che si è articolata con un excursus sulla questione del desiderio in Freud e con l'analisi della sua deriva oggettuale in Lacan, per infine osservarne i nessi con il tema della legge, si sarebbe potuta, e forse dovuta, concludere con un'indagine accurata sulla ricchezza filosofica e psicoanalitica della questione dell'imputabilità, proposta da Giacomo B. Contri sulla scia di Hans Kelsen. Tale indagine mi avrebbe condotto ad approfondire i presupposti storico-filosofici della nozione di imputabilità, con aperture anche sul piano della filosofia del diritto. Questa possibile direzione della ricerca aveva una sua legittimità anche per la relativa scarsità di studi filosofici sul tema, cui viene preferito quello della responsabilità e a questo anche per lo più ricondotto. Le analisi

di Paul Ricoeur sul tema evidenziano, da un lato, l'opportunità di dare un giusto peso alla questione dell'imputabilità individuandola come una delle radici del concetto di responsabilità, in quanto ascrizione a qualcuno dei suoi atti, ma, dall'altro, del maggiore interesse che alla fine riscuote il tema della responsabilità per il fatto che essa non si lega immediatamente al tema della sanzione e chiama in gioco la questione del rapporto con l'altro, che è centrale nella riflessione del filosofo francese, come di altri filosofi del Novecento, penso a Levinas, ma anche e soprattutto allo stesso Derrida.

Rendere conto dello spessore storico filosofico del tema dell'imputabilità, approfondendo le origini del tema in Kant fino a interrogare anche i motivi della sua scarsa fortuna filosofica poteva quindi essere una direzione della ricerca, che a un certo punto mi si è presentata, ma che ho preferito non approfondire, per seguire un'altra via, forse più incerta ma rischiosa e appassionante, quella segnata dalle tracce, ma anche dagli scarti, della questione giuridica dell'imputabilità nel pensiero di alcuni filosofi che sono stati, in modi diversi e talvolta ambivalenti, in dialogo con la psicoanalisi. Osservo, a margine, che il riferimento in ambito psicoanalitico a questioni o termini mutuati dall'ambito giuridico non è del tutto nuovo, penso all'utilizzo freudiano del termine "istanza", istanza dell'inconscio, ad esempio, prestito giuridico che Lacan sottolinea, valorizzando, ad esempio, la matrice giuridica piuttosto che filosofico-scientifica del concetto di causa. La causa dell'inconscio, non è, innanzitutto, la causa che ne spiega in modo deterministico senso e funzionamento, ma un'interrogazione, un appello che chiede di essere accolto o istituito. Così quando Lacan afferma che l'oggetto *a* è la *causa* del desiderio, ciò che assume rilievo non è il carattere esplicativo della causa, ma il suo carattere giuridico: all'oggetto *a* non ci si rivolge con un gesto conoscitivo, ma con un atto di imputabilità, benché l'effetto dell'oggetto *a* sia proprio quello di una spinta, di un condizionamento segnato dalla forza percepita dal soggetto come necessaria, che offre l'alibi per una deimputazione.

I filosofi con cui ho verificato la possibilità di rendere operativo e produttivo il concetto di imputabilità riproposto da Giacomo Contri sono stati, come si è detto, Michel Foucault e Jacques Derrida e in diversa misura anche altri, come ad esempio Hannah Arendt. L'interesse di Foucault per la domanda *Che cos'è l'Illuminismo*, a cui Kant ha risposto nominando – non secondariamente – la questione dell'imputabilità, ha guidato inizialmente il confronto, per poi seguirne le tracce – come dicevo – nel grande tema della *parresia*, sviluppato negli ultimi seminari. A questo punto la direzione "espansiva" della ricerca ha incontrato alcune delle vaste ricerche di Derrida, quali quelle sui temi della legge, della giustizia, del giudizio, e ha colto l'occasione di utilizzare le riflessioni di questo filosofo per comprendere e

contestualizzare il rapporto di Foucault, oltre che dello stesso Derrida, con la psicoanalisi di Freud e di Lacan.

Ciascuna di queste tappe avrebbe meritato ulteriori approfondimenti, ma ad attendere alla fine di questo movimento espansivo un'adeguata trattazione vi era il tema del desiderio, da cui tale movimento è partito e su cui doveva concludersi e a cui è stato possibile arrivare accogliendo i benefici del lavoro sull'imputabilità.



# Economia del desiderio e diseconomia dell'oggetto

*Freud insiste sul fatto che per l'uomo qualunque modo di trovare l'oggetto è e non è mai altro che il seguito di una tendenza in cui si tratta di un oggetto perduto, di un oggetto da ritrovare*

J. Lacan, *La relazione oggettuale*<sup>3</sup>

*Il fallimento è l'oggetto*

J. Lacan, *Ancora*<sup>4</sup>

## 1. Dal bisogno al desiderio per le vie dell'inconscio

A partire dagli anni Cinquanta, Lacan opera un ritorno a Freud inscrevendo il lascito psicoanalitico freudiano all'interno delle acquisizioni culturalmente nuove apportate dalla linguistica. Ne risulta una diversa articolazione di questioni capitali della psicoanalisi come quella del desiderio, del padre, della legge, tutti articoli di ciò che Freud aveva rubricato alla voce “complesso di Edipo”, una sorta di destino pulsionale, non dato per natura, ma costituentesi a partire dai primi rapporti interpersonali dell'uomo.

Se è il complesso di Edipo a rappresentare nella psicoanalisi freudiana una tappa tra le più rilevanti della formazione soggettiva e soggettivante dell'uomo, capace di mettere al servizio della sua relazione con gli altri il proprio sesso, nella psicoanalisi lacaniana il suo posto viene preso dal linguaggio. Ciò che segna in Lacan la tappa decisiva della formazione soggettiva e allo stesso tempo desoggettivante dell'uomo è il sistema della lingua. Sia nella prospettiva freudiana che in quella lacaniana prevale l'idea che si tratti di un trauma: nel caso del complesso edipico, perché ciò che fino a un certo punto era lecito e gradito, ovvero la prossimità senza limiti all'altro, diventa sgradito e interdetto; nel caso del linguaggio, poiché da un lato esso rappresenta una conquista, un bene ulteriore di cui disporre, la parola da mettere al servizio dell'altro, ma dall'altro segna il trauma della separazione dell'uomo dalla Cosa e anche, in un certo senso da sé, poiché il linguaggio costituisce e precede l'uomo. In entrambi i casi l'idea del trauma segna la perdita di una pienezza e prossimità alle cose e all'altro date per naturali e originari. In Freud il desiderio si articola in relazione alla

---

3 J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione oggettuale (1956-1957)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, pp. 8-9.

4 Id., *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1983, p. 58; nuova ediz. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 56 («L'oggetto è un fallito. L'essenziale dell'oggetto è il fallimento»).

costituzione sessuale dell'individuo, in Lacan esso si rapporta all'iscrizione del soggetto nel linguaggio. Tale iscrizione offre all'uomo strumenti di libertà, quali la parola di cui egli fa libero uso esprimendo ciò che desidera e ciò di cui ha bisogno. Tuttavia il ricorso alla parola, a un'analisi più approfondita, fa emergere anche un presupposto, che è tanto arbitrario quanto doloroso: il rapporto originario con la Cosa, così come con l'altro è “perduto”. Si fa valere la pretesa che oltre o prima della parola possa esserci qualcosa di cui l'uomo sarebbe stato privato. Questo presupposto, matrice di ogni altro presupposto, è quanto viene graficamente designato da Lacan con il segno della S barrata,  $\$$ , e la formula di questa divisione è espressa nella frase: “Un significante rappresenta un soggetto per un altro significante”<sup>5</sup>, dove il soggetto non c'è, se non per il tramite di un significante.

Lacan introduce già nei suoi primi seminari la questione del desiderio. Nel seminario del 1957-1958, *Le formazioni dell'inconscio*, esso viene presentato come ciò che si articola nella sua relazione al bisogno e alla domanda. L'uomo domanda qualcosa *di più* rispetto a ciò di cui ha bisogno, un po' di lusso, aggiunge non solo ironicamente Lacan, e il desiderio lascia tracce di questo *di più* nella significazione, nei discorsi che l'uomo intrattiene con i suoi altri.

Lo scarto differenziale tra bisogno e domanda viene messo in luce da Freud, e ripreso da Lacan, in una storiella in cui si riferisce di un uomo che, ottenuto un prestito di denaro da un suo benefattore, lo spende al ristorante mangiando salmone e maionese e per questo viene rimproverato dall'uomo che gli ha elargito la somma, che così facendo stenta a riconoscere il suo prossimo, e quindi anche se stesso, come soggetto di desideri, e pensa solo al soggetto come soggetto ai bisogni.<sup>6</sup> Raramente è pacifico per l'uomo accogliere senza conflitto il *di più* che balena nel desiderio; più spesso egli batte in ritirata riducendo il desiderio a bisogno o chiamando bisogni i desideri. Tutto ciò rappresenta una delle varianti della diseconomia psichica, o miseria psichica, che non ha nulla a che vedere con le condizioni economiche materiali degli individui. Il più comune degli effetti di tale diseconomia è affidato all'asserzione “Non posso...”, con cui viene inibita ogni iniziativa, di moto come di pensiero.

---

5 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. di G. B. Contri, Einaud, Torino 1979, p. 160.

6 Riporto la citazione della storiella per esteso: «Un signore decaduto ottiene in prestito 25 fiorini da un conoscente benestante, descrivendogli a fosche tinte il suo stato miserevole. Non passa un giorno e il suo benefattore lo incontra al ristorante, davanti a un piatto di salmone con maionese. E lo rimprovera: “Ma come, Lei mi chiede del denaro in prestito e poi ordina del salmone con maionese. A questo dunque serviva il mio denaro?” – “Proprio non la capisco – risponde l'accusato. – Se non ho denari non posso mangiare salmone con maionese. Se ho denari, non devo mangiare salmone con maionese. *Ma allora, quand'è che riuscirò a mangiare salmone con maionese?*”» S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, 1905, *OSF*, 5, p. 43. Nel suo commento alla storiella riferita da Freud, Lacan afferma: «Vestire gli ignudi – e se la domanda fosse tale da dover essere sostenuta con una punta ironica, perché non dire che bisognerebbe far vestire da Christian Dior tutti o tutte coloro che sono ignudi?» J. Lacan, *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio, 1957-1958*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004, pp. 86-87.

Ma resta effetto di tale diseconomia anche la conversione del *di più* del desiderio rinnegato nel *più* di godere coatto, ovvero l'asservimento al regime del consumo di oggetti, in cui l'individuo ritrova, benché artefatta, la coercizione propria dell'essere soggetto di bisogni. Questo regime evidenzia un altro aspetto del desiderio rispetto al bisogno. La sua impossibilità a essere sempre pienamente soddisfatto. Il soggetto nel desiderio rispetto al bisogno domanda qualcosa che non ha misura certa; esso lascia sempre un *resto* di insoddisfazione, che verrà esaminato nel capitolo dedicato alla diseconomia dell'oggetto.

Desiderio e inconscio sono materie prime e allo stesso tempo prodotti di quell'economia supplementare in cui possiamo inscrivere anche la psicoanalisi. Oggigiorno il rinnegamento del desiderio interessa anche un articolo di lusso quale l'inconscio; esso, in tutte le svariate vesti con cui la psicologia esce dall'ambito accademico, non è più istanza, domanda, voce in capitolo nella psicologia individuale, ma capitolo obsoleto di una psicologia antica. La psicologia accademica può vantare uno statuto scientifico alla stregua della medicina e guardare alla psicoanalisi come a un capitolo superato della sua stessa storia, proprio perché ha derubricato il desiderio e l'inconscio dalla vita psichica dell'individuo, non ritenendoli articoli necessari, ma superflui. Il ritorno alla psicologia secondo il modello medico è ritorno all'uomo dei bisogni. La psicoanalisi è sorta disinteressandosi dei bisogni e riconoscendo istanza al desiderio e all'inconscio e la sua attualità è sempre più ancorata al suo «non cedere sul desiderio».<sup>7</sup>

Il desiderio – si diceva – ha a che vedere con un *di più*, che traspare nella differenza tra la domanda e il bisogno. La domanda si articola in un discorso che in quanto tale chiama sempre in gioco un altro e finanche l'Altro, per Lacan, come punto di incidenza della dimensione simbolica, culturale, discorsiva sull'esistenza individuale.

«Vestire gli ignudi... da Christian Dior», diceva Lacan, ecco l'operazione psicoanalitica per eccellenza, vestire il pensiero con i tessuti preziosi e originali dell'inconscio, tagliati su misura, operando la creazione di quell'abito prezioso che è la singolarità di ciascuno, sull'esempio del motto di spirito, che, come diceva Freud, è un'idea vestita di inconscio.<sup>8</sup>

L'ingresso nel gioco della domanda dell'altro, in carne e ossa, o dell'Altro simbolico, decide delle diverse economie di desiderio. Tra tutte le figure dell'altro la prima a dover essere

---

7 Massimo Recalcati in *L'uomo senza inconscio* attesta come nuove patologie del desiderio siano comparse in cui si evidenzia come l'annichilimento del desiderio si accompagni a un non desiderio di inconscio, a un suo rigetto. Queste analisi confermano quanto desiderio e inconscio siano strettamente connessi. Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, cit. Considerazioni simili si possono leggere nell'opera di Charles Melman, *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean-Pierre Lebrun*, tr. di E. Sormano, Bruno Mondadori, Milano 2010. Per entrambi gli autori, diversi per stili e temi ma ancorati all'insegnamento lacaniano, la questione del desiderio è imprescindibilmente connessa a quello dell'oggetto *a*.

8 S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, 1905, *OSF*, 5, cit., p. 149.

onorata – dopo un certo destino cui va incontro la soddisfazione e il piacere, come il pensiero e il giudizio, nelle esistenze individuali – è quella dell'inconscio, come ciò che raccoglie quanto resta di una domanda di soddisfazione all'altro non andata a buon fine. Per comprendere questa vicenda occorrerà ripassare la metapsicologia freudiana, in particolar modo la pulsione e il connesso principio di piacere.

L'altro, il benefattore non beneficiario, di cui si parla nel precedente esempio, che potremmo iscrivere in un'economia complementare, invece, non ha l'altro come suo partner, ma come “alibi” di un desiderio che ha da restare insoddisfatto nell'altro come in se stesso. Infatti il desiderio (il lusso, il *di più*) non viene ammesso e l'altro dovrebbe cedere al ricatto del bisogno. “Ho bisogno di te... Mi manchi... Tu sei il mio maestro... il mio uomo” sono moti interscambiabili di questa diseconomia in cui, come afferma Lacan, «L'invocazione (all'altro, in cui “*tu* è il significante dell'appello all'altro”) invece esige ... che io faccia dipendere il mio desiderio dal tuo essere, nel senso che ti chiamo a entrare nel percorso di questo desiderio, qualsiasi esso sia, in maniera incondizionata».<sup>9</sup>

Il *di più* del “salmone e maionese” del mendicante desiderante non ha quel carattere coercitivo che dovremo riconoscere in seguito al *di più* che si scatena nel “più di godere”, resto dell'impossibilità di dar seguito a un presupposto del pensiero penetrato fin nella carne dell'uomo, che è il godimento assoluto, presunta meta che ripete un appagamento originario. Lacan lavorerà soprattutto alla natura di questo tipo di desiderio, in cui il *di più* della domanda interpella l'Altro ma senza ottenere risposta, e lo interpella con modalità coercitive, da cui l'angoscia: «Il desiderio si abbozza nel margine in cui la domanda si strappa dal bisogno: margine che la domanda, il cui appello può essere incondizionato solo nei riguardi dell'Altro, apre sotto forma del possibile difetto che il bisogno le può apportare per il fatto di non avere soddisfazione universale (ciò si chiama: angoscia)».<sup>10</sup>

La domanda al *di là* del bisogno apre al desiderio. Nel motto di spirito questa domanda si esprime in tal modo che incontra nell'altro un partner che subito la riconosce e così realizza con soddisfazione il desiderio di un pensiero libero.

---

9 *Ivi*, p. 153.

10 J. Lacan, «Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano», in *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 816. La questione verrà ripresa nel capitolo dedicato alla diseconomia dell'oggetto.



## 2. Economia del motto di spirito

Nell'opera *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* Freud opera una distinzione tra il sogno e il motto di spirito, riconoscendo una natura di desiderio solo al sogno e riservando al motto la caratteristica di procurare piacere. Ciò che li accomuna è l'appartenenza a un'economia delle attività psichiche consistente in un risparmio di dispiacere (sogno) e guadagno di piacere (motto). Ciò che li differenzia ancora è invece la loro diversa natura sociale: asociale il primo – «prodotto psichico assolutamente asociale»<sup>11</sup> – «la più sociale di tutte le funzioni psichiche che mirano al profitto di piacere»<sup>12</sup> – il secondo.

Il sogno quindi è un desiderio, sebbene irricognoscibile, che mantiene un rapporto «con i grandi interessi della vita», che procura soddisfazione al desiderio «compiendo il giro regressivo dell'allucinazione»<sup>13</sup> ed è figlio dell'unico bisogno che non sia neutralizzato durante lo stato notturno, ovvero il sonno; il motto invece è lo sviluppo di un gioco, che non tocca necessariamente i grandi interessi della vita psichica; esso trae profitto di piacere dalla libera attività del nostro pensiero. L'economia del sogno mira a ottenere un risparmio di dispiacere, quella del motto mira a un guadagno di piacere, «su queste due mete convergono tutte le nostre attività psichiche».<sup>14</sup>

Il guadagno di piacere che il motto di spirito consente è connesso a una scarica di energia, cui esso perviene attraverso un giro del tutto particolare, ovvero facendosi gioco dell'inibizione, che tiene legata l'energia psichica. Infatti «sia per produrre che per conservare un'inibizione psichica, occorre un “dispendio psichico”».<sup>15</sup> Il piacere ottenuto è quindi dispendio psichico risparmiato. «L'energia d'investimento impiegata per l'inibizione è divenuta improvvisamente superflua, è stornata ed è pronta, per scaricarsi attraverso il riso».<sup>16</sup> Dal lato della persona che produce il motto si osserva questo processo: un quasi-pensiero (ovvero un pensiero preconscious) fa un tuffo nell'inconscio da cui riemerge maestoso come pensiero sovrano rivestito dell'abito del motto.

Un pensiero preconscious viene abbandonato per un momento all'elaborazione inconscia e ciò che ne risulta viene colto immediatamente dalla percezione cosciente (...). Il motto ha in misura evidentissima il carattere di una “idea involontaria”. Non che un minuto prima si sappia già che motto si pronuncerà e che

---

11 S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, 1905, *OSF*, 5, p. 160.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 *Ivi*, p. 106.

16 *Ivi*, p. 133.

si tratti poi di rivestirlo solo di parole. Si avverte invece un che di indefinibile che paragonerei piuttosto a un'“assenza”, a un allentamento improvviso della tensione intellettuale, e subito ecco il motto c'è, d'un colpo, il più delle volte già provvisto della sua veste.<sup>17</sup>

Tuttavia a rendere compiuto il motto è la partecipazione di un partner che si faccia ascoltatore attivo del motto. Esso non riesce se non con un altro. Infatti il partner partecipa – non facendo obiezione all'offerta disinibente del pensiero-motto – portandolo così all'atto, facendolo riuscire. Una persona che pronunci un motto che non viene compreso (nel senso più semplice di preso, fatto proprio), non otterrà quel piacere ovvero quella scarica di energia, che è in potenza nel motto.

Il motto di spirito comporta guadagno di piacere tramite la scarica di energia altrimenti legata da un'inibizione. Perché riesca occorre la collaborazione di un altro nella sola forma dell'accoglimento, della presa. Si tratta di una prima declinazione della passività accogliente come esperienza di rapporto con gli altri, che fa riuscire il pensiero libero di ciascuno. È accogliente la passività del soggetto che ascolta, come accogliente è lo stato di assenza del primo soggetto che fa così posto al suo inconscio, all'altro inconscio. La riuscita del motto è connessa a una disposizione accogliente verso l'altro, sia come inconscio che come parola sorprendente dell'altro, attraverso cui entrambi i soggetti accedono con piacere al proprio inconscio.

Il motto di spirito è un'esperienza del pensare libero di natura sociale, mentre il sogno è asociale. Aggiungo che il motto può servire a delucidare il modo libero della comunicazione dell'analizzante in analisi, quando si osserva che alcuni pensieri “rivestiti d'inconscio” riescono solo in seduta, come se l'analista fosse il partner di un'esperienza simile al motto di spirito. Esperienza che Freud non manca di segnalare, anche se essa è diversa da quella lacaniana, per il peso che ha l'interpretazione nella sua tecnica, che tiene l'asse della produzione di pensiero sul lato dell'analista piuttosto che dell'analizzante:

Molti dei miei pazienti nevrotici sottoposti a trattamento psicoanalitico usano regolarmente confermare con una risata il mio successo, quando sono riuscito a indicare fedelmente alla loro percezione cosciente l'inconscio celato, e ridono anche quando il contenuto della rivelazione non giustificerebbe affatto il riso. Questo accade però a condizione che essi si siano avvicinati al materiale inconscio in misura sufficiente per capirlo, quando il medico l'ha indovinato e l'ha loro esposto.<sup>18</sup>

---

17 *Ivi*, pp. 148-149.

18 *Ivi*, p. 152.

Cosa raccoglie Lacan di tutto ciò? L'idea che nel motto di spirito si mostra che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, che ha leggi proprie rispetto a quelle dell'Io cosciente.

Il soggetto non è strutturato allo stesso modo dell'io dell'esperienza. Quel che si presenta in esso ha leggi proprie. Le sue formazioni non hanno uno stile particolare ma una struttura particolare.<sup>19</sup>

Quando Freud ci parla dell'inconscio, non ci dice che esso è strutturato in un certo modo, eppure ce lo dice, nella misura in cui le leggi che propone, quelle della composizione dell'inconscio, ricalcano alcune fra le leggi di composizione fondamentali del discorso.<sup>20</sup>

Da questa osservazione, come da altre analoghe a questa, Lacan darà il via al suo ritorno a Freud, ovvero alla svolta psicoanalitica postfreudiana della seconda metà del Novecento, con cui filosofi e psicoanalisti continuano a confrontarsi e da cui uscirà del tutto trasformato il tema del desiderio, da capitale a resto di un investimento problematico nel rapporto con l'altro/Altro. Con Freud possiamo sicuramente affermare che il soggetto non sa quel che dice così come non sa quel che desidera. Lacan riprende con acutezza questa *Spaltung*<sup>21</sup> – o divisione tra il soggetto dell'enunciato e il soggetto dell'enunciazione, il quale deborda per sorprendere sempre il primo con verità improprie ma verità tuttavia – che troverà ripetuta in quella tra soggetto desiderante e *soggetto al desiderio*, ovvero nel soggetto assoggettato al desiderio, non coincidente quindi con il soggetto della volontà, dell'intenzionalità.

### 3. Il desiderio inconscio come capitale

Siamo capitalisti, ovvero ricchi, senza saperlo e anzi volendo talvolta ostinatamente ignorare di esserlo. Potremmo trarre questa conclusione dalla lettura del capitolo settimo dell'*Interpretazione dei sogni*, nella parte dedicata alla sezione C, «L'appagamento di desiderio». Freud impegnato nella comprensione di come desideri diurni e desideri inconsci concorrano alla formazione del contenuto latente di un sogno, utilizza per i due tipi di desideri le metafore dell'imprenditore e del capitalista e afferma:

Per usare un paragone: è ben possibile che un pensiero diurno faccia per il sogno la parte dell'*imprenditore*, ma l'imprenditore – il quale, come si suol dire, ha l'idea e la voglia di tradurla in azione

---

19 J. Lacan, *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio*, cit., p. 45.

20 *Ivi*, p. 64.

21 Si veda lo scritto di S. Freud del 1938, *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, OSF, 11.

– non può far nulla senza capitale, ha bisogno di un *capitalista* che sostenga le spese, e il capitalista che sostiene le spese psichiche del sogno è sempre e immancabilmente, qualunque possa essere il pensiero diurno, un *desiderio proveniente dall'inconscio*.<sup>22</sup>

Perché il desiderio inconscio è un capitale, tanto che potremmo dire che non c'è economia psichica senza desiderio? Anzi sarebbe meglio dire che non c'è economia psichica senza inconscio in quanto ultimo difensore del desiderio.

Il desiderio è ripetizione allucinatoria di un'esperienza di soddisfazione, è ripetizione-anticipazione in assenza di soddisfazione diretta. Esso allucina una soddisfazione. Si tratta di un capitale nella misura in cui anticipa, ma per realizzarla, una soddisfazione. Il bisogno trova immediato appagamento con un oggetto, il desiderio deve la sua natura alla sospensione dell'immediato appagamento e a una sorta di allucinazione, di ripetizione immaginativa, della soddisfazione. Il bisogno vive nell'immediato presente, il desiderio ha un'articolazione temporale in cui si trova passato, memoria percettiva della soddisfazione, e futuro, aspettativa di ripetizione della soddisfazione.

Freud fa l'esempio di un bambino affamato, che avverta il bisogno di mangiare e che esprima tale bisogno con il pianto e le grida. Con l'aiuto di un'altra persona il neonato procura soddisfacimento al suo bisogno, sospendendo così lo stimolo interno. Questa esperienza offre al bambino una determinata percezione connessa all'apporto soddisfacente del cibo. Questa percezione diviene la matrice di un'immagine mnestica che verrà d'ora in poi connessa a un specifico eccitamento, nell'esempio quello che si sprigiona dal bisogno di cibo. Qualora il bisogno ricomparisse eccitando il bambino, si avrà «grazie al collegamento stabilito, un moto psichico che tende a reinvestire l'immagine mnestica corrispondente a quella percezione, e riprovocare la percezione stessa; dunque, in fondo, a ricostruire la situazione del primo soddisfacimento. È un moto di questo tipo che chiamiamo desiderio».<sup>23</sup>

Talvolta, come nel sogno, il desiderio trova appagamento attraverso la via allucinatoria, che è una via regressiva, riconducibile a «uno stato primitivo dell'apparato psichico». Al di fuori del sogno il desiderio può trovare appagamento attraverso altre vie, non dirette, con il coinvolgimento «di un secondo sistema [si tratta nella prima topica del sistema *C*, distinto da sistema *Inc* e *Prec*] che domina la motilità volontaria», attraverso cui l'appagamento del desiderio avviene coinvolgendo il mondo esterno. È evidente che a Freud interessa dimostrare perché il sogno rappresenti sempre un appagamento di desiderio e per questo ribadisce:

---

22 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, 1899, *OSF*, 3, p. 511.

23 *Ivi*, pp. 515-516.

Il pensiero non è altro che il surrogato del desiderio allucinatorio ed è ovvio che il sogno sia l'appagamento di un desiderio, dato che nulla, all'infuori di un desiderio, è in grado di mettere in moto il nostro apparato psichico. Il sogno, che appaga i suoi desideri per la via breve, regressiva, non fa altro in questo modo che serbarci un metodo operativo *primario* dell'apparato psichico, abbandonato perché inadeguato allo scopo. Ciò che un tempo imperava sulla veglia, quando la vita psichica era ancora giovane e inesperta, sembra relegato nella vita notturna; (...) L'atto di sognare è un brano della superata vita psichica infantile.<sup>24</sup>

Della citazione è importante sottolineare la definizione di pensiero come «surrogato del desiderio allucinatorio»; il pensiero è strumento di una fase evoluta della vita psichica in cui esso affianca il desiderio rispetto alla meta della soddisfazione, con la differenza però che tale risultato non è diretto ma indiretto, ed è capace di azionare l'apparato motorio, l'unico in grado di condizionare il mondo esterno. Il pensiero riesce a coordinare la pulsione, cioè il moto soggettivo diretto verso una meta secondo principio di piacere, con il principio di realtà.

Nella seconda serie di lezioni, redatte nel 1932, aggiunte alla prima serie di quindici anni prima e pubblicate insieme nell'opera *Introduzione alla psicoanalisi*, Freud parla di un'attività dilazionatrice del pensiero e di un'attività sperimentale del pensiero. La prima consente al pensiero di dilazionare il moto secondo principio di piacere, ovvero di portarlo al confronto con la realtà. Nella trentaduesima lezione Freud si riferisce a un'attività sperimentale del pensiero, che esplica il modo con cui l'Io porta a realizzazione il desiderio nel confronto con la realtà: «Pensare è un agire a mo' di esperimento con piccole quantità di energia, un po' come gli spostamenti delle bandierine sulla carta geografica che il comandante attua prima di mettere in moto le sue truppe. L'Io anticipa dunque il soddisfacimento del moto pulsionale sospetto»,<sup>25</sup> anticipando appunto eventuali sanzioni, spiacevoli o piacevoli, all'avanzare del suo moto. I desideri inconsci, invece, quali si esprimono nei sogni, sono traccia di un apparato psichico antico, primitivo e hanno come evidente caratteristica il fatto che per il loro soddisfacimento non coinvolgono l'apparato motorio. Ma allora i sogni sono depositari di quale capitale? Di un capitale non del tutto sperperato e disperso che ha avuto la sua fonte nel principio di piacere, cioè in una legge di moto che ha retto le prime iniziative di un individuo e i cui resti, quando è andata incontro a difficoltà se non a veri e propri fallimenti, sono finiti in una sorta di deposito cauzionale nell'inconscio. Ma non sono solo i sogni a portarne traccia. Freud evidenzia almeno un'altra modalità attraverso cui il desiderio trova soddisfazione diretta, in forma regressiva, senza passare per il sistema C. Si tratta del

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 517.

<sup>25</sup> *Id.*, *Introduzione alla psicoanalisi*, 1933 (nuova serie di lezioni), *OSF*, 11, p. 199.

sintomo isterico, in cui si osservano due componenti, l'appagamento inconscio di un desiderio e contemporaneamente la formazione reattiva a questo appagamento. Due forze opposte convergono nel sintomo, entrambe appagamenti di desiderio ma di istanze psichiche diverse, l'istanza facente capo alle pulsioni rette dal principio di piacere, da un lato e, dall'altro, quella facente capo alle pulsioni di autoconservazione dell'Io, su cui dovremo ritornare.

Nella quattordicesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, Freud offre ai suoi interlocutori un esempio, quello di un sogno in cui una giovane donna si trova con il marito a teatro, un teatro mezzo vuoto, per il quale una sua amica non ha trovato posti di suo gradimento e per questo non vi è andata. I pensieri diurni (nella metafora freudiana rappresentati dall'imprenditore che ha l'idea ma non il capitale) sono legati alla presenza nel sogno dell'amica della giovane donna, amica, di cui il marito in giornata le ha riferito che si è fidanzata. Tra i pensieri diurni della giovane vi è stato quello di essersi sposata troppo presto, infatti, confrontandosi con l'amica, ha pensato che avrebbe potuto attendere e fare un matrimonio migliore; l'idea è rappresentata nel sogno dall'immagine del teatro mezzo vuoto, corrispondente al «troppo presto». Il desiderio inconscio che solo – secondo Freud – ha permesso, fornendo il capitale, la formazione del sogno è connesso all'idea che una donna da sposata possa permettersi di andare a teatro, ovvero di sposarsi (Freud chiarisce che dopo il fidanzamento le «fanciulle ingenua» manifestavano il loro entusiasmo per la possibilità di recarsi a teatro e in tutte le occasioni di divertimento non familiari) e quindi di guardare, di conoscere la vita sessuale, di fare cioè quanto a una donna dell'epoca era precluso fino al matrimonio. «L'andare a teatro» del sogno è riconoscere da parte della sognatrice come principio regolatore delle proprie scelte quello di piacere, in parte oscurato, da un principio di convenienza in cui trapela l'invidia per l'amica.

L'aspetto del sogno in cui la donna si reca a teatro, ovvero gode della vita sessuale, mostra quel carattere di «appagamento di desiderio», che Freud nell'*Introduzione alla psicoanalisi* stava cercando di illustrare, anche rendendo conto del fatto che a venire appagati possono anche essere dei desideri di censura, come accade nei sogni d'angoscia. Il sogno è sempre appagamento di desiderio, non sempre però esso è normato secondo principio di piacere, vi sono dei casi in cui a essere soddisfatto è un desiderio di insoddisfazione, il cui effetto-effetto è l'angoscia.

Il sogno di angoscia può corrispondere a un aperto, troppo aperto, appagamento di un desiderio respinto. Ovviamente non vi sarebbe angoscia se il desiderio fosse accettato dalla coscienza. Quando così non è e il soggetto appaga un desiderio proibito – su cui incombe la censura superegoica – l'effetto-effetto-sanzione, di tale appagamento è l'angoscia. Mentre il

sogno infantile è l'aperto appagamento di un desiderio e il sogno deformato è l'appagamento camuffato di un desiderio rimosso, il sogno d'angoscia è «l'aperto appagamento di un desiderio rimosso».<sup>26</sup>

L'angoscia è il segnale, la sanzione di un desiderio “tradito”, ovvero appagato con riserva, con cui ha successo un comando che espropria il soggetto del libero riconoscimento dei suoi desideri profondi. Essa diventa così segnale di un'esautorazione soggettiva che conferisce potere a una “forza”, che incita a superare incessantemente la soglia del piacere, stretto nel circuito omeostatico, in modo che il soggetto patisce un'eccitazione continua, senza soddisfacimento, ovvero senza la pace che consegue alla conclusione, al portare a meta il moto cui ha dato il via l'eccitamento iniziale. L'eccitamento senza meta angoscia. Ma non deve essere trascurato il fatto che l'angoscia possa restare per il soggetto un segnale, di cui farsene qualcosa, ovvero imputarsene il motivo, quale conferimento di potere a un comando esautorante il desiderio.

#### 4. Economie delle pulsioni

Il tema del desiderio non può prescindere da quello delle pulsioni. Nel breve riferimento al sintomo isterico come appagamento di due desideri contrapposti, facenti capo a due istanze contrarie della vita psichica, erano state nominate le pulsioni sessuali e quelle di autoconservazione dell'Io.

La questione viene trattata da Freud in varie opere e con esiti diversi. Almeno fino al 1920 – anno della pubblicazione di *Al di là del principio di piacere*, opera con cui Freud ricapitola e oltrepassa la precedente metapsicologia – la psicoanalisi aveva operato distinguendo due grandi classi di pulsioni, le pulsioni sessuali e quelle di autoconservazione dell'Io. Ciò che resta inalterato negli anni è l'articolazione interna delle pulsioni in fonte, spinta,<sup>27</sup> oggetto e meta e il netto rifiuto di un monismo pulsionale, osservazione che avrà nel seguito del mio lavoro una certa importanza.

Come il desiderio non è riconducibile al bisogno, così la pulsione non è ricalcabile sull'istinto, ovvero non è del tutto preordinata dall'ordine biologico dell'esistenza. Essa rappresenta per Freud nel 1915, lo specifico di un appoggio della vita psichica sulla biologia dell'organismo vivente. La pulsione dal punto di vista biologico è un concetto limite tra lo

<sup>26</sup> Id., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1915-1917, *OSF*, 8, p. 384

<sup>27</sup> La spinta, che è propriamente la pulsione, venne aggiunta da Freud in «Pulsioni e loro destini», primo capitolo della *Metapsicologia* del 1915.

psichico e il somatico; essa è il «rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea».<sup>28</sup>

Di seguito Freud definisce i quattro articoli della pulsione: la fonte dell'eccitamento (*Quelle*), ovvero della spinta, che è il suo elemento motorio, essenziale o *Trieb*; la meta, che è il soddisfacimento raggiungibile sopprimendo la stimolazione alla fonte della pulsione e l'oggetto, che è ciò tramite cui si perviene alla meta.<sup>29</sup> Va osservato che la definizione di soddisfazione, meta della pulsione, viene qui a coincidere con quella del principio di piacere, come venir meno dello stimolo. La pulsione ha dunque il suo principio, ovvero la sua meta, nel piacere o soddisfazione come cessazione della stimolazione o conclusione della stimolazione, «processo somatico» che ha avuto inizio o *fonte* «in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione».<sup>30</sup>

L'*oggetto* è «ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta».<sup>31</sup> Nell'esempio del bambino affamato, l'oggetto è il cibo, tuttavia se nel bambino la soddisfazione è data anche, se non soprattutto, dall'apporto affettivo del gesto di qualcuno che nutre, oggetto (come tramite per il piacere) è anche colui o colei che porge il cibo al bambino. La pulsione è variamente articolata e se non è riducibile al bisogno è anche perché i mezzi che portano alla meta della soddisfazione sono molteplici. L'oggetto è sia un oggetto in senso proprio che un altro individuo e questo uso uniforme della parola oggetto non è priva di ambiguità in Freud, avendola acquisita dalla psicologia di Brentano in un certo qual modo acriticamente; infatti non è una parola questa su cui Freud elabori una riflessione in proprio, essa viene semplicemente utilizzata nell'uso in cui lo ha preceduto proprio Brentano, ovvero oggetto come correlato del soggetto nel fenomeno denominato “intenzionalità”.<sup>32</sup> L'oggetto

---

28 Id., *Pulsioni e loro destini*, 1915, *OSF*, 8, p. 17.

29 *Ivi*, p. 18.

30 *Ivi*, p. 19.

31 *Ibidem*.

32 Franz Brentano dal 1874, anno di pubblicazione della sua maggiore opera, *La psicologia dal punto di vista empirico*, insegnò a Vienna, dove ebbe come suoi allievi, oltre a Husserl e Meinong, anche Freud. Proprio a partire dalla sua opera principale Brentano introdusse l'idea di intenzionalità come ciò che definisce la coscienza in quanto sempre correlata a un contenuto, a un oggetto, detto oggetto intenzionale. È questo a distinguere i fenomeni psichici da quelli fisici. Lo studio di questi fenomeni con metodo psicologico introspettivo venne definito da Brentano fenomenologico. Dalla critica di psicologismo si mosse Husserl per dare un'altra direzione agli studi fenomenologici. Di Freud sappiamo che nel 1874-1875, al secondo anno di medicina, seguì le lezioni di Brentano in un periodo in cui egli si diceva entusiasta della filosofia e così fece anche nei semestri successivi. Secondo Paul-Laurent Assoun (*Freud, la filosofia e i filosofi*, Melusina, Roma 1990, p. 26) Freud intraprese dopo le lezioni con Brentano lo studio di filosofi come Aristotele e Feuerbach, combinando alla capacità speculativa quella osservativa. Altri, invece, come Siegfried Bernfeld, storico della psicoanalisi e biografo di Freud (S. Bernfeld e S. Cassirer Bernfeld, *Per una biografia di Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 111), ritengono che Freud sia stato solo un semplice uditore di Brentano e che non ne sia stato particolarmente influenzato, neanche per le sue letture filosofiche.



assume in Freud un carattere funzionale che non ha in Brentano, esso è il tramite, persona o cosa, con cui avviene la scarica pulsionale e va a compimento il principio di piacere. Se questo non avviene, poiché un oggetto non si rivela idoneo alla meta, si ha una frustrazione, cioè un mancato soddisfacimento, cui si potrà porre rimedio, ad esempio, con la sostituzione dell'oggetto.

L'osservazione dell'angoscia segnala tuttavia a Freud una novità, proprio rispetto a quello che potremmo definire l'interscambiabilità dell'oggetto rispetto alla priorità della meta, che è il piacere o la soddisfazione. L'angoscia nevrotica (distinta da quella reale – di fronte a possibili eventi esterni – e da quella morale – dovuta alle ingiunzioni morali superegoiche) chiama in causa quale oggetto privilegiato nelle prime esperienze di soddisfacimento del bambino, la madre. Nella già citata trentaduesima lezione Freud afferma che: «La solitudine, come pure il viso estraneo, risvegliano la nostalgia per la presenza familiare della madre; il bambino non può dominare questo eccitamento libidico, non può tenerlo in sospenso, e lo trasforma in angoscia».<sup>33</sup> Questo tema sviluppa la tesi di Otto Rank sull'angoscia, come angoscia di separazione, il cui modello è l'esperienza angosciata della nascita, da cui la fantasia del ritorno nel grembo materno, nell'unità simbiotica dell'origine.<sup>34</sup>

Il tema dell'angoscia nel suo nesso con l'amore materno avrà uno sviluppo molto importante nel seguito della riflessione psicoanalitica sul desiderio e oscurerà del tutto l'idea di una interscambiabilità degli oggetti (della pulsione) nel raggiungimento della soddisfazione. Esso è anche connesso con quell'idea del trauma sessuale, come accesso edipico alla vita sessuale adulta attraverso l'inevitabile, e dato per doloroso, abbandono dell'attaccamento alla madre. La soddisfazione del bambino viene fatta coincidere, infatti, con l'amore materno, e questo appagamento originario diverrà il modello di ogni altro soddisfacimento. Il desiderio si articolerà a partire da una mancanza – presupposta a partire da un pieno originario – e non dall'anticipazione e in seguito realizzazione con l'ausilio del pensiero di un'esperienza di soddisfacimento in cui il soggetto possa scegliere gli oggetti, o i partners più idonei per il raggiungimento della meta. L'eventuale indisponibilità al rapporto dell'altro, la sua assenza, non si configura come mancanza, ma come mancata e contingente occasione per l'altro di costituirsi come partner del rapporto, senza traumi di nessun tipo, poiché il posto per l'altro resta disponibile per chiunque altro vi si voglia accomodare. Il posto libero dell'altro è sempre occupato da chi facendosi fonte di beneficio assurge alla posizione di “padre”, che è sempre adottivo, elettivo, anche quando coincide con la persona reale.<sup>35</sup>

---

33 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, OSF, 11, cit. p. 193.

34 Si veda O. Rank, *Das Trauma der Geburt*, (1924), *Il trauma della nascita*, SugarCo, Milano 1990.

35 Il tema verrà chiarito nell'ultimo capitolo della presente ricerca.

## 5. Dualismo pulsionale

Ritornando al dualismo pulsionale del 1915, superato poi da quello del 1920, possiamo ripercorrerne la storia seguendo la sintesi che lo stesso Freud fa in *Al di là del principio del piacere*. In un primo tempo (*Pulsioni e loro destini*) la psicoanalisi stabilì un contrasto tra le pulsioni sessuali, che sono dirette sull'oggetto, e le pulsioni dell'Io, che servono in primo luogo all'autoconservazione dell'individuo. Successivamente la psicoanalisi fu indotta a ritenere che non tutta la libido (energia propria della pulsione sessuale) fosse rivolta verso oggetti esterni, ma che potesse anche essere diretta sull'Io (*Introduzione al narcisismo*). Nel fenomeno dell'introversione, ad esempio, la libido viene ritirata dagli oggetti e investita sull'Io. Anzi l'Io è «il vero e originario serbatoio della libido», che dall'Io viene esternata sull'oggetto: «L'Io entrava così a far parte degli oggetti sessuali, e veniva immediatamente riconosciuto come l'oggetto sessuale preminente. Questa libido che aveva sede nell'Io era chiamata “narcisistica”».<sup>36</sup>

Nel momento in cui scrive *Al di là del principio di piacere*, Freud afferma che la vecchia divisione tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io non ha più motivo di sussistere, visto il carattere libidico anche delle pulsioni dell'Io. Tuttavia Freud ribadisce, contro Jung, che non c'è una sola pulsione identificata alla libido. Le pulsioni sono di doppia natura, ora non più riconducibile alla distinzione ricordata prima, ma a quella tra pulsioni di vita e pulsioni di morte. Tuttavia è interessante, per la presente ricerca, quanto Freud afferma poco dopo, lì dove ribadisce il carattere dualistico delle pulsioni contro quello monistico attribuito alla teoria di Jung: «La nostra concezione è stata dualistica fin dall'inizio, e oggi – da che i termini opposti non sono più chiamati pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali, ma pulsioni di vita e pulsioni di morte – lo è più decisamente che mai. Al contrario, la teoria della libido di Jung è monistica; il fatto che egli abbia chiamato la sua unica forza pulsionale “libido” non poteva che generare confusione».<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1920, *OSF*, 9, p. 237.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 238. Conosciamo il divorzio di Jung da Freud a partire dalla critica mossa dal primo di pansessualismo alla dottrina freudiana della libido, critica che si palesa già nello studio di Jung sulla *Psicologia della demenza praecox* del 1907, in cui Jung afferma che il complesso sessuale è uno dei tanti utili a spiegare i fenomeni psichici, ma non l'unico. Il divorzio di Freud da Jung avviene invece a partire dalla critica del primo al secondo di monismo pulsionale, un monismo che porterebbe l'idea junghiana di libido, come viene elaborata da Jung in *La libido, simboli e trasformazione* del 1912, verso un'idea di pulsione di vita quasi coincidente con una volontà apersonale di matrice schopenhaueriana, ovvero verso un'acritica ammissione di un presupposto “sentimento oceanico” deterministico e asoggettivo. Nell'opera del 1930 *Il disagio della civiltà*, Freud riprende con sensibilità e chiarezza questo argomento: «Per quanto riguarda la mia persona non potrei convincermi della natura primaria di un tale sentimento. Non per questo mi è però lecito negarne la presenza effettiva in altre persone. Occorre soltanto chiedersi se venga correttamente interpretato e se debba essere riconosciuto come *fons et origo* di tutti i bisogni religiosi. Non ho nulla da proporre che possa

L'importanza di questo passaggio in cui Freud ribadisce la priorità del dualismo sul monismo pulsionale è da legare all'esistenza stessa della psicoanalisi. Se una e unica fosse la forza pulsionale come avrebbe origine il conflitto e da lì l'eventualità del soggetto di ricondurre, imputandoselo, il proprio agire a una legge pulsionale piuttosto che a un'altra? La psicoanalisi mette sempre il soggetto di fronte a un bivio, cioè a una scelta. L'ipotesi monistica è quella per cui non c'è giudizio di imputabilità, ma solo un unico sentimento oceanico di indistinta partecipazione al tutto, ovvero a quanto si impone di necessità al soggetto, rispetto a cui non può che agire senza scelta, accettando passivamente o attivamente lo stato di assoggettamento. È un equivoco a cui si è prestato Freud per primo, lasciando credere che nel moto pulsionale possa agire una forza, che talvolta individua nel principio di piacere («automatismo del principio di piacere-dispiacere»)<sup>38</sup>, che preordina il moto di un soggetto, cui fa resistenza, dilazionando e sperimentando il desiderio, il pensiero. Tuttavia il fatto che il principio di piacere non sia l'unico (piacere-dispiacere) vuol dire che esso non è un istinto, e che il suo “automatismo” è tutt'altro che automatico; esso non detta legge al comportamento in modo univoco; a esso si perviene con un lavoro di civiltà o di contrasto alle pulsioni distruttive. La questione è stata trattata con un certo pessimismo da Freud nel carteggio con Einstein.<sup>39</sup> Così come ha aperto al pensiero di un giudizio di imputabilità, che è un ritornare sulla scelta “automatica”, accogliendo la causa o vertenza dell'inconscio, riaprendola eventualmente a sviluppi diversi.<sup>40</sup> Fino ad ora Freud non aveva mai dubitato che i sogni fossero appagamento di desiderio, anche dove ciò non si manifestava in forma evidente, come nei sogni di punizione, dove agisce un senso di colpa come formazione reattiva di un appagamento; o nei sogni d'angoscia conseguenti a nevrosi traumatiche che

---

contribuire in modo decisivo alla soluzione di questo problema. L'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circostante attraverso un sentimento immediato e fin dall'inizio orientato in tale direzione, appare così strana e si accorda così male con la struttura della nostra psicologia da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di tale sentimento» (S. Freud, *Il disagio della civiltà*, OSF, 10, cit., pp. 558-559).

38 Id., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1932, OSF, 11, p. 119.

39 «(...) si dovrebbero dedicare maggiori cure, più di quanto si sia fatto finora, all'educazione di una categoria di persone elevate, dotate di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse incapaci di autonomia. (...) L'ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione. (...) Ma con ogni probabilità, questa è una speranza utopistica. Le altre vie per impedire indirettamente la guerra sono certo più praticabili, ma non danno garanzie di un rapido successo. È triste pensare a mulini che macinano così adagio che la gente muore di fame prima di ricevere la farina» S. Freud, *Perché la guerra?*, 1932, OSF, 11, cit., p. 301.

40 Cito brevemente quei passi del pensiero freudiano che vanno in questa direzione e che verranno ripresi ancora: «[L'analisi] non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per l'Io del malato la *libertà* di optare per una soluzione o per l'altra» (S. Freud, *L'Io e l'Es*, 1923, OSF, 9, p. 512). «È difficile dire se e quando, in una cura analitica, siamo riusciti a padroneggiare questo fattore [quello della resistenza. (Nota mia)]. Ci consoleremo con la certezza di aver fornito all'analizzato tutte le possibili sollecitazioni per riesaminare e modificare il suo atteggiamento verso di esso» (S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, in OSF, 11, p. 535).

«cercano di padroneggiare gli stimoli retrospettivamente, sviluppando quell'angoscia la cui mancanza era stata la causa della nevrosi traumatica».<sup>41</sup>

Tuttavia alcuni sogni nelle nevrosi traumatiche e durante l'analisi non possono essere in alcun modo considerati appagamento di desiderio, perché essi ubbidiscono piuttosto alla coazione a ripetere, che non è sempre in contraddizione con il principio di piacere: i bambini non si stancano di chiedere la ripetizione dello stesso gioco e della stessa storia e ciò procura loro più piacere di un gioco nuovo. La coazione, che porta Freud a pensare alla presenza nella vita di una «forza demoniaca», è una pulsione distruttiva, che mira a disaggregare tutto, a ripristinare uno stato inerte, morto, inorganico. La coazione a ripetere così intesa introduce un «al di là» rispetto al piacere, poiché essa non ha nulla a che vedere con il piacere come cessazione dello stimolo, ovvero come conclusione della stimolazione per il raggiungimento della meta della pulsione. Il principio di piacere è *conclusione*, la coazione a ripetere è *ripetizione* senza conclusione di esperienze anche spiacevoli, dolorose, di stimolazioni distruttive; anche quando fossero piacevoli la loro ripetizione incessante le rende presto spiacevoli, come osserva Lacan «si incomincia con il solletico e si finisce arsi vivi con la benzina».<sup>42</sup> Formulo l'ipotesi che l'al di là del piacere non sia altro che quello stato di unità fusionale, di appagamento originario che discende dalla teoria di Otto Rank sul trauma della nascita e che assume per il soggetto tratti tirannici e distruttivi. Si tratta di un al di là verso la Cosa, che già Freud aveva precorso, ma che diventerà uno dei principali snodi della riflessione lacaniana. Le pulsioni sembrano avere in comune «la tendenza a ripristinare uno stato precedente», tuttavia in alcuni casi ciò è riconducibile al principio di piacere, che non è ovviamente in contrasto con le pulsioni di vita, mentre in altri casi a un principio di morte, perché ciò che si ripristina non è piacevole, ma è piuttosto lo stato disaggregato della materia prima della vita. Tali pulsioni possono rivolgersi all'interno, verso l'Io o all'esterno, sono quindi autodistruttive e distruttive.

L'importanza di conservare l'idea di un dualismo tra principio di piacere e principio di morte o aggressione, condiziona il fatto che l'individuo possa imputarsi il principio a partire dal quale ha dato luogo a una certa azione e condotta. Fenomeni quali il masochismo, la reazione terapeutica negativa, il senso di colpa, indussero Freud a ritenere che gli eventi psichici non fossero dominati esclusivamente dalla spinta del piacere. Essi piuttosto gli confermavano l'ipotesi dell'esistenza «di una forza che per le sue mete denominiamo pulsione di aggressione o di distruzione, e che consideriamo derivata dall'originaria pulsione di morte

---

41 *Ivi*, p. 218.

42 J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, tr. di C. Viganò e R.E. Manzetti, Einaudi, Torino 2001, p. 85.

insita nella materia vivente». Il dualismo così reintrodotta non ha nulla a che vedere con la contrapposizione tra una visione ottimistica e un'altra pessimistica dell'esistenza, «soltanto la cooperazione e il contrasto di entrambe le pulsioni originarie, l'Eros e la pulsione di morte, e mai l'azione di una sola di esse, può spiegare le variopinte manifestazioni» della vita.<sup>43</sup>

Il pessimismo come ogni manicheismo è scongiurato non dall'eliminazione del principio di distruzione, ma dal fatto che il soggetto possa in definitiva imputarsi il principio del proprio agire e quindi darsi la possibilità di ritornare, volta per volta, sulla sua “scelta automatica” conseguente all'aver assecondato una forza sovrastante. Non è né il piacere né il dispiacere a interessare di più, quanto il loro essere principi o leggi che il soggetto può imputarsi. Ha la sua rilevanza osservare che Freud non parla di cause dell'agire psichico, ma di principi; in questo caso Freud abbandona il linguaggio causalistico-deterministico per avvicinarsi a quello morale-giuridico, come quando introduce il concetto di istanza. Lungo questa direzione della psicoanalisi dall'etico al giuridico, al di là del determinismo psichico-biologico, si ritornerà ampiamente a partire dal pensiero di Giacomo Contri, che ha raccolto una prima messe di riflessioni su questo tema nell'opera *Leggi. Ambiti e ragione dell'inconscio* del 1989.<sup>44</sup>

Anticipo un'altra osservazione che verrà ripresa: Lacan, definendo l'oggetto *a* come causa del desiderio, ripristina una posizione deterministica, unidirezionale del moto soggettivo, coerente con il monismo pulsionale. Esisterebbe una sola pulsione che comanda il comportamento dell'uomo, che risulterebbe così tallonato, punzonato “a vita” dall'oggetto *a*.<sup>45</sup> L'oggetto non è più ciò con cui il soggetto perviene alla soddisfazione, ma è esso stesso ciò che ottiene soddisfazione dal soggetto. «È chiaro che ... i pazienti non sono soddisfatti ... di quel che sono. Essi soddisfano qualcosa che indubbiamente va contro ciò con cui potrebbero soddisfarsi, o forse meglio, essi soddisfano *a* qualcosa».<sup>46</sup> Questo esito paradossale (in cui l'oggetto diventa soggetto) e unidirezionale del destino pulsionale in Lacan si comprende meglio a partire dall'esito “fallimentare” dell'Edipo, di cui mi occupo nel secondo e nell'ultimo capitolo della tesi, riassunto nella celebre affermazione: «non c'è rapporto sessuale».<sup>47</sup> La sovversione del soggetto nella pulsione per Lacan è resa possibile dal fatto che il soggetto è determinato dal linguaggio e dalla parola, «il soggetto, *in initio*, comincia nel

---

43 S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, 1937, *OSF*, 11, cit., pp. 525-526.

44 G. B. Contri, *Leggi. Ambiti e ragione dell'inconscio*, Jaca Book, Milano 1989.

45 Si ritornerà ampiamente su questo tema nel capitolo successivo, «La diseconomia dell'oggetto». Il termine punzone è specifico del lessico lacaniano. Con tale termine si fa riferimento, nel matema del desiderio, a quel simbolo rappresentato da una losanga o rombo rovesciato,  $\$ \diamond a$ , con cui si vuol indicare il particolare rapporto, non intenzionale, del soggetto all'oggetto (*a*), posto in posizione di causa, spinta, forza necessitante del desiderio. Il termine punzone e connessi verranno sostituiti nel seguito anche da sinonimi quali, ad esempio, incalzato, spinto.

46 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 169.

47 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, cit., p. 9.

luogo dell'Altro, in quanto è lì che sorge il primo significante»<sup>48</sup> grazie al quale il soggetto è significante per un altro significante. Queste prime osservazioni verranno riprese.

È ora possibile ritornare sulla riflessione che prima facevo sulle riserve espresse da Freud in merito al pensiero di un'unità originaria che il soggetto anelerebbe a ripristinare. Dopo aver introdotto gli sviluppi sulla teoria delle pulsioni del 1920, che rimarrà invariata fino alla fine, possiamo individuare un passo in cui Freud apertamente critica questa ipotesi:

Se ammettiamo che la materia vivente sia venuta dopo la materia inanimata, e da essa abbia tratto origine, ecco che la pulsione di morte rientra nella formula succitata secondo cui una delle due pulsioni tende al ripristino di una situazione precedente. All'Eros (o pulsione d'amore) questa formula non può essere applicata, giacché ciò implicherebbe l'ammissione che la sostanza vivente sia stata una volta un'unità, che poi si è dilacerata e che ora tende alla riunificazione [Freud in nota continua] I poeti hanno immaginato in effetti qualcosa del genere, ma dalla storia della sostanza vivente non emerge nulla che vi corrisponda.<sup>49</sup>

Al principio non vi è un'unità presupposta, dice Freud in questo passo, in cui sembra dialogare, per negarle, con le tesi del mito di Aristofane dell'amore come ricerca di un'unità perduta, espresse da Platone nel *Convivio*.

## 6. La diseconomia dell'oggetto

Alcuni elementi problematici emersi in questa prima disamina del tema del desiderio e delle pulsioni ci porta ora verso nuovi sviluppi tematici, elaborati tenendo conto della generale cornice critica offerta da Contri in alcuni dei suoi più recenti contributi, come l'opera *Istituzioni del pensiero. Le due ragioni* e in altri scritti brevi come *Lacan e la diseconomia di partenza. L'oggetto a ovvero lo "scarrafone". Ontologia volgare e libertà*,<sup>50</sup> di cui, non solo nel titolo, questo paragrafo è debitore.

La definizione del desiderio come di un capitale suggerisce facilmente la metafora della bolla speculativa. Si tratta dei casi in cui il desiderio non viene messo al servizio di un reale appagamento, ma ripristina, per via regressiva, forme di appagamento allucinatorio, non dissimili da quelle di un sogno, con la differenza però che il soggetto non sta dormendo.

---

48 Id., *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 201.

49 S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, 1938, *OSF*, 11, p. 576.

50 G. B. Contri (et al.), *Istituzioni del pensiero. Le due ragioni*, Sic Edizioni, Milano 2010. I riferimenti a quest'opera si arricchiranno *Lacan e la diseconomia di partenza. L'oggetto a ovvero lo "scarrafone". Ontologia volgare e libertà*, ebook del 2010, consultabile nel sito di Studium Cartello.

È il caso dell'innamoramento, descritto da Freud nell'opera *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. L'innamoramento è l'esempio di una bolla speculativa narcisistica che specula investendo ingannevolmente su un'altra persona per compensare una falla, una mancanza che sono proprie dell'Io del soggetto. Il giudizio è sabotato dall'idealizzazione, che consente di facilitare il nostro orientamento nelle relazioni: «riconosciamo che l'oggetto viene trattato alla stregua del proprio Io, che pertanto nello stato dell'innamoramento una quantità notevole di libido narcisistica deborda sull'oggetto». In alcune esperienze di innamoramento balza agli occhi – afferma Freud – che l'oggetto (l'altra persona idealizzata) serve a sostituire un proprio non raggiunto ideale dell'Io. «L'oggetto viene amato a causa delle perfezioni cui abbiamo mirato per il nostro Io e che ora, per questa via indiretta, desideriamo procurarci per soddisfare il nostro narcisismo». <sup>51</sup>

Quando un soggetto si pensa povero nella sua relazione con il partner, tanto da supporre la ricchezza solo nell'altro (è anche l'origine della supposizione di sapere nell'altro, o costituzione del soggetto supposto sapere), da cui egli stesso dovrebbe riceverla, abbiamo le condizioni affinché si generi un innamoramento, in cui l'idealizzazione corrisponde al supporre l'altro *più* ricco di sé. Da questa falsa presupposizione si muove una domanda di compensazione che non sarà mai sufficiente a coprire quella mancanza, che intanto continuamente si genera dal presupporre la ricchezza solo nell'altro. È avviato così un processo di «autosacrificio dell'Io (in cui) l'oggetto ha per così dire divorato l'Io». <sup>52</sup> La domanda di compensazione iscrive l'innamoramento, benché la sua natura dissipativa possa far supporre diversamente, in un'economia del desiderio di tipo complementare, calcolatrice e rivendicatrice. <sup>53</sup> Nell'innamoramento, infatti, non si fa posto all'altro lasciandolo nella sua eccedenza e singolarità, ma lo si cattura in un vortice di aspettative e compensazioni che servono a rassicurare il soggetto. Nell'innamoramento ciò che il soggetto ama è la propria ferita narcisistica e ciò che vuole è che anche l'altro la ami, e vi ponga rimedio, come un cerotto sull'abrasione, che tuttavia ha da restare intatta, affinché il circolo diseconomico dell'innamoramento non abbia termine.

La tonalità affettiva dell'innamoramento, infatti, è tutt'altro che gioiosa, a voler prestare attenzione si osserverà la presenza più o meno nascosta di un tono melanconico, intercettabile in tante canzonette ispirate all'innamoramento, in cui il tema lamentoso della mancanza, del bisogno e della perdita, non è quasi mai assente. L'innamoramento è in una vicinanza stretta

---

51 Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, 1921, *OSF*, 9, cit., p. 300.

52 *Ivi*, p. 301.

53 Nell'ultima parte della tesi vengono messe a tema queste diverse economie. Rinvio pertanto al capitolo «Aneconomia del dono ed economia del desiderio».

con la melanconia in cui «l'impovertimento assume una posizione di rilievo fra i timori e le dichiarazioni»<sup>54</sup> del malinconico. L'impovertimento di cui parla Freud è materiale, ma è da considerarsi effetto della povertà psichica, che nel caso dell'innamoramento è dovuta, come si è detto, a un'idealizzazione dell'altro connessa contemporaneamente a una compensazione-generazione della povertà psichica del soggetto; nel caso della melanconia, affezione narcisistica, la povertà psichica si deve all'identificazione dell'Io con “l'oggetto abbandonato”.

Se, come nell'innamoramento o amore presupposto, si suppone nell'altro la fonte dell'amore di sé, accade che nel momento in cui scoppia la bolla narcisistica, ad esempio perché di amore non ce n'è mai abbastanza..., perché l'altro dovrebbe dare, fare di più..., ecc., l'Io non si ritira – come sarebbe facile pensare – dall'investimento nel rapporto, ma si fissa ancor di più all'oggetto d'amore, al partner dell'innamoramento, e si «identifica con l'oggetto abbandonato». Ovvero tutto l'Io del soggetto diviene quel sé non amato ma abbandonato dall'altro, che ancor più si attende dall'altro la “salvezza”. Quando la bolla scoppia l’“ombra dell'oggetto cade sull'Io”, cioè avviene una sorta di operazione inversa alla precedente: prima sull'altro il soggetto aveva investito la propria immagine ideale, ora il soggetto introietta quell'Ideale ma con segno opposto, resta ideale, somma astrazione, ma comanda di sé ciò che non va. Di nuovo dell'altro in carne e ossa importa solo l'essere supporto di un ideale di sé o di un'ombra di sé. Il soggetto resta chiuso nel suo narcisismo, tanto quando è innamorato, tanto quando è malinconico.

In breve le tappe di questa deriva narcisistica: 1) All'inizio ha luogo una scelta oggettuale con vincolamento della libido a una determinata persona. 2) In seguito, come effetto di una mortificazione o delusione, questa relazione oggettuale viene gravemente turbata. 3a) Normalmente il soggetto deluso ritira la libido, ovvero distoglie l'investimento dall'oggetto per rivolgerlo ad altri oggetti. 3b) In altri casi, non normali, la libido ritirata dall'oggetto e divenuta libera non è stata spostata su un altro oggetto, ma riportata sull'Io. Questo ripiegamento sull'Io avviene all'insegna di un totale disinvestimento libidico, poiché nell'Io avviene un'identificazione con l'oggetto abbandonato. «L'ombra dell'oggetto cadde così sull'Io che d'ora in avanti poté essere giudicato da un'istanza particolare come un oggetto, e precisamente come l'oggetto abbandonato».<sup>55</sup> La perdita dell'oggetto è così divenuta perdita dell'Io, essendosi esso identificato con quell'oggetto abbandonato. Il conflitto tra l'Io e la persona amata si è trasformato in un conflitto tra l'attività critica dell'Io (prima rivolta alla persona amata fonte di delusione) e l'Io stesso alterato dall'identificazione e quindi percepito

---

54 S. Freud, «Lutto e melanconia», in *Metapsicologia*, 1915, *OSF*, 8, cit., p. 107.

55 *Ivi*, p. 108.



come deludente e inadeguato. Semplificando ancora, l'Io si critica pensandosi esso stesso come fonte di delusione, inadeguato e meritevole di abbandono. L'imputabilità a sé e/o all'altro degli errori nell'amore, ad esempio, l'errore dell'innamoramento, come premessa per un nuovo investimento oggettuale, viene così soppiantata dal senso di colpa.

Ritengo di notevole importanza la riflessione freudiana sull'ombra dell'oggetto che cade sull'Io, perché esso renderà un poco più chiara anche la costruzione della teoria dell'oggetto *a* in Jacques Lacan, come traccia o resto delle identificazioni narcisistiche conseguenti all'amore presupposto, amore unitivo, sia nel suo pieno funzionamento (innamoramento) sia nel suo fallimento (delusione d'amore). Lo stesso Lacan aveva detto di fare riferimento a questi passi freudiani per comprenderne i nessi con l'oggetto *a*.<sup>56</sup>

Credo che un primo nesso debba essere posto tra il pensiero mitico di un appagamento originario (che prima avevo proposto di leggere come un'articolazione dell'*al di là* del principio di piacere) e l'ombra dell'oggetto che cade sull'Io, immiserendolo e assoggettandolo. L'angoscia – dirà Lacan nel seminario decimo – rivela nell'uomo la struttura di “assoggetto”. La teoria che legittima questa strutturazione soggettiva melanconica è quella non dell'appagamento o soddisfazione, ma dell'appagamento originario connesso al rapporto con la Madre, e del desiderio come anelito nostalgico a questo appagamento; appagamento oscuro, ombroso, angosciante su cui farà un po' di luce Lacan, ma senza offrire alternative (non tanto di oggetto quanto di pensiero alternativo alla teoria dell'oggetto).<sup>57</sup>

Le precedenti analisi hanno portato sul terreno della riflessione alcune questioni che riassumo. Innanzitutto la questione della pulsione nella sua relazione con l'oggetto e la meta,

---

56 «Al livello del discorso che Freud, agli inizi degli anni Venti, ha articolato in *Massenpsychologie und Ichanalyse* c'è invece qualcosa che, in modo singolare, si è trovato a essere al principio del fenomeno nazista. Riportatevi allo schema che egli dà alla fine del capitolo “L'identificazione”. Vi vedrete indicate, quasi in chiaro, le relazioni tra I grande e *a* piccolo. Lo schema sembra davvero fatto perché vi siano apposti i segni lacaniani». J. Lacan, *Il seminario, Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010, p. 23.

57 È una conclusione cui è giunto Contri e di cui, in più occasioni, ha scritto e parlato, differenziandosi a partire da essa dalle posizioni di altri psicoanalisti che si sono formati alla scuola di Lacan, penso a J.-A. Miller e a C. Melman in particolare, e anche a Massimo Recalcati. Quest'ultimo, pur non avendo articolato esplicitamente la questione del desiderio a quella dell'oggetto, nella sua più recente opera *Ritratti del desiderio*, nel descrivere le figure del desiderio incluso il desiderio dell'Altro ne mette in luce alcuni tratti che sono riconducibili all'insistenza dell'oggetto sul soggetto. Afferma Recalcati: «Da una parte la vita umana non può prescindere dall'esigenza simbolica di sentirsi riconosciuta dal desiderio dell'Altro, tuttavia, quando il desiderio di riconoscimento diventa un'esigenza continua, esasperata, quando confina con la necessità di farsi sempre amabile agli occhi dell'Altro, quando è solo il desiderio dell'Altro che mi fa essere (...) siamo messi di fronte al paradosso di un desiderio che anziché ritrovarsi nel desiderio dell'Altro vi si smarrisce» (*Ritratti del desiderio*, cit., p. 62). Sulle posizioni di questi autori in merito alla questione dell'oggetto ritorno nell'ultimo capitolo della tesi.

L'occasione più recente in cui Contri ha espresso alcune valutazioni sul pensiero di Lacan (inclusa la questione dell'oggetto) è stata la giornata conclusiva del Corso di Studium Cartello, Enciclopedia 2010-2011 «La perversione al bivio», (Milano, 25 giugno 2011) e nel documento video «Testamento a babbo vivo» realizzato da Caritasticino nel sito di Studium Cartello (dicembre 2011).

ben distinti in Freud,<sup>58</sup> benché già nell'innamoramento e, lo si vedrà, nel feticismo si assista a un certo sovvertimento dell'ordine pulsionale. Poi quella del rapporto tra desiderio e soddisfacimento: è proprio del desiderio, da un lato anticipare il soddisfacimento in forma allucinatoria (c'è desiderio perché c'è stato un primo soddisfacimento che il desiderio ripete, condizione del suo formarsi, in forma allucinatoria), dall'altro, rispetto al bisogno, differire nel tempo il soddisfacimento, per l'intervento del principio di realtà che impedisce che il soddisfacimento sia immediato o che il soddisfacimento allucinatorio sia reale, pieno (ovvero dotato di quel riempimento che solo la percezione garantisce).

Ma dalla presentazione di queste due coppie concettuali possiamo già individuare una prima questione: la pulsione spinge il soggetto alla ricerca del soddisfacimento o dell'oggetto? Cosa accade se i due termini dell'articolazione pulsionale vengono confusi? Prima di procedere è opportuna una distinzione che tuttavia non risponde alle domande: nelle pulsioni di autoconservazione l'oggetto della pulsione è un oggetto empirico, il cibo; nel caso invece della pulsione orale come pulsione sessuale, l'oggetto assume una valenza polimorfica tale da risultare del tutto ininfluenza che esso abbia capacità di nutrire. Inoltre, introducendo l'espressione «relazione oggettuale» Freud – oltre agli oggetti della scelta per appoggio (o oggetti della pulsione di autoconservazione, ad esempio il cibo) e degli oggetti parziali, oggetti fantasmatici delle pulsioni sessuali pregenitali, – si riferisce ai cosiddetti “oggetti totali”, ovvero alla relazione con individui in quanto oggetti d'amore. Anche in quest'ultimo caso non è univoca la direzione con cui interpretare l'oggetto totale, esso può venire messo al servizio del narcisismo dell'Io, in tal caso l'oggetto perde il suo statuto di autonomia, come nell'innamoramento, oppure, al di fuori di ogni relazione narcisistica, soddisfare le condizioni di quella che Freud chiama la pulsione sessuale genitale, costituitasi dopo l'Edipo, ovvero la relazione d'amore tra due individui adulti, meta conclusiva della formazione soggettiva. Districarsi nelle impervie vie dell'oggetto non è facile, già a partire da Freud.

Il polimorfismo pulsionale quanto all'oggetto è esemplificato anche dal feticismo, in cui la pulsione sessuale è rimasta fissata a un oggetto parziale. Seguendo gli sviluppi che il tema ha avuto in Freud, il feticcio sarebbe, per Freud, un sostituto del “pene” della madre.<sup>59</sup> E così

---

58 «Introduciamo due termini: chiamiamo la persona dalla quale parte l'attrazione sessuale, oggetto sessuale, l'azione verso la quale la pulsione spinge, meta sessuale» S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, 1905, *OSF*, 4, p. 451.

59 Id., *Feticismo*, 1927, *OSF*, 10. Riprendo dall'«Introduzione» di Stefano Mistura all'opera *Figure del feticismo* la descrizione delle varie fasi di elaborazione del feticismo in Freud: «Il primo periodo di questo schema [dal 1905 al 1910, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), *Per la genesi del feticismo* (1909) e *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910)] è centrato sull'utilizzo della teoria della libido per chiarire le caratteristiche del destino della pulsione sessuale e dell'oggetto della sua soddisfazione: Freud pone qui in primo piano il feticcio, ossia l'oggetto della perversione, mentre il feticista rimane un po' nell'ombra, quale elemento facente parte del rituale, ma in effetti al servizio dell'oggetto-feticcio. Il secondo periodo [negli anni

che un oggetto come scarpe, capelli, indumenti intimi, orecchini, acquisisce una valenza sessuale e a esso viene sostituito l'oggetto d'amore. Il feticcio non sono le scarpe della donna amata, sono le scarpe al posto della donna, come chiarisce nel suo scritto sul feticismo Contri.<sup>60</sup> Da qui si sviluppa quella direzione che verrà ampiamente analizzata da Lacan della identificazione del soggetto con un oggetto parziale, il fallo. Ogni oggetto avrà nell'elaborazione lacaniana come suo proprio di essere rappresentante del significante del fallo. Non più l'anticipazione in forma allucinatoria del soddisfacimento, ma l'oggetto *a* come rappresentante il fallo, diventerà elemento costitutivo del desiderio, non come spinta alla relazione con l'altro, ma come obiezione alla relazione con l'altro, non tanto per il fatto, evidente anche nel feticismo, che il posto dell'altro è occupato da una sua parte o da un oggetto, ma perché l'oggetto, fosse anche rappresentato da individui e non da cose, comanda il rapporto, lo causa. È il caso di Don Giovanni: «Quando si infila nel letto delle donne, non si sa bene come ci sia finito. Si può persino dire che di donne non ne ha. Egli è in rapporto con qualcosa rispetto a cui assolve un certa funzione. Questo qualcosa chiamatelo pure *odor di femmina*, e la cosa ci porterà lontano».<sup>61</sup> Gli oggetti *a* sono interscambiabili e causano il desiderio, sono alle spalle del soggetto non davanti a lui, lo muovono come un automa, tanto che, aggiunge Lacan parlando di Don Giovanni, «Bisogna proprio dirlo: per la donna non è un personaggio angosciante. Credetemi, la donna fugge veramente quando capita che si senta veramente l'oggetto al centro di un desiderio».<sup>62</sup> In questo esempio è evidente l'intreccio tra oggetto *a* e feticcio, in cui, l'*odor di femmina* (qualsiasi feticcio la rappresenti) prende il posto della donna, cui viene risparmiata così l'angoscia di essere il desiderio di qualcuno.

Lacan parla nel *Seminario XX* del fallo (e dei suoi rappresentanti) come «obiezione di coscienza fatta da uno dei due esseri sessuati al servizio da rendere all'altro».<sup>63</sup> Potremmo in un certo senso parlare di una “feticizzazione” del desiderio, osservando, come primo effetto, che la meta del soddisfacimento o piacere è ininfluenza. La parola godimento, che qui viene introdotta e che grande peso ha nell'elaborazione lacaniana e in quella di alcuni dei suoi

---

Venti, *Feticismo* (1927)] è caratterizzato dall'analisi del feticcio come sostituto (*Ersatz*) del fallo femminile. Il terzo, infine, [fine anni Trenta, *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1938) e *Compendio della psicoanalisi* (1940)] vede diventare centrale il soggetto feticista che deve però assumere, per adempiere al suo destino, l'attitudine alla scissione dell'Io. Queste tre fasi non sono rigidamente distinte e separate, come sempre nel pensiero di Freud: si embricano viceversa l'una con l'altra, senza annullarsi, mettendo in maggiore o minore rilievo ora l'oggetto (feticcio), ora il meccanismo (feticismo), ora il soggetto (feticista)». «Introduzione» di S. Mistura, *Figure del feticismo*, a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2001, p. XIII.

60 G.B. Contri, «I tre imperativi categorici e l'imperfezione perfetta. Il feticismo *via* Lacan», in *Figure del feticismo*, a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2001, pp. 292-330.

61 J. Lacan, *Il Seminario, Libro X, L'angoscia (1962-1963)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, p. 209.

62 *Ibidem*.

63 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, cit., p. 8.

successori,<sup>64</sup> esprime esattamente una nuova dimensione pulsionale in cui vi è indifferenza quanto al soddisfacimento o al piacere, come alla collaborazione con un'altra persona per il “raggiungimento” della meta. Nel godimento l'altro non è un partner ma una meta (riassumibile nella formula “essere *soddisfatti dall'altro*, anziché tramite l'altro”). Il feticista non opera una semplice sostituzione dell'oggetto attraverso cui pervenire al soddisfacimento sessuale; non si tratta come in altre perversioni di sostituire all'individuo dell'altro sesso un altro oggetto, come un animale, ad esempio; è in gioco anche una sorta di rinuncia vera e propria alla possibilità del soddisfacimento pulsionale, perché l'oggetto in alcun modo si presta al suo raggiungimento (si pensi alla scarpa, ad esempio). I termini alterati della pulsione nel feticismo riguardano quindi l'oggetto come la meta, a entrambi viene sostituito un oggetto, che pur non prestandosi alla scarica sessuale tuttavia agisce indebolendo, assuefacendo, sedando la pulsione sessuale. Nel caso dell'oggetto *a*, pensato alla stregua dell'oggetto nel feticismo, non ha importanza il fatto che da una parte l'oggetto prenda il posto del tutto (il piede per la donna) o un oggetto prenda il posto di una persona (le mutande per la ragazza), ma che esso non sia davanti al soggetto, ma alle sue spalle, da dove lo spinge verso una direzione in cui non c'è rapporto con alcuno. La direzione, che è propriamente parlando un tornare, ruotare sullo stesso punto ininterrottamente, è una forza subita incessantemente che fa deserto di ogni rapporto e di ogni piacere (che è conclusione del moto).<sup>65</sup> Ciò che occupa, preoccupa, il posto dell'altro alle spalle del soggetto è il fallo con i suoi rappresentanti, di cui si osserverà nelle pagine seguenti, con l'aiuto di riferimenti alle riflessioni di Lacan, la costituzione e l'intrusione nel pensiero del soggetto.

Il feticista è completamente immerso in questa non-logica dell'oggetto fatto coincidere con la meta; a questo errore logico si aggiunge quello di supporre il fallo nella madre, anche – anzi – proprio dopo averne appurato l'assenza. L'errore logico del feticista si chiama rinnegamento, nego ciò che so essere esattamente come dico che non sia (mia madre non ha il pene, *dunque* ce l'ha: è il fallo) ed è rinnegamento del principio di non-contraddizione, infatti per il feticista A è non-A. Il feticcio “corregge” l'errore, lo ripiana perfettamente. Il prezzo di tutto ciò è che il soggetto, fatto fuori a monte il principio di piacere (per aver fuso l'oggetto nella meta), e con esso la possibilità di un giudizio, resta diviso (*Spaltung*), scisso tra un

---

64 Cfr. in particolare Jacques-Alain Miller, *I paradigmi del godimento*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2001.

65 Cfr. la forma della pulsione disegnata da Lacan nel seminario dedicato ai quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 182). In quel disegno la pulsione fa il giro, senza giungere mai a una conclusione. L'esempio, che Lacan attribuisce a Freud stesso, potrebbe essere quello di una bocca che bacia se stessa. Fonte, oggetto e meta sono fusi. In un altro luogo dello stesso seminario, Lacan parla della pulsione come di un montaggio senza capo né coda, simile a un collage surrealista.

giudizio di realtà (la madre non ha il fallo) e l'errore logico, cui fa da supporto il feticcio. Questi aspetti sono stati messi in evidenza da Freud, oltre che nello scritto del 1927, anche in un altro breve scritto del 1938, *La scissione dell'Io nel processo di difesa*.<sup>66</sup> Ma da cosa si difende il soggetto? Dalla propria castrazione: egli può continuare a tenere desto il proprio eccitamento al prezzo di negare la castrazione della madre, che con orrore al soggetto richiama la propria. In definitiva si tratta di una difesa che impedisce al soggetto di costituirsi come ricevente, che gli impedisce di assumere quella benefica passività accogliente, che è un esito, come si vedrà alla luce del pensiero di Contri nel capitolo conclusivo, del lavoro dell'imputabilità e della castrazione. La fonte di questo confuso regime pulsionale sta nella fusione tra meta e oggetto. La parabola che ora indicherò riguarda l'assunzione di potere sempre maggiore dell'oggetto. Questa parabola si potrebbe descrivere come ciò che fa il giro dall'oggetto-meta all'oggetto-causa del desiderio.

Quali conseguenze da questa confusione tra oggetto e meta? Osserveremo l'inesorabile perdita di importanza della meta e del giudizio, che tiene il timone orientato alla meta, con la sostituzione al loro posto dell'oggetto.

Nella legge di moto pulsionale in cui oggetto e meta sono distinti, l'oggetto è funzionale al raggiungimento di una soddisfazione. Cosa ne è di questa logica economica quando meta e oggetto vengono confusi? Quando ciò accade, come nell'esempio della teoria di un amore originario o presupposto, esemplificato nel mito psicologico del rapporto madre-bambino, l'insoddisfazione coincide con la perdita dell'oggetto. L'insoddisfazione non viene quindi imputata a un oggetto che non si è fatto tramite per la soddisfazione (l'altro non può/vuole essere mio partner nel raggiungimento della soddisfazione, anzi talvolta è persino fonte di insoddisfazione, quindi me ne trovo un altro), ma viene imputata all'assenza dell'altro, senza che sia pensabile la sua sostituzione. L'oggetto nella pulsione freudiana è interscambiabile, nella teoria dell'oggetto-meta materno invece non lo è: la Madre diventa quell'essere tutto pieno, onnivoro e angosciante di cui parla Lacan nel *Seminario X* sull'angoscia (1962-63).<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Freud nell'opera del 1938 definisce la scissione come quel processo di difesa in cui l'Io del soggetto mantiene di fronte alla realtà contemporaneamente due attitudini contraddittorie e reciprocamente ignorantesi, in quanto la realtà ostacola il soddisfacimento di un'esigenza pulsionale. Questa esigenza viene soddisfatta poiché ignorata nell'Io dall'altra istanza che soddisfa l'esigenza posta dalla realtà. Il concetto di scissione si lega e porta con sé quello di diniego (*Verleugnung*), che diverrà un concetto cruciale per la spiegazione delle psicosi. Come nel feticismo anche nella psicosi è in gioco un diniego della realtà che si paga con una divisione soggettiva. Nel feticista l'angoscia di castrazione, confermata dalla vista degli organi genitali femminili, viene risolta negando l'evidenza dell'assenza del fallo nella donna. Il feticcio diviene il rappresentante di quel fallo presente/assente, specchio infine della mantenuta "virilità" del soggetto, mantenuta al prezzo di una divisione soggettiva. Cfr. S. Freud, «La scissione dell'Io nel processo di difesa», *OSF*, 11, cit. A margine osservo che Lacan riprenderà ampiamente il tema della *Ichspaltung* freudiana, tuttavia individuandone non tanto il carattere di difesa, quanto quello strutturale di condizione imprescindibile di ogni soggetto che parla.

<sup>67</sup> Inserisco alcune citazioni dal suddetto *Seminario*, che sono d'appoggio alle riflessioni in corso. «Per quanto

L'economia dell'oggetto è un'economia che ha per presupposto la mancanza, la perdita originaria, altra faccia della medaglia dello stesso presupposto, il tutto pieno del rapporto madre-bambino. La teoria della presenza/assenza (*Fort/Da*)<sup>68</sup> come articolazione dello scivolamento dell'oggetto nella meta, è foriera di una diseconomia dei rapporti, che ha come prima perdita secca l'investimento sull'altro, se non in termini puramente narcisistici.

La questione della mancanza congiuntamente a quella del fallo materno sono tutt'uno con la teoria del rapporto madre-bambino, oggetto fuso con la meta. Una volta operata la sovrapposizione tra i due articoli della pulsione, a scapito del giudizio logico secondo piacere, ne segue che il bambino sarà la soddisfazione della madre (ecco il bambino-feticcio<sup>69</sup>) e la madre sarà la soddisfazione del figlio (madre-feticcio). Non saranno più gli atti rispettivamente di madre e di figlio, come di chiunque altro, a essere ritenuti con giudizio mezzo di soddisfazione (o meno), ma la complementare presenza (o assenza) dei due soggetti primari. La teoria dell'amore presupposto inaugura la diseconomia sempre fallimentare del rapporto con l'altro come complemento a sé, come l'altra metà.

Il feticcio è figlio di questa falsa partenza nel rapporto. Attraverso il feticcio banale, il piede, la scarpa, ad esempio, il soggetto va al di là dell'oggetto e trova ad accoglierlo il feticcio originario, la Madre fallica, il presunto appagamento originario e assoluto, l'eterno appagamento simbiotico. Al di là del feticcio c'è la Cosa. Il feticista è un metafisico cui non importa nulla di chi ha (empiricamente) accanto. Nel feticista, come per il metafisico (anche quando veste talora gli abiti del mistico), è dubbia quale sia la soddisfazione, tanto che piacere e dispiacere si confondono. D'altra parte è chiaro che fatto fuori il giudizio secondo piacere e impiantato al suo posto l'oggetto, l'acme del piacere per il feticista, come per il sadico e il masochista, può essere benissimo tutt'altro che il piacere. Se prima, osservando la parentela della questione dell'oggetto in Freud con l'intenzionalità, davamo per scontata la posizione frontale dell'oggetto rispetto al soggetto, ora non è più così. È evidente che la coincidenza tra oggetto e meta rende inabile il pensiero al giudizio e altera la struttura del desiderio. Cosa orienta ora il moto del soggetto? Se non è più il giudizio secondo principio di piacere che

---

possa apparire paradossale, il primo termine è un oggetto *a*. È un oggetto *a* che desidera». Ancora: «Per fissare la nostra prospettiva, dirò che l'oggetto *a* non è da situare in nulla di analogo all'intenzionalità di una noesi. Nell'intenzionalità del desiderio – da distinguere precisamente da quella della noesi – tale oggetto deve essere concepito come la causa del desiderio. Per riprendere la mia metafora di prima, l'oggetto è dietro il desiderio». Infine: «Il feticcio causa il desiderio». Questo feticcio è detto da Freud prima, da Lacan poi, “la Cosa”, *das Ding*. Al di qua del desiderio c'è il feticcio, che non è desiderato, ma è condizione del desiderio, con godimento. J. Lacan, *Il Seminario, Libro X, L'angoscia (1962-1963)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, cfr. p. 29; p. 110; p. 112.

68 La questione del *fort/da* viene ampiamente ripresa nel capitolo successivo «La diseconomia dell'oggetto».

69 Che è quello che Contri chiama lo «scarrafone». Cfr. *Lacan e la diseconomia di partenza. L'oggetto a ovvero lo “scarrafone”*. *Ontologia volgare e libertà*, cit.

cos'è? È l'oggetto. L'apporto di Jacques Lacan a questa riflessione sulla posizione dell'oggetto rispetto al soggetto, è fondamentale; vorrei subito mettere in evidenza come dei quattro articoli della pulsione freudiana Lacan abbia tenuto solo l'oggetto, con indifferenza totale rispetto alla meta e in definitiva alla pulsione, come spinta, eccitamento, iniziativa, novità; come dire che le riflessioni cliniche postfreudiane hanno messo in luce strutture della soggettività in cui è assodato che oggetto e meta sono fusi; inoltre questa indifferenza rispetto alla meta, che produce confusione, in-differenza tra soddisfazione e insoddisfazione, ha prodotto un nuovo genere di effetto/affetto connesso alla meta-oggetto, il godimento. Esso non è il risultato di un lavoro di giudizio (raggiungimento di una meta secondo giudizio di piacere attraverso un oggetto o partner) ma è ciò che si dà senza tale giudizio/principio, come ciò che resta, l'effetto-sanzione (né premiale né punitiva, indifferente) di un moto del corpo del soggetto, che ha in un oggetto *a* come mira o in un oggetto *a* come causa, la molla, il punzone che lo spinge. In sintesi, ecco la deriva del moto pulsionale freudiano: 1) confusione meta e oggetto 2) il primo oggetto, la Madre, che struttura gerarchicamente gli altri oggetti 3) l'oggetto che prevale sulla meta, rendendo indifferente la soddisfazione (da cui godimento) 4) l'oggetto che sloggia il giudizio secondo piacere, ovvero sloggia il soggetto, condizionandone il moto. Questo oggetto, che prende il posto del lavoro del giudizio nel soggetto, lo rende acquiescente rispetto alle nuove e sempre rinnovantesi ideologie dell'oggetto, come l'oggetto di consumo dell'ideologia capitalista.

Per il nevrotico che ne è dell'oggetto, del suo rapporto con l'altro e con la meta della soddisfazione? Nell'opera prima analizzata, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Freud osserva che in alcune esperienze, come ad esempio l'innamoramento, ciò che interessa il soggetto non riguarda propriamente l'oggetto/l'altro, ma un suo al di là (che è anche “al di là del piacere”, si diceva). Questo al di là, rappresentato per Freud dall'Ideale dell'Io, è ciò cui il soggetto aspira narcisisticamente per sé ma viene attribuito all'altro. Quindi ciò che noi “amiamo” dell'altro è solo un'immagine riflessa di un nostro Io gonfiato, con totale indifferenza al piacere o al dispiacere, al punto – è noto – che anche a un criminale, quando è oggetto di innamoramento, vengono perdonati gli atti di offesa, anche violenta. Come nel feticismo anche nell'innamoramento siamo in piena metafisica. Chi ci sta accanto è indifferente, è solo un appoggio per un al di là da cui non si è mai usciti, un bozzolo immaginario con l'altro, cioè una bolla narcisistica autoerotica, secondo l'immagine freudiana ripresa da Lacan di una bocca che bacia se stessa.<sup>70</sup>

Quando questa bolla scoppia l'“ombra dell'oggetto cade sull'Io”. L'oggetto-ombra è la

---

70 Cfr. J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 182.

Cosa, un richiamo immaginario e ingannevole a un tutto originario e pacificatore, che non esiste se non dal momento in cui teorie ingannevoli hanno introdotto una mutazione del giudizio tale da sloggiarlo, da farne infine una funzione inerte. La teoria dell'amore presupposto, esemplificata dal mito del rapporto originario madre-bambino, ne è un esempio: l'oggetto si è fatto meta e da lì comanda il movimento del soggetto. È questa la funzione dell'oggetto *a* come rappresentante del fallo, cioè di quella teoria secondo la quale ciò cui anela il soggetto è l'appagamento originario, rappresentato dall'Uno fusionale, dall'essere il fallo del desiderio materno. Si è già visto come Lacan abbia affermato di aver trovato nello scritto *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* un'anticipazione dell'oggetto *a*. L'oggetto *a* è davanti al soggetto e ne comanda (senza principio/giudizio non c'è che comando) il moto. Questo moto, che non raggiunge niente e nessuno e che tuttavia il soggetto si sente spinto a ripetere incessantemente, può avere diversi esempi. Ho tratto vantaggio per comprendere questa dinamica dall'osservazione dell'ultima ventennale serie di dipinti di Claude Monet, in cui ciò che viene dipinto non è propriamente un oggetto ma un annichilente “al di là”, la ninfea come specchio di un appagamento originario, impossibile.<sup>71</sup> L'oggetto tuttavia non sta solo in questa posizione, “specularizzabile”, davanti al soggetto. Esso comanda il moto di un soggetto anche da un'altra posizione e precisamente dalle spalle del soggetto. La parabola dell'oggetto, una volta fuso con la meta, si sposta da davanti a dietro il soggetto. Il feticismo ci ha portato sulla strada di questa novità rappresentata, già in Freud, dagli scritti sopra citati. A conferma che ciò che muove il desiderio è dietro di esso, nel *Seminario VIII, Il transfert*, Lacan analizza l'*agalma* come ciò verso cui il desiderio dell'uomo sembrerebbe tendere. Ma non è esso ad alimentare la spinta, l'oggetto che la muove non è davanti. L'*agalma*, «apice dell'oscurità in cui il soggetto è immerso nella sua relazione con il desiderio», è

quell'oggetto che il soggetto crede essere la mira del suo desiderio, e dove porta all'estremo il misconoscimento dell'oggetto come causa del desiderio. Tale è la frenesia di Alcibiade. Da qui il richiamo che gli fa Socrate – *Occupati della tua anima*. Il che vuol dire – *Sappi che quel che cerchi non è nient'altro che ciò di cui Platone farà più tardi la tua anima, vale a dire la tua immagine. Renditi conto che la funzione di quest'oggetto non è di mira ma di causa mortale e rinuncia a esso. È solo la tua immagine. Allora conoscerai le vie del tuo desiderio.*<sup>72</sup>

---

71 Ne ho trattato in un articolo del 2009, C. Furlanetto, *Dall'a(ltro) all'altro. Note a margine del Seminario Ancora di Jacques Lacan*, «Esercizi Filosofici», rivista online del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Trieste, 4, 2009, pp. 102-113.

72 J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre e Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 41. Questo passo tratto dall'unica lezione del seminario dedicato ai Nomi-del-Padre del 1963, ben riassume le riflessioni di Lacan espresse sull'*agalma* nel seminario del 1960-1961 sul transfert (*Il Seminario, Libro VII, Il transfert*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008).



L'oggetto si è spostato, non più davanti al soggetto, ma dietro a spingere, a punzonare il soggetto verso una meta confusa, che è l'altro immaginario del primo, assoluto appagamento: la Madre, la Cosa. L'oggetto-feticcio comanda il moto del soggetto e si è fatto legge del rapporto con gli altri; la soddisfazione e il rapporto con gli altri vengono tutti asserviti al feticcio/comando. Gli altri vengono svuotati, resi simulacri per nutrire con la loro linfa il pensiero di un Altro onnipotente, che può la soddisfazione del soggetto. Infatti l'oggetto-causa non riesce a produrre nel suo agire quell'operazione "di riuscita" della domanda di ritorno all'appagamento originario, che invece il feticista realizza con il feticcio o che il nevrotico ricerca incessantemente, anche lui non senza pena.

È interessante osservare che ci si può anche difendere da questo spostamento dell'oggetto, dalla Cosa che assedia alle spalle. È il caso della costruzione delle fobie. L'osservazione che segue prende le mosse da Lacan, che nel *Seminario IV* dedicato all'oggetto e poi anche nel *Seminario X* dedicato all'angoscia, osserva che il piccolo Hans costruisce una fobia (per i cavalli) per difendersi non dall'assenza della madre, ma dalla sua incombenza. Rispetto al movimento che ho descritto in cui l'oggetto, la Cosa si sposta alle spalle del soggetto, costruire una fobia, vuol dire spostare l'oggetto davanti. Non ho più l'angoscia per un oggetto che mi sovrasta, standomi alle spalle, ma ce l'ho davanti. Meglio aver a che fare con un oggetto definito di fronte, che con un oggetto indefinito dietro. Comunque sia, l'oggetto fobico come l'oggetto feticcio chiamano in causa la Madre fallica.

Se il feticista risolve il suo rapporto, che è un anelito, una nostalgia verso la Cosa, con l'oggetto-feticcio, come se la passa il nevrotico, a cui non riesce questa perfetta corrispondenza tra oggetto e soddisfazione? Entriamo in quella che Lacan chiama la «dolorosa dialettica dell'oggetto».

Che cos'è l'oggetto *a*? Se l'oggetto-feticcio realizza perfettamente la connessione tra domanda e onnipotenza materna, tanto da saturare la domanda/impotenza con un riempimento totale, l'oggetto *a* tiene aperta la domanda, cioè propriamente il desiderio, che in uno stato di continua nostalgia della Cosa, si appella a continui nuovi oggetti per soddisfare questa mancanza infinita. Per questo motivo, esso – in molta clinica psicoanalitica di stampo lacaniano – viene considerato come riparo dalla perversione e segno di quella divisione del soggetto, che è cifra della sua finitezza e del suo accondiscendente accoglimento dei limiti dell'esistenza. Ma, anticipo i temi del capitolo conclusivo, perché questa funzione di formazione del soggetto come accoglienza non può essere preparata da un lavoro sul rapporto, sempre da costituire e mai presupposto, con l'altro in carne ed ossa?

Come l'oggetto feticcio anche l'oggetto *a* è causa del desiderio, ma il godimento che

esso produce è nostalgico, non compiuto come quello perverso, che non ha accolto la castrazione simbolica e quindi la propria mancanza. Resta un godimento aperto. Il mondo della Cosa, dell'appagamento originario non è mai raggiunto nella nevrosi, c'è sempre un resto di insoddisfazione, che comanda, punzona il moto del soggetto.<sup>73</sup> Tutto ciò ha inizio con uno scivolamento dell'oggetto sulla meta, e con il successivo ripiegamento della meta della pulsione su se stessa, come la bocca che bacia se stessa, operazione che ha reso ininfluenza e persino vano l'esercizio del giudizio o principio di piacere, che è principio di imputabilità: con quale legge di moto opero? Ciò che interessa è capire come il soggetto possa essere imputabile e non fare del suo essere soggetto *a* qualcosa la causa del moto del suo corpo nella relazione con gli altri (causa che non è imputabilità, ma presuppone un'azione o condizionamento deterministico), meccanicamente, automaticamente, “con alibi” direbbe Derrida. Il principio di imputabilità consiste nel non operare secondo alibi, consiste nell'imputarsi le leggi del proprio agire come proprie o come assunte acriticamente; questa possibilità, che Derrida riassume nell'espressione «*sans alibi*», viene da lui esplicitamente riconosciuta alla psicoanalisi.<sup>74</sup> Come procedere?

Ci si potrebbe rimettere al bivio, in cui l'al di là non è rappresentato dalla Cosa ma da un'alternativa di pensiero, che è innanzitutto rimettere il pensiero – come pensiero dell'imputabilità (con quale legge del moto del corpo mi conduco nelle mie relazioni con gli altri?) – al suo posto, principalmente al posto della Cosa. In conclusione il passaggio dall'economia del desiderio e delle pulsioni alla diseconomia dell'oggetto è da connettere alla riduzione a una delle leggi di moto del soggetto e alla sovrapposizione tra oggetto e meta con l'oggetto materno, quando è presupposto amare sempre, che struttura gerarchicamente e offusca ogni altro oggetto. Tutto ciò è preparato dalla castrazione simbolica su cui si ritornerà, che da un lato apre al soggetto la dimensione finita della sua mancanza, ma dall'altro lo assoggetta (inconsciamente) a un ordine pulsionale rispetto a cui egli resta *assoggetto* e dunque non imputabile, non libero.

Un nuovo determinismo si affaccia e rende impossibile alcun movimento del soggetto che non sia subordinato, vincolato a una legge di moto presupposta, a un comando, impedendo al soggetto di assumere, di imputarsi la legge di moto con cui agisce. Tutto ciò pone un problema di non facile soluzione, da un lato il soggetto, proprio assumendo la propria mancanza, attraverso la castrazione simbolica, si assoggetta a un ordine pulsionale, quello

---

73 Ritornero sul tema dell'oggetto *a* nel capitolo «L'oggetto *a* e l'impossibile rapporto con l'altro. J.-A. Miller, C. Melman e M. Recalcati» nella parte finale della tesi.

74 Cfr. J. Derrida, *Etats d'âme de la psychanalyse. Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse*, Galilée, Parigi 2000. Riprendo questo tema nel paragrafo «L'alibi o fantasma della legge».

dell'oggetto *a*, che infine lo comanda. Dall'altro, è sempre più importante chiedersi se si dia e come un'occasione di risoggettivazione che non sia una ricaduta nel presupposto dell'amore unitivo e quindi rinnegamento della propria mancanza e finitezza. Con Freud, dopo *Al di là del principio di piacere* e il carteggio con Einstein,<sup>75</sup> possiamo dire che contrastare le pulsioni distruttive, cioè quanto sembra determinarci contro ogni assunzione consapevole, è un faticoso lavoro di civiltà, sempre da fare.

Le economie del desiderio sono economie innanzitutto per il fatto che rendono possibile l'imputabilità per il soggetto della legge di moto con cui di volta in volta agisce, mentre è lecito parlare di una diseconomia dell'oggetto, perché il soggetto è immiserito, asservito a una sola e unica legge che lo rende schiavo improduttivo alla logica dell'oggetto *a*, condannato dalla coazione a ripetere a confermare sempre il medesimo, senza alcuna apertura al nuovo, all'evento.<sup>76</sup> Il monismo pulsionale produce l'idea di una certa irrilevanza della dimensione etica, per l'impossibilità di pensare il soggetto agente.<sup>77</sup>

Ricordo – a partire da Contri – che la questione della libertà non è rilevante in quanto aut aut, scelgo questo o quello; proprio l'oggetto *a* (oggetto-mira del moto) ci dice quanto sia irrilevante posta in questi termini. L'inganno della libertà nel regime dell'oggetto *a* è assoluto. La coercizione è connessa al fatto che la libertà non è pensata come un prodotto dell'uomo ma come un fatto, ovvero il fatto di poter scegliere “solo” infiniti sostituti del fallo, ma che non c'è alternativa a questa dominazione perché, ribadisco, non pensata come prodotto del pensiero dell'uomo, ma come suo unico orizzonte destinale (monismo pulsionale).

«La libertà è l'assunzione di rilevanza nel pensiero di un'alternativa».<sup>78</sup> Il pensiero dell'imputabilità è questa alternativa. L'essere soggetti all'unica legge di moto dell'oggetto *a*, anche quando ne fossimo consapevolmente soggetti è davvero l'unica legge possibile per l'uomo?<sup>79</sup> Anche solo chiederselo ci riporta a Freud, cioè a quell'esperienza inaugurale del pensiero che è la psicoanalisi quando accoglie dall'impensato dell'inconscio delle novità. Il desiderio è ancora un capitale per quanto di esso è rimasto impensato, ecco l'inconscio. Riporto in merito un'affermazione di Freud, spesso messa in evidenza da Giacomo Contri, che

---

75 S. Freud, *Perché la guerra?*, 1932, *OSF*, 11, cit.

76 Il tema verrà ripreso nei paragrafi dedicati a una disamina del pensiero di Jacques Derrida sull'altro, sull'etica come legge dell'altro e sulla democrazia a-venire, come lasciare che qualcosa di nuovo/altro accada, avvenga.

77 La questione verrà affrontata in particolare nei paragrafi in cui si tratterà della prospettiva biopolitica foucaultiana, in cui, anche dopo le riflessioni degli ultimi seminari, quali *Il governo di sé e degli altri* e *Il coraggio della verità*, si tratterà di pensare a come possono costituirsi forme di soggettivazione non assoggettate ai dispositivi biopolitici.

78 Giacomo Contri intervento al Corso «La perversione al bivio» del 12 dicembre 2010. La citazione, tratta da un intervento orale, non è stata rivista dall'autore.

79 La questione è ripresa nell'ultima parte del presente lavoro, nel capitolo «L'oggetto *a* e l'impossibile rapporto con l'altro».

verrà ricordata ancora nel corso del lavoro e che è utile per farci riflettere sul fatto che la psicoanalisi non è uscita da uno stato morboso, ma è offerta al soggetto del pensiero di un'alternativa, che egli è libero di scegliere oppure no: «[L'analisi] non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per l'Io del malato la *libertà* di optare per una soluzione o per l'altra». <sup>80</sup> Questa affermazione ci riconduce anche alla questione della laicità della psicoanalisi: essa non è cura medico-sanitaria, perché il suo scopo, afferma Freud, non è quello di «rendere impossibili le reazioni morbose», cioè di guarire, ma quello di offrire al soggetto occasioni, che spetta a lui solo cogliere o no, di libertà. La psicoanalisi è così laica che non potrà mai impedire a un soggetto di scegliere per sé di restare attaccato alla propria reazione morbosa. Mentre un medico o uno psicoterapeuta, che iscriva la propria pratica dentro l'ambito sanitario, non può che prescrivere al soggetto ciò che è presupposto fargli bene. Si vedrà nel terzo capitolo quanto lontana sia la psicoanalisi da ogni modello prescrittivo di salute e quanto resti per ciascuno occasione di esercizio di libertà come imputazione.

## 7. La diseconomia del godimento

Il tema del godimento fa il suo ingresso già in Freud con l'opera *Al di là del principio di piacere*. Osservando il gioco del nipote Ernst con il rocchetto di filo, Freud osserva che il bambino pone un particolare piacere nel ripetere continuamente il gesto di allontanare gettandolo via il rocchetto (*fort*) e poi recuperarlo (*da*). Tuttavia, se è comprensibile che vi sia un certo piacere nel riavvicinare a sé il rocchetto (*da*), che assume la forma simbolica di un controllo con riappropriazione di cose e soprattutto, simbolicamente, di persone (nel caso di Ernst la madre) perdute, non lo è il piacere che il bambino prova al solo gettare via il rocchetto (*fort*), gesto che il bambino ripete anche isolatamente da quello del recupero. «A ben vedere, nel caso che stiamo discutendo, il bambino potrebbe ripetere nel giuoco un'esperienza sgradevole solo perché a questa ripetizione è legato l'ottenimento di un piacere di tipo diverso, ma non meno diretto». <sup>81</sup> Nello scritto sulla negazione Freud metterà in relazione questo piacere con una “costrizione” connessa al principio di piacere quando diventa coazione a ripetere. <sup>82</sup>

Gli aspetti che connotano questo «piacere diverso» che Lacan chiamerà godimento sono

80 S. Freud, *L'Io e l'Es*, 1923, *OSF*, 9, p. 512.

81 Id., *Al di là del principio di piacere* (1920), *OSF*, 9, p. 202.

82 Id., *La negazione* (1925), *OSF*, 10, p. 201.

già in Freud: piacere diverso, o non piacere (soprattutto connesso al momento del *fort*), e costrizione legata all'aspetto coattivo (sia del *fort* che del *da*); infine, indifferenza alla persona con cui il gioco e il godimento che ne scaturisce è in relazione simbolica, la madre. Freud osserva infatti che Ernst, quando usciva la madre, restava indifferente, non faceva nulla per esprimere il proprio dispiacere. L'indifferenza alla realtà prepara l'accesso al simbolico; per Freud questo passaggio, con cui il bambino rinuncia al soddisfacimento pulsionale connesso alla presenza della madre e, senza protestare, gode di un suo sostituto simbolico, rappresenta un guadagno di civiltà, lo stesso con cui si padroneggia la pulsione di distruzione attraverso la negazione (l'uso dell'avverbio negativo nel discorso).

Il godimento, quindi, più che in relazione al differimento dell'appagamento, del piacere che è proprio del desiderio rispetto al bisogno, va connesso con il superamento (*Aufhebung* hegeliana)<sup>83</sup> dell'appagamento reale a favore della sua sostituzione simbolica. Il gioco del rocchetto come sostituto simbolico della presenza/assenza della madre, ma anche il no come sostituto simbolico della pulsione distruttiva. Tuttavia, come si vedrà, la castrazione simbolica lascia in circolo un resto (oggetto *a*) di quel presupposto originario, da cui con la castrazione il soggetto si emancipa, un resto che lascia il soggetto all'interno di quella diseconomia dell'oggetto che ha il suo punto d'ancoraggio nel miraggio di un amore unitivo. Il complesso diseconomico (perché teoria sistematizzante e pressoché univoca) è connesso all'assunzione di potere nell'economia della vita psichica soggettiva, dei suoi desideri e moti, da parte della Cosa; questo passaggio è ben descritto da Lacan nel seminario *La relazione d'oggetto*:

---

83 Jacques Lacan utilizza, mediate dall'insegnamento di Alexandre Kojève, alcune importanti categorie hegeliane, tra cui anche quella della dialettica servo-padrone. J. Lacan incontrò Alexandre Kojève nei primi anni Trenta, quando stava cercando di approfondire la conoscenza della filosofia, che gli fu possibile dalla frequentazione, oltre che di Kojève, anche di altri filosofi quali Georges Bataille e Henry Corbin, frequentazione che aprì a Lacan la conoscenza dell'opera di Husserl, Nietzsche, Hegel e Heidegger. E. Roudinesco sostiene che «senza questa iniziazione l'opera di Lacan sarebbe rimasta sempre imprigionata nel sapere psichiatrico o in una ricezione scolastica dei concetti freudiani» (E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, tr. it. di F. Polidori, Cortina, Milano 1995, p. 94). Da Kojève Lacan eredita soprattutto l'idea di desiderio. Racconta ancora E. Roudinesco che nel 1936, mentre Lacan stava preparando la sua relazione sullo stadio dello specchio per la sua prima partecipazione al congresso dell'IPA a Marienbad, Kojève pensava di preparare con Lacan un saggio di confronto tra Hegel e Freud, da pubblicare sulla rivista *Recherches philosophiques*. Di questo saggio, che non venne realizzato, restano solo alcune pagine in cui Kojève confronta il *cogito* cartesiano con l'autocoscienza hegeliana, affermando che: «È in Hegel che l'originario *io penso* di Descartes diventa l'*io desidero*... da cui nascerà alla fine l'*io desidero filosofare* che rivelerà, soddisfacendosi, l'essere vero del desiderio primordiale» («Genèse de la conscience de soi» manoscritto di A. Kojève, citato da E. Roudinesco in *Lacan*, cit., p. 113). Con Kojève Lacan opera il passaggio da una filosofia dell'*io penso* a una filosofia del desiderio. Sui legami a partire dal desiderio tra Hegel e Lacan ha lavorato Judith Butler fin dalla sua tesi di dottorato, dedicata al tema del desiderio in Hegel a partire dalla lettura di Kojève. Cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, tr. di G. Giuliani, Laterza, Roma 2009. Lacan è debitore a Kojève anche di una particolare interpretazione del *cogito*, che troviamo espressa negli *Scritti* con la seguente formula: «sono dove non penso, penso dove non sono» (J. Lacan, *Scritti*, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 512). Su questo tema del cogito si ritornerà nel paragrafo «Dal dubbio di Cartesio all'imputabilità».

Finora (*la madre*) esisteva nella strutturazione in quanto agente, distinto dall'oggetto reale (*ad esempio il cibo*) che è l'oggetto di soddisfacimento del bambino. Quando non risponde più, quando, in un certo qual modo, risponde solo a suo piacimento, esce dalla strutturazione e *diventa reale, diventa cioè una potenza*. Questo è anche, notiamolo bene, l'avvio della strutturazione di tutta la realtà successiva.

Correlativamente si produce un rovesciamento della posizione dell'oggetto. Finché si tratta di una relazione reale, il seno – prendiamolo come esempio – lo si può fare avvolgente quanto si vuole. Viceversa, dal momento in cui la madre diventa potenza, e come tale reale, e che chiaramente proprio da lei dipende per il bambino l'accesso agli oggetti, cosa succede? Gli oggetti, che sinora erano puramente e semplicemente oggetti di soddisfacimento, diventano *oggetti di dono da parte di tale potenza*. Ed eccoli ora, né più né meno, come la madre, suscettibili di entrare nella connotazione presenza-assenza, in quanto dipendenti da quell'oggetto reale che è ormai la potenza materna. In breve, gli oggetti, nel senso che intendiamo qui, non metaforico, gli oggetti afferrabili, possedibili [...], gli oggetti che il bambino vuol tenere presso di sé non sono più tanto oggetti di soddisfacimento, ma sono il *marchio del valore di questa potenza che può non rispondere, che è la potenza della madre (sono oggetti simbolici)*.<sup>84</sup>

Siamo così entrati nella «dolorosa dialettica dell'oggetto»,<sup>85</sup> ovvero nella genesi di quello che è l'oggetto *a* come oggetto usurpatore, che da un lato consente la separazione, ma dall'altro è connotato di quel valore di potenza che è la potenza “presupposta” della madre, di cui si è parlato nel precedente paragrafo. Ciò che il gioco del bambino evidenzia è che la connotazione di presenza-assenza della madre ha cambiato registro, afferma Lacan, ed è diventata per il bambino, per il soggetto, potenza che può rifiutarsi di soddisfare il bisogno. In tal modo l'oggetto (il cibo) che soddisfa il bisogno, e che prima si presentava solo in caso di effettivo bisogno, diventa ora simbolico, cioè connesso alla potenza di qualcuno che lo può offrire e no, e il soggetto ne avvertirà sempre il bisogno. Ma non sarà propriamente bisogno quanto domanda di ciò a cui l'oggetto è connesso, ovvero la presenza materna, contrassegnata ormai da quel gioco *Fort/Da*, in cui «l'oggetto materno è propriamente chiamato quando è assente – e rigettato, quando è presente». In questo consiste la dolorosa dialettica dell'oggetto, riassunta da Lacan anche nella celebre affermazione secondo cui amare è fare dono di ciò che non si ha.<sup>86</sup> Non si può quindi parlare di soddisfacimento ma di un godimento come soddisfacimento deludente (sempre). «Il dono si manifesta all'appello. L'appello si fa sentire quando l'oggetto non c'è. Quando c'è, l'oggetto si manifesta essenzialmente solo come segno del dono, vale a dire come niente in quanto oggetto di soddisfacimento. È proprio lì per essere

---

84 J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione d'oggetto (1956-1957)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1996, pp. 63-64. Miei i corsivi e l'aggiunta finale tra parentesi.

85 *Ivi*, p. 182.

86 J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione d'oggetto (1956-1957)*, cit. La fase completa è: «(...) non c'è dono possibile più grande, segno d'amore più grande del dono di ciò che non si ha», op. cit., p. 149. Anche in J. Lacan, *Il Seminario, Libro VIII, Il transfert (1960-1961)*, cit., p. 135.

respinto, essendo questo niente. Questo gioco simbolico ha quindi un carattere fondamentalmente deludente». <sup>87</sup> L'appello è la domanda come al di là del bisogno, ovvero al di là del soddisfacimento, al di là del piacere.

Il gioco del *Fort/Da* non è in relazione solo con l'assenza-presenza della madre, ma è anche rivelatore della possibilità per il bambino di essere assente. È questo che accade quando il bambino rigetta la madre quando è presente. Lo fa per salvaguardare il proprio desiderio.

A partire da quando possiamo considerare questo gioco come promosso alla sua funzione nel desiderio? A partire dal momento in cui diviene fantasma, vale a dire in cui il soggetto non entra più nel gioco, ma si anticipa nel gioco, in cui cortocircuita il gioco (*chiama quando la madre è assente, rigetta quando la madre è presente*), in cui è tutto intero incluso nel fantasma. Voglio dire: nel momento in cui si coglie lui stesso nella sua scomparsa. Beninteso, non sarà mai senza pena che (si) coglierà, ma quello che si deve esigere riguardo a ciò che chiamo fantasma in quanto supporto del desiderio, è che il soggetto sia rappresentato nel fantasma in questo momento di sparizione. <sup>88</sup>

Da qui nasce l'esigenza per il soggetto non solo di desiderare ma di far sussistere il proprio desiderio a partire dal fatto di essere desiderato. È il tema del seminario sul desiderio, in cui il desiderio di Amleto vacilla proprio perché non sembrano sussistere le condizioni del suo turgore, ovvero il desiderio della madre (per Amleto, *tramite il desiderio per il Padre*), essendosi lei precipitata a soddisfare il suo desiderio di donna con Claudio, lo zio "parricida" (che ha "realizzato" il parricidio al posto di Amleto, privandolo della dialettica "simbolica" edipica, su cui poteva istituirsi il suo desiderio, non solo per aver ucciso il padre di Amleto, ma anche per esservi sostituito nel desiderio della sua donna, la madre di Amleto). Si ritornerà su questo importante seminario, il breve riferimento ora presentato serve per introdurre la definizione di desiderio come desiderio desiderante di essere desiderato, di cui Lacan trova conferma nella celebre lettura kojéviana della dialettica servo-padrone nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: «Poiché il soggetto teme che il suo desiderio sparisca, questo deve ben significare qualche cosa, ossia che da qualche parte si desidera desiderante, che consiste in questo la struttura del desiderio (...) io mi desidero desiderante e mi *desidero desiderante desiderato*». <sup>89</sup>

La ripetizione del gesto di mandare via (*Fort*) nel gioco del rochetto avrebbe allora lo

---

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 181-182.

<sup>88</sup> *Id.*, *Il Seminario, Libro VI, Le désir et son interprétation (1958-1959)*, inedito, seduta del 3 giugno 1959, consultabile come stenotipia nel sito dell'École Lacanienne de Psychanalyse ([www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)). Una parte del *Seminario*, è stata tradotta in italiano con il titolo «Amleto» nella rivista «La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo Freudiano», 5, Astrolabio, Roma 1989.

<sup>89</sup> *Ivi*, 3 giugno 1959. Corsivo mio.

scopo di controllare il desiderio dell'altro, configurando la possibilità per il soggetto di pensarsi e mostrarsi capace di fare a meno dell'altro, catturandone così il desiderio.

In conclusione, il gioco del rocchetto è – nel suo essere “al di là del piacere” – significazione della possibilità per il soggetto di assentarsi da sua madre, di perderla. In questa operazione di andirivieni qualcosa viene perduto, un piccolo pezzetto di sé, dice Lacan, come prova di automutilazione. «Questo oggetto, ancora trattenuto da un filo, ma che nel suo va-e-vieni, raffigura per Lacan l'oggetto da cui il bambino si troverà un giorno per sempre separato, e definitivamente, vale a dire l'oggetto *a*».<sup>90</sup> Si tratta di una rinuncia all'appagamento originario, ma non al suo continuo e inevitabile anelito nostalgico.

## 8. Economia della mancanza: privazione, frustrazione e castrazione

Dal peso affidato al tema dell'appagamento originario ha origine l'idea che il desiderio e ogni aspetto della vita psichica di un individuo siano connessi a una mancanza strutturale. L'articolazione della mancanza nei tre registri del reale, dell'immaginario e del simbolico occupa una parte importante nella riflessione di Lacan ed è utile conoscerla per accedere alle successive riflessioni sul padre, che consentiranno di porre i nessi tra desiderio e legge.

Nel Seminario dedicato alla relazione oggettuale,<sup>91</sup> Lacan ripercorre il tema dell'oggetto nella riflessione freudiana indicando le tre articolazioni con cui lo si incontra: la ricerca dell'oggetto perduto,<sup>92</sup> l'oggetto che si stacca da uno sfondo di realtà angosciante, che è quanto è stato osservato a partire dal feticismo e infine l'oggetto, come oggetto di identificazione soggettiva tale per cui è sempre se stesso che l'individuo trova alla fine della relazione oggettuale.<sup>93</sup> Per Lacan resta sempre centrale nella relazione analitica la nozione di mancanza, è essa la molla essenziale del rapporto del soggetto con il mondo. Di essa si parla in varie forme, in termini di frustrazione, ad esempio, ma anche e soprattutto di castrazione e anche di privazione. Questi termini enunciano qualcosa della mancanza in forme e modi diversi.

---

90 M.-F. Balta, «Notes sur le Fort/Da», in *L'interprétation analytique*, 1997. Tradotto da M. Manghi nel sito ([www.lacan-con-freud.it](http://www.lacan-con-freud.it)) in versione pdf a p. 39.

91 J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione oggettuale (1956-1957)*, cit.

92 Si tratta «di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di ritrovarlo, di convincersi che è ancora presente (...) si riconosce comunque come condizione necessaria per l'instaurarsi dell'esame di realtà il fatto *che siano andati perduti degli oggetti che in passato avevano portato a un soddisfacimento reale*». (S. Freud, *La negazione*, 1925, *OSF*, 10, pp. 199-200). Corsivo mio.

93 Ne ho trattato in particolar modo nell'articolo «Justine e Jacques: sulla soglia di una finita differenzialità. Responsabilità e imputabilità a partire da Lacan, Derrida e Contri» in *Animali uomini e oltre*, Quaderno della Società Filosofica Italiana, Sez. Friuli-Venezia Giulia, a cura di E. Villalta e C. Furlanetto, Mimesis, Milano-Udine 2011.



Nell'esperienza analitica si tratta di tre modi di indicare la relazione del soggetto a quell'oggetto particolare che è il fallo, non coincidente con l'organo sessuale maschile (così come la questione della Madre deborda dal riferimento alle madri reali). Per questo motivo, essendo il fallo diverso dall'organo, la questione della mancanza potrà in varia misura riguardare anche lo stesso uomo e non solo la donna. Tuttavia non è perché ne è priva che la donna è interessata dalla mancanza del fallo; infatti essa resta un essere completo e totale, che non soffre realmente di alcuna mutilazione, il fallo è in questo caso un oggetto simbolico. La privazione è dunque una mancanza reale di un oggetto simbolico... che non fa problema. Diversamente, invece, quando si parla di frustrazione si fa riferimento a una mancanza percepita come una sorta di danno, cui segue necessariamente la rivendicazione di una completezza, che tuttavia è solo immaginaria: «La frustrazione è l'ambito delle esigenze sfrenate e senza legge. Il centro della nozione di frustrazione, in quanto categoria della mancanza, è un danno immaginario».<sup>94</sup> Il valore immaginario conferito a quell'oggetto che è il fallo, fa sì che la donna lo rivendichi anche per sé, e perlopiù lo rivendichi alla madre che non glielo ha dato. L'oggetto della frustrazione rivendicato dal soggetto è reale, benché la mancanza di cui soffre sia solo immaginaria. Ma certo ciò che essa desidera non è il fallo reale, il pene. Non saprebbe che farsene: la donna ne è priva, ma tale privazione non muove alcuna rivendicazione. La castrazione, infine, è una modulazione della mancanza introdotta da Freud, che connette la mancanza fallica alla legge paterna, ovvero all'interdizione dell'incesto. La castrazione non è propriamente una perdita, da questo punto di vista, ma l'accesso al di là delle relazioni più prossime della prima infanzia, all'universo di tutti gli altri, in cui anche quelle prime relazioni parentali ora possono essere ricomprese: «la castrazione può essere classificata solo nella categoria del debito simbolico».<sup>95</sup> Ciò che viene perduto, ma paradossalmente si tratta di una conquista, è la relazione immaginaria con il primo oggetto dei soddisfacenti, la madre. Nella castrazione la mancanza è simbolica e l'oggetto immaginario. La caduta di tale oggetto, ad opera della legge paterna, consente di pensare a un ordine costituente e non dato dei rapporti. Il problema è come pensare oggi la castrazione, non essendo più essa solo imputabile a un agente esterno, esercitante per il figlio la legge paterna, cioè la legge che indica al figlio, in un al di là delle prime relazioni oggettuali, un universo di rapporti da costituire ed entro cui ricostituire anche quelli parentali. Anche per rispondere a questo problema – spesso ricondotto a un'analisi psicologica e sociologica del disagio provocato dall'“evaporazione”<sup>96</sup> della funzione paterna nella nostra società – la presente

---

94 J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione oggettuale (1956-1957)*, cit., p. 32.

95 *Ibidem*.

96 L'espressione è di Massimo Recalcati, mentre analisi accurate sul tema sono state condotte, oltre che

ricerca analizza la questione dell'imputabilità, come occasione per il soggetto di ripresentarsi all'appuntamento con il proprio desiderio di singolarità e di rapporto con gli altri, libero dai vincoli dell'amore presupposto.

Può essere utile riassumere la teoria lacaniana in una tabella, come quella che segue:

|                 | <i>Privazione</i> | <i>Frustrazione</i> | <i>Castrazione</i> |
|-----------------|-------------------|---------------------|--------------------|
| <i>Mancanza</i> | reale             | immaginaria         | simbolica          |
| <i>Oggetto</i>  | simbolico         | reale               | immaginario        |

Ripercorro brevemente – data la sua importanza e anche complessità – lo snodo tematico della mancanza. Lacan lo articola nelle tre direzioni della privazione, della frustrazione e della castrazione; ciascuna di esse inerisce a un oggetto che è rispettivamente simbolico, reale e immaginario. La mancanza nel reale è possibile solo in quanto l'oggetto che vi manca è simbolico.

La mancanza immaginaria di un oggetto reale si chiama invece frustrazione. La frustrazione è connessa al risentimento, che accompagna la domanda di un oggetto che è impossibile da ottenere; l'oggetto è reale, ad esempio il pene, ma è impossibile che la bambina possa ottenerlo, e rivendica tale mancanza alla madre come se fosse un danno causato da lei. L'effetto di questa mancanza, cui non può essere data soddisfazione, è un danno immaginario quale la frustrazione. La castrazione è la caduta, o la mancanza simbolica, dell'oggetto immaginario (il fallo). Mancando il pene reale ne segue la costruzione di un oggetto immaginario, il fallo come oggetto non anatomico, ma che bene significa ciò che manca e ciò che potrebbe soddisfare la bambina presupponendolo nel padre, ad esempio, da cui la fantasia di riceverlo nella forma di un figlio. Nel caso del bambino il fallo, come oggetto immaginario, entra nel gioco edipico con la domanda di quale sia il posto del fallo nel desiderio della madre, rispetto a cui il bambino può identificarsi, fino a esserlo quel fallo e poi (uscita dall'Edipo) a riconoscere chi ce l'ha, passando dall'esserlo all'averlo, non in relazione alla madre, ma all'universo delle relazioni non familiari. La castrazione, che è la riuscita del complesso edipico nel senso dell'uscita dalla fissazione alle relazioni familiari, comporta la caduta del fallo quale oggetto immaginario compensativo nei soggetti di entrambi i sessi. Se la castrazione riesce, allora diventa possibile il rapporto con l'universo delle relazioni non familiari, con l'universo *tout court*, altrimenti non c'è rapporto sessuale, come afferma Lacan

---

dall'auore citato, anche da Francesco Stoppa nell'opera *La restituzione Perché si è rotto il patto tra generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011.

nel *Seminario XX*, che potremmo leggere come constatazione della difficoltà di operare la castrazione, la caduta del fallo, dell'oggetto, nelle relazioni tra uomo e donna, o come fallimento dell'Edipo.

La castrazione è un lavoro, un esercizio; l'affermazione «non c'è rapporto sessuale» va innanzitutto letta nel senso che non esiste una pulsione sessuale genitale già bella e pronta per l'uomo e – è lo stesso – che risponde a un inganno del pensiero la teoria di un appagamento originario, di una fusione simbiotica con l'Altro, di cui si è ampiamente parlato.

La costituzione di un pensiero del rapporto con l'altro è tutta da fare e la castrazione è la via. Chiedersi se essa sia possibile, e come, è lo scopo di buona parte di questo lavoro, a cominciare dal capitolo successivo. Nel capitolo conclusivo si parlerà, grazie ad alcuni contributi di Contri, non della castrazione simbolica ma della castrazione come “talento negativo”<sup>97</sup> o disponibilità all'accoglienza dell'altro, a fargli posto, preparata dal lavoro dell'imputabilità. Nella castrazione simbolica di Lacan resta problematico ancora il rapporto con l'altro, perché non con l'altro ma con *a* il soggetto si rapporta, anche quando ambisce al rapporto con l'altro. Un pensiero alternativo di rapporto con l'altro, che non sia la ricaduta nelle teorie del rapporto presupposto, comporta una diversa o seconda castrazione, che è anche caduta di *a*, o talento negativo, cui si potrà pervenire attraverso il complesso lavoro dell'imputabilità, che sarà oggetto di analisi nella parte centrale della tesi. Invece del pensiero alternativo al godimento fallico se ne riparerà nell'ultima parte della tesi e alla luce dell'introduzione di quel godimento femminile, che sembra portare con sé, proprio per il suo essere *pas-toute*, non-tutta, della donna, la felice condizione della castrazione come “talento negativo”, ovvero una mancanza capace di far posto ad altro che non sia il fallo, come rappresentante di un'idea di rapporto totalizzante. Tuttavia non è così semplice, anche la donna non meno dell'uomo accede alla mancanza capace di far posto all'altro attraverso un lavoro, che ora può essere indicato con il termine castrazione e che in seguito verrà articolato con la questione dell'imputabilità. Da questo lavoro non si può prescindere, né per l'uomo né per la donna, poiché anche quest'ultima può fare della sua mancanza un vuoto semplicemente da riempire, com'è il caso del suo possibile rapporto al figlio: «Questo godimento dell'essere non-tutta, che da qualche parte la rende assente a se stessa, assente in quanto soggetto, ella lo taperà con quell'*a* che sarà il suo bambino».<sup>98</sup>

Tutta questa vicenda, che comporta la traversata prima immaginaria poi simbolica

---

97 Il “talento negativo” ... è la massima che enuncia: agisci in modo da non trasformare alcun tuo oggetto – corporale, esterno, intellettuale – in un'obiezione al ricevibile, cioè non fare di alcun oggetto una fonte di pretese, cioè di diritti astratti, astratti rispetto al fine della reciprocità del beneficio». G.B. Contri, *Il pensiero di natura. Psicoanalisi e pensiero giuridico*, Sic Edizioni, Milano 1994, 3<sup>a</sup> ed., pp. 59-60.

98 *Ibidem*, p. 33.

dell'Edipo, ha a che fare con la costituzione di una legge che istituisce il desiderio, non nel senso che esso sarebbe preesistente a questa legge – non c'è prima il desiderio e poi la legge che lo imbriglia e disciplina – ma nel senso che solo la legge ne costituisce il moto. Il desiderio è la legge (come legge del padre) che istituisce il desiderio desiderante e benché inseparabile ormai dalle vicende pulsionali connesse all'oggetto *a*, può allentare la morsa, se non lasciar intravedere altro, grazie alla castrazione. L'istituzione del desiderio costituente e mobilitante legami sociali è possibile con un lavoro non solitario, in cui accogliere la legge (del padre) ha un ruolo decisivo. Rappresenta un momento inaugurale del desiderio come del giudizio, quest'ultimo apparentemente estraneo al contesto lessicale in cui ora trova posto, ma il cui uso e senso si paleserà in seguito, nelle pagine dedicate al tema dell'imputabilità come pensiero in cui desiderio, legge e giudizio si articolano unitariamente.

Nella parte che segue viene invece completata l'analisi sul desiderio, con l'attraversamento delle vicende edipiche fino al lavoro della castrazione simbolica come assunzione del fatto che la legge (del padre) è il nostro desiderio o anche che il desiderio (del padre) è legge. Il fatto che abbia sempre messo tra parentesi la parola padre in relazione alla legge è che l'accoglimento della legge, come legge del padre o legge di un altro che ci fa posto, richiede un lavoro, non si tratta di lamentare l'assenza (sociale, storica) di un padre che faccia la legge. Ritengo che con pazienza, così come è stato fatto per il tema del desiderio e della pulsione, ora si debba avvicinare il tema della legge nella sua prima formulazione freudiana, ovvero nella sua formulazione paterna.

## Se il desiderio del Padre fosse legge

Trattare la questione del fallo e della mancanza nella sua triplice articolazione, frustrazione, privazione e castrazione vuol dire fare riferimento – secondo la psicoanalisi lacaniana, che ora seguirò facendomi guidare da uno dei suoi più illustri esponenti, quale Joël Dor<sup>99</sup> – alla funzione paterna, cioè – in prima battuta – a una funzione che media, per Lacan, la relazione del bambino alla madre e della madre al bambino.

Il gioco del rocchetto del piccolo Ernst ci ha permesso di intravedere che l'economia del desiderio, per Lacan, si struttura a partire dall'ingresso nell'esperienza del rapporto madre-bambino del linguaggio. Il bambino significa, attraverso il gioco e l'uso delle espressioni *Fort* e *Da*, l'assenza della madre, ma anche il proprio assentarsi a lei, per cui *Fort* è significante non solo della possibilità di desiderare, ma anche di essere il desiderio per qualcun altro. Questo passaggio è connesso al significante del fallo. Nell'esperienza del rocchetto il bambino ha l'occasione di non percepirsi più e solamente come l'esclusivo oggetto del desiderio materno e di padroneggiare tale “perdita”, che non è propriamente una perdita, ma il guadagno di un nuovo rapporto con il proprio desiderio in relazione al fallo, che egli ha smesso di essere per la madre. Con la castrazione (che è caduta simbolica del fallo come oggetto immaginario) il bambino rinuncia al suo oggetto, la madre, ovvero rinuncia a immaginarsi come ciò che ne colma il desiderio. La bambina, invece, opera la castrazione riconoscendo la madre come priva di fallo e quindi smettendo di rivendicarlo anche per sé. Entrambi fanno l'esperienza di una mancanza che li costituisce (non essere il fallo per la madre e non doverlo avere da lei), che li porta a mettere in relazione il desiderio materno con il Nome-del-Padre. In questo modo si può dire che il Nome-del-Padre è metafora del desiderio materno, ovvero metafora del significante fallo, che da questo momento diviene inconscio, stando all'algoritmo lacaniano, commentato da Dor:

$$\frac{\text{Nome-del-Padre}}{\text{Desiderio della Madre}} \cdot \frac{\text{Desiderio della Madre}}{\text{Significato al soggetto}} \rightarrow \text{Nome-del-Padre} \left( \frac{A}{\text{Fallo}} \right)$$

<sup>99</sup> Cfr. J. Dor, *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Edition Erès, coll. Point Hors Ligne, Parigi 1989.

$$\frac{S2}{\S1} \cdot \frac{\S1}{s1} \longrightarrow S2 \quad \left( \frac{I}{s1} \right)$$

Nominando il padre (S2), il bambino e la bambina continueranno a nominare l'oggetto fondamentale del loro desiderio, il fallo o desiderio materno (S1), divenuto inconscio (I).<sup>100</sup>

Il fallo, dunque, sostituito dalla metafora paterna diviene inconscio, e da lì dà il via alla catena metonimica del desiderio, come desiderio di quegli oggetti sostitutivi, rinvianti a un presunto pieno del primo rapporto.<sup>101</sup>

L'insieme di quegli oggetti, infinito e non circoscrivibile, in cui ogni oggetto scivola necessariamente sul successivo, è anche detto oggetto *a*. Come si è visto nel precedente capitolo, l'oggetto *a*, non è solo l'oggetto che sta di fronte al soggetto, che spinge in avanti senza fine la ricerca, l'anelito nostalgico dell'individuo, ma è anche ciò che sta alle spalle del soggetto, secondo quanto evidenziato da Lacan nel seminario sull'angoscia, in parte anticipato già nello scritto *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* del 1960. Vi afferma Lacan che «la nescienza in cui l'uomo versa circa il suo desiderio, è meno nescienza di ciò che domanda, che dopo tutto si può delimitare, che nescienza riguardo a donde desidera»; aggiunge poco oltre: «Ma va anche aggiunto che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, in cui “dell” è la determinazione che i grammatici chiamano soggettiva, cioè che egli desidera in quanto Altro (ciò costituisce la vera portata della passione umana)». <sup>102</sup> Il desiderio dell'Altro, anche dopo che la metafora paterna si è, attraverso la castrazione edipica, sostituita al fallo, continua ad esercitare inconsciamente la sua influenza.

100 Cfr. J. Dor, op. cit., pp. 62-63.

101 «Il *desiderio di essere*, rimosso a beneficio del *desiderio di avere*, impone al bambino di impegnare ormai il proprio desiderio nel campo di oggetti sostitutivi dell'oggetto perduto. Questo può attuarsi solo a condizione che il desiderio si faccia parola, esponendosi in una *domanda*. Ma facendosi domanda, il desiderio si perde sempre più nella catena dei significanti del discorso. In effetti, possiamo dire che, da un oggetto all'altro, il desiderio rinvia sempre a una successione indefinita di significanti che simbolizzano questi oggetti sostitutivi; continuando così a designare, all'insaputa del soggetto, il suo desiderio originario. Il desiderio resta dunque per sempre insoddisfatto della necessità in cui si è trovato di farsi linguaggio. Rinasce pertanto di continuo, poiché è sempre fondamentalmente altrove rispetto all'oggetto a cui mira o al significante che può simbolizzare questo oggetto. In altri termini, il desiderio è impegnato *nella via della metonimia*» J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, Denoël, Parigi 2006, p. 121. Quest'ultima citazione è tratta dalla traduzione dell'opera offerta da M. Manghi nel sito [www.lacan-con-freud](http://www.lacan-con-freud).

102 J. Lacan, «Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano» (1960), in *Scritti*, II, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Milano 1974, p. 817.

## 1. Dal desiderio della madre al desiderio del padre. I tre tempi dell'Edipo

Prendo ora a riferimento, per la costituzione di un'economia del desiderio in relazione alla legge paterna, il seminario V, *Le formazioni dell'inconscio, 1957-1958* e il seminario VI, *Le désir et son interprétation*, del 1958-1959, inedito.<sup>103</sup> Verranno ripercorsi, per piccoli passi, i passaggi della riflessione che conducono alla cosiddetta Legge del Padre.

Lacan riprende dal mito di Edipo «mito necessario al pensiero di Freud»,<sup>104</sup> l'idea che solo in quanto morto il padre può farsi promulgatore della legge, divenendo padre simbolico. «Il Padre morto è il Nome-del-Padre».<sup>105</sup> L'opera freudiana di riferimento è *Totem e Tabù*, in cui solo dopo l'uccisione del padre e l'essersene cibati si produce per i figli-fratelli componenti l'orda un senso di colpa tale da interdire ai sopravvissuti l'accesso alle donne del clan e un'identificazione idealizzante al padre. In nome del padre la proibizione dell'incesto. Nella vicenda edipica, in nome del padre, il bambino acquisirà la legge della proibizione della madre, di cui era stato il desiderio, il fallo e per la madre, in nome del padre, l'apertura in quanto donna a un desiderio altro da quello materno, capace di ripristinare il suo rapporto all'universo di tutti gli altri, tra cui, anche, se ci sta, il padre del figlio come proprio partner, ma non esclusivamente.<sup>106</sup> L'incontro con un desiderio che non sia quello materno può avvenire in una donna in modi diversi. Ciò consente di ribadire che la questione del Padre non è necessariamente questione del padre reale. Che la legge paterna si porti dietro la questione della differenza sessuale è importante, ma non si tratta – secondo me – né di una rigida distinzione sessuale, né di una rigida distinzione di ruoli, come si vedrà nel capitolo conclusivo.

L'attenzione al desiderio della donna come desiderio fallico, fa venir meno in Lacan l'idea che la nevrosi sia l'effetto, principalmente, di un eccesso paterno, dell'«immagine terrificante del padre»;<sup>107</sup> se ci sia un padre e come egli stia è meno importante del fatto che nella triade familiare il posto del padre ci sia, in quanto terzo che media tra il desiderio della madre e quello del bambino. Il posto dell'altro, “almeno uno”, è ciò che salva dall'angoscia il

103 Un discorso a parte merita il “seminario” *Dei Nomi-del-Padre*, ovvero l'unica lezione del seminario tenuta il 20 novembre 1963, anno dell'espulsione di Lacan dall'IPA (2 agosto 1963), per motivi connessi alla durata flessibile delle sedute nella pratica analitica lacaniana. Lacan risponderà alla decisione dell'IPA sospendendo e mai più riprendendo il seminario suddetto, ritenendo che anche su motivi teorici e non solo tecnici si fosse consumata la divisione e fondando, l'anno successivo, l'Ecole freudienne de Paris.

104 J. Lacan, *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio, (1957-1958)*, cit., p. 148.

105 *Ivi*, p. 148.

106 Una madre che non incontri la legge del padre (cioè l'occasione di un'apertura del proprio desiderio all'universo di tutti gli altri) è per Lacan portatrice di un superio “devastante”. «Non c'è forse nella nevrosi dietro il superio paterno un superio materno ancora più esigente, più opprimente, più devastante, più insistente?» *Ivi*, p. 163.

107 *Ivi*, p. 168.

bambino, altrimenti esposto al desiderio divorante della relazione duale, come nel caso del piccolo Hans, per il quale «l'angoscia è fondamentalmente... angoscia di un assoggettamento»<sup>108</sup> al desiderio della madre, senza l'intermediazione di un altro; assoggettamento al desiderio della madre che non ha incontrato il limite della legge (del padre); nel suo caso si procurerà da sé questo altro e la legge: la fobia rappresenta, infatti, il passaggio da un'angoscia per il desiderio senza limiti, divorante della madre, a una paura (con un oggetto definito). «Ciò che è essenziale è che la madre fondi il padre come mediatore di ciò che è al di là della sua propria legge e del suo capriccio, vale a dire, puramente e semplicemente, della legge come tale. Si tratta dunque del padre in quanto Nome-del-Padre, strettamente legato all'enunciazione della legge, come indica e sostiene tutto lo sviluppo della dottrina freudiana. Ed è in quanto tale che è accettato o non è accettato dal bambino come colui che priva o che non priva la madre dell'oggetto del suo desiderio».<sup>109</sup>

Continuando l'esame della metafora paterna, Lacan esplora i tre tempi dell'Edipo, che conviene far precedere da un breve excursus di quanto accade per Lacan nella cosiddetta fase dello specchio. Lo stadio dello specchio è l'esperienza primordiale per il bambino di un'identificazione che gli consente di superare il fantasma del corpo-in-frammenti. Prima di questa fase il bambino non percepisce il proprio corpo come un tutto unitario, ma come totalmente disperso. Le prime esperienze angoscienti sono connesse a una tale frantumazione, ricomponibile solo grazie all'altro, che restituisce al bambino l'immagine di un corpo unitario. Anche questa fase si articola in tre momenti, il primo è quello in cui il bambino percepisce l'altro allo specchio come un altro reale. Questa – tra i sei mesi e i due anni e mezzo – è una fase di confusione tra sé e l'altro, testimoniata dall'esperienza in cui «il bambino che picchia dice di essere stato picchiato, quello che vede cadere piange».<sup>110</sup> A questa prima fase dello specchio succede quella in cui il bambino riconosce nell'immagine non un altro reale, ma se stesso. Il bambino sa ora distinguere l'immagine dell'altro dalla realtà dell'altro. Questa immagine gli verrà restituita da tutti coloro con cui si rapporta, ai quali egli invece riconosce lo statuto di essere degli altri reali. È questo il momento dell'identificazione primordiale e del superamento della frammentazione del corpo proprio. L'uscita dalla fase di identificazione

---

108 *Ivi*, p. 192.

109 *Ivi*, p. 193. Occorre ribadire che padre non è quel significante che allude a un essere sensibile, ma è innanzitutto effetto di linguaggio. Cito da Erik Porge (AA.VV., *Manifesto per la psicoanalisi*, tr. di Giuliana Bartelloni, ETS, Pisa 2011, p. 44) «Essere padre non è un dato sensibile ma un effetto di linguaggio. Poiché il linguaggio non è una nomenclatura delle cose, il significante padre non implica alcuna caratteristica che fissi i limiti della sua normalità nella realtà. La sua funzione è di significare un potere di generare. Questo significante esercita tale funzione per mezzo di un'operazione metaforica, cioè sostituendosi ad un altro significante, quello del desiderio della madre».

110 J. Lacan, «L'aggressività in psicoanalisi», in *Scritti*, vol. I, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 107.



dello stadio dello specchio vede il bambino impegnato in una relazione esclusiva con la madre. Siamo alla prima fase dell'Edipo, quella in cui il bambino si identifica con l'oggetto del desiderio materno. Egli è il desiderio del desiderio della madre, come afferma Lacan, accompagnando l'affermazione con l'esempio del piccolo Hans:

Primo tempo. Quel che il bambino cerca, in quanto desiderio di desiderio, è di poter soddisfare il desiderio della madre, cioè il *to be or not to be* l'oggetto del desiderio della madre. (...) La madre, notatelo, è in una posizione ambigua rispetto al piccolo Hans. Ella è interdittrice, ha il ruolo castratore che si potrebbe vedere attribuito al padre sul piano reale, gli dice – *Non ti servire di quello, è disgustoso*, il che non gli impedisce, sul piano pratico, di ammetterlo nella sua intimità, e non solamente di permettergli di tenere la funzione di suo oggetto immaginario, ma anche di incoraggiarlo in ciò. Il piccolo Hans le rende effettivamente i più grandi servizi, incarna davvero per lei il suo fallo, e si trova così mantenuto nella posizione di assoggetto. Egli è assoggettato, e questo fatto è la sorgente della sua angoscia e della sua fobia.<sup>111</sup>

Nel secondo tempo dell'Edipo il padre interviene sul piano immaginario, nel senso della privazione, ovvero «come privatore della madre»,<sup>112</sup> facendo vivere al bambino una frustrazione. Il bambino non è più oggetto del desiderio esclusivo della madre, «il padre frustra davvero il bambino della madre (...) interviene come avente diritto e non come personaggio reale. Anche se non è presente ... il risultato è lo stesso. In questo caso è il padre in quanto simbolico che interviene in una frustrazione, atto immaginario che riguarda un oggetto reale, che è la madre».<sup>113</sup> In questo momento in cui il bambino non potrà continuare a essere l'oggetto del desiderio materno, si dissolve dunque la sua identificazione al fallo che è stato per la madre; questa sarà privata del fallo rappresentato per lei dal bambino, segnata quindi dalla privazione come mancanza reale di un oggetto simbolico. Accade ora che il desiderio del bambino incroci inevitabilmente la legge, ovvero il desiderio dell'altro, del padre, attraverso quello della madre. Il desiderio del padre diviene non una nuova legge, ma la legge che decreta l'ingresso del bambino nell'universo del rapporto con tutti gli altri. Prima della legge veniva presupposta una interrelazione fusionale di fatto, non un rapporto di diritto. Il desiderio del padre introduce la legge, il diritto – lo si vedrà articolando questa questione a partire dalle riflessioni di Giacomo Contri – come ordinamento giuridico costituente i rapporti del soggetto con gli altri. Un ordinamento giuridico al di là di ogni ordine già dato, presupposto, comandato dei rapporti, che è fonte di angoscia. Si profila un tema centrale nella

---

111 Id., *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio*, cit., pp. 193-195.

112 *Ivi*, p. 194.

113 *Ivi*, p. 174.

psicoanalisi che mi interessa: il bivio, la divaricazione tra un ordine presupposto dei rapporti – rappresentato dal rapporto fusionale dell'individuo alla madre, ovvero con ciò che lei rappresenta, il porto sicuro, l'attracco, che resta inconscio e da lì comanda il soggetto – e il nuovo ordinamento costituente i rapporti in cui nulla di presupposto può riguardarlo. Il bambino scopre, dunque, in questa circostanza, la dimensione più essenziale che struttura il desiderio come ciò che fa dipendere il desiderio di ciascuno dalla legge del desiderio dell'altro. Il fatto che il desiderio della madre sia sottomesso alla legge del desiderio dell'altro, del padre, implica per il bambino disarticolare il proprio desiderio dall'essere oggetto del desiderio materno, per riarticolarlo in funzione di ciò che il padre ha da offrire alla madre. Sostiene Dor che:

Il bambino è ormai implicitamente condotto a incontrare la *Legge del padre*. Attraverso la rivalità fallica ... il bambino scopre che *la madre è dipendente dal desiderio del padre*. Di conseguenza, il desiderio del bambino per la madre non può più evitare di urtare contro la legge del desiderio dell'altro (il padre) attraverso il desiderio della madre. In questo modo il bambino fa sua questa nuova prescrizione che regolerà l'economia del suo desiderio: *il desiderio di ciascuno è sempre sottomesso alla legge del desiderio dell'altro*.<sup>114</sup>

Il padre diviene per il figlio colui che è ora supposto detenere l'oggetto del desiderio della madre, ecco la promozione del padre a padre simbolico. Il bambino deve ora accettare non solo di non essere il fallo, ma anche di non averlo in rapporto al padre. Ma questo passaggio è cruciale per il terzo tempo dell'Edipo, la castrazione. Infatti, afferma Lacan: «Se, in un certo qual modo, non venisse in primo piano che, per averlo, bisogna prima che sia stato posto che non si può averlo, sicché la possibilità di essere castrato è essenziale nell'assunzione del fatto di avere il fallo. È un passo da compiere, dove il padre deve intervenire in qualche momento, in modo efficace, reale, effettivo».<sup>115</sup>

Il momento della castrazione – non essere e avere il fallo, di fatto, per costituirlo, di diritto, per qualcun'altra che non sia la madre – rappresenta l'uscita dal complesso di Edipo. Cade la frustrazione rivendicativa con il padre e al suo posto si instaura un'identificazione con colui che ce l'ha. «Questa identificazione si chiama Ideale dell'Io».<sup>116</sup> Questo non vuol dire che da questo momento il bambino entri in possesso dei suoi poteri sessuali e li eserciti attivamente. Al contrario – afferma Lacan – non li esercita affatto, entrando nella cosiddetta

---

114 Cfr. J. Dor, *Le Père et sa fonction en psychanalyse*, Edition Erès, Point Hors Ligne, Parigi 1989, pp. 59-60, trad. mia.

115 J. Lacan, *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio*, cit. pp. 188-189.

116 *Ivi*, p. 197.

fase di latenza. «Tuttavia, se ha un senso ciò che Freud ha formulato, il bambino ha in tasca tutti i titoli per servirsene in futuro. La metafora paterna gioca là un ruolo che è proprio quello che ci possiamo attendere da parte di una metafora – essa conduce all'istituzione di qualcosa che è dell'ordine del significante, che è là in riserva e la cui significazione si svilupperà più tardi». <sup>117</sup>

La questione, nei termini del pensiero di natura di Giacomo Contri, è quella della rinuncia all'amore presupposto, all'amore naturale, per accedere all'universo dei rapporti da costituire, ovviamente incluso quello con la madre, senza opporre l'obiezione del fallo ma ponendo al servizio del rapporto tutti i beni e talenti, incluso quello del proprio sesso. Si tratta di non impedire al bambino l'accesso al pensiero della propria madre come donna per un uomo. Il pensiero della donna come partner, innanzitutto del padre, e da lì anche del figlio, sloggia il pensiero della madre come presupposto del proprio Bene, che è l'unico pensiero veramente incestuoso, perché non consente di accedere all'universo dei rapporti con gli altri.

Ritornando alla teoria lacaniana, l'uscita dall'Edipo è dunque riassumibile nel fatto che la metafora del Nome-del-Padre prende il posto del significante fallico. Questo significante che ha rappresentato per il bambino l'essere esclusivo oggetto di desiderio della madre viene, da questo momento, rimosso e l'appagamento a esso connesso del tutto irripetibile. Si inaugura per l'individuo l'ingresso nella catena metonimica del desiderio, come ripetizione continua della ricerca di oggetti sostitutivi che designano – senza che il soggetto lo sappia, a causa della rimozione – il desiderio originario.

Ecco reintrodotta, nonostante l'Edipo, anzi grazie a esso, per via inconscia il fallo, come il significante che rivaleggerà con la metafora del Nome-del-Padre nella costituzione della legge dei rapporti con gli altri. Esso, in quanto inconscio agisce “a insaputa” del soggetto, producendo o l'oggetto-meta (nell'isteria è il soggetto stesso a offrirsi come oggetto-meta all'Altro)<sup>118</sup> o l'oggetto causa del desiderio (il desiderio come desiderio dell'Altro in senso prima oggettivo e poi soggettivo), di cui si è trattato nel precedente capitolo.

---

117 *Ivi*, p. 197. Riporto in nota, per completezza di informazione l'uscita dall'Edipo per la donna secondo Lacan. «Per lei (...) questa terza tappa è molto più semplice. Non deve compiere questa identificazione, né mantenere questo titolo rispetto alla virilità. Lei sa dov'è, sa dove deve andare a prenderlo, è dal lato del padre, e va verso colui che ce l'ha. Questo vi indica anche che la femminilità, una vera femminilità, ha sempre un po' una dimensione di alibi. C'è sempre un che di smarrito nelle vere donne», p. 198.

118 Nel *Seminario X* dedicato all'angoscia, Lacan parla di oggetto-esca. op. cit. p. 56.

## 2. La legge del fallo e la legge del Padre

Che ne è del Padre dopo Freud?<sup>119</sup> Una domanda che ha più di una risposta. Tuttavia non è nell'analisi dettagliata alle risposte possibili a questa domanda che ritrovo il filo della mia ricerca, ma nella possibilità di tenere aperta un'alternativa possibile alla dittatura del fallo, che non è legge, ma comando assoggettante e angosciante, che porta i tratti di un regime della non imputabilità, in cui ciò che accade non deve avere alternative. L'angoscia è il segnale di un assoggettamento a un comando che non è riconosciuto come tale, non è un comando definito ma indefinito. L'angoscia non è senza oggetto – afferma Lacan guardando oltre Heidegger – il suo oggetto è l'oggetto *a*, primo temporalmente rispetto al soggetto che quindi è assoggetto (*a*-soggetto). Il desiderio del soggetto non sarà più quindi desiderio di un oggetto, come nella pulsione freudiana, dove innanzitutto oggetto e meta sono distinti e l'oggetto è un tramite o partner per la meta soddisfacente. Il desiderio è causato, comandato dall'oggetto *a*, che viene prima del desiderio,<sup>120</sup> lo costituisce orientandolo metonimicamente verso oggetti, senza che vi sia più meta o conclusione del moto pulsionale. Si assiste a una dispersione e confusione pulsionale, in cui meta e oggetto sono intercambiabili, in cui l'oggetto perde definizione, poiché è alle spalle del desiderio e lo causa, comanda angosciosamente il soggetto, per il nesso inconscio che l'oggetto *a* mantiene con il desiderio nostalgico, divorante/avvolgente e annichilente rappresentato dal mito dell'unità originaria, la Madre. L'oggetto comanda di ritornare, di anelare a questo luogo impossibile, a questo tempo unico del desiderio, all'Uno. Nella teoria lacaniana la soluzione del complesso edipico è una dissoluzione del soggetto nell'oggetto *a*.

La legge del padre interviene rispetto a questo comando usurpante e divorante con un taglio, reintroducendo la mancanza come benefica e ristoratrice. Che l'altro si assenti, che l'altro manchi, che si possa mancare all'altro, senza nostalgie catturanti e assoggettanti, che la

---

119 Non è possibile percorrere le numerose vie che diversi autori, psicoanalisti perlopiù, hanno intrapreso per rispondere a questa domanda. Cito solo i lavori più autorevoli sull'argomento, di cui non potrò render conto in questo lavoro, per la complessità ed estensione del tema trattato, che meriterebbe per la sua importanza una ricerca vasta e approfondita. Oltre al già nominato J. Dor, *Le Père et sa fonction en psychanalyse*, ricordo Erik Porge, autore dell'opera *Les Noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*, Édition Erès, Point Hors Ligne, Parigi 1989. Sono in corso di stesura delle raccolte (*Thesaurus*) di passi tratti dai seminari di Lacan sul tema del padre, ricordo per primo il *Thesaurus* di Patrick Valas, consultabile nel suo sito [www.valas.fr](http://www.valas.fr) e il *Thesaurus* di Moreno Manghi consultabile nel già citato sito [lacan-con-freud.it](http://lacan-con-freud.it). Cito inoltre le opere di Francesco Stoppa, *L'offerta al Dio oscuro: Il secolo dell'olocausto e la psicoanalisi* (Franco Angeli, Milano 2002) e *La Restituzione. Perché si rotto il patto tra le generazioni* (cit.). Infine l'opera di Massimo Recalcati, su cui mi soffermerò diffusamente nell'ultima parte: *Cosa resta del padre*, Cortina, Milano 2011.

120 J. Lacan, *Il Seminario, Libro X, L'angoscia, 1962-1963*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, p. 110.

manca non debba essere colmata sempre e necessariamente, questo è l'aspetto benefico della mancanza, resa possibile per Lacan anche dal taglio che l'analista opera sulla cantilena metonimica e nostalgica invocante l'Uno.<sup>121</sup>

Tuttavia la legge del padre non è sempre percorribile come nel racconto freudiano. I tre tempi dell'Edipo, che Lacan ricava nel *Seminario V* elaborando la versione freudiana del complesso edipico, non sono il decorso normale e universale dell'Edipo. Il seminario dedicato al desiderio, ad esempio, osserva l'attualità piuttosto di un altro Edipo, Amleto, dove la legge del padre non viene scandita nei tre tempi prima enunciati, ma incontra una sorta di deviazione a più livelli che riguardano il desiderio della madre, innanzitutto, e l'impossibilità di assumere simbolicamente la legge del padre, poiché l'assassinio del padre – che precede in Freud l'assunzione della legge che egli rappresenta – non viene compiuto dal soggetto ma da un altro, e realmente. L'assassinio del padre è avvenuto realmente e in forma tale che ad Amleto è impossibile assumerne simbolicamente il Nome. Il padre infatti è stato ucciso «nel fiore del peccato», come a sottolineare l'impossibilità di una nobilitazione del padre, che infatti non avviene, innanzitutto a causa dell'indifferenza della donna, e, in minima parte, per quel “peccato” che macchia il Nome, o meglio che contribuisce a indebolire da parte di Amleto l'assunzione del Nome paterno. Ne segue uno svuotamento del desiderio, tanto che Amleto potrà agire solo a seguito o sulla scia del desiderio di un altro (Laerte).

### 3. Il desiderio senza legge di Amleto

*L'interpretazione dei sogni* segnala già quali novità apporti all'elaborazione del mito edipico la tragedia di Amleto, tuttavia il mito greco resta fondante, più di quanto lo sia stata la tragedia shakesperiana, che per Freud rappresenta una forma del tramonto del complesso edipico. È in sostanza una delle sue varianti, una declinazione critica del complesso paterno.

Ma in che cosa Amleto supera nella crisi Edipo? A dircelo con chiarezza è Lacan nel seminario VI tenuto dall'autunno del 1958 alla primavera del 1959, che porta il titolo *Le désir et son interprétation*.

---

121 *Ivi*, pp. 153-158. Riferendosi a un articolo della psicoanalista Margaret Little, Lacan afferma: «L'intervento [della psicoanalista] aveva manifestato alla paziente che vi era nell'analisi quella che si chiama angoscia. Siamo qui al limite di qualcosa che indica, nell'analisi, il posto della mancanza. Questo inserimento, questo innesto, questa margotta apre una dimensione che permette a quel soggetto femminile di cogliersi come una mancanza, cosa che non le era assolutamente possibile in tutta la sua relazione con i genitori. (...) [Uno degli interventi dell'analista cui fa riferimento Lacan è il seguente] Un bel giorno, mentre il soggetto continua a ripeterle con insistenza le sue storie di denaro con la madre, l'analista le dice: *Ascolti, la smetta con queste storie perché, letteralmente, non riesco più ad ascoltarla, lei mi fa dormire*». *Ivi*, pp. 155-156.

Amleto come Edipo si confronta tragicamente con la morte del padre, ma mentre nel mito classico è Edipo con il suo atto che realizza il desiderio inconscio di uccidere il padre, nella tragedia shakesperiana l'atto di Amleto è stato *anticipato*, rubato, se così si può dire, da Claudio, lo zio di Amleto e fratello del padre, che uccide il fratello per godere del suo regno e della sua donna, la madre di Amleto. Il parricidio è stato compiuto da un altro e quando lo spettro del padre ritorna per denunciare ad Amleto il crimine commesso da Claudio e per chiedere vendetta, Amleto non ha alcuna spinta che lo sostenga nel compiere l'atto della vendetta richiesto dal padre, per un difetto strutturale nella costituzione del suo desiderio. L'impossibilità di agire di Amleto sta in parte in questo intervallo, tra un atto desiderato e già compiuto e un atto da compiere, sempre procrastinato, perché non c'è un desiderio a sostenerlo. Così Freud:

Amleto può tutto, tranne compiere la vendetta sull'uomo che ha eliminato suo padre prendendone il posto presso sua madre, l'uomo che gli mostra attuati i suoi desideri infantili rimossi. Il ribrezzo che dovrebbe spingerlo alla vendetta è sostituito in lui da autorimproveri, scrupoli di coscienza, i quali gli rinfacciano letteralmente che egli stesso non è migliore del peccatore che dovrebbe punire. Così ho tradotto in termini di vita cosciente ciò che nella psiche dell'eroe deve rimanere inconscio.<sup>122</sup>

Per Freud Amleto non può agire, perché dovrebbe farlo verso quell'uomo che ha realizzato il *suo desiderio* del padre morto. Quindi non può dar seguito alla vendetta del padre perché frenato da autorimproveri, scrupoli di coscienza (verso Claudio) che glielo impediscono. Claudio ha realizzato al posto suo il desiderio di Amleto, che non potrà più riappropriarsene: non solo il desiderio di confrontarsi a morte con il padre, ma il desiderio tout court, che ha nel primo la sua condizione di possibilità. Il vero spettro in un certo senso è Amleto. Egli è lo spettro del suo desiderio, o un uomo dal desiderio morto. Fino a qui Freud.

Lacan va oltre e pone nuove questioni connesse al desiderio, come il bisogno, la domanda, l'oggetto *a*, il fantasma, il fallo.<sup>123</sup> Poiché il desiderio del padre, infatti, non è

---

122 S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, 1899, *OSF*, 3, pp. 246-247. Le principali opere di Freud in cui si trovano riferimenti all'*Amleto* di Shakespeare sono oltre all'*Interpretazione dei sogni*, *Personaggi psicopatici sulla scena* (*OSF*, 5), *Autobiografia* (*OSF*, 10) e *Compendio di psicoanalisi* (*OSF*, 11).

123 Riporto, per la sua chiarezza, questa sintesi di Lacan sul soggetto e il fantasma: «Qui (in Amleto) ci interessa considerare piuttosto il corto circuito immaginario tra desiderio e ciò che gli sta di fronte, il fantasma. Ho definito la struttura generale del fantasma con la formula  $\$ \diamond a$ , dove  $\$$  indica un determinato rapporto del soggetto con il significante, indica cioè il soggetto in quanto irriducibilmente intaccato dal significante, dove  $\diamond$  indica invece il rapporto del soggetto con una congiunzione essenzialmente immaginaria designata da *a*, che non è l'oggetto del desiderio, ma l'oggetto "nel" desiderio. (...) Il nostro punto di partenza è questo: attraverso il suo rapporto con il significante il soggetto viene privato di qualcosa di sé, della sua stessa vita, che ha assunto il valore di ciò che lo tiene legato al significante. Il significante di tale alienazione è ciò che designiamo con il termine di fallo. È per il fatto che il soggetto è privato di questo significante, che un oggetto particolare diviene, per lui, oggetto di desiderio. È questo il

diventato legge, non c'è stata castrazione. Il fallo è ancora tutto lì circolante, ingombrante, ostile, incarnato ora da Claudio, cosa che Amleto sa così bene da non riuscire a ucciderlo anche quando l'occasione si dà, perché deve colpire qualcos'altro da colui che ha di fronte, ovvero il fallo, e ciò è impossibile, se non al prezzo, dice Lacan, di colpire tutto il proprio attaccamento narcisistico, il proprio essere il fallo, come nella lotta mortale. Ma procediamo gradualmente. Amleto dunque non agisce, il suo desiderio è spento. Le vie che in questa tragedia prende il desiderio sono nuove anche per l'indagine lacaniana sul desiderio. Infatti ciò che Lacan osserva è che Amleto interroga, scava, aggredisce e a sua volta “ruba” il desiderio dell'altro, si mette in un certo senso sulla scia del desiderio dell'altro. Solo così può agire. Questo accade con Laerte. Emblematica per Lacan è la scena della sepoltura di Ofelia, durante la quale Amleto incontra Laerte, lacerato dal lutto per la perdita dell'amata sorella.

Si vede Laerte mentre si lacera il petto, e salta nella buca per abbracciare per l'ultima volta il cadavere della sorella, proclamando a gola spiegata la propria disperazione. Amleto non può sopportare una simile manifestazione nei confronti di una fanciulla che fino a quel momento aveva un bel po' maltrattato, e si precipita verso Laerte dopo aver emesso un vero e proprio ruggito, un grido di guerra. Dice allora la cosa più inaspettata: Chi innalza simili grida di disperazione per la morte di questa fanciulla? Sono io, Amleto, il danese.<sup>124</sup>

Lacan fa notare che ad Amleto non era mai importato di essere danese e che questa dichiarazione plateale è eccessiva, fa parte di una mascherata in cui Amleto è – perché può ancora esserlo – il fallo. «Nella misura in cui  $\$$  è in un certo rapporto con  $a$  opera bruscamente questa identificazione attraverso cui trova per la prima volta il proprio desiderio nella sua integralità».<sup>125</sup> Aveva provato a esserlo anche con sua madre, in occasione di un duro confronto, in cui Amleto le chiedeva di non essere la donna di Claudio, in nome della virtù, dell'onore e via dicendo. Tuttavia questa richiesta si smorza, si affloscia progressivamente nel corso dell'enunciazione, perché Amleto in realtà non ha alcun desiderio da opporre alla pienezza “fallica” della madre, già pienamente appagata, riempita del desiderio di Claudio. Niente le manca, né il desiderio del defunto marito, che Amleto invano prova a riaccendere, tantomeno il desiderio di Amleto, che dal riconoscimento di quello del padre dipende. «Non è

---

significato di  $\$ \diamond a$ . L'oggetto di desiderio è sostanzialmente differente dall'oggetto di una qualsiasi premura. *Qualcosa diventa oggetto nel desiderio quando prende il posto di ciò che, per sua stessa natura, resta nascosto al soggetto: quel sacrificio di sé, quella libbra di carne data in pegno al significante*». Lacan, *Amleto*, dal Seminario, Libro VI, inedito, *Il desiderio e la sua interpretazione*, (1958-1959), in «La Psicoanalisi. Studi internazionali del Campo Freudiano», n.5, 1989, pp. 88-89. Corsivo mio.

124 J. Lacan, *Amleto*, cit., p. 39.

125 *Ivi*, p. 39.

il suo desiderio per sua madre, è il desiderio di sua madre»<sup>126</sup> di fronte al quale si arrende, si ritira «si dissolve, nel consenso al desiderio della madre».<sup>127</sup> Poiché Amleto non è il desiderio della madre come donna, non può esserlo di nessun'altra. Amleto non rinuncia a vedere nella madre solo la madre e non riconoscendola come donna – perché dovrebbe riconoscerla innanzitutto come la donna di Laerte, l'assassino del padre – gli è impedito di mettere a sua disposizione, come a quella di altre donne, i suoi talenti, tra cui il desiderio. Amleto incontra la madre per farsi supporto del desiderio del padre; egli non solo non riesce in questo atto di delega, ma di nuovo constata l'inconsistenza del proprio desiderio. È in questa scena che si assiste all'incenerimento dell'Edipo e all'impossibilità che sussistano in alcun modo i termini per una dialettica edipica di costituzione del desiderio. In termini lacaniani, l'appagamento della madre, la sua piena sordità alla richiesta di mancare in qualcosa, di non godere così illimitatamente, cade nel vuoto e si svuota definitivamente anche il desiderio di Amleto. Come si diceva prima, Amleto ritrova una parvenza di desiderio solo alle spalle di Laerte, come quando egli vive il lutto per la morte della sorella Ofelia.

Detto altrimenti, è attraverso il lutto che Amleto si ritrova uomo. Questo lutto egli lo assume in un rapporto omologo al rapporto narcisistico dell'Io e dell'immagine dell'altro, nel momento in cui gli è rappresentato in un altro il rapporto appassionato d'un soggetto con un oggetto (si tratta di Ofelia) che non si vede, ma che è in fondo al quadro. Questo oggetto di colpo l'aggancia, dopo essere stato rigettato a motivo della confusione, del miscuglio degli oggetti, fa di Amleto uno capace – per un breve istante, senza alcun dubbio, ma un istante che basta perché l'opera si concluda – capace di battersi e di uccidere.<sup>128</sup>

In questa circostanza vediamo Amleto riappropriarsi del suo desiderio, ringalluzzire e agire con una forza e un impeto che mai si sarebbero potuti sospettare in lui. Dichiarò che nessuno può soffrire per Ofelia un lutto pari al suo, Lui, il Danese, che ritrova alla vista di Laerte il proprio Io ideale con cui operare quella identificazione, che sola gli consente di ritrovare quell'oggetto, prima evanescente, vuoto, svuotato di aggancio, di gancio, qual è il desiderio, ovvero Ofelia prima della sua morte, ma soprattutto prima di questa scena in cui Laerte mostra nel lutto tutto il suo desiderio. E Amleto gli va dietro, si mette sulla sua scia e “ritrova” un desiderio. Non c'è in Amleto nulla che sia proprio, dell'ordine di una sovranità, soggettività e singolarità, dell'agire e del desiderare. Tutto avviene nell'ombra dell'altro, a partire dall'atto di Claudio, che getta ombra realizzando, ma brutalmente, il desiderio di Amleto. Lacan dirà in proposito che Amleto non è mai nella sua ora, ma sempre nell'ora

---

126 *Ivi*, p. 50.

127 *Ivi*, p. 51.

128 *Ivi*, p. 55.



dell'Altro. L'agire come conseguenza di un desiderio recuperato interesserà anche la scena finale della tragedia, ma prima occorrerà soffermarsi su alcuni passaggi dell'opera per comprendere altre vicissitudini del desiderio. Ad esempio cosa ne è del rapporto tra Amleto e Ofelia? Perché e quando il desiderio di Amleto per Ofelia svanisce lasciando il posto ad aggressioni e offese? Questa metamorfosi del desiderio, o per meglio dire del fantasma che lo sostiene, avviene in un momento preciso, quando Amleto incontra Ofelia e ormai sa di poter solo mettere in scena la vendetta, ma non di agirla, come vorrebbe lo spettro. Amleto sta rientrando dall'incontro con gli attori, cui affiderà il compito di recitare il crimine dello zio e la spudoratezza della madre. È con lo stesso odio e con la stessa volontà di offesa con cui si rivolgerà alla madre che ora parla a Ofelia, come se il velo idealizzante che aveva sempre fatto da schermo al rapporto con lei, ovvero con la Donna, più che caduto, si fosse inzaccherato di fango e sporcia. Solo attraverso questo velo sporco ora Amleto vede la donna e le parla: «Ancheggiate, ondegiate, e scilinguate ... fate passare per candore la vostra impudicizia. Va' via, ho chiuso con tutto questo, m'ha fatto diventare pazzo».<sup>129</sup> Non potendo assurgere a desiderio di Qualcuno (la madre) finisce col disprezzare violentemente chi di quel desiderio poteva essere sembante, Ofelia. Si diceva precedentemente che è l'incontro mancato con la madre come donna a rendere ad Amleto inaccessibile il pensiero del proprio rapporto con le altre donne. Lacan afferma che dopo questo incontro «Ofelia viene completamente dissolta in quanto oggetto d'amore» e questa trasformazione ha a che fare con una radicale modifica della struttura del fantasma, che raggiunge e intacca l'immagine dell'altro. L'oggetto, Ofelia, appare al soggetto dal di fuori, viene espulsa e prende il posto del fallo,  $\phi$ , come simbolo significante della vita, della fecondità.<sup>130</sup> Questo simbolo viene ora rigettato da Amleto: «Vattene in convento, va'. O vuoi mettere al mondo dei peccatori?».<sup>131</sup> Così come dà rigetto il desiderio della madre. Il velo che copre l'oggetto d'amore, l'oggetto del desiderio, cade, scoprendo – con disgusto di Amleto – ciò che ricopriva, il significante fallico, che non è più alle spalle a causare il desiderio ma è davanti, con orrore, come resto, pronto a essere tagliato, espulso come scibala.

Fino a un certo punto Ofelia ricopriva nella relazione fantasmatica con Amleto il posto di  $a$ , come nello schema  $S \diamond a$ . Dopo il cambiamento tale schema è diventato – afferma Lacan – il seguente:  $S \diamond \phi$ , che è lo schema del rifiuto, dell'espulsione dell'oggetto (scibala), dove  $\phi$  è il fallo o «la libbra di carne data come sacrificio di sé in pegno al significante».<sup>132</sup> Quando ad

129 W. Shakespeare, *Amleto*, tr. it. di N. D'Agostino, Garzanti, Milano 1984, p. 117.

130 J. Lacan, *Amleto*, cit., p. 82.

131 W. Shakespeare, cit., p. 117.

132 J. Lacan, *Amleto*, cit., p. 89.

Amleto viene prospettato il duello con Laerte, ad attirarlo sono anche gli oggetti in palio, «sei spade e pugnali francesi coi loro accessori, cinture e ganci e così via. Tre di questi affusti invero son proprio belli a vedersi, molto ben intonati alle else, affusti finissimi e di prodigo concetto». Sono tutti possibili oggetti *a*, agenti di un debole, superstite desiderio. Il duello comporta che egli si batta per difendere la scommessa di Claudio, lo zio impostore e assassino, che ha scommesso malignamente proprio sulla superiorità di Amleto su Laerte. In realtà i due sono d'accordo per uccidere Amleto, ciascuno per le proprie ragioni.

Se Amleto ci sta, non rivestono un ruolo secondario quegli oggetti prima nominati, perché essi – ricorda Lacan – occupano anch'essi il posto di oggetti *a*. «Tutti gli oggetti, tutte le poste in gioco nel mondo del desiderio umano si presentano così, come oggetti *a*».<sup>133</sup> Ma primo fra tutti è l'onore ciò per cui si batte Amleto, anche se a vantaggio anche dell'onore di Claudio, il suo nemico. Ma siamo – afferma Lacan – alla «lotta di puro prestigio». È Laerte, l'avversario ammirato, ad accendere i riflettori su questa occasione, ancora una volta la lotta per il riconoscimento dell'Altro. Tuttavia il duello è contraffatto. Per un criminale accordo tra Claudio e Laerte uno dei fioretti ha la punta fendente e avvelenata. Amleto viene colpito a morte, ma cadendo, nel corpo a corpo con Laerte, si ritrova tra le mani il fioretto dell'avversario con cui lo ferisce mortalmente a sua volta. Nel frattempo la regina beve dal calice il vino avvelenato a lui destinato da Laerte e Amleto, saputo degli inganni, si abbatte finalmente sul re uccidendolo. Come nella scena della sepoltura di Ofelia, non si può non notare – suggerisce Lacan – che Amleto trova vigore e forza grazie all'*altro*, mettendosi all'ombra o sulla scia del desiderio dell'altro, Laerte ancora una volta.

Amleto dice a Laerte: «Sarò il vostro scrigno»<sup>134</sup> e cosa compare un attimo dopo? La spada che lo ferirà mortalmente, ma gli permetterà anche di concludere il suo cammino, uccidendo contemporaneamente il suo avversario e il re. In ultima analisi, questo gioco di parole contiene un'identificazione al fallo mortale. L'ultimo atto si inserisce in tale costellazione. Il duello tra Amleto e il suo doppio, più bello di lui, si colloca sul piano inferiore del nostro grafo,  $i(a) - m$ .<sup>135</sup> Colui per il quale ogni uomo o donna è solo un'ombra evanescente e disgustosa, trova qui un avversario degno di lui. La presenza di questo simile perfezionamento gli consentirà, almeno per un istante, di rispettare la scommessa umana di essere anche lui un uomo.<sup>136</sup>

---

133 *Ivi*, p. 90.

134 Lacan ricostruisce un gioco di parole nel testo, che non è reso né nella traduzione francese né in quella italiana. *Foil* è il fioretto e *feuille* nel francese antico è lo scrigno. Inoltre *fools* sono i buffoni di corte, i soli a poter svelare i segreti più scabrosi a loro noti. Nella traduzione di «I'll be your foil, Laertes» bisogna tener conto, secondo Lacan, di questi giochi di parole, dove anche il fallo ha la sua parte.

135  $i(a) - m$  è lo schema del rapporto di identificazione tra l'io (*moi*) e l'immagine dell'altro  $i(a)$ . È lo schema dell'identificazione immaginaria costruita sul riconoscimento dell'altro.

136 J. Lacan, *Amleto*, cit., pp. 94-95.

Amleto riesce a essere un uomo, solo nell'ora offertagli dall'altro, prima nella scena della sepoltura di fronte al lutto di Laerte, ora dopo il ferimento mortale e prima di morire, per il tramite del desiderio, sempre di Laerte, di condurre il gioco mortale. Questa residua modalità del desiderio sembra ricordare quella forma dell'invidia che Giacomo Contri ha individuato non nel desiderio di avere ciò che l'altro ha, ma di impedire anche all'altro, a tutti infine, di avere alcunché, presentata ampiamente nell'opera *Il pensiero di natura*: «[l'invidia] non è il desiderio di averlo [l'oggetto del desiderio dell'altro], ma è l'antidesiderio, la volontà militata che non lo abbia nessuno».<sup>137</sup>

Lacan pone infine una questione che ci porta dritti dritti verso quella domanda che guiderà il seguito di questo lavoro: perché ci è così difficile vendicare i soprusi, denunciare la violenza anche quando viene da noi subito sulla nostra pelle? «Ci fu un tempo in cui fummo turbati dal domandarci perché, dopo tutto, nessuno assassinava Hitler».<sup>138</sup> Non si tratta di paura, non si tratta di rischio mortale, ma di qualcosa che già Freud aveva indagato in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, processi di identificazione attraverso cui si creano sicuri legami sociali, cui va aggiunto qualcosa, secondo Lacan, che Amleto spiega meglio di ogni altra teoria. Se non c'è legge del padre per il desiderio della madre e quindi del figlio, il fallo impera e comanda, rendendo impossibili l'iniziativa del singolo e l'evento, l'inizio di qualcosa di nuovo. L'impossibile diviene possibile nel paradossale sacrificio di sé, in quanto sé identificato al fallo (di un altro).

Si tratta della manifestazione enigmatica del significante della potenza. È l'Edipo, quando si presenta in forma particolarmente impressionante nel reale, come nel caso di Amleto, del criminale e dell'usurpatore che ha preso il suo posto. Che cos'è che fa deviare il braccio di Amleto? Non è la paura – egli disprezza quel personaggio – è il fatto di sapere che egli deve colpire qualcos'altro da quello che ha di fronte. Ciò è a tal punto vero che due minuti dopo, quando, giunto nella camera della madre, comincia a farle una terribile lavata di capo, sente un rumore dietro la tappezzeria e vi si scaglia senza guardare chi è. (...) Tutti pensano che lui voleva uccidere il re, ma di fronte a Claudio, il re, reale e impostore, egli in definitiva si è fermato, perché voleva qualcosa di meglio, voleva colpire anche lui nel fiore del peccato. Così come si presentava lì, invece, non era quello che voleva, non era quello giusto. Si tratta del fallo, ed è per questo che egli non potrà mai raggiungerlo se non nel momento in cui anche senza volerlo avrà compiuto completamente il sacrificio di tutto il suo attaccamento narcisistico – cioè quando egli sarà colpito mortalmente e, per di più, sapendolo.<sup>139</sup>

---

137 G. B. Contri, *Il pensiero di natura*, cit., p. 132.

138 *Ivi*, p. 112.

139 *Ivi*, p. 112.

Va ricordato che nel seminario dell'anno successivo, consacrato all'etica della psicoanalisi, Lacan esorterà a non «cedere sul proprio desiderio»,<sup>140</sup> su cui si ritornerà successivamente.

La lettura di Amleto è innanzitutto quella della mortificazione del desiderio, capace solo in occasioni particolari ed estreme, per invidia, di riemergere per rimettere il soggetto sul suo cardine e consentire l'atto, che è – va ricordato – mortale e mortificante, porta la morte e viene compiuto necessariamente in punto di morte.

Giacomo Contri, nel suo breve riferimento ad Amleto nell'opera *Il pensiero di natura*,<sup>141</sup> riprende la celebre affermazione di Amleto secondo cui «la coscienza ci fa vili», per affermare che non è la coscienza, quando è esercizio del pensiero, a farci vili: è la nostra subordinazione alla teoria presupposta dell'amore dell'altro, di cui nei paragrafi precedenti è stato messo in luce il nesso con la teoria del fallo, che è il nome con cui Lacan nomina la causa dell'assoggettamento di Amleto, della sua viltà.

#### 4. I resti del Nome-del-Padre come argine alla legge usurpante del fallo

Perché salvaguardare i resti del Nome-del-Padre contro l'imperversare della legge del fallo, come pressoché unica legge del moto desiderante del soggetto? Per poter parlare al plurale di sessi, maschile e femminile, ad esempio, anziché di un solo inesistente sesso, il fallo. Perché vi sia economia, che può essere solo nella e della differenza e non nella diseconomia del fallo, che tutto riduce ad Uno.

Jacques-Alain Miller ritiene che “i quattro discorsi” del *Seminario XVII* inscenino una sorta di danza macabra sui resti del Nome-del-padre o del mito freudiano del padre, evanescente come un «pugno di mosche».<sup>142</sup> Che la questione della legge paterna non si dia nei nostri tempi se non problematicamente, paradossalmente, come mostra la tragedia di Amleto, non deve equivalere a pensare che la questione della legge paterna si riduca a un pugno di mosche. Si tratta piuttosto di capire come si possa oggi articolare tale questione, se e come essa si articoli ancora con le figure parentali o con un incontro con la legge che

---

140 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII, L'etica del desiderio (1959-1960)*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1994, p. 372.

141 G.B. Contri, *Il pensiero di natura. Psicoanalisi e pensiero giuridico*, cit., p. 368.

142 Cfr. J.-A.-Miller, «La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe», in J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, cit., pp. 269-289. «... dal momento che il Nome-del-Padre è solo un sembiante, il contestatore di oggi che se la prende con questo manichino rimane egli stesso con un pugno di mosche», p. 282. Come diretta conseguenza della riduzione del Nome-del-Padre a sembiante vi è la constatazione del dilagare del godimento. Cfr. J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, cit., p. 32.

prescinda da quei rapporti, assunti come presupposti, e non dai rapporti *tout court*. Continua a interrogarci problematicamente la relazione tra i Nomi-del-Padre e quel significativo inconscio del fallo, che comanda, punzona il nostro desiderio. Un groviglio di questioni si annoda attorno ai Nomi-del-Padre e si dipanano in tutta l'opera di Lacan, stando alle ricche informazioni dell'opera di Erik Porge, *Les Noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*. Dalla ricostruzione di Porge emerge come la questione del padre resti centrale e problematica nel pensiero di Lacan fino agli ultimi suoi seminari, quali il *Seminario XXII R.S.I.*, inedito, dove il Nome-del-padre articola le connessioni tra reale, simbolico e immaginario e il *Seminario XXI, Les non-dupes errent*, omofono con “le nom-du-père”.

Porge non trascura di ritornare su una vicenda importante del pensiero di Lacan e della storia dei seminari, e della psicoanalisi,<sup>143</sup> la sospensione – per censura, secondo il giudizio di Lacan – del seminario *Dei Nomi-del-Padre*, dopo la prima seduta del 20 novembre del 1963.<sup>144</sup> La sospensione venne decisa da Lacan a seguito del rifiuto da parte dell'IPA di riconoscerlo nella sua funzione di psicoanalista didatta. Questo rifiuto non era, per Lacan, senza relazione con il modo con cui si sarebbe dovuta affrontare in ambito psicoanalitico la questione del padre dopo Freud. Anzi la censura prima che sugli aspetti di tecnica psicoanalitica si è esercitata, per Lacan, sul suo pensiero del padre.<sup>145</sup>

Le questioni del padre e del seminario, che per Lacan non andavano disgiunte, sono andate incontro a una sorta di scivolamento: la prima è stata assorbita in altre questioni, la

---

143 Il tema viene ripreso da Porge nell'opera *Manifesto per la psicanalisi*, cit.

144 Del seminario è stata pubblicata la prima e unica lezione. J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006.

145 Si tratta di un rilievo mosso alla cura dei seminari lacaniani da Erik Porge: «Un primo momento va dal 1964 al 1969 (*D'un Altro all'altro*). Esso si caratterizza per tre tratti: Lacan, praticamente, non parla del Nome-del-Padre; segnala ogni anno, con termini scelti con cura, che ha interrotto il suo seminario [il seminario del 1963 *I nomi-del-Padre*]; comincia a connettere il transfert al soggetto supposto sapere e ogni anno sviluppa delle considerazioni su questo termine sino a chiudere, a questo proposito, la problematica nel 1969. Un secondo momento succede al primo, e va dal seminario *Il rovescio della psicoanalisi* (1969-1970) fino a *RSI* (1974-1975). Lacan continua a parlare in termini espliciti del seminario interrotto il 20 novembre 1963, ma cessa d'astenersi dal parlare dei nomi del padre, come precedentemente. Intitola pure un seminario *Les non-dupes errent* (*I non ingenui errano*) giocando sull'omofonia con *Les noms du père*. Questo periodo sfocia, con il nodo borromeo, nel seminario *RSI*, in una soluzione del problema sollevato dall'articolazione del Nome-del-Padre e di *RSI* [reale, simbolico e immaginario]. Lacan può allora riprendere il plurale “i nomi del padre”, proposto nel 1963, ma in modo diverso che all'epoca. Si può parlare di soluzione poiché il terzo momento, che va dal seminario *Il sinthomo* [*Le sinthome*] (1975-1976) fino alla *Dissoluzione* (1979-1980), si caratterizza per il fatto che Lacan continua a parlare del Nome-del-Padre (in particolare ne *Il sinthomo*) ma, in contrasto con i precedenti periodi; non fa più nessun riferimento al seminario del 1963, come se, effettivamente, questo richiamo non avesse più ragione d'esistere. J.-A. Miller ha commesso un errore nella numerazione dei seminari, poiché questa non include il seminario *I nomi del padre*, che doveva essere contato come *Libro XI*, pertanto si dovrebbe aggiungere uno a tutti i successivi... Questo sbaglio di numerazione perpetua il misconoscimento di questo seminario, raddoppia l'esclusione di cui Lacan è stato oggetto nel 1963 e, in quanto distorsione di scrittura, si lega a una *Verleugnung* [diniego/sconfessione]» Erik Porge, «I Nomi del Padre», articolo del 2008 disponibile nel sito [www.transfinito.eu](http://www.transfinito.eu). Cfr. anche Id., *Les Noms-du-père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*, cit.

seconda è scivolata via, fino a far perdere le sue tracce. È quanto si può osservare nel lavoro di Jacques-Alain Miller, nella veste di curatore delle edizioni originali dei seminari lacaniani. Egli ne ha decretato, in un certo senso, la sepoltura: teoricamente, nel suo commento al *Seminario XVII* dal titolo «La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe», e anche, praticamente, omettendo di numerare la lezione del 20 novembre del 1963, unica ma esistente lezione del *Seminario XI*, succeduta dal seminario del gennaio 1964, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, che sarebbe dovuto essere allora il XII.<sup>146</sup> L'importanza del tema del padre era tale per Lacan che proprio la sospensione del seminario “XI” doveva mostrarne l'evidenza. Nella redazione milleriana della lezione sui Nomi-del-Padre, invece, il testo non ha questa evidenza. Miller presenta l'unica lezione del 1963 intitolata *Dei Nomi-del-Padre* con un intervento di dieci anni precedente, dal titolo «Il simbolico, l'immaginario e il reale», per indicare la stretta correlazione tra i Nomi-del-Padre e reale, simbolico e immaginario, ovvero lo scivolamento della prima questione nella seconda.<sup>147</sup>

I resti del Nome-del-Padre vanno ricomposti – a mio parere – non per la definitiva sepoltura, ma per proporre una rilettura da cui tragga nuova linfa l'intreccio tra legge e desiderio. Tuttavia, questo lavoro, attuato seguendo le utili indicazioni di Erik Porge, richiederebbe analisi lunghe e approfondite, innanzitutto dei seminari e delle opere lacaniane, che lascio come indicazione per un lavoro a venire.

Ripartirei – per seguire la direzione della mia ricerca, in cui legge e desiderio verranno reinterrogati a partire dalla questione dell'imputabilità – da un'affermazione molto bella di Jacques Lacan, dal *Seminario VII, L'etica della psicoanalisi*, che è anche una bella notizia, secondo me: i padri si cercano, non vanno dati per presupposti: «Se Edipo è un uomo completo, se Edipo non ha il complesso di Edipo, è perché nella sua storia non c'è affatto padre. Colui che gli ha fatto da padre è il padre adottivo. E siamo tutti a questo punto, miei buoni amici, perché dopo tutto *pater is est quem iustae nuptiae demonstrant*, che è come dire che il padre è colui che ci ha riconosciuto. Noi ci troviamo fondamentalmente allo stesso punto di Edipo, anche se non lo sappiamo».<sup>148</sup> Alla luce di queste osservazioni, viene da chiedersi, ora, se il fallimento edipico di Amleto non stia nel non aver incontrato un padre adottivo, ovvero un padre che non vincolasse a sé il figlio con il comando dell'amore nella forma della vendetta. Sempre nel seminario sull'etica Lacan afferma:

---

146 Rilievo mosso da Porge nell'articolo «I Nomi del Padre» citato.

147 «Ma la vera ragione che mi ha fatto decidere di accostarli sta altrove: nel dare peso a un'indicazione di Lacan nel suo ultimo insegnamento – mezza battuta, mezza sentenza, del tutto congrua con il suo modo di dire a metà – secondo la quale il simbolico, l'immaginario e il reale sono i veri Nomi-del-Padre» J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre, Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 4.

148 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 358.

Vi indico qualcosa che tendiamo a respingere sempre più dal nostro orizzonte, anzi, paradossalmente, a negare sempre di più nella nostra esperienza di analisti: il posto del padre. E perché? Ma semplicemente perché questo posto si cancella nella misura stessa in cui perdiamo il senso e la direzione del desiderio, nella misura in cui la nostra azione presso coloro che si affidano a noi tende a infilare al desiderio una qualche soave cavezza, a introdurre in esso un qualche sonnifero, a fare uso di una qualche modalità di suggerimento che lo riporta al bisogno. Ecco perché, nel fondo dell'Altro che evochiamo nei nostri pazienti, vediamo sempre di più, sempre più frequentemente la madre.<sup>149</sup>

Nell'ultima frase Lacan invita a interrogare quelle teorie che rendono ostaggio l'uomo di un amore presupposto, di un amore unificante e assoluto. Questa teoria – incoscientemente rappresentata dal significante fallico – è ciò che inibisce rispetto alla meta il movimento del desiderio e che obbliga il soggetto a far dipendere il proprio moto desiderante dall'oggetto, che – come in un vortice – porta con sé anche ogni pensiero del rapporto con l'altro, asservito, come si diceva, a questa legge/comando in cui tutto è causato, necessitato, come nel bisogno. Ritrovare la direzione e il senso del desiderio significa far posto al padre, rifare posto all'altro; questo ritrovamento, che introdurrò nel capitolo successivo trattando del lavoro dell'imputabilità, è tutt'uno con il cedere “l'oggetto”, la teoria dell'oggetto fallico strettamente connessa alla teoria del desiderio materno, ovvero con ciò che in noi sopravvive di illusorio, fallace e doloroso: la teoria di un amore presupposto sempre da confermare piuttosto che da far cadere.

I Nomi-del-Padre non potrebbero essere allora il volto della Legge, quando nuovi e opportuni pensieri lavorano contro quelle teorie presupposte che prendono in ostaggio il soggetto, in nome di un'apparente, illusoria garanzia di appagamento? *Les Nomes-du-Père* contro *Le Père-supposé*, i Nomi-del-Padre, il padre nominato, appellato, adottivo, contro il padre supposto, presupposto padre, secondo una teoria per cui padre e madre sono presupposti amare o dover amare in modo assoluto. La legge paterna, quindi, non sarebbe più – come già sosteneva Lacan – da porre in relazione a un ruolo paterno nelle relazioni interfamiliari, ma con l'esercizio, negli altri come in me stesso, del pensiero dell'imputabilità, da esercitare innanzitutto contro ogni presupposto, aperto alle risorse che provengono dall'inconscio; solo così e in un'unica mossa il soggetto riuscirà a fare posto a chi tratterà bene il suo pensiero, e che per questo è padre.

Da qui la possibilità per chiunque di occupare il posto dell'altro, non da padrone, padre presupposto, ma da padre che abbia a cuore l'esercizio del pensiero, che è tale innanzitutto perché opera a far cadere presupposti. Essere padre allora vuol dire trattare bene il pensiero

---

149 J. Lacan, *Il seminario, Libro VIII, Il transfert (1960-1961)*, cit., p. 323.

proprio e dell'altro che, come si è visto nel primo capitolo, si regola secondo logica del piacere nella scelta degli oggetti opportuni, come dei partners, per la propria soddisfazione, prima di essere confuso dallo scivolamento dell'oggetto nella meta. Confondere o ingannare qualcuno quanto all'esercizio di questa prima competenza vuol dire usurpare il posto del nome del padre e diventare un padrone, un usurpatore. Come quando si pretende di aver ragione perché “Sono tuo padre... tua madre... il tuo insegnante ecc. e non perché ho delle buone ragioni per sostenere ciò che dico, che possono essere pacificamente valutate da altri. Non deriva dall'essere padre il trattare bene il pensiero dell'altro, ma è il trattare bene il pensiero dell'altro che fa di una persona un padre.

Queste considerazioni sono già un'introduzione al tema dell'imputabilità, che propongo ricavandolo dalla lunga e approfondita ricerca di Giacomo Contri.



# Imputabilità o pensiero della legge

*[L'analisi] non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per l'Io del malato la libertà di optare per una soluzione o per l'altra.*<sup>150</sup> S. Freud

*Guarire significa darsi nuove norme di vita, talvolta superiori alle precedenti.*<sup>151</sup> G. Canguilhem

*Ebbene, il Super-io ha conservato alcune caratteristiche essenziali delle persone introiettate: ne ha conservato il potere, la severità, la tendenza a sorvegliare e punire.*<sup>152</sup> S. Freud

## 1. Legge e imputabilità.

A partire da G. B. Contri, con I. Kant e H. Kelsen

Questa sezione dedicata all'imputabilità, da un lato elabora la questione del posto lasciato vuoto o per meglio dire evacuato dal Padre, di cui parla Lacan a partire dal seminario mancato *Dei Nomi-del-Padre*, e ampiamente trattata nel pensiero filosofico del XIX e XX secolo, dall'altro rappresenta il riconoscimento di un lavoro in cui l'esperienza del Padre possa essere esperita senza che ciò si tramuti in un assoggettamento a un presupposto. Si tratterà di ricostruire, con un lavoro di giudizio, il posto del padre, o per meglio dire della legge nel pensiero; in questo senso emanciparsi dai lacci, dai presupposti del pensiero, dalle Teorie che vincolano il giudizio, (imputandole e imputandosele come acquisite ingenuamente e/o acriticamente), di cui si è parlato nei precedenti capitoli, comporta proprio operare secondo quella castrazione che Freud e Lacan avevano inizialmente imputato al padre, alla legge paterna (padre simbolico), per poi (in particolar modo Lacan) osservarne il fallimento.

Non è qui possibile – né era questo il proposito della ricerca – proporre una storia del concetto di imputabilità, concetto che rappresenta una tappa tra le principali della riflessione

---

150 S. Freud, *L'Io e l'Es*, 1923, *OSF*, 9, p. 512.

151 G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. di M. Porro, Einaudi, Torino 1998, p. 190.

152 Id., *Il problema economico del masochismo*, 1924, *OSF*, 10, p.13.

di Giacomo B. Contri sulla legge, iniziata già ai tempi della tesi di dottorato a Parigi.<sup>153</sup> Tuttavia per comprendere la proposta di Contri, dobbiamo risalire agli antecedenti kantiani e poi kelseniani del concetto, antecedenti su cui si potranno effettuare – più avanti – alcuni innesti: il primo rappresentato da alcune riflessioni sul normale e il patologico di Georges Canguilhem, un secondo innesto di Hannah Arendt e infine un ultimo più vasto apporto, costituito dall'interesse di Michel Foucault per la risposta kantiana alla domanda “Che cos'è l'Illuminismo?”.

Nello scritto *Che cos'è l'Illuminismo?*, pubblicato nel 1784 nel periodico tedesco «Berlinische Monatsschrift», Kant afferma che «I Lumi sono l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso».<sup>154</sup> Egli usa il concetto di minorità, nel senso di incapacità dell'uomo di servirsi in proprio del suo stesso intelletto, accanto a quello di imputazione. Dal riferimento a quest'ultimo concetto si capisce che lo stato di minorità, quand'anche fosse dovuto all'influenza di un altro uomo o sistema/istituzione sul soggetto stesso, è preparato, reso possibile, dalla disponibilità del soggetto stesso a farsi condizionare. Tanto che si potrebbe affermare che l'*Ausgang*, l'uscita dallo stato di minorità in cui consiste l'*Aufklärung*, ha inizio per il soggetto proprio con l'imputarsi tale stato.

Ma il merito della ripresa di questo concetto – di cui Contri ha colto i nessi con il lavoro psicoanalitico – si deve nel XX secolo ad Hans Kelsen,<sup>155</sup> egli riprende dalla filosofia kantiana il concetto di imputabilità e lo usa per sostenere che le vicende umane si inscrivono in un ordine di eventi tra loro connessi da una logica imputativa e non causalistica. Solo gli eventi naturali sono spiegabili secondo nessi necessari di causa ed effetto, per la società, per i comportamenti e le relazioni umane, valgono nessi di tipo imputativo. È corretto imputare,

---

153 Giacomo B. Contri dopo la laurea in medicina e l'avvicinamento a Jacques Lacan, di cui dal 1974 fino al 1994 ha curato l'edizione italiana delle opere, ha svolto dal 1969 una ricerca di Dottorato presso l'École Pratique des Hautes Etudes con Roger Bastide e Roland Barthes, infine con Robert Lefort, dal titolo *Loi positive/Loi Symbolique*. Il nucleo principale di questa ricerca è stato raccolto nell'opera *Leggi. Ambiti e ragione dell'inconscio*, edita da Jaca Book nel 1989. Il contributo originale di Giacomo B. Contri è da ricercare proprio, fin dagli inizi, nell'idea che la psicoanalisi è pensiero giuridico, cioè pensiero costituente (legge positiva) la legge del rapporto del soggetto con gli altri. Un'opera tra le più importanti dopo *Leggi*, si intitola *Il pensiero di natura. Dalla psicoanalisi al pensiero giuridico* (cit.). Tra gli scritti di imprescindibile riferimento per il mio lavoro, cito in particolare l'ebook *Il beneficio dell'imputabilità* (reperibile nel sito dell'Associazione Studium Cartello, comparso nell'opera AA.VV., *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Quodlibet, Milano 1998) e l'opera più recente *Istituzioni del pensiero. Le due ragioni* (cit.). L'elaborazione da parte di Contri del pensiero di Hans Kelsen, articolandolo con quello di Freud e di Lacan, si trova in una delle sue prime opere: *La tolleranza del dolore. Stato, diritto, psicoanalisi*, La Salamandra, Milano 1977.

154 I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 48 (corsivi miei).

155 H. Kelsen, «Causalità e imputazione», in *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, tr. di R. Treves, Einaudi, Torino 2000, pp. 207-227. Hans Kelsen (Praga, 1881-Berkeley 1973) è stato giurista e filosofo del diritto, capostipite della dottrina liberal-democratica del diritto su base giuspositivistica. Giacomo Contri ne ha riproposto e valorizzato il pensiero con traduzioni e saggi a lui dedicati, consultabili nell'Archivio del sito di Studium Cartello. La principale opera di Contri in cui viene analizzato il pensiero di Kelsen è *La tolleranza del dolore. Stato, diritto, psicoanalisi*, La Salamandra, Milano 1977.

ascrivere al soggetto un comportamento, e la libertà del soggetto non preesiste al comportamento soggettivo, ma si costituisce nel momento in cui il soggetto agisce ascrivendo a sé piuttosto che a una causa necessaria o esterna il movente del suo agire.

Soltanto in quanto un uomo è libero può essere considerato responsabile di certi atti, può essere ricompensato per il merito, può far penitenza per il peccato, può essere punito per il delitto. Generalmente si afferma che soltanto la sua libertà, cioè la sua esenzione dal principio di causalità, rende possibile l'imputazione. È invece giusto l'opposto. Gli esseri umani sono liberi perché imputano la ricompensa, la penitenza o il castigo come conseguenza, al comportamento umano come condizione, malgrado la sua determinazione in base a leggi causali, perché questo comportamento umano è il punto finale dell'imputazione.<sup>156</sup>

## 1.a I presupposti kantiani

Quanto esposto da Hans Kelsen nella sua appendice all'opera *Lineamenti di una dottrina pura del diritto* riprende l'argomentazione kantiana su libertà e imputazione per rovesciarne però radicalmente i presupposti. L'imputabilità in Kelsen precede la libertà, anzi la costituisce, e non viceversa, come in Kant, per il quale la libertà come fatto, presupposto della ragione pratica, rende possibile l'agire morale. Questo modo di intendere la libertà risolve una questione che Kant aveva sollevato nella *Critica della ragion pura*, nella terza antinomia cosmologica, all'interno della «Dialettica trascendentale».

La tesi sostiene che: «La causalità in base a leggi di natura non è l'unica da cui sia possibile far derivare tutti i fenomeni del mondo. Per la loro spiegazione si rende necessaria l'ammissione anche di una causalità mediante libertà». Nell'antitesi si afferma invece che «Non c'è libertà alcuna, ma tutto nel mondo accade esclusivamente in base a leggi di natura».<sup>157</sup> A questa antinomia Kant darà risposta nella seconda *Critica* presupponendo metafisicamente la libertà come un fatto della ragione, affermazione che verrà ampiamente ripresa da Heidegger, facendone un punto di appoggio per la riflessione sulla finitezza dell'uomo, per la quale aveva già utilizzato l'elaborazione kantiana sullo schematismo trascendentale, della prima edizione della *Critica della ragion pura*.<sup>158</sup>

---

156 H. Kelsen, op. cit., p. 220.

157 I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. di G. Gentile e G.L. Radice, Laterza, Bari 1987, pp. 368-369.

158 A sostegno della finitezza dell'esserci, dell'esistenza, Martin Heidegger portò sia l'elaborazione kantiana dello schematismo trascendentale (nella versione offerta nella prima edizione della *Critica della ragion pura*) sia l'idea kantiana della libertà come *ratio essendi* dell'agire dell'uomo. Si legge nel saggio di Heidegger *Sull'essenza della verità* del 1943: «L'uomo non "possiede" la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più il

Per Kant non è possibile concepire l'agire dell'uomo libero dalle leggi necessarie della causalità – che sarebbero proprie invece della natura finita, o dell'uomo, ad esempio, come corpo –, senza un qualche presupposto metafisico. Tuttavia, questa operazione di “salvataggio” della libertà alla fine la rende vuota e astratta per il fatto che resta ostaggio di una visione metafisica, che rende ancora lecito al pensiero (pratico) di operare secondo presupposti, postulati trascendentali. Possiamo ricostruire la posizione di Kant sull'imputabilità da questo passo tratto dalla *Metafisica dei costumi*:

Si chiama *fatto* (*Tat*) un'azione che sia sottomessa a leggi di obbligazione, e nella quale dunque il soggetto viene considerato anche secondo la libertà della sua volontà. Colui che agisce è considerato come *autore* [*Urheber*] dell'effetto [*Wirkung*], e questo effetto, unitamente all'azione stessa, può essere a lui *imputato*, se *in precedenza* [corsivo mio] si conosce la legge in forza della quale deriva a quell'effetto e a quell'atto un'obbligazione. *Persona* è quel soggetto le cui azioni sono suscettibili di un'*imputazione* (...). *Cosa* è ciò che non è suscettibile di nessuna imputazione.<sup>159</sup>

L'imputazione è possibile perché “in precedenza” c'è libertà. Kelsen modifica radicalmente quest'idea: non è sulla libertà presupposta che si fonda l'imputabilità, ma al contrario è a partire dall'imputabilità che si dispiega l'agire libero dell'uomo. Vale a dire che l'uomo non è imputabile perché è libero, ma è libero perché imputabile, come si è anticipato sopra. È nel momento in cui il soggetto agisce e si ascrive il movente del proprio agire, o – detto in altri termini – riconduce a sé gli effetti, o sanzioni, tanto premiali/positivi quanto penali/negativi del suo agire e patire che il soggetto attesta la propria libertà. Potremmo allora modificare lo statuto della libertà in Kant da “fatto” come presupposto della ragione a “fatta”, cioè prodotta dalla ragione. In questo secondo senso il participio passato *factum* acquista un senso scevro da ogni implicazione trascendentale e ci si avvicina con Kelsen all'idea che la libertà è prodotta dal pensiero in quanto imputabile, infine che la libertà è imputabilità, integrazione a Kelsen apportata da Contri.<sup>160</sup>

---

contrario: la libertà, l'esser-ci e-sistente e svelante, possiede l'uomo in modo così originario che solamente essa consente (*gewährt*) a un'umanità il riferimento all'ente nella sua totalità, il quale solo fonda e caratterizza ogni storia» M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, in M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 145-146. Il tema della costitutiva finitezza rende l'uomo tanto meno imputabile quanto più radicale è la sua gettatezza. Come Heidegger abbia adoperato alcuni presupposti kantiani per l'elaborazione della sua ontologia della finitezza è stato il tema della mia tesi di laurea: *Heidegger e Kant: ipotesi per un'interpretazione*, Trieste 1989-1990, relatore Pier Aldo Rovatti, correlatore Renato Cristin. Cfr. C. Furlanetto, *Kant “interprete” di Husserl e di Heidegger*, in «Esercizi Filosofici», n. 1, rivista del Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Trieste, Trieste 1992, pp. 265-289.

159 I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. di G. Vidari, Laterza, Bari 1983, pp. 30-31.

160 Integrazione cui Contri ha dedicato la lezione al Corso «Idea di una università. Enciclopedia del pensiero di natura» dell'8 febbraio 2003. Sul tema dell'imputabilità va ricordato anche il lavoro di Paul Ricoeur, che ne parla come della radice semantica del tema della responsabilità. L'imputabilità è per Ricoeur ascrizione a qualcuno dei suoi atti e delle sue parole; in questo modo per il filosofo francese la responsabilità è prima un

Ancora qualche riferimento al pensiero kantiano per comprendere meglio la svolta operata da Kelsen rispetto alle posizioni e implicazioni del discorso kantiano sulla libertà.

La libertà viene da Kant considerata come condizione dell'agire dell'uomo e per questo presupposta metafisicamente come fatto della ragione. Questo pensiero, da cui deriva la fondazione trascendentale dell'imputabilità sulla libertà, che della prima è appunto condizione e non prodotto, si trova espressa anche nella *Critica del giudizio*, lì dove Kant afferma:

Gli oggetti dei concetti, di cui può essere provata la realtà oggettiva (...), sono cose di fatto. (...) Ciò che è molto notevole è, che tra le cose di fatto si trovi anche un'idea della ragione (che in sé non è capace di alcuna esibizione nell'intuizione, e quindi di nessuna dimostrazione teoretica della sua possibilità); ed è questa l'idea della libertà, la cui realtà, come una specie particolare di causalità (il cui concetto sarebbe trascendentale dal punto di vista teoretico), si può dimostrare mediante leggi pratiche della ragion pura, e, conformemente a queste, nelle azioni reali, e quindi nell'esperienza. - Tra tutte le idee della ragion pura è l'unica di cui l'oggetto sia una cosa di fatto, e debba essere messa tra gli *scibilia*.<sup>161</sup>

La libertà si può inferire, secondo Kant, dall'agire pratico secondo legge morale. Il suo contenuto di realtà, da cui la dimostrazione della sua esistenza, senza che tale esistenza abbia un contenuto sensibile da offrire alla ragion pura, viene offerto dalla ragion pratica. La libertà è l'unica idea della ragione ad avere un "contenuto reale", benché pratico. Questo statuto spurio a metà tra metafisica ed esperienza, ne fa certamente un'idea interessante e nuova, ma produce anche una serie di aporie, difficilmente sanabili. L'agire soggettivo è reso possibile dalla libertà che, come Kant dice in un passo successivo a quello appena letto, è in stretta connessione con il comando della ragion pratica ad agire per il sommo bene,<sup>162</sup> ma che ne è della possibilità per l'uomo di comprendere il male, ad esempio? L'uomo – avendo la libertà come condizione di possibilità del suo agire morale secondo l'idea del bene, ed essendo tale agire dimostrazione dell'esistenza della libertà – come spiega il male? Del male nel mondo chi è imputabile? Ha senso porre un problema di imputabilità per il male? L'aver posto la libertà

---

rispondere di ciò che si fa e di ciò che si dice che rispondere a qualcuno di qualcosa. Ricoeur ritiene che Hans Kelsen abbia operato una "giuridicizzazione" del concetto di imputabilità, avendolo strettamente connesso all'idea retributiva di sanzione, facendo così perdere di vista l'elemento attributivo, che è per Ricoeur la radice etica del concetto di imputabilità. (P. Ricoeur, «Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica», in *Il giusto*, tr. di D. Iannotta di Marcoberardino, Sei, Torino 1998). A Contri, al contrario, interessa proprio la forma giuridica del concetto di imputabilità, impossibile senza il nesso imputazione-sanzione. Sanzione da intendere nel suo senso innanzitutto premiale piuttosto che punitivo, premiale come può esserlo una soddisfazione conseguente a un atto ben fatto, atto la cui legge sia quella già indicataci da Freud del principio di piacere. Ricoeur ricostruisce i rapporti tra il problema dell'ascrizione (di un'azione come di un evento a qualcuno) e quello dell'imputazione anche nell'opera *Sé come un altro* (tr. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 173-182), che precede di qualche anno l'opera sopra citata.

161 I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. di A. Gargiulo, Laterza, Milano 1984, pp. 351-352.

162 *Ivi*, p. 352.

nella sua stretta connessione all'agire morale puro (imperativo categorico) finalizzato al bene, tanto che ne risulta per la ragione un comando ad agire in tal senso, rende ingiustificabile il male. Non c'è un principio causale trascendentale analogo a quello della libertà che giustifichi l'azione malvagia. Non trovando la propria origine in un atto di libertà, viene a cadere ogni possibilità di imputazione morale al soggetto di un'azione immorale da lui compiuta: non è, infatti, possibile venire ritenuti responsabili di azioni che non siano state compiute liberamente. Quando l'uomo agisce malvagiamente ricade allora sotto le leggi della causalità naturale, come a dire che compie il male per istinto naturale. Si riproduce un dualismo rigido tra cultura e natura, natura morale e natura istintuale, da cui risulta chiaro che l'uomo è comandato ad agire bene grazie alla libertà, come è comandato ad agire male quando ricade sotto la sua natura istintuale. Potremmo tuttavia pensare che la possibilità che ha l'uomo di imputarsi nel fare il male il suo assoggettamento a una legge di natura istintuale confermi l'assunto kelseniano della possibilità di essere liberi perché imputabili. L'uomo resta uomo, anche dopo aver fatto il male per assoggettamento alla forza istintuale, perché può dire a se stesso di aver agito secondo una legge istintuale e non morale. Questa libertà è resa possibile dalla sua imputabilità.

Ritornando allo scritto di Kant sull'Illuminismo, in cui si trova la massima apertura al concetto di imputabilità, si può osservare la debolezza di tale concetto, sacrificato alla forza di una serie di idee presupposte, secondo cui infine l'uomo non è imputabile, ma o è libero (quindi agirà nell'interesse universale) o è necessitato.

*L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! - è dunque il motto dell'illuminismo.*

La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo affrancati dall'eterodirezione (*naturaliter maiorennnes*), tuttavia rimangono volentieri minorenni per l'intera vita; e per cui riesce tanto facile agli altri erigersi a loro tutori! È tanto comodo essere minorenni!<sup>163</sup>

Dare un tale risalto all'idea di imputabilità è davvero il contenuto più nuovo e originale di questo scritto. Ritenerne l'uomo imputabile della propria minorità (che potrebbe essere l'inizio di una comprensione del male) è un'idea nuova, ma che Kant a poco a poco

---

163 I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 48.

indebolisce alla luce di una serie di distinzioni e chiarimenti che ne svuotano la portata, riassumibile con il pensiero che non è in capo all'idea presupposta di libertà che si spiega l'agire morale dell'uomo, ma al contrario che è l'agire morale dell'uomo, tanto più consapevole di agire secondo condizionamenti e quindi di imputarseli, che crea per quel soggetto, ma anche per coloro con cui è in relazione, libertà.

Nella seconda parte della citazione è già in corso questo indebolimento. Si tratta della questione della minorità riferita all'età. Contro Kant, alla luce delle affermazioni di Kelsen e di Contri, si può affermare che non esistono minorenni, esistono solo minorati (di minore o maggiore età) e ciò è deciso solo ed esclusivamente dalla loro capacità di far uso dell'intelletto. Legittimare il pensiero che vi sia bisogno di tutori, educatori, come nel caso dei minorenni vuol dire incrinare l'assunto di partenza, alla fine vanificandolo. Allora ci saranno persone, come i bambini, come gli psicopatici, come gli anziani – e la lista, fatta una sola eccezione, potrebbe alla fine includere tutta l'umanità – che sono per natura (come i bambini per età) dei minorati; per estendere indebitamente la minorità è sufficiente presupporla, come Kant fa con i bambini, anziché constatarla come effettiva mancanza di giudizio.

La forza del concetto di imputabilità consiste invece nel fatto che solo l'uso soggettivo dell'intelletto fa di quel soggetto un soggetto libero o un soggetto minorato. Non c'è bisogno che un bambino sappia usare delle categorie dell'intelletto per esprimere un giudizio libero e sovrano. Quante volte un bambino ha saputo tener testa con un suo acuto giudizio alla debolezza di argomenti, ovvero di intelletto, di un adulto?

La capacità di giudizio è pronta in un bambino. L'idea che un minorenni sia un minorato è così falsa che non solo è contraddetta dall'esperienza, ma anche dal diritto, come dimostra la *Convenzione di Strasburgo*, che si occupa in una sua parte dell'ascolto in giudizio dei minori. La Convenzione – sostiene Giulia Contri<sup>164</sup> – afferma che il bambino va ascoltato perché nella

---

<sup>164</sup> Giulia Contri, psicoanalista e avvocato della salute dell'Associazione Studium Cartello, ha organizzato nel 2009 un convegno al Palazzo di Giustizia di Milano dal titolo «Difesa: capacità del minore e Convenzione di Strasburgo». Si legge nel testo di presentazione dell'iniziativa: «La Convenzione Europea sull'esercizio dei diritti dei minori, adottata dal Consiglio d'Europa a Strasburgo il 25 gennaio 1996, e avente come oggetto “promuovere, nell'interesse superiore dei minori, i loro diritti, concedere loro diritti azionabili e facilitarne l'esercizio facendo in modo che possano, essi stessi o tramite altre persone od organi, essere autorizzati a partecipare ai procedimenti in materia di famiglia che li riguardano dinanzi a un'autorità giudiziaria”, pone all'Istituzione Giudiziaria un compito inedito. Nel caso dei rapporti di soggetti minori con l'autorità giudiziaria – ma vale in tutti i casi di rapporto tra soggetti minori e non minori con l'istituzione – diventa infatti particolarmente evidente come la promozione e la difesa di diritti e interessi impliciti, come premessa, la promozione della capacità dei soggetti di esercitare in prima persona tali diritti. Si tratta dunque di andare al di là del semplice discrimine tra capacità e incapacità di intendere e volere». Vi si tratta quindi del diritto del bambino a essere riconosciuto come soggetto di giudizio, di diritto. Il documento è consultabile nel sito di Studium Cartello. Giulia Contri si è ampiamente occupata della questione, anche in riferimento al succitato passo di Kant tratto da *Che cos'è l'illuminismo?*. Mi riferisco, tra i tanti contributi di Giulia Contri al tema, all'articolo *Diritto versus educazione o del “coraggio di servirsi della propria intelligenza”*, in «Minori e giustizia», 2009/4, Milano, pp. 37-41, da cui riprendo il seguente passo: «La lezione kantiana dovrebbe

decisione giudiziaria il suo giudizio è vincolante (altro che minorato) e che piuttosto ci si deve preoccupare non di attribuirgli un pensiero ma di saperlo ascoltare, che è cosa più difficile (in questo può consistere il lavoro dei tutori). Si tratta di passare dall'assistenza, così come dall'educazione, ovvero dalla preoccupazione a priori dei bisogni del bambino, all'ascolto, alla tutela del suo giudizio.

Nello scritto kantiano citato sono anche altri i passaggi che vanificano l'idea di imputabilità, il più noto è quello di un uso pubblico e di un uso privato della ragione. Nell'obbedire a una legge, ad esempio, dobbiamo fare un uso privato, ovvero accondiscendente, del giudizio; nel caso pubblico possiamo permetterci invece di esprimere il nostro giudizio critico, perché non compromettiamo così il buon andamento della cosa pubblica. Ma quando ci adoperiamo senza giudizio per il buon andamento della cosa pubblica siamo davvero imputabili di ciò che facciamo? Non era questo l'argomento usato da Karl Adolf Eichmann per rifiutare l'imputazione di crimini contro l'umanità? Anche la distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione vanifica l'idea di imputabilità, come già il considerare la libertà condizione d'essere dell'imputabilità.

La libertà non è condizione, ma è prodotta dal far pubblico uso della ragione. E tale uso pubblico della ragione lo si fa sempre, anche quando pensa di applicarsi alle cose più private. Ogni nostra parola, ovvero pensiero, ha effetti su quanti sono in rapporto con noi, e non possiamo pensare di limitare l'estensione di questi effetti a un ambito definito privato, solo perché si presume di definirne i confini. In questa direzione va anche il rifiuto della psicoanalisi di prestarsi a questa fallace distinzione tra uso pubblico e uso privato del pensiero,<sup>165</sup> pregiudizio sotto cui anch'essa è caduta e continua a cadere, da parte di chi la iscrive nell'ambito di una pratica intimistica-confessionale,<sup>166</sup> ad esempio, irrimediabilmente

---

continuare a illuminare gli operatori della giustizia, i genitori, gli insegnanti, i cosiddetti “adulti” nei loro rapporti con i cosiddetti “minori”, mettendoli in guardia dal pericolo di farsi pedagoghi in possesso di linee guida del pensiero e dell'azione da instillare in bambini che, fino ai diciotto anni, sono supposti incapaci di orientamento». Cfr. altri materiali nella stessa rivista (2008/2) e *Minori in giudizio. La convenzione di Strasburgo*, Franco Angeli, Milano 2012.

165 Più in generale, è evidente che il dibattito sull'uso pubblico e privato della ragione è vasto e complesso, renderne conto in questa occasione in modo esauriente non è possibile. Foucault si esprime su questo tema in particolare nello scritto *Che cos'è l'Illuminismo?* (in *Archivio Foucault*, 3, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998) e nel corso *Il governo di sé e degli altri* (tr. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009). Rinvio inoltre – tra gli altri – agli autorevoli studi di J. Habermas (a partire da *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Bari 1971 e *L'inclusione dell'altro*, tr. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998) e di J. Rawls (*Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Comunità, Milano 1994).

166 Il riferimento è a Michel Foucault, che nell'opera *La volontà di sapere* esprime questa critica anche alla psicoanalisi, mal compresa tuttavia: «Attraverso una codificazione clinica del “far parlare”: combinare la confessione con l'esame, il racconto di se stessi con il dispiegamento di un insieme di segni e di sintomi decifrabili; l'interrogatorio, il questionario rigoroso, l'ipnosi con l'evocazione dei ricordi, *le associazioni libere*: altrettanti mezzi per far rientrare la procedura della confessione in un campo di osservazioni scientificamente accettabili», M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 60. Ho evidenziato in corsivo l'espressione che rifugge, a differenza delle altre, da ogni



individualistica. Il lavoro dell'imputabilità comporta l'accesso all'idea degli effetti pubblici del nostro pensare/parlare e agire, anche quando tale lavoro è svolto nello studio privatissimo di uno psicoanalista. Il concetto viene ribadito da Lacan negli *Scritti*, quando afferma che: “I termini con cui stiamo ponendo qui il problema dell'intervento psicoanalitico fanno sentire a sufficienza, ci pare, che la sua etica non è individualistica”.<sup>167</sup>

## 1.b I benefici dell'imputabilità

«L'uomo è libero perché imputabile» e «imputabilità è libertà»: con questa sintesi Contri raccoglie il contributo al tema di Hans Kelsen e costruisce la natura giuridica della psicoanalisi, proposta nella sua principale opera, *Il pensiero di natura. Psicoanalisi e pensiero giuridico*.<sup>168</sup> Ne segue, rispetto a Kant, che l'uomo è tanto più libero quanto più si imputa come propri gli atti e i pensieri, valutandone gli effetti, i frutti nelle sue relazioni con gli altri e che la psicoanalisi va considerata come una pratica di imputabilità (prima premiale che penale) del pensiero, di cui sia stata superata l'idea di un uso pubblico e di un uso privato.

Contri applica lo strumento concettuale dell'imputabilità all'esperienza del pensiero quale emerge nella psicoanalisi riuscendo a cogliere passaggi cruciali del pensiero filosofico e psicoanalitico, in particolar modo freudiano, come nel caso della citazione tratta da *L'Io e l'Es* e posta in apertura del terzo capitolo del presente lavoro: «[L'analisi] non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per l'Io del malato la libertà di optare per una soluzione o per l'altra». <sup>169</sup> Ciò che Freud ci dice è che 1) alle “reazioni morbose” dell'uomo non è applicabile una logica causalistica che le spieghi e le tratti come eventi naturali, organici. E questo è anche il senso laico (*layen*) della psicoanalisi – tanto rispetto alla religione, quanto rispetto alla scienza medica; quindi non c'è una causa naturale che spieghi le reazioni morbose 2) le “reazioni morbose” sono “soluzioni” compromissorie, teorie disabilitanti il giudizio già in difficoltà, o anche pre-giudizi, che si

---

pratica di tipo confessionale o estorsiva del pensiero di un soggetto, *le associazioni libere*, in quanto è l'unica che propriamente riguarda la psicoanalisi. Ricordo che esse ne costituiscono la regola fondamentale: parlare liberamente, persino mentendo, perché no? La verità dell'inconscio non è solo sincerità del detto e se mai il soggetto arriverà a dirsi tale verità, la dirà a sé, a sé solo, quando, non cedendo sul proprio desiderio, diventerà capace, lui solo e nessun altro, di *dirselo*. Anche questa riflessione riguarda quel lavoro chiamato imputabilità.

167 J. Lacan, «La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi» (1955), in *Scritti*, cit, p. 406.

168 G.B. Contri, *Il pensiero di natura. Psicoanalisi e pensiero giuridico*, cit., cfr. sull'imputabilità pp. 13-14n, 33-34, 117.

169 S. Freud, *L'Io e l'Es*, 1922, *OSF*, 9, p. 512, corsivo mio.

sono presentati all'individuo e a cui egli si è assoggettato 3) il lavoro dell'analisi – ovvero il lavoro di imputazione che solo al soggetto stesso compete – riporta il soggetto al bivio, che non è scelta tra teorie, ma accoglimento del pensiero della possibilità di un'alternativa come caduta delle teorie stesse, dei pregiudizi; possibilità che balena nel momento in cui il soggetto riconosce come essi lo riguardino nel suo pensare e agire. Tale alternativa è rappresentata dal proprio stesso pensiero riabilitato al giudizio nel momento in cui individua l'estraneità, il carattere fittizio e inabilitante delle suddette teorie (imputazione della propria minorità). La psicoanalisi non guarisce direttamente (in questo differisce da una prospettiva psicoterapeutica medicalizzante), ma riporta il soggetto al bivio della scelta morbosa, di una scelta della passività, si potrebbe dire, in cui la morbosità viene riconosciuta come effetto di un assoggettamento. L'alternativa è già in tale riconoscimento. La prima e unica guarigione, quando viene colta, allora non può che essere il pensiero dell'imputabilità. La libertà o desoggettivazione è la sanzione premiale di un lavoro imputativo, con cui il soggetto si imputa le reazioni morbose come effetti difensivi rispetto a un certo dominio discorsivo, quello familiare e culturale, ad esempio, che ha operato inabilitando innanzitutto le capacità di giudizio, (la teoria già presentata dell'amore materno come amore presupposto, fondamento unificante, ad esempio, di cui l'oggetto *a* è resto), da cui l'assunzione di un atteggiamento servile, anche quando esso assume inefficaci forme ribellistiche.<sup>170</sup> O in termini più estesi, filosofici, la guarigione (in senso nietzscheano) del pensiero come imputazione dei presupposti con cui si parla o con cui si ascolta.

Osserviamo ora più da vicino l'elaborazione proposta da Contri nel saggio *Il beneficio dell'imputabilità*. In quest'opera vengono proposte tre distinzioni: c'è un corpo senza imputabilità, è il caso del corpo trattato dalla medicina; c'è un'imputabilità senza corpo, che è il caso del diritto statale, e infine un'imputabilità con il corpo, che è il caso della psicoanalisi. Diversamente che nella medicina, per la quale il corpo è soggetto a una logica di causa ed effetto, logica estesa oggi dalle scienze sociali all'intero corpo sociale, tanto che per questo si può parlare – con Foucault – di biopolitica,<sup>171</sup> per la psicoanalisi vale il nesso non di causa ed

---

170 Jacques Lacan nel 1969 rivolgendosi agli studenti che lo contestavano in nome della “rivoluzione”, ricordò loro che in fisica la rivoluzione attiene a quel moto con cui un oggetto ritorna esattamente al posto in cui era. Questa era la sua idea di rivoluzione, un cambiamento illusorio, perché animato dalla sola idea di superamento, senza imputabilità, si potrebbe aggiungere e quindi sotto il giogo della padronanza. «Vi direi che l'aspirazione rivoluzionaria ha una sola possibilità, quella di portare, sempre, al discorso del padrone. È ciò di cui l'esperienza ha dato prova. Ciò a cui aspirate, come rivoluzionari, è un padrone. L'avrete» J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 259.

171 Ricordo innanzitutto i Corsi di Foucault al Collège de France, *Sicurezza, territorio, popolazione (1977-1978)*, tr. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005, e *Nascita della biopolitica (1978-1979)*, tr. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005. La critica foucaultiana al paradigma causalistico/oggettivante, imprescindibilmente connesso al fare della vita oggetto di dispositivi biopolitici, ha uno dei suoi antecedenti nella critica di Georges Canguilhem alla scienza medica, quando essa presume di distinguere normalità e

effetto, ma di imputazione e sanzione. Vi sono, dunque, due logiche, l'una quella della causalità, la seconda quella dell'imputabilità. Il passaggio da una logica all'altra corrisponde al passaggio avvenuto all'interno della psicoanalisi stessa dalla logica della causalità o teoria del trauma a quella della scelta, secondo il celebre passo da *L'Io e l'Es*.

Ritornando allo scritto *Il beneficio dell'imputabilità* di Contri, osserviamo che la specificità dell'imputabilità giuridico-statuale, invece, è data dal fatto che essa si applica a un soggetto astratto: l'imputato non è il soggetto, ma è la condotta, è l'azione descritta dalla giurisprudenza a essere imputabile, sanzionabile. Il soggetto fisico, nella sua singolarità non interessa. Il riferimento esplicativo di Contri è al film di Buñuel, *Il fantasma della libertà*, in cui un assassino, dopo essere stato giudicato colpevole ed essere stato avvicinato dal giudice che gli stringe la mano, se ne va, libero, perché non la sua persona fisica era imputata ma quella giuridica.

Il corpo imputabile è, per Contri, il corpo com'è stato pensato da Freud quando lo ha ricondotto:

1. all'essere di un corpo cui è stata imputata, senza suoi propri meriti, una meta (*Ziel*) di soddisfazione, o di salute per quanto indeterminata possa e debba restare quest'ultima parola. Potremmo dire: in principio era una legge di moto a meta come legge articolatissima (spinta-fonte-oggetto-meta, *Drang-Quelle-Objekt-Ziel*);
2. al regime di obbligazione e di sanzione (due concetti giuridici) che ne deriva;
3. alla vita di atti individuali di questo corpo che sono atti anzitutto di obbligazione e sanzione ossia giuridici (legislativi). È trasparente il fatto che sto illustrando il concetto freudiano di "pulsione" come il concetto della legge di moto normale-normativa (non imperativa) dei corpi umani nell'universo di tali corpi.<sup>172</sup>

La pulsione freudiana viene riconfigurata giuridicamente: diventa norma o legge di moto e perde d'un colpo tutti quei controversi aspetti deterministici, che ne hanno in parte decretato l'obsolescenza. La pulsione come legge di moto del corpo mette avanti la possibilità per il soggetto di interrogarsi e imputarsi quindi le forme impresse al proprio agire, anche quando dovesse ammettere di aver agito "per forza" di legge. Alla luce di questo nuovo concetto di pulsione possiamo ripensare alla diseconomia dell'oggetto, ovvero alle forme deterministiche del nostro agire – di cui l'oggetto *a* è agente – come forme cui è sempre

---

patologia secondo criteri oggettivi, su cui si ritornerà alla fine del paragrafo. Il confronto invece con i temi messi in campo da Foucault verrà ripreso più avanti nel terzo capitolo.

172 G.B. Contri, *Il beneficio dell'imputabilità*, cit., p. 5. A seguire Contri mostra l'applicazione del modello pulsionale freudiano, riletto secondo una logica non causalistica ma giuridico-imputativa, al caso del bambino o delle prime esperienze pulsionali. La versione più estesa, conosciuta anche come formula della clessidra, è fornita nella sua opera principale *Il pensiero di natura*, cit.

possibile un disassoggettamento come effetto di un lavoro di imputabilità.

La questione dell'imputabilità, oltre che ad avvicinare le ultime riflessioni di Foucault sull'assoggettamento dell'uomo ai dispositivi biopolitici, ci permette anche di riprendere l'interrogazione etico-filosofica sollevata da Jacques Derrida nelle sue opere più recenti, lì dove egli si interroga sul rapporto dell'uomo, dell'animale e del sovrano con la legge e individua nella psicoanalisi un pensiero «*sans alibi*». Interrogazione che può essere accolta così: nel lavoro psicoanalitico non c'è possibilità di sfuggire a una domanda di imputazione, in quanto con esso non si individuano alibi, traumi, morbi, ecc. a partire dai quali sia possibile deimputare l'uomo dei suoi meriti, come delle conseguenze nocive delle sue azioni (è la questione della crudeltà).<sup>173</sup>

L'uomo, in definitiva, non è mai fuorilegge, perché – come sostiene Contri – «è imputabile della legge che ha dato al moto del proprio corpo» a partire dalle sanzioni, premiali innanzitutto, che seguono ai suoi atti. Al di là del principio di piacere, non vuol dire che ci sia un ordine dell'esistenza umana cui l'uomo è necessariamente costretto e che ne farebbe un essere obbligato ad agire seguendo inclinazioni mortificanti per sé e per gli altri. “L'al di là del principio di piacere” si può intendere nel senso che l'uomo ha tra le sue leggi di moto possibile un principio diverso, anche il principio di non avere principio (di ciò tuttavia egli resta imputabile). Il principio di piacere deve interessarci – suggerisce Contri – di più dal lato del suo essere principio innanzitutto, norma, legge, che dal lato del piacere. Anche nel caso di un principio altro da quello di piacere, sempre di principio, di legge in capo al soggetto, alla realtà psichica si tratta. Per questo motivo, nella prima parte cercavo conferma nei testi freudiani di una resistenza positiva della psicoanalisi al monismo pulsionale, perché se la legge di moto è una sola, come nella riduzione junghiana, al soggetto non spetta che quella e il pensiero dell'imputabilità si riduce a essere l'accettazione dello stato di fatto.

L'ordinamento dell'imputabilità non dà per presupposta la libertà come fatto, ma la produce. La libertà non è presupposta, ma posta come la legge del moto che un individuo si dà secondo un principio di piacere, che non è imposta dalla natura, né da un ordine superiore. La questione dell'imputabilità rinvia quindi a un rapporto dell'uomo con la legge o le leggi dei propri atti,<sup>174</sup> che non coincide con il rapporto dell'uomo alla Legge statutale, anche se buona parte del rapporto dell'uomo con la Legge statutale, dall'ossequio all'essere fuori-legge, passando per il farne libero uso, si decide a partire dalle leggi che egli stesso si dà per i propri atti. Ciò vuol dire che se un uomo commette un crimine, ad esempio, per il diritto penale

---

173 Il tema viene ripreso nel capitolo della presente tesi, dedicato a Jacques Derrida: «Psicoanalisi “*sans alibi*”».

174 Ne sono state nominate almeno due: la legge freudiana del principio di piacere, legge in capo al soggetto, e la legge pensata da Foucault come legge del moto del corpo causato da dispositivi esterni al soggetto.

potrebbe non essere imputabile perché “incapace di intendere e di volere”, mentre per la psicoanalisi potrebbe essere imputabile di agire, ad esempio secondo l'istanza principio o legge che Lacan nel 1950 chiamava Super-io.<sup>175</sup>

Il soggetto è imputabile dei propri atti perché a essi, secondo il vincolo di obbligazione connaturato alla legge, seguiranno effetti e sanzioni positivi o negativi, che ricadranno sull'individuo e sugli altri con cui intrattiene rapporti. Anche il sintomo è una sanzione di cui si fa carico il corpo, come effetto della legge di moto assunta. Riprendo l'idea, su cui Contri particolarmente insiste, che la sanzione è innanzitutto premiale: un ringraziamento è una sanzione premiale alla soddisfazione o piacere offertomi da un altro, da cui potrà generarsi (eccitamento) un nuovo atto favorevole tra i due partner. Il pensiero dell'imputabilità stesso è premiale: posso ricondurre gli effetti-sanzioni dell'agire e pensare alla legge di moto assunta a loro guida e orientamento, non senza riconoscere in questa operazione il contributo dell'inconscio, cui – va detto – non si accede con un atto di volontà, ma con desiderio.

La sanzione premiale dell'imputabilità è la libertà anzi, poiché – come afferma Contri: «imputabilità è libertà»<sup>176</sup> – la novità non è rappresentata dalla libertà, ma dal desiderio: all'imputabilità segue una ripresa del pensiero come eccitamento, come apertura al nuovo sempre costituente e mai presupposto del rapporto con l'altro. «Raccogliere l'eccitamento per elaborarlo è il desiderio: ecco perché aveva ragione Lacan a dire che “Domanda 'Che (devo) fare' solo colui il cui desiderio si estingue”».<sup>177</sup>

Un contributo ulteriore per un chiarimento del pensiero dell'imputabilità può venire dalla definizione di normalità offerta da Georges Canguilhem nell'opera *Il normale e il patologico*: «(...) il normale non ha la rigidità di un dato di necessità collettivo ma la flessibilità di una norma che si trasforma ponendosi in relazione a condizioni individuali».<sup>178</sup> Trovo importante l'idea di norma elaborato da Canguilhem, poiché essa consente di risituare completamente, in ambito medico-fisiologico, il discrimine tra ciò che è normale e ciò che è patologico, al di fuori dell'idea di normalità come media, inscrivendolo piuttosto in un'idea di normalità come norma o legge di salute che il soggetto si dà e che trasforma secondo un principio adattivo.

Alla luce delle analisi sulla questione dell'imputabilità, trovo che questo concetto di norma apporti interessanti contributi. Il patologico stesso non è assenza di norma, a-normalità,

---

175 J. Lacan, «Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia» (1950), *Scritti*, cit., pp. 128-130.

176 G. Contri, Intervento al Corso «Idea di una università. Enciclopedia del pensiero di natura» dell'8 febbraio 2003, cit.

177 G. B. Contri, *Istituzioni del pensiero. Le due ragioni*, cit., p. 70.

178 G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 147.

ma assunzione di una norma definita dall'autore «inferiore, nel senso che essa non tollera alcun allontanamento dalle condizioni in cui vale, incapace com'è di trasformarsi in un'altra norma». <sup>179</sup> Questa mancanza di flessibilità, come patologia organica, è strettamente connessa a una mancanza di imputabilità, in ambito psicopatologico. La malattia, organica e psichica, è allora definibile come quello stato in cui il soggetto ha perduto la capacità normativa, cioè la capacità di istituire, anche attraverso l'esercizio dell'imputabilità, nuove norme in nuove condizioni. <sup>180</sup>

Questa capacità normativa è osservabile nel caso di soggetti che a seguito di un trauma motorio, ad esempio, abbiano conseguito una disabilità. Essa – a rigore – non è disabilità, se il soggetto, stante le sue nuove condizioni fisiche e difficoltà oggettive, riconfigura la legge o il desiderio del suo agire a partire dalle nuove condizioni. In questo modo non si ha handicap o disabilità. Il soggetto è normale, perché non c'è normalità presupposta ma sempre per ciascun soggetto essa è da costituire. Se le abilità di un soggetto vengono invece presupposte a partire da un confronto con altri individui supposti normali, da tale confronto nessuno potrà uscirne veramente normale. La normalità è configurazione per ciascuno di proprie norme di vita e «la malattia [o la disabilità] è un'esperienza di innovazione positiva del vivente e non più soltanto un fatto diminutivo o moltiplicativo». <sup>181</sup>

Citando ancora Canguilhem: «Lo stato patologico può essere detto, senza che ciò suoni assurdo, normale nella misura in cui esso esprime un rapporto alla normatività della vita (...) L'anormale non è tale per assenza di normalità. Non si dà vita senza norme di vita, e lo stato morboso è sempre un certo modo di vivere», <sup>182</sup> che – ripeto – il soggetto può imputarsi, dandosi nuove norme di vita, come afferma in conclusione l'autore: «Guarire significa darsi nuove norme di vita, talvolta superiori alle precedenti». <sup>183</sup>

---

179 *Ivi*, p. 148.

180 *Ibidem*.

181 *Ivi*, p. 151.

182 *Ivi*, p. 189.

183 *Ivi*, p. 190. Di estremo interesse anche la Postfazione di Michel Foucault a quest'opera di Canguilhem. In essa Foucault colloca il lavoro di Canguilhem a fianco del lavoro fenomenologico, entrambi tesi a combattere contro ogni oggettivismo; per questo le tesi del filosofo francese dialogano con quelle di Husserl, in particolar modo con quelle espresse in *La crisi delle scienze europee*, e allo stesso tempo tuttavia se ne discostano: «La fenomenologia ha chiesto al “vissuto” il senso originario di ogni atto di conoscenza. Ma non si può o non si deve cercarlo sul versante del “vivente” stesso? Canguilhem vuole ritrovare, attraverso la messa in luce del sapere sulla vita e dei concetti che articolano tale sapere, che cosa ne è del concetto nella vita. Cioè del concetto in quanto esso rappresenta uno dei modi di *questa informazione che ogni vivente preleva sul suo ambiente e grazie alla quale inversamente egli struttura il suo ambiente*. (...) Formare concetti è una maniera di vivere, non di uccidere la vita; è un modo di vivere in una relativa mobilità e non un tentativo per immobilizzare la vita». Nel ruolo svolto da questa attività normativa, costituente del concetto, un ruolo importante riveste l'errore: «l'errore costituisce non la dimenticanza o il ritardo del compimento promesso, ma la dimensione propria della vita degli uomini e indispensabile al tempo della specie (...) La fenomenologia poteva ben introdurre, nel campo dell'analisi, il corpo, la sessualità, la morte, il mondo percepito; il Cogito restava centrale; né la razionalità della scienza, né la specificità delle scienze

## 1.c I quattro discorsi di J. Lacan e l'imputabilità

Ciascuno dei quattro discorsi – o cinque, includendo quello del capitalista, elaborato negli stessi anni<sup>184</sup> – esposti nel *Seminario XVII Il rovescio della psicoanalisi*, può essere letto secondo il pensiero dell'imputabilità, per il quale, data una certa posizione o legge assunta dall'agente nei vari discorsi, conseguono effetti diversi su di sé e sugli altri. Le relazioni tra agente e altro, vere e proprie obbligazioni, descritte nei quattro discorsi, non fissano delle relazioni intersoggettive, ma mostrano le implicazioni reciproche degli elementi gli uni agli altri. Che ne è della relazione con l'altro quando il soggetto agente assume come legge del moto del suo corpo quella del padrone, dell'imperativo, del comando? Che ne è del soggetto e del suo rapporto con l'altro quando assume come legge del suo moto il sapere astratto? Cosa si produce come resto/sanzione a seconda delle leggi che il soggetto assume a perno del proprio agire? Proviamo a declinare in questi termini il discorso del padrone. In questo discorso il soggetto assume come legge del moto del proprio corpo nella sua relazione con gli altri, il comando, escludendo dalla sua fonte normativa l'inconscio. Un discorso il cui agente, la cui legge, sia un imperativo, un comando è un sapere vuoto, che non può che produrre angoscia, espressa nella forma del resto per eccellenza, l'oggetto *a*, l'oggetto chiamato sempre e infinitamente a saturare una mancanza, che il discorso del maestro produce tanto più quanto più ignora.

Il discorso dell'isterica/o è tale per cui l'agente pone l'altro in una posizione di comando, è l'altro a sapere, l'altro ad avere iniziativa, l'altro ad autorizzare, è l'altro a potere per me ciò che io non posso. Tuttavia, mancando l'isterico di legge propria, perché sotto l'ingiunzione che gli proviene dalla Teoria a saturare la mancanza che egli è (è il ruolo dell'oggetto *a*), ne verranno effetti di manipolazione sull'altro, fino alla sua destituzione, in quanto incapace di dare risposta, sapere sufficiente, a quell'ingiunzione impossibile da soddisfare. Afferma Lacan: «Quel che l'isterica vuole è un padrone. *Al punto che bisogna chiedersi se non sia da qui che è partita l'invenzione del padrone* (corsivo mio). (...) Lei vuole un padrone. Vuole che l'altro sia un padrone, che sappia molte cose, ma non tante da non credere che è lei il prezzo supremo di tutto il suo sapere. In altre parole, vuole un padrone su cui regnare. Lei regna e lui non governa».<sup>185</sup>

---

della vita potevano comprometterne il ruolo fondatore. È a questa filosofia del senso, del soggetto e del vissuto che Canguilhem ha opposto una filosofia dell'errore, del concetto e del vivente, come un'altra maniera di accostare la nozione di vita» M. Foucault, «Postfazione» a *Il normale e il patologico*, op. cit., pp. 281-283 Corsivi miei.

184 Cfr. J. Lacan, *Lacan in Italia (1953-1978)*, a cura di G.B. Contri, La Salamandra, Milano 1978.

185 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 160.

La posizione del servo è quella di dover/voler sapere solo ciò che il padrone vuole, in quanto soggetto supposto sapere e potere. Al rovescio l'analista mette l'analizzante nella posizione di colui che è supposto sapere. È l'analizzante il depositario del proprio sapere, il suo sapere può egli stesso imputarselo, a partire dagli effetti che gli procura. In sostanza dalla posizione dell'analista si dice all'altro che non c'è proprio nessun padrone di cui supporre la verità, il potere, questi sono innanzitutto in capo al soggetto stesso.

Il sapere universitario mette l'altro in una posizione di mancanza, di cui il sapere si suppone essere il riempimento. Ciò che questo produce è un soggetto diviso, perché quel sapere non sarà mai riempimento. La legge di moto è il sapere astratto, che si alimenta sotto la verità taciuta dell'ingiunzione, del comando: “continua a sapere!”. La psicologia universitaria ha questa legge, che avversa la psicologia come competenza di pensiero propria a ciascuno; questa competenza non è attinta dal Sapere di altri, ma piuttosto coltivata, curata in proprio anche con il pensiero di altri.

Leggendo il pensiero di Lacan alla luce delle riflessioni di Contri, non si può escludere che nella psicoanalisi lacaniana non operi una logica giuridica imputativa, che è in ultima analisi una rielaborazione della questione della legge paterna, come legge con cui il soggetto si dà la possibilità di operare un taglio sulla dominanza della teoria dell'oggetto, di cui l'oggetto materno è un esempio, o la legge superegoica, non-imputativa del godimento assoluto, dell'appagamento originario, del pensiero-corpo comandato, punzonato da *das Ding*.

L'opera di Giacomo Contri che, tra le altre, completa il lavoro trattato nel saggio *Il beneficio dell'imputabilità*, è *Istituzioni del pensiero*, edita nel 2010. In quest'opera Contri oppone al pensiero come istituzione, cui si perviene attraverso un lavoro, di cui quello psicoanalitico è fattispecie, l'istituzione o le Teorie dell'Oggetto, ovvero tutto ciò che può essere ricondotto a quanto nella Prima Parte veniva rubricato alla voce diseconomia dell'oggetto. L'oggetto, si diceva con Lacan, è divenuto causa del desiderio e ad esso possono essere connessi tutti i sembianti della Cosa, dell'Uno, del presunto appagamento originario, quali amore/innamoramento – donna – madre – figlio – padre ecc. Contri così ricostruisce nella sua recente opera il passaggio dal pensiero alla teoria:

Fino a un certo momento il bambino riconosce come amore – ma ogni altra parola andrebbe bene o anche nessuna – tutti i buoni trattamenti ricevuti, e li sanziona piacevolmente così come sanziona spiacevolmente i maltrattamenti (di norma e di giudizio si tratta). Ma un giorno passerà – per un atto reale poi sconfessato di un altro, ossia un discorso sull'amore che è un trauma – all'ideazione assoluta “La Madre ama”, con rinuncia al pensiero ossia a giudizio e sanzione (premiale o penale che sia) quanto all'esperienza effettiva. Formalmente è un delirio, che rimarrà intatto anche in caso di matricidio: si



uccide una persona, non un'idea. Su questa fa leva la minaccia di angoscia, come minaccia di perdita di un'Idea senza esistenza.<sup>186</sup>

E ancora: «L'Oggetto è un panoptikon televisivo che siamo stati forzati ad alloggiare in testa, per poi venirne forzati»<sup>187</sup>. La lista possibile degli Oggetti è infinita; Contri ne ha solo indicato una parte in *Istituzioni del pensiero*, come padre, madre, figlio, amore, istinto, ecc.<sup>188</sup> Il trauma per eccellenza è un certo discorso sull'amore, che è un inganno perché l'amore lo presuppone anziché imputarlo di volta in volta come legge degli atti di qualcuno nei miei confronti.

È possibile riconoscere attraverso la maglia di questi lemmi il pensiero di Lacan espresso nel *Seminario XVII*: qualunque oggetto si installi nella posizione presupposta da cui muove la propria e l'altrui iniziativa opera un sabotaggio del pensiero. In quel seminario al pensiero psicoanalitico veniva da Lacan riconosciuto un posto specifico e diverso da tutti gli altri perché nella posizione di partenza, di agente non c'era niente, o per meglio dire ci sarebbe lo psicoanalista quando opera sospendendo ogni presupposto, riconoscendolo inevitabilmente come effetto di *a*, per lasciar essere – se si dà – la novità del pensiero dell'altro, dell'analizzante, ancor prima del proprio, quando l'inconscio dà il suo contributo di novità come negazione di ogni pensiero presupposto (infatti l'inconscio è antitetico al pensiero presupposto, tanto che l'inconscio potrebbe essere definito come quel che resta del pensiero dopo che è stato esautorato proprio dalle teorie presupposte).

L'imputabilità è una pratica, un lavoro con cui il pensiero si mette di lato rispetto alle teorie e ne coglie l'incongruenza logica; guarda di sbieco ciò che gli accade, finalmente sospettando che qualcosa non vada e da lì inizia un lavoro investigativo, imputativo che è costituzione concreta di libertà e non ricerca di una libertà falsamente presupposta. Il soggetto potrà sempre chiedersi in che posto è stato messo dall'altro e in che posto egli ha messo l'altro. Il soggetto individuerà le teorie con cui è stato ingannato (imputabile all'altro) ma insieme e contemporaneamente al riconoscimento (imputabile a sé) di come si sia lasciato ingannare; individuerà le resistenze operate, prima ai primi tentativi di sabotaggio del suo pensiero, ma poi – a sabotaggio avvenuto – anche al cosiddetto “ritorno del rimosso”, come resistenza al proprio stesso pensiero che ritorna via inconscio, nei sogni, nei lapsus, negli atti mancati, a sollecitare il soggetto rispetto alla possibilità di un'alternativa all'anomia del pensiero.

L'imputabilità è un esercizio di decentramento con cui il soggetto non sostituisce a un

---

186 G.B. Contri, *Istituzioni del pensiero*, cit., pp. 37-38.

187 *Ivi*, p. 39.

188 *Ivi*, pp. 35-36.

centro un altro centro, ma guardando al centro, al punto di fissità in cui si trovava, si decentra, si sposta continuamente. Può essere utile ricordare quanto Lacan afferma nel seminario *Ancora* in riferimento a un certo “girare”, che è verbo che troviamo utilizzato principalmente nel *Seminario XVII*. Partendo da un riferimento a Copernico Lacan afferma che: «*Ça tourne*, si gira. (...) La sovversione, se mai essa è esistita in un luogo e in un momento dati, non è nell'aver cambiato il punto di virata di ciò che gira, ma nell'aver sostituito al *ça tourne* un *ça tombe*, al *gira* un *cade*. Il punto critico ... non è Copernico ma ... Keplero, grazie al fatto che per lui non gira allo stesso modo – gira a ellisse, e questo mette già in forse la funzione del centro». <sup>189</sup> Non si tratta di sostituire un centro a un altro centro, questo è il limite della proposta copernicana, ma di mettere in forse la funzione del centro, spostandosi sempre, decentrandosi, per far cadere il centro in cui si è. Imputarci il discorso da cui di volta in volta si parla è mettersi in moto secondo un'idea di movimento ellittico, senza la pretesa illusoria di sostituire a un centro un altro centro. È il principale insegnamento del seminario dedicato ai quattro discorsi o esercizi di imputabilità. Propongo ora un esempio di esercizio di imputabilità, che traggo da una pagina del *Seminario XVII, Il rovescio della psicoanalisi* e che vede protagonista lo stesso Lacan.

Jaques Lacan, un giorno del mese di novembre del 1969, diede inizio al suo incontro seminariale presentando a uno studente le sue scuse, o meglio qualcosa di ancor più significativo di una scusa. Ciò avvenne pubblicamente, con la speranza che fosse presente anche la persona interessata (parla a questa persona infatti come se fosse presente). Riporto per esteso l'intervento di Lacan:

Un giorno una persona, che forse è qui e che probabilmente non si segnalerà, mi si rivolse per strada mentre stavo salendo su un taxi. Arrestò il suo motorino e mi disse: - *È lei il dottor Lacan?* - *Sì*. - le dissi, - *perché?* - *Riprende il suo seminario?* - *Certo, tra poco*. - *E dove?* - E a quel punto, senza dubbio *avevo le mie ragioni*, spero che questa persona vorrà credermi, le risposi: - *Lo vedrà* -. Al che lei partì sul motorino inforcandolo con una rapidità tale da lasciarmi interdetto e, allo stesso tempo, carico di rimorsi. Sono questi rimorsi che ho voluto esprimerle presentandole oggi, se è qui, le mie scuse perché mi perdoni. [Alle scuse Lacan fa seguire una riflessione, non dovuta, che è per me esempio di imputabilità]. In verità, questa è un'occasione per osservare che comunque non è mai a partire dall'eccesso di qualcun altro che, almeno apparentemente, ci si mostra irritati. È sempre perché *questo eccesso viene a coincidere con un nostro eccesso*. Ed è proprio perché io ero già a questo punto, *in uno stato che rappresentava un eccesso di preoccupazione*, che senza dubbio mi sono comportato così, in un modo che ho subito trovato intempestivo. <sup>190</sup>

---

189 J. Lacan, *Il seminario, Libro XX, Ancora*, cit., pp. 42-43.

190 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 4. Corsivi miei.

L'eccesso è esattamente l'oggetto di imputazione e con ciò smette (cade) di essere un punto di fissità, ovvero di obiezione all'altro. Il lavoro di imputazione ha consentito uno spostamento dall'eccesso di sé e di rifare posto all'altro. La caduta della presupposizione fa posto a un vuoto, a un'accogliente mancanza. La preoccupazione è esempio per eccellenza del pensiero ostaggio dell'oggetto, l'imputabilità è riconoscimento di questo essere – volontariamente e persino caparbiamente – ostaggio di *a-ltro*, di un centro di fissità, che fa da padrone. Il riconoscerlo è già essere nell'alternativa a tale pensiero, con costituzione di libertà per sé e per l'altro del rapporto, e non ritrovamento della libertà, perché essa non è data, ma sempre da fare.

L'imputabilità può essere anche definita con Lacan un certo amore della verità o amore della nostra debolezza, che nasce dal riconoscere la tentazione di cedere al presupposto, all'idea di un amore universale e di offrirlo persino all'altro:

L'amore della verità è amore di quella debolezza di cui abbiamo sollevato il velo, è amore di ciò che la verità nasconde, e che si chiama castrazione... L'amore della debolezza, questa è probabilmente l'essenza dell'amore... l'amore è dare ciò che non si ha, ovvero ciò che potrebbe riparare questa debolezza originaria. L'amore universale, com'è chiamato, di cui ci viene agitato lo straccio per calmarci, è proprio ciò con cui facciamo velo, ostruzione, a ciò che è la verità.<sup>191</sup>

L'imputabilità è amore di quella debolezza con cui rinunciamo a ciò che non abbiamo, l'amore universale, cui abbiamo sacrificato anche il rapporto con l'altro, per fare di questa debolezza, la condizione di una pacifica riapertura all'altro, ai suoi apporti, ai suoi benefici.

Il pensiero dell'imputabilità e il senso di colpa appartengono a due ambiti psichici, di pensiero, antitetici. Il primo rende liberi, quindi in definitiva la sanzione che ne segue è sempre premiale, economica, mentre il secondo inchioda il soggetto alla colpa, proprio perché non sa imputarsela, non la sa trattare, non la riconosce come errore; si attribuisce vagamente qualcosa, affidandosi alla benevolenza dell'altro o a rituali di sacrificio per espiare la colpa, rituali diseconomici perché confermano la gerarchia dell'oggetto sul soggetto e l'immobilità. Il senso di colpa non vuol sentire ragioni, è tipica l'espressione “non so perché l'ho fatto”; l'imputazione riconosce una ragione nell'errore (nella testimonianza di Lacan l'errore è la preoccupazione, ovvero il pensiero occupato da *a-ltro* e che non fa posto all'altro) senza dargli ragione. Il senso di colpa ha come suoi effetti quello di fissare il soggetto all'*a-ltro*, legittimando una sorta di vincolo, di pensiero presupposto, che non fa decollare il giudizio, il pensiero. Quando non ci si imputa ci si impunta. Giacomo Contri nell'opera *Il beneficio*

---

191 *Ivi*, p. 59.

*dell'imputabilità*, afferma che l'angoscia è il segnale dell'imputabilità mancante, del “pensare” a partire da teorie che confondono il nostro giudizio, per il fatto di essere pensate come prime rispetto al nostro pensiero. L'angoscia è il segnale di un'esautorazione dell'esercizio del giudizio, di cui componente importante è l'imputabilità. L'angoscia/il senso di colpa si accompagnano al comando come l'imputabilità alla libertà prodotta.

## 1.d La giustizia come oggetto in F. Dürrenmatt

Può essere utile fare riferimento a due opere di Dürrenmatt, il racconto breve *La panne*. *Una storia ancora possibile* e la commedia tragica *La visita della vecchia signora*,<sup>192</sup> per cogliere il diverso statuto giuridico del senso di colpa rispetto all'imputabilità. Nel primo si racconta di un commesso viaggiatore che si ritrova a dover rispondere a una commissione giudicatrice, mascherata dietro i falsi e benevoli volti di una compagnia di quattro gaudenti vecchietti, dei suoi atti verso altri, che diventano sempre più “colpevoli” quanto meno il malcapitato ospite riconosce come effetti dei propri atti e delle proprie scelte taluni eventi tragici, occorsi a persone con cui era in rapporto. Ad esempio, si viene a sapere che la morte del titolare della ditta per cui il commesso viaggiatore lavorava, presentata dapprima come accidentale, era da porre in connessione con l'adulterio della moglie, consumato proprio con il commesso, allora dipendente del marito; era stato proprio quest'ultimo a rivelargli l'accaduto, tanto che – a distanza di tempo – il cuore non gli aveva retto. La morte del superiore ha certamente favorito la carriera del commesso, altrimenti non immaginabile, tanto da far supporre all'attenta commissione giudicatrice, tra un brindisi e l'altro, che proprio questa sia stata l'unica ragione dell'adulterio consumato con la moglie del suo titolare, dal momento che dopo la morte dell'uomo, il commesso si è del tutto disinteressato dell'amante. Alla lenta e puntigliosa ricostruzione dei fatti da parte della compagnia di vecchietti, fa da contraltare la stupida ottusità e baldanza del commesso, che mai cede alla propria debolezza, restando pervicacemente legato a una ricostruzione dei fatti, in cui nulla sembra riguardarlo e tutto pare accadere secondo la necessaria logica del destino. Un anziano compagno di serata, che si è assunto il ruolo di difensore del malcapitato ospite, prova fin dall'inizio a renderlo consapevole dei benefici di una possibile ammissione di colpa, affermando: «voler conservare la propria innocenza è impresa impossibile, meglio sarebbe confessando una colpa passare

---

<sup>192</sup> F. Dürrenmatt, *La panne. Una storia ancora possibile*, tr. di E. Bernardi, Einaudi, Torino 2007; Id, *La visita della vecchia signora*, tr. di A. Rendi, Einaudi, Torino 1989.

all'innocenza. ...Più tardi sarà costretto non a scegliersi una colpa, ma a lasciarsela attribuire». <sup>193</sup> L'esito della tragica vicenda imperniata sulla colpa non può che essere uno, la morte per senso di colpa dell'imputato. Dopo che la commissione giudicatrice ha espresso il suo verdetto di morte, l'imputato-commesso si ritira nella sua camera; l'indomani quando i vecchietti si alzano e non trovano l'ospite, lo cercano nella sua camera trovandolo morto.

L'opera del drammaturgo svizzero si snoda tra due aut aut: o la presupposta innocenza come frutto del destino e degli eventi occasionali (se non ci fosse stato il guasto alla macchina, quell'uomo non sarebbe mai incorso nella “giustizia”) o la condanna senza correzione procurata dallo stesso senso di colpa. Nella sua opera prende forma un mondo pieno di colpe e privo del pensiero dell'imputabilità, ovvero un mondo di tragica solitudine.

L'invito che l'anziano avvocato difensore rivolge al commesso manifesta un modo di intendere la giustizia come “confessione di una colpa” distante dal pensiero dell'imputabilità, e sembra portarlo a confondere il pensiero della legge: essa non è legge astratta, ma legge del rapporto con l'altro, che richiede che la colpa sia trattabile, emendabile, pensabile affinché l'alternativa del rapporto sia sempre possibile e non esclusa a priori dall'assolutezza della Colpa (*ab-soluta*, sciolta dal rapporto con l'altro). La giustizia non è oggetto da venerare, rispettare astrattamente – come in quella cinica combriccola di venerabili vecchietti – ma è giudizio, *jus-dicere*, lavoro di pensiero, pensiero dell'imputabilità in cui per non cedere con giudizio davanti all'atto ingiusto, bisogna innanzitutto cedere, cioè lasciar cadere una teoria vendicativa della giustizia: la vendetta è diseconomia della giustizia come oggetto.

Un secondo lavoro di Dürrenmatt, esemplare per osservare l'irretimento del pensiero nella teoria della giustizia-oggetto con la conseguente fissazione sulla vendetta, si intitola *La visita della vecchia signora*.

Un intero paese, ridotto in rovina per la chiusura delle un tempo fiorenti fabbriche, sta aspettando la visita di una vecchia signora, nata nel paese, divenuta miliardaria grazie ad alcuni fortunati matrimoni con uomini incredibilmente ricchi. Tutto il paese si prepara ad accoglierla, anche il suo primo e ora anziano amante, che offre suggerimenti al borgomastro per il discorso di benvenuto. Quando la signora arriva con tutto il suo corteo di servitori, lacchè e l'ultimo marito al seguito, gli ingenui paesani vengono subito avvertiti delle sue spaventose intenzioni. Vuole vendicare con la morte del vecchio amante l'ingiustizia patita a causa sua. In gioventù, il suo amante, con l'inganno, cioè pagando due falsi testimoni, aveva evitato di assumersi la paternità di una figlia, tacciando la sua compagna di prostituzione. Gravida e infamata, la donna, cinquant'anni prima, non aveva potuto che andarsene e per

---

<sup>193</sup> F. Dürrenmatt, *La panne. Una storia ancora possibile*, cit., p. 17.

vivere fu costretta davvero a prostituirsi. La bambina fu data a una famiglia, ma poco dopo morì. L'odio accumulato dalla donna non si è mai assopito e le ha permesso di condurre una vita infame e di collezionare nei modi più cinici una serie di matrimoni di convenienza. È riuscita persino, unica superstite, a sopravvivere a un incidente aereo, di cui porta i segni con diverse protesi al corpo. Questa donna riuscirà ad avere giustizia isolando e riducendo al silenzio totale l'uomo di cui fu per poco amante e dopo per sempre nemica. Senza muovere un dito, ma solo con la forza corruttrice del denaro, riuscirà a far sì che l'uomo muoia, senza alla fine neanche averne soddisfazione.

La giustizia astratta dal rapporto si può fare solo con la vendetta. La giustizia pensata nel rapporto è lavoro di imputabilità di un errore, che se anche viene fatto da una sola persona salva per questa persona il pensiero/legge del rapporto con l'altro. Schiacciare l'altro sulla colpa anziché imputargli l'errore vuol dire pensarlo per sempre fuori dal rapporto, e la vendetta sancisce questa esclusione e autoesclusione dal rapporto. L'imputabilità all'altro dell'errore con lavoro di giudizio comporta custodire il pensiero del rapporto, lasciando l'altro libero di imputarsi l'errore quando e come e se lo vorrà (se non lo fa peggio per lui è lui il primo beneficiario dell'imputabilità). Quanto al soggetto colpito dall'offesa, l'imputabilità dell'altro (così come la propria) consente di non ricorrere alla vendetta e di non legittimare nell'altro il pensiero della vendetta.

## 2. La seconda nascita, con giudizio. A partire da Hannah Arendt

### 2.a La capacità legiferante dell'uomo

Con Hannah Arendt possiamo ribadire l'idea che il pensiero come giudizio sia inizio. Il contributo di questa autrice all'esperienza del pensare resta fondamentale e – a mio parere – si rinnova alla luce della questione dell'imputabilità. Riporto, per iniziare, una citazione dall'opera *Vita activa*:

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma

non ne è mai condizionato. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa. Agire nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, “incominciare”, “condurre”, e anche “governare”), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). L'inizio è inizio di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima.<sup>194</sup>

Un comune denominatore accompagna le riflessioni svolte sulla questione del pensiero come imputabilità, esso riguarda un certo rapporto che gli interlocutori finora incontrati hanno con le riflessioni sulla libertà di Immanuel Kant.

È sulla questione del giudizio e dell'agire che Arendt può dare i contributi maggiori alle analisi qui in corso, non prima però di aver incontrato alcune difficoltà poste dalla questione della libertà. È quanto si può vedere nella citazione che segue, che ci riporta proprio allo scoglio kantiano individuato da Kelsen, lì dove un certo interrogativo sulla libertà fa sì che il pensiero si arresti. Afferma Hannah Arendt: «E in effetti esiste, nella nostra società, una diffusa paura di giudicare, una paura che non ha nulla a che fare con il detto biblico “Non giudicare se non vuoi essere giudicato” e non ha nulla a che fare con il problema del “lanciare la prima pietra”. In realtà, dietro il non volere giudicare si cela il dubbio che nessuno sia libero, il dubbio che nessuno sia responsabile o possa rispondere degli atti che ha commesso».<sup>195</sup>

Troviamo conferma di questa *impasse* connessa all'idea di libertà in un saggio raccolto nell'opera *Tra passato e futuro*, in cui riprendendo pari pari l'argomentazione kantiana, afferma che la difficoltà consiste «nella contraddizione tra quanto ci vien detto dalla nostra consapevolezza e coscienza (che siamo liberi e perciò responsabili) e la nostra quotidiana esperienza del mondo esterno, nel quale ci orientiamo in base al principio di causalità».<sup>196</sup>

È inevitabile che la riflessione di questa autrice resti incagliata nelle maglie di quell'aporia sopra esposta: come si può iniziare, come si può pensare se non siamo liberi? Tuttavia proprio pensando e agendo sempre di nuovo attestiamo e produciamo la nostra libertà. Questa resta una delle testimonianze più forti lasciate da questa autrice, che tuttavia non ha mai nascosto le difficoltà e la complessità di questa posizione.

Infatti Hannah Arendt, sebbene non con i termini kelseniani, tuttavia con una vicinanza di vedute per me sorprendente, arriva ad affermare che gli uomini non sono responsabili in

---

194 H. Arendt, *Vita activa*, tr. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1988, p.128-129.

195 Id., *Responsabilità e giudizio*, tr. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 17.

196 Id., *Tra passato e futuro*, tr. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 193.

quanto liberi, ma sono liberi nel momento in cui assumono la responsabilità del loro agire, pensare, giudicare. Nell'articolo già citato afferma che «la comparsa della libertà ... coincide con l'atto realizzatore» e che «gli uomini sono liberi ... nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: “essere” liberi e agire sono la stessa cosa».<sup>197</sup> Tutto ciò inoltre non è da confondere con la vecchia idea di una libertà individuale, o peggio interiore, contrapposta a una qualche libertà esteriore o anche ordine necessario degli eventi, storici, politici, sociali ecc. Questo ordine degli eventi è effettivamente estraneo alla libertà tanto «che aspettarsi “l'infinitamente improbabile” nel contesto dei processi automatici della storia della politica, sarebbe soltanto superstizione» ma aggiunge Arendt «i processi storici sono creati e interrotti di continuo dall'iniziativa dell'uomo, da quell'*initium* che l'uomo è in quanto agisce».<sup>198</sup>

Ritornando alla questione dell'imputabilità, Hannah Arendt giunge all'esito di confermare l'autorità del giudizio e dell'atto del singolo contro ogni pensiero presupposto e giunge a questo esito, benché provvisoriamente, lavorando anche sul giudizio riflettente, o facoltà di giudizio, presentata da Kant nella terza delle sue *Critiche*.

Infatti, solo se pensiamo che esista una facoltà umana capace di farci giudicare in maniera razionale, senza venir travolti dalle emozioni o dagli interessi personali; e solo se pensiamo che questa facoltà funzioni in maniera spontanea, senza cioè restare vincolata a norme o regole di giudizio preconcepite, sotto le quali sussumere semplicemente i casi che via via si presentano; solo se pensiamo insomma che questa facoltà sia in grado di produrre essa stessa i principi che governano l'attività di giudizio, solo se pensiamo questo e ci riusciamo a dimostrarlo, possiamo arrischiarci a camminare su un terreno tanto scivoloso, il terreno delle questioni morali [aggiungo bioetiche, giuridiche, politiche, economiche...] senza paura di cadere.<sup>199</sup>

Dopo aver osservato il trionfo dei totalitarismi per effetto di quel pensare l'autonoma facoltà di giudizio subordinata a istanze superiori – come in queste false domande: Sarò libero di giudicare? Chi mi autorizza a farlo? Con quale autorità e diritto confuto l'autorità e il diritto? – Hannah Arendt accenna «all'esistenza di una facoltà umana distinta e separata dalla legge e dall'opinione pubblica, capace di giudicare in piena autonomia ogni atto e ogni intenzione, a prescindere dalle circostanze. *E può darsi che noi possediamo davvero una facoltà del genere, può darsi che ciascuno di noi legiferi ogni volta che agisce*».<sup>200</sup>

Trovo che questa affermazione di Hannah Arendt confermi quanto il lavoro decennale di Contri ha permesso di mettere in rilievo: ciò che la psicoanalisi attesta con la sua

---

197 *Ivi*, p.205.

198 *Ivi*, p. 226.

199 *Id.*, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 23. Aggiunta tra parentesi quadra mia.

200 *Ivi*, p. 34. Corsivo mio.



esperienza è la messa in mora dei presupposti del pensiero per riabilitare il pensiero come primo diritto, istituzione “legiferante” le leggi del moto del corpo nei rapporti con altri, istituzione che la libertà non la presuppone ma la costituisce. Afferma Contri che «Il Primo diritto fa libertà di pensiero»<sup>201</sup>

È il frutto maturo del pensiero dell'imputabilità, che Arendt descrive così: «Dal momento che sono io stesso il legislatore, il peccato o il crimine non possono essere più definiti come un atto di disobbedienza alla legge di qualcun altro, ma solo come un rifiuto da parte mia di agire e comportarmi in qualità di legislatore del mondo».<sup>202</sup> Il crimine è peccato di omessa imputabilità e di omesso giudizio come primo diritto. Ribadisco, con Contri, che l'idea di sanzione connessa all'imputabilità o all'azione legislatrice è anzitutto premiale. L'iniziativa o il desiderio come raccolta ed elaborazione dell'eccitamento sono da ascrivere come premio al pensiero dell'imputabilità. Resta da osservare il totale disinteresse di Arendt per il pensiero inconscio, come apporto, novità, gratuiti offerti all'elaborazione cosciente. Per questa ragione il confronto con Arendt si arena, portando in dote comunque quelle feconde idee di giudizio legiferante e di azione costituente la libertà di ciascuno che non è poco.

«Pensare con una mentalità larga – ciò vuol dire educare la propria immaginazione a recarsi in visita...».<sup>203</sup> Con questa affermazione di Arendt mi piace pensare che quell'estensione del pensiero che lei si figura possa includere anche quell'ambito che l'immaginazione lambisce, che è l'inconscio, sebbene Arendt non lo abbia frequentato.

Così anziché ricostruire le vie al giudizio attraverso al terza *Critica* kantiana, da Arendt proposto nel testo incompleto, dal titolo «Giudicare», raccolto in appendice all'opera *La vita della mente*, provo a ricostruire i nessi tra pulsione, giudizio e inconscio, avvalendomi ancora del contributo di Contri.

## 2.b Giudizio e inconscio

Le esigenze di questa ricerca mi hanno spinto al confronto con la legalità kantiana (...) nella *Critica della ragion pratica* e nella *Metafisica dei costumi*, non senza escursioni nella *Critica del giudizio*: il che mi ha permesso di scoprire nel pensiero dell'inconscio freudiano il pensiero di una ragione pratica che ha imboccato la via di una legalità concorrente con quella kantiana-moderna, e alternativa ad essa proprio sul medesimo requisito dell'universalità.<sup>204</sup>

---

201 G. B. Contri, *L'ordine giuridico del linguaggio*, Sic Edizioni, Milano 2003, p. 16.

202 *Ivi*, p. 58.

203 *Id.*, *La vita della mente*, tr. di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1993, p. 551.

204 G.B. Contri, *Leggi. Ambiti e ragione dell'inconscio*, Jaca Book, Milano 1989, p. 18.

L'inconscio è della stessa stoffa del pensiero, non è in una presunta profondità dell'anima, serbatoio inesauribile di immagini senza suono, ma piuttosto ciò che del giudizio resta dopo che lo abbiamo confuso, sconfessato, vincolato a teorie presupposte e così contraffatto. Esso resta il custode di quella norma o principio di piacere anche quando esso è andato incontro nella realtà ai destini più vari e controversi. Esso è una risorsa – tuttavia esauribile e dissipabile, come dice bene il titolo di un'opera di Massimo Recalcati *L'uomo senza inconscio* – con cui dare sostegno al pensiero pratico, agente.<sup>205</sup> Per capirne un po' di più dobbiamo ripartire dalla pulsione e trovare un livello di semplificazione del tema, senza dimenticare quanto esposto nella prima parte, lì dove la pulsione e il desiderio sono stati osservati nelle loro complesse derive e ricordando che Lacan nel *Seminario X* sull'angoscia ha chiamato la pulsione proprio *dérive*.<sup>206</sup>

La pulsione per Freud, riletta con Contri, è una legge del moto del soggetto nella sua relazione con gli altri, che prevede quattro articoli, spinta, fonte, oggetto e meta. Il nesso tra gli ultimi due articoli può essere posto solo da un soggetto che lo colga ricorrendo a un principio, con cui egli si orienta verso la meta o soddisfazione. Tale principio è orientativo di un giudizio. Attraverso il principio o giudizio di piacere, viene scelto il mezzo opportuno alla meta. Il mezzo, sia cosa che persona, è scelto con giudizio in vista di un fine, che non è l'oggetto, ma la soddisfazione, ovvero la sanzione premiale, o effetto positivo, di una legge di moto riuscita. Per chi orienti il proprio moto secondo il principio di piacere, il dispiacere è connesso a un non raggiungimento della meta, con impossibilità di alleviare lo stato di tensione prodotto dall'investimento pulsionale. Nella prima parte della tesi è stata ricordata la novità da Freud apportata su questa questione con lo scritto *Al di là del principio di piacere*: non necessariamente il soggetto fa coincidere alla meta la scarica pulsionale, si danno esperienze in cui la meta “è posta” dal soggetto al di là della scarica, ovvero in uno stato di tensione o eccitamento permanente che ha poco di eccitante, perché non è connesso a una novità, ma alla ripetizione incessante del medesimo. La pulsione già in Freud è *dérive*. La constatazione che vi sono dei principi che orientano il moto nasce da una domanda: come si costituisce il pensiero della meta nella pulsione, non essendo la meta o soddisfazione data per natura? La pulsione infatti non è un istinto, così come la meta non si dà da sé, ma viene posta e costituita dal soggetto a partire dall'esperienza dei suoi primi soddisfacenti, connessi alle sue relazioni con gli altri; questo è dimostrato anche dal fatto che la meta non è univocamente

---

205 Tra i contributi più recenti al tema dell'inconscio cito l'opera di Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano 2010, e l'opera di Colette Soler, *L'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano 2010. Nell'ultima parte della tesi dedicherò alcune riflessioni a queste importanti opere.

206 Così anche nel *Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, cit. p. 112; (2011) p. 107.

il piacere; se la pulsione fosse un istinto, tutti gli articoli sarebbero rigidamente prefissati.

La pulsione, che non fa parte del corredo naturale in dotazione alla nascita dell'uomo, si costituisce grazie a un'esperienza in cui almeno una volta il soggetto abbia avuto modo, tramite qualcun altro, di fare un'esperienza piacevole e soddisfacente. Il neonato che alla nascita piange, per una questione puramente fisiologica che ha a che fare con la prima respirazione, si rasserena se adagiato su qualcosa di caldo, come il corpo di qualcuno, o se viene immerso in acqua di gradevole temperatura. Nel momento in cui si calma il bambino esprime un giudizio di piacere, "Mi va" – se così non fosse continuerebbe a strillare – e ciò grazie a un'esperienza, tra le prime, di soddisfacimento, offertagli da un altro. È impensabile che questa prima esperienza si faccia senza un altro, che non è necessariamente la madre. Questo aspetto merita di essere sottolineato: ciò che è importante è che il neonato faccia esperienza di soddisfacimento tramite qualcuno, non che il tramite per il soddisfacimento sia qualcuno in particolare. La confusione tra oggetto e meta è stata indagata nelle sue conseguenze nel paragrafo dedicato alla diseconomia dell'oggetto.

La pulsione, ovvero la legge di moto di un soggetto nella sua relazione con un altro secondo il principio di piacere, si costituisce come desiderio a seguito delle prime esperienze di appagamento, in cui l'oggetto, ovvero il partner per tale raggiungimento, è variabile. Nel caso del desiderio, infatti, Freud afferma che esso è connesso a quei primi soddisfacenti che diventano matrice di un'immagine mnestica che ne fa da supporto. Il desiderio non è il soddisfacimento, ma la sua anticipazione mnestica, immaginaria. Se seguirà la percezione di un soddisfacimento e non solo l'allucinazione, il moto pulsionale ha termine, va a conclusione. Il desiderio si realizza, anch'esso è quindi connesso al giudizio secondo il principio di piacere.

Il primo orientamento nella realtà è il principio di piacere, su di esso si costruisce il principio di non contraddizione, ovvero l'inizio della logica<sup>207</sup>; questo principio viene utilizzato anche da un neonato, come si diceva, quando approva un'esperienza piacevole e disapprova un'esperienza spiacevole; altrimenti lo vedremmo confuso e orientato a scegliere e a rifiutare allo stesso tempo un'esperienza, nell'impossibilità di valutarla spiacevole o piacevole. La costituzione del giudizio, del desiderio e della pulsione sono strettamente correlati alla costituzione nel soggetto della meta, ovvero dell'idea/desiderio di soddisfazione, che è offerta gratuita, non ovvia, non scontata, con cui un bambino viene accolto al mondo da un altro essere vivente. Il giudizio, fin qui autonomo e costituitosi sulla base delle prime

---

207 Cfr. AA.VV., *A non è non A*, a cura di P. Cavalleri, atti del Corso di Studium Cartello (G.B. Contri), Sic Edizioni, Milano 1997.

esperienze di soddisfacimento, va incontro a un inevitabile destino di confusione per l'intervento confusivo di altri che ostacolano il libero esercizio del giudizio con teorie e assiomi, di cui è esempio tra tanti l'affermazione "La madre ama". Il giudizio risulta ostacolato nel suo esercizio dal fatto di non potersi applicare agli atti effettivi dell'altro, valutandoli positivi o negativi per sé, ma nell'ipotesi che essi siano negativi dovrà concludere illogicamente che se viene trattato male è pur sempre per amore. La confusione nasce dalla necessità di conciliare giudizio soggettivo e teoria dell'amore presupposto, assunta come assioma.

Questa ricostruzione deve servire a cogliere l'inestricabile nesso tra giudizio, o ciò che Contri chiama opportunamente "secondo giudizio", e l'inconscio. Il primo è quello che precede l'intervento confusivo della teoria, il secondo è quello che segue. L'inconscio – a confusione avvenuta – è ciò che conserva traccia di quel principio o legge su cui si è costituito il primo giudizio e a partire da cui il (secondo) giudizio può ancora riabilitarsi. L'inconscio è memoria della legge dopo che questa è stata esautorata. Afferma Contri che «la scoperta dell'inconscio è la scoperta di un ordinamento che fornisce alla vita della e nella pulsione, incompleta, insoddisfatta, incerta nella sua causalità, una legge che permetta al suo moto di concludersi... la legge è il principio di piacere».<sup>208</sup>

Ecco perché il pensiero, incluso il pensiero inconscio, rappresenta un aiuto e non un ostacolo alla costituzione di quella facoltà legiferante di cui parlava anche Arendt, impossibilitata a riconoscere nella psicoanalisi un aiuto e non un ostacolo alla libertà di pensiero perché probabilmente frenata da alcuni pregiudizi, che peraltro condivide con altri filosofi, in particolar modo "politici": il pensiero che la psicoanalisi sia pratica di pensiero individuale se non intimistica e che sia fundamentalmente autoritaria, presupponendo nel

---

208 *Ivi*, p. 70 e 81. Riporto come ricapitolazione una lunga citazione di Pietro Cavalleri dal volume *La città dei malati I*, (Edizioni Sipiell, Milano 1995, pp. 162-164), in cui afferma che il giudizio quando si costituisce (ma ricordo che perde presto queste caratteristiche per effetto dell'intervento confusivo di altri) si articola in «a. facoltà di distinguere tra esperienza di piacere e di dispiacere; b. di concepire il proprio moto soggettivo come moto che include il corpo nella relazione con l'altro reale. A questi due concetti è stato dato il nome, nell'elaborazione freudiana, di a. *principio di piacere* b. *pulsione*. Essi significano rispettivamente: a. la facoltà di giudizio originaria del soggetto e b. il suo altrettanto originario riferimento all'altro reale in quanto spinta e meta del proprio moto (che ha il proprio punto conclusivo nella soddisfazione. Si tratta dei due elementi in base ai quali noi affermiamo il soggetto attraverso due predicati: il *soggetto è competente* e il *soggetto è dipendente da un eccitamento esterno* per la prosecuzione del proprio moto e della sua conclusione in una meta soddisfacente in quanto esterna. Chiamiamo *primo giudizio* la facoltà originaria del soggetto di formulare la propria legge di rapporto con l'altro accogliendone l'apporto. (...) [è proprio del primo giudizio il "talento negativo" ovvero] la capacità di procurare vantaggio a se stessi non frapponendo ostacoli all'iniziativa benefica dell'altro. L'insufficienza del primo giudizio ... sta nel fatto che esso è sì capacità di distinzione tra piacere e dispiacere, ed è sì pensiero dell'altro in quanto collaboratore, ma non è ancora capacità di discriminazione di vero e falso nell'altro. Da qui, per il soggetto, il rischio iniziale ineliminabile di privilegiare l'adesione all'altro anche qualora l'altro della relazione contingente non rispetti il principio di piacere del soggetto ovvero il suo beneficio. La facoltà del *primo giudizio* è dunque chiamata a completarsi e a estendersi nel *secondo giudizio*, che è giudizio sull'offerta dell'altro».

transfert una dinamica di rapporto in cui qualcuno si affida a suo rischio e pericolo a qualcun altro. È possibile che la psicoanalisi sia anche questo, ma non è questa psicoanalisi che qui può interessare. La psicoanalisi come pensiero giuridico fa del pensiero individuale un pensiero immediatamente politico ed è lavoro di pensiero contro l'autorità dei presupposti, tutti sia quelli esterni che quelli assunti a fondamento del proprio pensare (o meglio non-pensare). Il transfert può diventare, al momento opportuno, occasione per imputarsi la tentazione di dare per presupposto l'amore dell'altro, lavorare a questa tentazione a partire dal transfert significa poter estendere i benefici di questo lavoro a tutti i rapporti che cadono sotto questa stessa tentazione.

Il giudizio si costituisce a partire dal principio di piacere e consente di ritornare a quelle teorie, come quella dell'amore presupposto, che lo hanno in una prima fase invalidato, ingannandolo, in nome del bene astratto. Fin dalla prima parte di questo lavoro si sta cercando di tenere il filo di un discorso che indaghi le forme e i modi con cui il soggetto possa disassoggettarsi da ogni presupposto o comando che ne condizioni l'agire e possa riconoscersi egli stesso come agente imputandosi le leggi del proprio agire. Sulla questione dell'assoggettamento dell'uomo a dispositivi o leggi esproprianti dell'agire ci portano anche le riflessioni di Michel Foucault, che sono oggetto delle prossime analisi.



# Il coraggio della verità?

## A partire da M. Foucault

### 1. Un confronto sul tema del soggetto

Michel Foucault, nel 1966, con già alle spalle la stesura di due opere importanti come *Storia della follia nell'età classica*<sup>209</sup> e *Le parole e le cose*,<sup>210</sup> rilascia un'intervista a Madeleine Chapsal per la rivista «La Quinzaine Littéraire», in cui esprime apprezzamento per la psicoanalisi e il pensiero di Lacan a partire da una sorta di «passione – che li accomuna – per il sistema».<sup>211</sup>

Dopo le affermazioni di stima per il pensiero freudiano espresse in *Storia della follia* – in cui Foucault mette in luce la rivoluzione copernicana operata da Freud nel ridare la parola al soggetto, benché in una relazione terapeutica che vede sbilanciata a favore dello psicoanalista – e in *Le parole e le cose* – in cui apprezza la forza critica e di rottura che la psicoanalisi mantiene rispetto al panorama omologante delle scienze umane e la capacità con ciò di aprirsi al nuovo – Foucault si confronta con Lacan, mettendo in gioco quella “comune” passione per il sistema, che è quanto, in quegli anni, molti intellettuali e pensatori condividono, a seguito dell'importanza assunta nel panorama culturale europeo, in particolar modo francese, dallo strutturalismo.

Il punto di rottura risale al giorno in cui Lévi-Strauss per le società e Lacan per l'inconscio ci hanno dimostrato che probabilmente il senso era solo una specie di effetto di superficie, un luccichio, una schiuma, e che quello che ci attraversava nel profondo, quello che era prima di noi, quello che ci sosteneva nel tempo e nello spazio, era il *sistema* (...) L'importanza di Lacan deriva dal fatto che egli ha dimostrato, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, in che modo siano le strutture, il sistema stesso del linguaggio (e non il soggetto) a parlare... Prima di ogni esistenza umana, prima di ogni pensiero umano, ci sarebbe già un sapere, un sistema, che noi riscopriamo...<sup>212</sup>

---

209 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr. di F. Ferrucci, BUR, Milano 1976.

210 Id., *Le parole e le cose*, tr. di E.A. Panaitescu, BUR, Milano 1998.

211 Id., «Intervista con Madeleine Chapsal» in *Antologia*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005, p. 36. «Ma abbiamo scoperto in noi stessi qualcosa di diverso, una passione diversa: la passione del concetto e di quello che chiamerò il “sistema”» (pp. 35-36).

212 *Ivi*, p. 36.

In tutta l'intervista Foucault ribadisce questo punto di vista sull'impossibilità di individuare un pensiero prima del sistema: il "chi" pensa è già da sempre disperso in un pensiero anonimo, in un sapere senza soggetto, per l'impossibilità di accedere, senza metalinguaggio, alla totalità del sistema stesso, che anche in questa operazione detta le sue regole e fornisce in modo vincolante strutture e parole.

Tuttavia, per il pensiero di Lacan le cose stanno proprio così? Ha davvero condiviso, come afferma Foucault, questa passione per una struttura che disperde fino a negare il soggetto? Piuttosto, non è che Lacan, anche quando suggeriva agli psicoanalisti di fare un passo indietro rispetto alle mistificazioni umanistiche dell'Ego Psychology, non abbia mai ritenuto di sostenere come ovvia la totale dispersione dell'Io nella struttura, nel linguaggio?

Lacan, come vedremo, dichiara la sua estraneità a questa deriva assolutizzante e in fondo teologica dello strutturalismo, come lo stesso Foucault sapeva,<sup>213</sup> e a cui quest'ultimo potrà dichiararsi estraneo solo facendo acquisire alla struttura stessa un carattere di storicità, che egli ritiene non abbiano altre passioni per lo strutturalismo, inclusa quella lacaniana. Foucault si sbarazza del soggetto (di provenienza fenomenologica e sartriana) sostituendovi una struttura, che egli tuttavia pensa immersa nella trama storica.

Cosa diceva Lacan in quegli anni? Dopo aver assistito nel 1969 alla conferenza di Foucault dal titolo «Che cos'è un autore?», in cui Foucault riprende la tesi sulla dispersione del soggetto fino a inficiare la titolarità di un'opera come del pensiero, Lacan – che in quello stesso anno, va ricordato, sviluppa nel *Seminario XVII* la teoria dei quattro discorsi, anche riprendendo spunti e suggestioni emerse da quella conferenza di Foucault – afferma:

In secondo luogo, vorrei osservare che, strutturalismo o meno, mi sembra che *non si ponga da nessuna parte la questione*, nel campo vagamente indicato da questa etichetta, *della negazione del soggetto*. Si tratta della dipendenza del soggetto, cosa estremamente differente; e particolarmente, al livello del ritorno a Freud, della dipendenza del soggetto in rapporto a qualcosa di veramente elementare, e che abbiamo cercato di isolare con il termine "significante".<sup>214</sup>

---

213 «Che cos'è questo sistema anonimo senza soggetto, che cos'è che pensa? L'"io" è esploso; la scoperta del "c'è". C'è un *si* impersonale. In un certo senso, torniamo al punto di vista del XVII secolo, con questa differenza: non mettere l'uomo *al posto di Dio*, ma *un pensiero anonimo, sapere senza soggetto, teoria senza identità...*» *Ivi*, p. 37 (corsivo mio). Sul particolare rapporto, a tratti contraddittorio, di Michel Foucault con lo strutturalismo si sofferma Judith Revel nell'opera *Foucault, le parole e i poteri*, (Manifestolibri, Roma 1996), proponendo le riflessioni che Foucault ha dedicato fino agli anni Settanta agli effetti di rottura dello statuto soggettivo (fenomenologico) ma anche formale (strutturalista) dell'opera di Maurice Blanchot e di altri scrittori.

214 Riporto, per la sua importanza, la citazione anche nella lingua originale: «Deuxièmement, je voudrais faire remarquer que, structuralisme ou pas, il me semble qu'il n'est nulle part question, dans le champ vaguement déterminé par cette étiquette, de la négation du sujet. Il s'agit de la dépendance du sujet, ce qui est extrêmement différent; et tout particulièrement, au niveau du retour à Freud, de la dépendance du sujet par rapport à quelque chose de vraiment élémentaire, et que nous avons tenté d'isoler sous le terme de



La dipendenza del soggetto dalla struttura non è la sua negazione. Questa precisazione illuminante spiega la differenza fondamentale tra la posizione di Lacan e quella di Foucault verso la struttura. Il soggetto non è negato, sostituito dalla struttura, è vincolato a essa, ne dipende secondo un rapporto che lo mantiene tuttavia “autonomo” dalla struttura.

Ma qual è dunque la posta in gioco? Posso affermare – visto il lavoro già fatto – che essa è la questione dell'*imputabilità*, non sviluppata da Lacan,<sup>215</sup> ma sottesa, implicita in alcuni passaggi del suo discorso, come quello sopra riportato. Il soggetto è dipendente dal sistema, non negato dal sistema, ciò vuol dire che gli è propria la possibilità di imputarsi gli inevitabili effetti del sistema, del linguaggio, delle strutture discorsive in cui è gettato, sul suo desiderio, sul suo pensiero, sulle leggi di moto del suo corpo, assunte nelle sue relazioni con gli altri. Imputabilità sempre possibile, benché non è detto che il soggetto la onori. Un regime di dipendenza, diversamente da quello della negazione, lascia essere la possibilità per un soggetto di interrogarsi sui *suoi* rapporti con il sistema. Questa la distanza di Lacan da Foucault, ma anche l'equivoco di Foucault rispetto allo strutturalismo di Lacan, il quale non nega proprio che ci sia un *chi parla*, sebbene non riconducibile all'io. L'io può offrirsi piuttosto, se sa farsi ospitale verso *chi parla*, come agente di un lavoro di imputabilità, non ostacolando, ma accogliendo quelle formazioni dell'inconscio, che riportano il soggetto al bivio tra essere soggetto *alla* struttura – vale a dire assoggettato alle teorie presupposte, al tessuto discorsivo dato, in cui il soggetto si suppone sia immerso sin dalla nascita – o essere soggetto *della* struttura, capace di cogliere i nessi del suo agire, pensare e parlare con la struttura da cui è dipendente, ovviamente senza che a essere negata sia ora la struttura, i cui effetti possiamo constatare invece nella nostra costante tentazione di assoggettarci a teorie presupposte.

Per quanto ogni produzione discorsiva si sia storicamente e strutturalmente determinata, non si può dire che essa si sia autoprodotta, senza soggetto. È proprio nella misura in cui il soggetto è costituito da una trama storica di effetti che ha senso per lui imputarsi, non come programma di una volontà cosciente, ma come accoglimento di quanto di imprevisto è offerto dall'inconscio, nelle forme della sua produzione, ritorno del rimosso, atti mancati, sogni, lapsus. L'analisi differenziale tra dipendenza e negazione segna la radicale diversità di posizione tra Foucault e Lacan rispetto al rapporto soggetto-struttura.

---

“signifiant”», J. Lacan, «Dibattito alla Société Française de Philosophie», 29 febbraio 1969, l'uso del corsivo nella traduzione italiana è mio. Disponibile nel sito dell'Ecole Lacanienne de Psychanalyse.

215 Preciso che lo scopo della mia ricerca non è certo quello di rinvenire nell'opera di Lacan, come di Foucault o di Derrida, una trattazione del tema dell'imputabilità, così com'è stata formulata da Contri attraverso Kelsen, ma quello di rintracciare – quando possibile, e quando non possibile cercando di capire il perché – le condizioni di una sua pensabilità.

Anche nel 1976 Foucault ribadisce l'idea di un soggetto completamente assoggettato al sistema, con la differenza che tale sistema storicizzandosi, oltre ad aver assunto i tratti del potere e dei dispositivi di dominazione, si è polverizzato disperdendosi in forme capillari, divenendo una sottile ma resistente rete di relazioni di dominazione che ricopre tutti i soggetti, nelle forme dei regimi biopolitici di produzione di discorsività.

Parlare di teoria della dominazione, delle dominazioni, piuttosto che di teoria della sovranità, significa che, invece di partire dal soggetto (o anche dai soggetti) e procedere da elementi che sarebbero preliminari rispetto alla relazione, e localizzabili, si dovrebbe partire dalla relazione stessa di potere, dalla relazione di dominazione in ciò che essa ha di fattuale o di effettivo, e vedere come sia questa stessa relazione a determinare gli elementi sui quali essa verte. *Non si tratta dunque di chiedere ai soggetti come, perché, in nome di quale diritto possano accettare di farsi assoggettare, ma si tratta di mostrare come siano le relazioni effettive di assoggettamento a fabbricare dei soggetti.*<sup>216</sup>

Qui viene ribadita la tesi di dieci anni prima, con la differenza che la negazione del soggetto è diventata ora la questione delle reti di assoggettamento, da cui il soggetto è fabbricato. Ripropongo la frase centrale di Foucault in questa apertura del corso del 1976: «Non si tratta dunque di chiedere ai soggetti *come, perché, in nome di quale diritto possano accettare di farsi assoggettare*, ma si tratta di mostrare come siano le relazioni effettive di assoggettamento a fabbricare dei soggetti». In questa affermazione si può leggere, come al rovescio, ciò che Lacan afferma nel seminario *Il rovescio della psicoanalisi*, quando parlando del discorso dell'isterica, si chiedeva se non si dovesse proprio individuare in quella domanda di un padrone, l'inizio stesso della questione del potere, come potere su... qualcuno. La questione dell'imputabilità è allora una questione che nasce dal riconoscimento – reso possibile dalla psicoanalisi di Freud come di Lacan – di una profonda domanda di assoggettamento che abita l'uomo, che può persino venire legittimata se tale assoggettamento viene ricondotto esclusivamente a cause esterne al soggetto, raffinatamente colte e descritte nella loro pervasività e diffusione.

Non troviamo in queste riflessioni di Foucault la condizione di pensabilità del pensiero come esercizio di imputabilità. Foucault, pur avendo talvolta colto, nell'analisi dei processi di assoggettamento, una volontà di assoggettamento dell'uomo stesso, non ha mai portato in questa direzione le sue indagini: «Non si tratta dunque di chiedere ai soggetti...» diceva nel corso della lezione del 1976, ma perché no? Eppure in *Sorvegliare e punire*, del 1975, quasi

---

216 M. Foucault, lezione del 21 gennaio 1976 del Corso al Collège de France, *Bisogna difendere la società*, tr. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 1998, p. 44. Corsivi miei.

dialogando con Freud, afferma che il problema della sorveglianza nasce nel soggetto stesso. Così Freud: «Ebbene, il Super-io ha conservato alcune caratteristiche essenziali delle persone introiettate: ne ha conservato il potere, la severità, la tendenza a *sorvegliare e punire*. Come ho spiegato altrove, è facile pensare che a causa del disimpasto pulsionale che accompagna tale introduzione nell'Io, la severità aumenti. Il Super-io – la coscienza morale che agisce nell'Io – può ora diventare duro, crudele, inesorabile contro l'Io di cui è il protettore. L'imperativo categorico di Kant si rivela così essere il diretto erede del complesso edipico».<sup>217</sup>

Così Foucault: «L'efficacia del potere, la sua forza costringitiva, sono, in qualche modo, passate dall'altra parte – dalla parte della superficie di applicazione. *Colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se-stesso; iscrive in se-stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento*».<sup>218</sup>

In Foucault tale «principio del proprio assoggettamento» diventa una sorta di vicolo cieco in cui finisce l'analisi dei processi di desoggettivazione, in quanto prodotto della massima presa delle reti di assoggettamento sul soggetto. Per la psicoanalisi freudiana, invece, esso è il punto di svolta: se abita nella profondità dell'uomo la sua volontà di assoggettamento egli può imputarsela, che è – lo ripeto – la bussola di orientamento fornita da Freud in quel breve passo dell'opera *L'Io e l'Es*, ripetutamente indicato da Contri come il pensiero freudiano dell'imputabilità: «[L'analisi] non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per l'Io del malato la *libertà* di optare per una soluzione o per l'altra».<sup>219</sup> Anche il soggetto di Foucault può, proprio imputandosi una volontà di assoggettamento, sottrarsi e operare una pratica di soggettivazione; questo soggetto, tuttavia, lo ritroveremo nelle pagine dedicate da Foucault alle pratiche filosofiche antiche. L'obiezione di Foucault alla psicoanalisi, da cui si è partiti, è al contempo obiezione al pensiero, cui viene preferito il sistema, e obiezione alla pensabilità della possibilità per il soggetto di imputarsi il «principio del proprio assoggettamento».

A partire dagli anni Ottanta una “novità” attraversa il pensiero di Foucault; essa permea i suoi corsi, come le occasioni pubbliche di discorso. Alla domanda se vi sia complementarità tra le coppie di nozioni sapere/potere e verità/soggetto, Foucault risponde: «il mio problema è sempre stato quello dei rapporti tra soggetto e verità: come il soggetto entri in un certo gioco di verità».<sup>220</sup>

---

217 S. Freud, *Il problema economico del masochismo*, 1924, *OSF*, 10, p. 13. Corsivo mio

218 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, 1993, p.

221. Corsivo mio

219 S. Freud, *L'Io e l'Es*, 1923, *OSF*, 9, p. 512.

220 M. Foucault, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà» (intervista di H. Becker, R. Fernet-

In questa intervista del 1984, Foucault mostra di aver sensibilmente spostato il proprio punto di vista dal sistema al soggetto, dalle pratiche coercitive alle pratiche di sé, dichiarando inoltre di aver sempre cercato di «capire come il soggetto umano entrasse nei giochi di verità». In questa fase della sua riflessione, benché nel segno di una continuità e non – come sarebbe più coerentemente comprensibile – di una discontinuità, Foucault sembra far propria, al posto dell'idea di una negazione del soggetto, quella di una sua dipendenza/resistenza dalle relazioni strutturali, che qui definisce anche «giochi di verità», accogliendo dagli intervistatori l'idea che essi non riguardino più una pratica coercitiva, ma piuttosto una pratica di autotrasformazione del soggetto.<sup>221</sup>

Alla domanda: «Ma lei ha sempre “impedito” che le si parlasse di soggetto in generale» Foucault risponde: «No, non l'ho impedito. Forse ho dato delle formulazioni inadeguate. Ho rifiutato che si presupponesse a priori una teoria del soggetto (...) per poter fare l'analisi dei rapporti che intercorrono tra la costituzione del soggetto o le differenti forme di soggetto e i giochi di verità, le pratiche di potere...»<sup>222</sup> per poter analizzare i rapporti di dipendenza, precisava Lacan nel 1969.

Questa riflessione a partire dal soggetto riapre gli interessi verso la psicoanalisi, in particolar modo quella lacaniana. Nel corso al Collège de France del 1981-1982, *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault afferma che: «Lacan ha comunque cercato di porre una questione propriamente spirituale, vale a dire del prezzo che il soggetto dovrà pagare per poter dire il vero, e quella dell'*effetto* prodotto sul soggetto stesso dal fatto di aver detto, di poter dire e di dire il vero su se stesso».<sup>223</sup>

Questo passo rappresenta il momento di massima vicinanza tra il pensiero di Foucault e la psicoanalisi: l'*effetto* della verità sul soggetto verrà ampiamente analizzata nel paragrafo successivo. Foucault è qui disposto a riconoscere che si tratta, in entrambi i casi, di un comune impegno a ripensare la soggettività in una certa direzione che si potrebbe dire – con Pier Aldo Rovatti – “desoggettivante” senza essere negazione del soggetto. Numerosi i contributi di Rovatti all'analisi del pensiero di Michel Foucault, ma anche alla ripresa problematizzante della ricerca foucaultiana applicata a quelli che si possono definire con Foucault, ambiti di soggettivazione, come la pratica o l'esercizio filosofico, capaci di interrogare e attraversare problematizzandolo ogni ambito dell'esperienza, tra cui anche quello

---

Bétancourt e A. Gomez-Muller), 20 gennaio 1984, in *Archivio Foucault 3*, tr. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, cit. p. 282.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>222</sup> *Ivi*, pp. 282-283.

<sup>223</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, lezione del 6 gennaio 1982, tr. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 27. Corsivo mio.

– con imprescindibile riferimento alla ricerca di Franco Basaglia – delle istituzioni psichiatriche.<sup>224</sup> Un recente scritto di Rovatti, dedicato a Foucault e realizzato in forma di intervista, ci riporta a un decisivo passaggio dell'analisi foucaultiana, già incontrato, che adeguatamente valorizzato potrebbe – a mio parere – rendere ancora più ricco il confronto con il filosofo francese. Nell'*Intervista immaginaria a Michel Foucault* (2011) Rovatti scrive (parla Foucault):

In *Sorvegliare e punire* (...) ho disegnato ... il paradigma del *panopticon*, ovvero di un'architettura, e infine di un regime o dispositivo, in cui ciascuno *si sente osservato e sorvegliato. Da chi? Da se stesso, dato che i sorveglianti in carne e ossa potrebbero anche non esserci materialmente, basta che noi li facciamo esistere e agire in noi stessi.* Questo è l'atto di nascita del soggetto moderno come effetto di un dispositivo di potere che si diffonde attraverso l'intero corpo sociale. La funzione che attribuisco alle tecniche “psi”, e in particolare al sapere psicoanalitico, mi pare evidente.<sup>225</sup>

Rovatti mette in evidenza la funzione di autosorveglianza del *panopticon*, prima ancora di quella di sorveglianza, come a ribadire – ed è quanto mi interessa della sua lettura – che in un certo modo è proprio questa funzione soggettiva ad attribuire potere ai dispositivi esterni di controllo. Questa analisi lascia intravedere un possibile passo successivo, consistente nella stretta correlazione tra imputabilità a sé del soggetto della funzione di autosorveglianza e depotenziamento delle strutture eteronome di potere, che acquisiscono il loro potere proprio dalla prima funzione. Ecco allora che la psicoanalisi – che è sempre la psicoanalisi che ciascun analizzante fa da sé su di sé, singolare e unica psicoanalisi in capo a quell'analizzante, che prende le mosse dal far posto all'altro in quella particolare forma che è il transfert, da analizzare e decostruire anch'esso, al momento opportuno, nei suoi caratteri presupposti – non potenzia l'autosorveglianza, ma ne decostruisce o analizza i momenti costituenti con un esercizio di imputabilità, che se portato fino in fondo, può anche farla cadere, indebolendo fino a svuotare di potere quelle funzioni di controllo che agiscono (o sono supposte agire) all'esterno del soggetto.

Se, invece, si segue Foucault nel collocare la psicoanalisi tra quei dispositivi esterni che potenziano la funzione di autosorveglianza del soggetto, vuol dire – per me – sprecare l'occasione di dare coerenza e sviluppo a quell'intuizione, che è stata anche di Foucault, che

---

224 Tra le più recenti opere di P.A. Rovatti cito la riedizione (2007) di *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Raffaello Cortina, Milano (1<sup>a</sup> ed. 1994); *Possiamo addomesticare l'altro? La condizione globale*, Forum, Udine 2007; *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina, Milano 2006; *La follia in poche parole*, Bompiani, Milano 2000.

225 P.A. Rovatti, *La mia vera parola è “esercizio”*. *Intervista immaginaria a Michel Foucault*, comparso in allegato al *Corriere della sera* nei primi mesi del 2011. I corsivi sono miei.

ha colto il punto critico e l'origine dell'assoggettamento nel soggetto stesso, quando si pensa solo attore e non anche autore delle proprie pratiche di vita. In questo modo la psicoanalisi può continuare a dialogare con quelle pratiche del sé, come le pratiche filosofiche,<sup>226</sup> che promuovono un lavoro di sé su di sé, sebbene essa resti una pratica dell'inconscio, il vero crocevia in cui, per la psicoanalisi, assoggettamento, desoggettivazione e soggettivazione si incontrano, come direzioni possibili aperte da un lavoro di imputabilità.

Ritornando alla citazione tratta dal corso *L'ermeneutica del soggetto* è possibile osservare la novità introdotta dall'aggettivo «spirituale», che è nuova sia in riferimento alla psicoanalisi di Lacan, sia per la stessa ricerca filosofica foucaultiana. Su quest'ultimo elemento di novità si ritornerà estesamente in seguito. Quanto alla «psicoanalisi», ovvero alla psicoanalisi pensata secondo questo riferimento foucaultiano alla cura spirituale di sé, Jean Allouch<sup>227</sup>, che ha dedicato importanti studi al rapporto tra il pensiero di Foucault e la psicoanalisi dopo Lacan, ha affermato che ciò che accomuna Foucault e Lacan è: «Il loro rifiuto chiaro e definitivo di un soggetto trascendentale, originario, uguale a se stesso, inaccessibile a ogni trasformazione, una sorta di roccia su cui appoggiare il sapere ma anche le pratiche. Nell'uno come nell'altro la possibilità di una modificazione soggettiva si accompagna a un altro rifiuto, non meno radicale, quello di fare sistema».<sup>228</sup> L'uso dell'aggettivo spirituale non deve tuttavia trarre in inganno quanto al fatto che tale pratica non è interiore, intimistica, come si è più volte precisato, ma sempre pubblica o politica, nel senso più generale del termine, per gli effetti che ricadono sui rapporti con gli altri e per la trasformazione cui sono sottoposte le relazioni di potere sociali, familiari, amicali ecc.

In questa direzione, verso un soggetto attivo nei processi di soggettivazione e di depotenziamento delle strutture assoggettanti, è inscritto l'esercizio dell'imputabilità, che metterò a confronto con quella particolare pratica di sé, come pratica di resistenza o di libertà,

---

226 Tra i contributi più recenti, oltre al già citato lavoro di P.A. Rovatti sulla consulenza filosofica, ricordo il libro di Tiziano Possamai, *Consulenza filosofica e postmodernità*, Carocci, Roma 2011, in cui si sottolinea l'importanza per ogni pratica, sia essa la psicoanalisi o la consulenza filosofica, di interrogare sempre i propri presupposti, proprio perché interessate a un'interrogazione critica su cui chiamano il soggetto a mettersi in gioco; per la psicoanalisi, tuttavia, tale pratica è pratica innanzitutto dell'inconscio, mentre non lo è per la consulenza filosofica, sebbene teoricamente disposta a riconoscerne l'importanza.

227 Cfr. J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, EPEL, Parigi 2007, p. 24. Allouch suggerisce di scrivere *psicanalisi* anziché *psicanalisi*, come occasione per ribadire che la psicoanalisi ha molto da condividere con le pratiche spirituali dell'età antica, in quanto pratica di pensiero non direttiva, condotta non senza un altro, con cui il soggetto conduce una trasformazione di sé all'insegna di una verità da assumere praticamente.

228 «Leur refus clair et définitif d'un sujet transcendantal, originaire, égal à lui-même, inaccessible à toute transformation, sorte de roc sur lequel le savoir mais aussi les pratiques prendraient appui. Chez l'un et l'autre, la possibilité d'une modification subjective va avec un autre refus, non moins radical, celui de faire système» J. Allouch, «Psychanalyse et spiritualité: le défi de Foucault» intervista di Aliocha Wald Lasowski a Jean Allouch, in *Pensées pour le nouveau siècle*, sous la direction de Aliocha Wald Lasowski, Fayard, Parigi 2008, p. 535-554.

che è la *parresia*, il parlar franco, ultimo esito della riflessione foucaultiana sui processi di soggettivazione.

Preciso, tuttavia, che Contri elaborando l'idea di imputabilità si è distinto sia da quella psicoanalisi di origine lacaniana che pensa al soggetto in totale soggezione alla struttura, al linguaggio, al sistema, sia da quel pensiero filosofico che ha promosso la negazione del soggetto, o meglio la negazione del soggetto *che pensa* i suoi vincoli di dipendenza, com'è stato – solo fino a un certo punto, secondo me – il pensiero di Foucault. Posizione di rispetto e di distacco verso Foucault ribadita da Contri anche recentemente.<sup>229</sup> Si veda inoltre lo scritto di Verenna Ferrarini,<sup>230</sup> psicoanalista vicina a Contri, in cui tuttavia non si tiene conto dell'ultima produzione teorica di Michel Foucault. Ferrarini individua l'inizio del tergiversare di Foucault rispetto alla psicoanalisi freudiana nella sua giovanile interpretazione del sogno, che si trova nell'«Introduzione a *Sogno ed esistenza* di L. Binswanger», in cui Foucault vuole riconoscere al sogno uno statuto autonomo di linguaggio, prodotto senza soggetto. Scrive l'autrice: «È come se il sogno fosse un fenomeno staccato da chi l'ha pensato ed elaborato, nonché staccato da chi ascolta il sogno. Quindi il sogno non è per Foucault lavoro dell'inconscio, ma è qualcosa che ha uno statuto a sé».<sup>231</sup> Il sogno – afferma Foucault –, in opposizione allo sguardo oggettivante e deterministico con cui, già a partire da quest'opera, vede affiancate psichiatria e psicoanalisi, rappresenta «l'esistenza di una verità che *trascende da ogni parte l'uomo*, ma che allo stesso tempo si volge verso di lui e si offre al suo spirito nella forma concreta dell'immagine».<sup>232</sup>

Questa “trascendenza” sul soggetto ora del sogno, come in seguito del sistema, o dei dispositivi biopolitici, resta il punto su cui Foucault si è in parte impuntato (e non imputato) –

---

229 «Rammento quel detto di Ubu Re: “Viva la Polonia, perché se non ci fosse Polonia non ci sarebbero Polacchi!”. Basta sostituire alla Polonia il pensiero come forma, Costituzione e Ordinamento, donde: “Viva il pensiero, perché se non ci fosse pensiero non ci sarebbero uomini!” Questo dibattito è attualissimo, il primo se non l'unico (più nomi potrebbero essere qui richiamati, a partire da quello di M. Foucault)» G.B. Contri, «Statuto della Società Amici del Pensiero», (2009) consultabile nel sito di Studium Cartello. «Compreso e per primo M. Foucault, siamo i fideisti fanatici del *sostantivo* “Il Potere”: fideisti perché, se esistesse potere, sarebbe quello del *verbo* “potere”, che riguarda solo il singolo, sovrano nel verbo» dal Blog *Think!* (19/12/2006) consultabile nel sito di Studium Cartello.

230 V. Ferrarini, *Foucault: il labirinto e la logica della finzione*, tra i materiali del Corso 2004-2005, «La logica e l'amore», nel sito di Studium Cartello.

231 *Ibidem*. «Ma la frase per me rivelatrice, che mi ha permesso di pensare ciò che dicevo prima è quella che segue. Foucault analizza il famoso sogno di Dora, o meglio legge e analizza ciò che Freud ha scritto sul sogno di Dora, e conclude in questo modo “*Si può dire che Dora è guarita, non malgrado l'interruzione della psicoanalisi, ma perché con la decisione di interromperla accettava fino in fondo la solitudine che sino ad allora aveva contrassegnato la sua esistenza come un procedere irrisolto, labirintico*”. Foucault parla anche dello scacco di Freud al concetto di inconscio come una premessa che può concludersi, come pure una resistenza all'analisi in quanto essa è la promozione dell'inconscio. Secondo Foucault, che assottiglia il sogno, il metodo freudiano è insufficiente, mentre sottrae ad esso il suo statuto di lavoro e con ciò lo banalizza» (Verenna Ferrarini, art. cit.).

232 M. Foucault, *Il sogno*, tr. di M. Colò, Cortina, Milano 2003, p. 32. Corsivo mio.

come messo in evidenza anche da Lacan (si tratta di una dipendenza non di una negazione del soggetto) – ed è anche in definitiva il motivo per cui pur avendo avuto più volte sfiorato la questione dell'imputabilità al *soggetto* del suo stesso asservimento, la questione è rimasta inascoltata, aperta e ambivalente quanto alla possibilità, all'esercizio di un potere diverso, *altro*, che essa apre per il soggetto.

Di conseguenza anche il pensiero di Foucault sulla psicoanalisi resterà ambivalente fino alla fine, infatti va ricordato che nell'ultimo dei suoi corsi al Collège de France, come già nella *Volontà di sapere*, Foucault riconduce la pratica della psicoanalisi a una pratica pastorale, di guida-controllo delle anime, qual è la confessione o a una pratica istituzionale retta da un regime di verità. La distanza di Foucault dalla psicoanalisi resta tale anche quando egli la iscrive sia nella tradizione della *parresia*, che dalla filosofia antica muove verso la modernità, includendo Kant e l'illuminismo, sia nella tradizione che a partire dal cristianesimo ha fatto della *parresia* una forma di consegna di sé a un altro, un direttore di coscienza, spogliandola così del nesso con la libertà.

Nel paragrafo che segue viene ricostruito l'interesse di Foucault per il tema della *parresia*, in quello successivo invece, un'attenzione particolare viene dedicata all'interesse di Foucault per la questione dell'Illuminismo, in cui è nuovamente offerta la possibilità di mettere a confronto il pensiero della *parresia* con quello dell'imputabilità.

## 2. Dalle pratiche di sé alla *parresia*

Il corso del 1981-1982, *L'ermeneutica del soggetto*, da cui si evince un rinnovato benché rapido interesse per la psicoanalisi lacaniana, si iscrive con continuità all'interno della serie dei corsi al Collège de France dedicati alla storia della sessualità, tratteggiata in tre volumi, *La volontà di sapere* (1976), *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, che escono nell'anno della morte di Foucault, avvenuta nel 1984, anno anche del corso *Il coraggio della verità*<sup>233</sup>, interamente dedicato al tema della *parresia* come già il corso dell'anno precedente, *Il governo di sé e degli altri*. L'interesse per il tema della sessualità aveva portato Foucault a occuparsi delle pratiche dei piaceri nell'antichità greco-latina, incontrando così la questione della cura di sé, sviluppata poi ampiamente a partire proprio dal corso *L'ermeneutica del soggetto*. Dalle pratiche dei piaceri, dunque, alle pratiche di sé e alla *parresia* come particolare forma assunta dalla cura di sé e degli altri.

---

233M. Foucault, *Il coraggio della verità*, tr. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011.



Tuttavia, come anticipato, quello che qui appare come un approfondimento di tematiche incontrate da Foucault nel corso della sua indagine sul dispiegamento storico dei dispositivi di sapere-potere, risulta del tutto nuovo e persino stridente con le indagini degli anni precedenti, sia quanto al punto di partenza, non più il sistema dei dispositivi assoggettanti ma il soggetto, sia quanto all'ambito, non solo politico, biopolitico, ma anche e soprattutto etico. Si legge in un'affermazione importante di Foucault, che, infatti, è stata citata anche da Frédéric Gros nella nota del curatore del corso del 1981-1982 *L'ermeneutica del soggetto*: «Che cos'è dunque la filosofia oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non coincide con il lavoro critico del pensiero su se stesso? *E se invece di legittimare quello che si sa già, non consiste nel tentativo di sapere in che modo, e fin dove, sarebbe possibile pensare in modo diverso?*».<sup>234</sup>

Foucault in questi anni incontra questo diverso pensare, che produce anche un suo diverso atteggiamento verso l'esperienza del pensare, indagando il tema della pratica di sé, che ha trovato nell'uso dei piaceri nell'antichità una sua prima articolazione. Proseguendo in questa indagine storico-critica sulla sessualità Foucault incrocia anche il tema della verità, nella forma della confessione e della direzione di coscienza. È a partire da questo tema della verità incontrato fin nell'antichità come pratica di soggettivazione che Foucault comincia a “pensare in modo diverso”.

Il mondo cristiano ha conosciuto, con la necessità di dare ordine e controllo alle crescenti istituzioni monastiche, un certo obbligo di dire il vero su di sé, obbligo che non poteva prescindere dalla presenza di un altro, direttore di coscienza, guida e superiore, che in questo modo connotava la pratica di verità su di sé o pratica di veridizione di un intento non libertario, ma coercitivo. Si ha qui in nuce una prima forma di assoggettamento, connessa a un'obbedienza poi replicata in tutti i sistemi di veridizione coercitivi. Si tratta dell'ingiunzione a obbedire rivolta al soggetto, ma anche dell'ingiunzione a dire il vero su di sé, che sarà ripresa nella modernità e nella contemporaneità da quei dispositivi di sapere-potere che si dispiegano nel cosiddetto ambito “psi”, includente, per Foucault, la psicoanalisi.<sup>235</sup> Tali dispositivi condividono con la pratica della confessione un intento assoggettante in funzione di controllo, di induzione all'obbedienza. Incontrando in questa indagine il modo in cui il problema del rapporto con la verità si è posto nell'antichità greco-latina, Foucault scopre un pensiero diverso, si diceva, dove il rapporto con la verità del soggetto non è di assoggettamento, com'era accaduto a partire dalle istituzioni monastiche, ma di soggettivazione. È un certo legame con la libertà e quindi con il rifiuto dell'obbedienza cioè

---

234 M. Foucault, dalla lezione del 7 gennaio 1981 del Corso al Collège de France «Subjectivité et vérité», cit. da F. Gros nella «Nota del curatore», *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 456. Corsivi miei.

235 Sulla problematicità di questa inclusione si ritornerà ampiamente in seguito.

che caratterizza il rapporto tra soggetto e verità nella *parresia* dei cinici, ad esempio. La novità è quindi rappresentata dalla posizione attiva del soggetto. Se – come Foucault dice nell'intervista già citata del 1984 – l'oggetto della sua indagine è sempre stato il soggetto, in queste ultime nuove ricerche Foucault ne mette in luce l'aspetto costituente e non passivo, diversamente dalle indagini della fine degli anni Sessanta e degli anni Settanta. Tuttavia questa posizione costituente del soggetto non è la scoperta di una libertà originaria storica e presupposta del soggetto, ma – come dice Gros – è da inscrivere nell'ambito: «delle tecniche di sé storicamente identificabili, le quali a loro volta si connettono a delle tecniche di dominazione anch'esse storicamente definibili, (che vanno) a costituire il soggetto all'interno di un rapporto determinato con se stesso». <sup>236</sup> In questo contesto di relazioni strutturali sono emersi modi particolari di stare nei processi da parte del soggetto: nell'antichità greco-latina uno di questi modi è stata la *parresia*. Afferma ancora Gros: «Quel che Foucault scopre, nello stoicismo romano, è per l'appunto il momento in cui i processi come l'eccesso, la concentrazione del potere imperiale, la confisca di tutta una serie di capacità di dominazione nelle mani di uno solo, permettono alle tecniche di sé di essere, in un certo senso, isolate, e di fare irruzione in tutta la loro urgenza... È nell'immanenza della storia che si costituiscono le identità», <sup>237</sup> anche quelle identità che hanno modalità di porsi rispetto alle pratiche di dominazione costituenti e non solo passive. Tuttavia, indagando il fenomeno della resistenza, Foucault si mostra interessato alla lotta di natura etica contro gli assoggettamenti, che ha contrassegnato il XX secolo:

Il principale obiettivo di queste lotte non è tanto quello di battersi contro l'una o l'altra istituzione di potere, gruppo, classe o élite, quanto piuttosto contro una tecnica particolare, contro una certa forma di potere. Questa forma di potere è quella che viene esercitata sulla vita quotidiana immediata, che classifica gli individui in categorie, li designa in virtù della loro specifica individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che dovrà poi venire riconosciuta da essi. Si tratta insomma di quella forma di potere che trasforma gli individui in soggetti. [come a-soggetti assoggettati, aggiunta mia] (...) il problema al contempo politico, etico, sociale e filosofico che oggi a noi si impone, non è tanto quello di liberare l'individuo dallo Stato e dalle sue istituzioni, *quanto di liberare noi stessi dallo Stato, e dal tipo di individualizzazione che a esso è legato. Dobbiamo promuovere nuove forme di soggettività.* <sup>238</sup>

La *parresia* non può essere considerata una “nuova forma” di soggettività, essendo storicamente collocata nell'antichità, agli inizi di quelle pratiche di soggettivazione da cui

<sup>236</sup> F. Gros, «Nota del curatore», in *Ermeneutica del soggetto*, cit., p. 473.

<sup>237</sup> *Ivi*, pp. 473-474. Corsivo mio.

<sup>238</sup> M. Foucault, «Il soggetto e il potere», in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 241, p. 244. Corsivo mio.

attraverso il cristianesimo prenderanno forma quelle moderne e contemporanee che ci riguardano. Tuttavia da quella particolare pratica, che interessa a Foucault per la sua relazione con la libertà non presupposta ma prodotta nell'atto parresiastico, si dovrà partire per indagare forme attuali di soggettivazione che possano dirsi in relazione con una libertà non data ma da farsi. Come ho più volte annunciato una di queste forme, o la forma, che può interessarci per questo lavoro è quella dell'imputabilità, quale emerge da un singolare incontro tra il pensiero della legge e quello del desiderio. Prima di procedere a un confronto fra *parresia* e imputabilità, conviene approfondire la nozione di *parresia*.

Foucault vi accenna già nel corso del 1981-1982, incontrandola, appunto, all'interno della descrizione delle tecniche di cura di sé individuate nell'antichità latina. Ma è nel 1983 che questa nozione trova ampia elaborazione nel suo lavoro. Vi dedica il corso del 1982-1983, *Il governo di sé e degli altri*,<sup>239</sup> e anche le lezioni che tiene nell'autunno del 1983 all'università di Berkeley in California, dal titolo *Discorso e verità nella Grecia antica*.<sup>240</sup> L'indagine verrà ripresa e ampliata nel corso *Il coraggio della verità*, l'ultimo corso di Foucault al Collège de France.

Nel 1983 partendo dallo *Ione* di Euripide per approdare a Platone, Foucault analizza la *parresia* politica, cioè quel parlar franco, rivolto agli altri, in particolare al potente, che era tratto distintivo della democrazia ateniese; infatti Ione aspira a esercitare quel libero esercizio di parola che è la *parresia*, ma per far ciò deve ricostruire i suoi natali, la sua discendenza, in quanto condizione dell'esercizio parresiastico è l'averne la cittadinanza ateniese. Ione è nato da un amore segreto e violato tra Creusa, donna ateniese, e il dio Apollo. La tragedia racconta della lenta e progressiva ricostruzione della verità che porterà Ione a conoscenza del suo diritto per nascita alla cittadinanza ateniese e quindi alla *parresia* («Ione: Se un voto posso fare, è che lei, mia madre sia un'ateniese, così che da lei mi venga l'agio di parlare franco, *parresia*»<sup>241</sup>).

Esiste, dunque, la *parresia* “politica” come presa di parola libera e coraggiosa del cittadino in assemblea, nell'Atene democratica (esemplificata da Ione ma anche presente nei discorsi di Pericle letti attraverso Tucidide); una *parresia* che ha a che fare con il ristabilimento di una situazione di giustizia: è il discorso del debole che si oppone al forte accusandolo dell'ingiustizia che ha commesso (Creusa di fronte al dio Apollo sempre nello *Ione* di Euripide e Platone contro Dionigi nella Lettera VII). Questo atto è contrassegnato dal

---

239 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.

240 Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. A. Galeotti, Donzelli, Roma 1996.

241 *Ivi*, p. 31.

rischio anche mortale, ed è questa la prova della verità del parresiasta. «La *parresia* dunque è legata al coraggio di fronte al pericolo: essa richiede propriamente il coraggio di dire la verità a dispetto di un qualche pericolo». <sup>242</sup>

Nelle lezioni di Berkeley, come nel corso *Il coraggio della verità*, Foucault esprime tutta la sua “passione” per questa nuova forma di soggettivazione, perché in queste lezioni il tema della verità incontra da un lato quello socratico della cura di sé come conoscenza di sé, dall'altro quello cinico di una continua e drammatica trasformazione di sé. <sup>243</sup> Scrive Foucault: «Uno dei punti essenziali della pratica cinica sta precisamente nel fatto che, il cinico riprendendo i temi più tradizionali della filosofia classica, cambia il valore della moneta e mostra come *la vera vita non possa essere che una vita altra* rispetto a quella tradizionale degli uomini, filosofi compresi». <sup>244</sup>

La «vita altra» di cui parla qui Foucault è tutt'altro dall'altra vita, dall'altro mondo del cristianesimo, respinti innanzitutto perché in quanto presupposti assoluti si prestano a legittimare ulteriormente quelle pratiche di verità, come la confessione, assoggettanti e non libere. <sup>245</sup> La «vita altra» non è mai raggiunta una volta per tutte, ma anzi è continuamente prodotta dal gioco di verità parresiastico. Essa è una vita libera dai vincoli di un'altra vita presupposta e quindi imposta, e perciò è sempre da costituire soggettivamente. Nel passaggio dalla vita altra all'altra vita si impone per il soggetto l'obbligo dell'obbedienza, come sacrificio della propria libera sovranità di parola, in nome dell'accesso a una vita di pace promessa altrimenti preclusa.

L'invito a produrre le forme sempre rinnovate di una «vita altra» viene continuamente ripetuto da Foucault, non solo come sintesi dell'approccio cinico alla *parresia*, ma anche

---

242 M. Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 7.

243 Come contributo per un più ampio chiarimento della nozione di *parresia* riporto alcune riflessioni di Massimiliano Nicoli, estratte dal suo intervento come *discussant* alla mia relazione del 2010 al Seminario dei dottorandi presso l'Università di Trieste, in cui ho presentato una prima bozza di questo capitolo dedicato a Foucault. «La *parresia* non ha lo scopo di dimostrare la verità a qualcun altro, ma di esercitare una critica, una critica rivolta all'interlocutore, ma anche a se stesso, critica che si fa manifestazione scandalosa della verità attraverso la vita, lo stile di vita, un'estetica dell'esistenza. La *parresia* è un gioco fra colui che parla, il parresiasta, e colui che ascolta e che a sua volta può parlare e usare la *parresia*, può accettare il gioco, oppure rifiutarlo e chiuderlo attraverso la forza, o, quanto meno, rompendo la relazione, il patto parresiastico. Nel caso del dialogo provocatorio fra Diogene il Cinico e Alessandro Magno, narrato da Dione Crisostomo nel *Quarto discorso*, il gioco parresiastico assume i contorni di una lotta e di una sfida, che Alessandro accetta e Diogene rinnova e rilancia con lo scopo di portare l'interlocutore, in questo caso Alessandro, a interiorizzare il gioco parresiastico, a combattere la lotta dentro di sé, contro i propri errori, per trasformarsi. Se nella cura di sé socratica l'approdo sembrerebbe essere una piena identificazione con la verità che traluce nell'anima, un'armonia dorica e immobile fra *logos* e *bios*, nei cinici – questo il paradosso che affascina Foucault – il lavoro di incorporazione della verità nella vita conduce a un incessante appello alla trasformazione di sé e del mondo, in nome di una verità che si manifesta sempre come scarto, differenza e alterità rispetto a ogni identificazione, a ogni “regime di verità” consolidato».

244 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 297-298. Corsivo mio.

245 *Ivi*, pp. 302-303.

come monito per l'attualità. Negli appunti finali del suo corso del 1984 si legge: «Per concludere, ciò su cui vorrei insistere è questo: non c'è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai la stessa; non ci può essere verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra».<sup>246</sup>

Individuare nuove forme di soggettivazione che rinnovino queste pratiche di verità e libertà antiche, comporta la continua apertura a una vita altra, a un sé altro, apertura cui anche la psicoanalisi può offrire il suo contributo. Può la psicoanalisi iscriversi tra quei tipi d'atto per i quali «il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta*»?<sup>247</sup> Può – senza per questo appartenere a quelle tecniche di estorsione della verità su di sé, quali la confessione – essere una pratica a due, con un altro, del dire il vero su se stesso? Può non essere annoverata tra quelle pratiche che hanno come scopo quello di dimostrare una verità, ma tra quelle il cui scopo è di fare in modo che la verità produca per quel soggetto che la enuncia la possibilità di un altro pensiero, di una vita altra, sempre da farsi?

### 3. *Tête-à-bête* con l'inconscio: *parresia* e imputabilità

La *parresia* trova nell'età moderna e in particolar modo nell'Illuminismo una sua rinnovata espressione. È questo a motivare l'interesse di Foucault per la risposta di Kant alla domanda sull'Illuminismo, con cui si apre il corso al Collège de France del 1983, *Il governo di sé e degli altri*. Ma già a partire da una comunicazione alla Société française de philosophie nel 1978, Foucault elabora la questione posta da I. Kant nello scritto *Che cos'è l'Illuminismo?* in uno scritto che riprende il titolo kantiano e che è stato raccolto nel terzo volume dell'*Archivio Foucault*.<sup>248</sup>

L'autore riprende la celebre tesi secondo cui «I Lumi sono l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso»<sup>249</sup> e, come già in *Sorvegliare e punire*, individua nella minorità – che equivale per Kant all'incapacità dell'uomo di servirsi in proprio del suo stesso intelletto – la questione che ripropone all'uomo una certa sua docilità nel farsi asservire dall'autorità presupposta di un altro. Afferma Foucault che: «Kant indica subito che l'“uscita” che caratterizza la *Aufklärung* è un processo che ci emancipa dallo stato di

246 *Ivi*, p. 321. «L'altro mondo» per me deve essere qui inteso come omologo alla «vita altra» e non nell'antitetico senso cristiano.

247 *Ivi*, p. 14.

248 M. Foucault, *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, cit., pp. 217-232.

249 Rinvio al lavoro svolto nel paragrafo “I presupposti kantiani” per le analisi del testo di Kant e i riferimenti bibliografici.

“minorità”. E, con “minorità”, intende un certo stato della nostra volontà *che ci fa accettare* che l'autorità di un altro ci guidi in ambiti in cui conviene fare uso della ragione». <sup>250</sup>

Kant usa il verbo «imputare» (la minorità è da imputare all'uomo stesso), che Foucault trasforma nel blando «accettare», ma in entrambi i casi si capisce che lo stato di minorità, quand'anche fosse dovuto all'influenza di un altro uomo o sistema sul soggetto stesso, è preparato, reso possibile dalla disponibilità del soggetto stesso a farsi condizionare.

Ritengo quindi che lo stesso concetto di “uscita” (*Ausgang*) dallo stato di minorità, che Foucault indaga risalendo all'antica nozione di *parresia*, sia da mettere in relazione con quella dell'imputabilità, nominata da Kant e non raccolta da Foucault, perché già imputarsi lo stato di minorità equivale in un certo qual modo ad uscirne. L'*Ausgang* è l'imputazione a sé del proprio stato di minorità. In quel passaggio della definizione kantiana in cui si nomina l'imputabilità è – a mio parere – ancora possibile seguire le tracce della *parresia* antica.

Afferma ancora Foucault: «*Sapere aude*, “abbi il coraggio, l'audacia di usare il tuo proprio intelletto”. Bisogna dunque considerare che la *Aufklärung* è un processo di cui gli uomini fanno parte collettivamente e, insieme, un atto di coraggio da compiere personalmente», <sup>251</sup> soprattutto verso se stessi, come mostra la psicoanalisi, per quanto di presupposto è stato conferito al potere posto fuori di noi. Il passaggio dal Potere, come sostantivo, al potere come verbo modale di un'azione soggettiva, richiede del coraggio. Riporto la definizione di *parresia*, che Foucault propone al Collège de France nella prima lezione del corso *Il coraggio della verità*:

Perché ci sia *parresia* (...) bisogna che il soggetto, esprimendo una verità che coincide con la sua opinione, con il suo pensiero, con la sua credenza [in psicoanalisi si potrebbe dire “con il suo desiderio”, il che farebbe entrare in gioco quell'*alterità che è l'inconscio*], assuma un certo rischio che riguarda la relazione con il suo interlocutore. Perché vi sia *parresia*, bisogna che chi dice la verità apra, introduca e affronti il rischio di ferire l'altro, di irritarlo, di farlo andare in collera e di provocare certi suoi comportamenti che possano spingersi fino alla violenza più estrema [la resistenza in psicoanalisi si spiega anche a partire dalla difficoltà di assumersi questo rischio]. <sup>252</sup>

Gli inserti tra parentesi quadre sono miei e servono a precisare che quanto detto sul lavoro psicoanalitico, come lavoro di imputazione dei presupposti, è innanzitutto un processo “parresastico” di giudizio rivolto a quelle teorie, discorsi invalidanti e quant'altro – legittimati socialmente (dall'Altro) – che, per essere diventati presupposti indiscussi, sono stati imposti

---

250 M. Foucault, *Archivio Foucault 3*, cit., p. 219. Corsivo mio.

251 *Ibidem*.

252 Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 23.

dai volti più familiari e “rassicuranti”, volti rispetto ai quali il *rischio* del dire la verità fa patire *realmente* al soggetto, anche in loro assenza, il contraccolpo doloroso di perderne l'amore presupposto. «Il parresiasta [l'analizzante] corre il rischio di rompere e di sciogliere la relazione con l'altro che ha reso possibile il suo stesso discorso»,<sup>253</sup> la resistenza è in analisi resistenza al «rompere e sciogliere», che ritarda la scoperta liberatoria che l'altro comunque non c'è mai al di fuori di una relazione di giudizio o di imputabilità.

Per Foucault, dunque, la domanda sull'Illuminismo va ricondotta alla tradizione della *parresia*.<sup>254</sup> La questione dell'uscita dell'uomo dallo stato di minorità è una questione parresiastica, letta in funzione disassoggettante, innanzitutto perché la *parresia* non ha lo scopo di dire qualche verità sul soggetto, non è una verità dimostrativa, epistemica, ma una verità esercitata praticamente come critica all'altro. Non c'è una verità del/sul soggetto, ma innanzitutto un soggetto della verità e questo delimita una linea di confine netta con discorsi di tipo scientifico, che si propongono invece come discorsi sul soggetto. Nella filosofia come pratica allocutoria – o pratica parresiastica – il soggetto prende la parola per dire il vero, e la verità del parresiasta non è verità sul soggetto che enuncia, ma è verità del soggetto che enuncia, come nella psicoanalisi.<sup>255</sup>

Quanto detto rende possibile, nello sviluppo dei pensieri che seguirà, la vicinanza tra il soggetto della *parresia* e quello della psicoanalisi, soprattutto nel modo in cui è stato pensato da Jacques Lacan in alcuni suoi scritti, quale *La scienza e la verità*,<sup>256</sup> del 1965-1966, raccolto negli *Scritti*, e il *Seminario Il rovescio della psicoanalisi*,<sup>257</sup> del 1969-1970. La tesi centrale del primo scritto è che la psicoanalisi non ha altro soggetto che lo stesso della scienza, in quanto soggetto e non oggetto del discorso, e che non esiste scienza del soggetto intesa come scienza sull'uomo. Per Jacques Lacan l'appellativo scienze umane è l'appellativo della servitù<sup>258</sup> e non c'è detto che non sia coperto da un dire, effetto di verità, che è scopo della psicoanalisi mantenere. La verità è una questione che riguarda la psicoanalisi, tanto che essa potrebbe a buon diritto iscriversi all'interno di quelle pratiche di veridizione di tipo

---

253 *Ibidem*.

254 «La storia della filosofia, insomma, come movimento della *parresia*, come redistribuzione della *parresia*, come gioco variegato del dire-il-vero: una filosofia considerata così in quella che potremmo chiamare la sua forza allocutoria». M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-83)*, cit., p. 333.

255 Questa è anche la tesi delle prime pagine de *L'Étourdit, Lo Stordito*, dove si legge: «Che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende (...)Non si può tradurlo, questo dire, in termini di verità, perché di verità non c'è che un detto a metà, un detto reciso, ma che ci sia questo detto a metà così netto acquista senso solo da questo dire» J. Lacan, *Lo Stordito*, in *Scilicet ¼. Rivista dell'École freudienne de Paris*, a cura di A. Verdiglione, Feltrinelli, Milano 1977, p. 49, p. 354.

256 Id., *La scienza e la verità*, in *Scritti*, II, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974.

257 Id., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit.

258 J. Lacan, *La scienza e la verità*, op. cit., p. 863.

parresiasico che hanno contrassegnato lo sviluppo della storia della filosofia.

L'idea guida con cui sto conducendo la mia ricerca, ovvero che la psicoanalisi sia una pratica di disassoggettamento come esercizio di imputabilità del nostro assoggettamento a presupposti, verrà proposta ora a partire dalla celebre affermazione di Freud: «*Wo es war soll ich werden*», com'è noto, interpretata da Lacan con «dove così era, debbo accadere come soggetto».<sup>259</sup>

Ribadisco l'esito principale del lavoro sull'imputabilità: non è su una libertà presupposta che si fonda l'imputazione, cioè l'agire responsabile dell'uomo, ma al contrario è grazie all'imputabilità che l'uomo si fa libero. La libertà è un frutto, non una condizione, e questo rifiuto di una libertà originaria, trascendentale è comune alla psicoanalisi o pensiero di natura di Contri, che la elabora a partire da Kelsen, e a Foucault, nel momento in cui afferma che è l'atto parresiasico a produrre la libertà, e non il contrario. È la lezione dei cinici.

La prima via per indagare in termini psicoanalitici le modalità di disassoggettamento ha a che fare con alcune riflessioni lacaniane sul tema della verità nella sua relazione con l'inconscio. Già in questo contesto possiamo rendere operativo il concetto di imputabilità. Nel soggetto qualcosa *ça parle*, è in questa direzione che ciascuno deve cercare la propria verità.

“Io, la Verità, parlo...”. Ciò vuol semplicemente dire tutto quel che c'è da dire della verità, la sola, e cioè che non c'è metalinguaggio, che nessun linguaggio saprebbe dire il vero sul vero, perché la verità si fonda sul fatto che parla, e non ha altro modo per farlo. Ecco perché l'inconscio, che lo dice il vero sul vero, è strutturato come un linguaggio, e perché io, quando insegno questo, dico il vero su Freud che ha saputo, sotto il nome di inconscio, lasciar parlare la verità.<sup>260</sup>

Il soggetto può assumere (ma anche no) la verità che *ça parle* come la “*propria*” verità. Assumere la verità come propria vuol dire accoglierla, custodirla, non muovere obiezioni a ciò che dall'inconscio si offre. Solo da questo momento imputativo quella verità diventa concreta e soggettiva, altrimenti resterà una verità subita, agita, inefficace ma non senza effetti sulla persona. Penso alle forme in cui diventa manifesto il fatto che l'inconscio *ça parle* vale a dire, il lapsus, il motto di spirito e il sogno.

Si prenda il caso del lapsus; l'inconscio/la verità parla nel lapsus. Si tratta di una sorta di smacco dell'intenzionalità, in cui tuttavia l'individuo può imputarsi come sua propria la verità che il lapsus veicola e ricavarne effetti di libertà o disassoggettamento. Racconta Freud di un uomo che nel raccontare del suo viaggio con un altro passeggero, afferma: «Ho viaggiato

---

259 *Ivi*, p. 869

260 *Ivi*, p. 872.



*tête-à-bête* con lui».<sup>261</sup> Non è solo il senso di un incontro “bestiale” di una certa persona con un'altra che il lapsus veicola: è lo stesso incontro con la verità dell'inconscio a essere una sorta di *tête-à-bête*. Va precisato che non si tratta affatto di ricondurre l'inconscio a una falsa origine istintiva e irrazionale, ma al contrario di cogliere nella *bêtise* dell'inconscio una benefica offerta d'aiuto verso un pensare altrimenti irrigidito in gabbie di debito presupposto verso teorie o dispositivi assoggettanti.<sup>262</sup> La *bêtise* non è da sottovalutare: non c'è esercizio di imputabilità senza un cedimento della superbia razionale con cui ha sempre successo un pensiero circolare e autoreferenziale. “Mi sembra stupido” è l'obiezione più ovvia con cui in analisi viene spesso respinto un pensiero che invece è solo nuovo e “rischioso”, non convalidato da anni di auto ed etero-convincimenti.

Che cosa comporta, quindi, quest'assunzione di verità? L'apertura a un'esperienza dell'alterità e il suo accoglimento. Non è un percorso di accesso alla verità tramite metalinguaggio ma all'opposto tramite un inciampo della lingua, la lingua letteralmente va persa, parla da sé, è da un *fuori* che si parla. Da quel *fuori* che è la scena dell'inconscio, che balena in un lapsus, si torna, se si vuole, con un nuovo pensiero, o meglio con un pensiero rinnovato da un bagno spaesante nell'inconscio, nella verità, nel desiderio. Da questa caduta qualcosa di nuovo può essere possibile. Il soggetto ritorna al bivio di cui parla Freud, o restare assoggettato alle forme morbose, che hanno la stessa natura dei dispositivi – e che in fondo sono esattamente frutto di quelli: teorie, discorsi, detti, assunti passivamente e non giudicati – oppure riconoscerli, imputarseli, che non vuol dire scrollarseli di dosso, ma saperli riconoscere nei propri discorsi e nei propri atti, indebolendoli.

È anche la singolare esperienza del motto di spirito<sup>263</sup> conseguente a un allentamento della tensione intellettuale, o padronanza del soggetto, che si lascia andare a una caduta nell'inconscio, da cui riemerge con un pensiero involontario, che nel momento del riconoscimento, momento imputativo, scatena il riso. E tutto ciò con la collaborazione di un altro soggetto, che nell'esperienza del motto di spirito non può mancare, perché è proprio grazie all'altro che il motto prende forma definitiva. Il motto è ritorno a sé dopo una perdita di

---

261 S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *OSF*, 1905, 5, p. 21.

262 *Bêtes* e *bêtise* sono alcuni dei temi del seminario derridiano *La Bestia e il Sovrano*, sviluppati nel Quaderno di Edizione, *Animali, uomini e oltre* (Mimesis, Milano-Udine 2011), e, con riferimento alla psicoanalisi, anche nel mio articolo dal titolo *Justine e Jacques: sulla soglia di una finita differenzialità. Responsabilità e imputabilità a partire da Derrida, Lacan e Contri*.

263 Del motto di spirito si è parlato nella prima parte. «Il motto ha in misura evidentissima il carattere di una “idea” involontaria. Non che un minuto prima si sappia già che motto si pronuncerà e che si tratti poi di rivestirlo solo di parole. Si avverte invece un che di indefinibile che paragonerei piuttosto a un’“assenza”, a un allentamento improvviso della tensione intellettuale, e subito ecco il motto c'è, d'un colpo, il più delle volte già provvisto della sua veste». S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, cit., p. 149.

controllo, dopo un «allentamento della tensione intellettuale», con guadagno di spirito, cioè di pensiero, e a tale guadagno collabora un altro soggetto, con beneficio simultaneo per entrambi. Una produttiva *bêtise* o assenza di vigilanza – di cui Freud parla per il motto, ma lo stesso vale per il lapsus, come per l'atto mancato – è una fulminea “caduta” nell'inconscio da cui si riemerge portando in dono l'arguzia e la possibilità di un nuovo pensiero.

La verità in analisi ha a che fare con un *tête-à-bête* con l'inconscio da cui se ne esce con meno padronanza, arroganza intellettuale, e più pensiero. In un certo senso la traduzione di Lacan di *Wo es war soll ich werden*, con «dove così era, debbo accadere come soggetto» fa del motto di Freud, un motto di spirito con guadagno di verità, che è il pensiero della possibilità per il soggetto di imputarsi la verità del suo inconscio. Il guadagno è il pensiero dell'imputabilità.

L'assunzione della verità come pratica di disassoggettamento ritorna in campo nel lavoro di Lacan in modo pregnante nel *Seminario XVII, Il rovescio della psicoanalisi*. Ritorna in questo seminario una certa idea di verità come perdita della padronanza, del comando e del controllo.

L'amore della verità è amore di quella debolezza di cui abbiamo sollevato il velo, è amore di ciò che la verità nasconde, e che si chiama castrazione... L'amore della debolezza, questa è probabilmente l'essenza dell'amore... L'amore è dare ciò che non si ha,<sup>264</sup> ovvero ciò che potrebbe riparare questa debolezza originaria. L'amore universale, com'è chiamato, di cui ci viene agitato lo straccio per calmarci, è proprio ciò con cui facciamo velo, ostruzione, a ciò che è la verità.<sup>265</sup>

Ecco un altro esempio di imputabilità da parte di Lacan. Ciò che ci impedisce di amare è da imputare alla teoria dell'amore unificante o universale, idea che verrà ripresa nel seminario *Ancora*. Questa idea usurpatrice è connessa al supporre il sapere nell'altro. L'altro è la fonte dell'amore universale, nella stessa misura in cui è supposto detenere il sapere sul suddetto amore. L'amore presupposto (nell'altro) ha la stessa natura di dispositivo del sapere presupposto (dell'altro). Quest'articolazione del discorso è quella del soggetto assoggettato o diviso, è quella dell'isterica/o, che cerca un padrone, nelle teorie, nei dispositivi, come in altri in carne e ossa, contro cui poi intraprende un risentito ribellismo senza frutto, con tratti anche tirannici.<sup>266</sup> L'isterico/a regna, commenta Lacan, e l'altro, che è stato messo nel posto del

---

264 Ciò che non si ha è l'idea riparatrice dell'amore universale, aggiungo.

265 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 59.

266 «Lei vuole un padrone. (...) Vuole che l'altro sia un padrone, che sappia molte cose, ma non tante da non credere che è lei il prezzo supremo di tutto il suo sapere. In altre parole, vuole un padrone su cui regnare. Lei regna e lui non governa». *Ivi*, p. 160.

padrone, non governa. Il discorso dell'isterica potrebbe esserci utile per comprendere che la volontà di asservimento del prossimo, può nascere da una natura profondamente servile, come compensazione vendicativa dello stato di minorità, quando non è diventato oggetto di alcun lavoro imputativo. Non è possibile non vedere la prossimità tra queste riflessioni che impegnano Lacan negli anni caldi dei movimenti studenteschi e le riflessioni di Foucault sul governo di sé e degli altri. Nessuna liberazione o disassoggettamento se non ci si interroga su una domanda di assoggettamento che abita in profondità l'uomo. La microfisica del potere è da interrogare fino al punto in cui emerge questa domanda di assoggettamento nell'uomo, che smaschera la falsità di un *fuori*, di un'estraneità gerarchica del potere. Quel potere è tale anche nella misura in cui riceve da noi legittimazione, ed è il potere da noi conferito ai discorsi, alle teorie, ai dispositivi di sapere, con cui si impasta la nostra lingua e si confonde il pensiero. Ritorna la domanda sull'Illuminismo di Kant dove si afferma che lo stato di minorità è da imputarsi all'uomo stesso, ma è una domanda o inquietudine che è da collocare ancora più in là nel tempo, penso al saggio del 1550 di Étienne de La Boétie sulla servitù volontaria, ad esempio, su cui si ritornerà nel capitolo dedicato a Derrida.<sup>267</sup>

Un filo rosso, lungo e complesso, lega testi e riflessioni dedicati a questo tema. Il lavoro di Lacan, privo di qualsiasi enfasi emancipante, ci porta a ritrovare nell'uomo stesso, a imputare all'uomo stesso il suo stato di assoggettamento, basti pensare a quell'idea che rinnova un assunto freudiano (*Al di là del principio di piacere*) della soggezione dell'uomo a un godimento coatto, di cui ho trattato nel capitolo sulla diseconomia del godimento. Non solo, ma sembra possibile a Lacan un lavoro di analisi, ovvero di disassoggettamento, per restare alla contiguità semantica proposta, solo riportando il soggetto a domandarsi, a interrogarsi sul suo desiderio di avere un padrone. «Ciò che l'analista istituisce come esperienza analitica può dirsi in modo semplice – è l'isterizzazione del discorso».<sup>268</sup> Ovvero riprodurre attraverso il transfert la domanda di assoggettamento che abita l'uomo. Cosa ricava l'isterica/o dalla sua domanda di un padrone? *Nulla*, perché l'analista non è e non fa il padrone, ed è lì solo per mostrare questo. Da ciò può iniziare qualcosa di nuovo, come l'imputazione a sé di quella volontà di assoggettamento. Alla fine di quel seminario, tuttavia, qualcos'altro si aggiunge, come una radicale sfiducia che pervade tutto. Lacan avverte

---

267 La domanda con cui Etienne de La Boétie inizia il suo breve e lapidario trattato è questa: «Per il momento vorrei soltanto riuscire a comprendere come sia possibile che tanti uomini, tanti paesi, tante città e tante nazioni talvolta sopportino un tiranno solo, *che non ha altro potere se non quello che essi stessi gli accordano*, che ha la capacità di nuocere loro solo finché sono disposti a tollerarlo, e che non potrebbe fare loro alcun male se essi non preferissero sopportarlo anziché opporglisi». Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. di C. Maggiori, liberilibri, Macerata 2004, p. 4. Corsivo mio.

268 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 32.

l'ascoltatore sul rischio che «il latte della verità addormenti» e scombinando ancora le carte aggiunge:

Per esprimermi come mi viene, niente è incompatibile con la verità – ci si piscia, ci si sputa dentro. È un luogo di passaggio o, più precisamente, di evacuazione del sapere come del resto. Ci si può stare in permanenza, e andarne pazzi. È rilevante il fatto che io abbia messo in guardia lo psicoanalista dal connotare con il termine amore questo luogo con il quale egli è fidanzato tramite il suo sapere. Gli dirò subito che non ci si sposa con la verità. Con essa, nessun contratto, e ancor meno unione libera. Non sopporta niente di tutto questo. La verità è prima di tutto seduzione, e per fregarvi. Bisogna essere forti per non lasciarsi prendere. *Non è così per voi.*<sup>269</sup>

Un processo di soggettivazione implica sempre, come per Foucault così per Lacan, un certo disorientamento, la fatica di non cedere alla verità come presupposto, in cui consiste la sua seduzione. La verità che seduce è la verità presupposta a un lavoro di pensiero, sempre di nuovo da fare, del soggetto stesso. Ritornano in aiuto le parole di Foucault: «non c'è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai la stessa»,<sup>270</sup> è sempre da rinnovare.

In Foucault troviamo un interesse per la questione della *parresia* di cui si è cercato di interrogare la vicinanza con questo momento di presa del soggetto nella verità e della verità che è l'imputabilità. Il desiderio, allora, che per Foucault è imprigionato nei giochi di potere, tanto che esso produce anche ciò che vi si oppone, il potere, i dispositivi assoggettanti, perde quel carattere dialetticamente antitetico ma ingannevole di «energia selvaggia, naturale e vivente che sale incessantemente dal basso» e che si oppone a «un ordine proveniente dall'alto che cercherebbe di ostacolarla»,<sup>271</sup> ma viene strettamente connesso all'imputabilità.

Quando nella parte iniziale della tesi ci si è soffermati sulla deriva del desiderio e della pulsione (*dérive*) fino a individuare nella Cosa, nella teoria di un appagamento originario, quella teoria dell'oggetto che incalza come un punzone ( $a \diamond \$$ ) il soggetto verso il godimento mortifero e verso un assoggettamento alla catena di dispositivi (coazione al consumo, coazione al profitto, coazione al divertimento ecc.) si è detto che per uscire da una diseconomia dell'oggetto il desiderio non può che accompagnarsi all'imputabilità.

Non è pensabile infatti un'operazione di recupero del giudizio vergine, quello tracciato nel primo capitolo di questa sezione indagando sulla stretta inerenza e costituzione tra logica (A/non A) e principio di piacere (mi va/non mi va). Una volta confuso, il pensiero non può

---

269 *Ivi*, p. 233.

270 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 321.

271 *Id.*, *La volontà di sapere*, cit., p. 72.

essere recuperato in un suo presunto stato originario, che è la pretesa di ogni metafisica, ma può solo essere modificato con un lavoro che ne scioglie la fissità (all'oggetto).

Ritornando al desiderio, si tratta di imputarsi lo stato di assoggettamento come asservimento alla Cosa, ovvero tentazione di assumere il presupposto a feticcio del pensiero; il che è già un mettersi di lato rispetto alla Cosa, ai dispositivi. Si potrebbe descrivere questa operazione anche come un cedere l'oggetto-meta e le teorie a esso correlate, il che equivale in un'unica mossa a «non cedere sul proprio desiderio», che è l'orientamento dell'etica per Lacan. L'economia del desiderio è un'economia del pensiero che si imputa i propri presupposti, in un lavoro di soggettivazione che è depotenziamento, via imputabilità, dei dispositivi assoggettanti.

Quel che chiamo *cedere sul proprio desiderio* si accompagna sempre nel destino del soggetto – potete osservarlo in ciascun caso, fate attenzione alla sua dimensione – a un qualche tradimento. O il soggetto tradisce la propria vita, tradisce se stesso, e lo avverte lui stesso, oppure, più semplicemente, tollera che qualcuno con cui si è più o meno votato a qualcosa tradisca la sua aspettativa, non faccia nei suoi riguardi quel che comportava il patto – qualunque patto sia, fasto o nefasto, precario, poco lungimirante, o addirittura di rivolta, e persino di fuga, non importa. Si gioca qualcosa attorno al tradimento, quando lo si tollera, quando, spinti dall'idea del bene – voglio dire del bene di colui che tradisce in quel momento – , si cede al punto di ridurre le proprie pretese, e di dirsi: ebbene, visto che è così, rinunciamo alla nostra prospettiva, né l'uno né l'altro, io no di certo, non valiamo tanto, meglio rientrare nella via ordinaria. Lì potete essere sicuri che si trova la struttura che si chiama *cedere sul proprio desiderio*.<sup>272</sup>

La psicoanalisi ricorda sempre che la tentazione di cedere sul proprio desiderio è la prima delle tentazioni a cui fare “resistenza”, benché non nel senso con cui la usa la psicoanalisi stessa, per la quale la parola resistenza designa fundamentalmente l'obiezione al desiderio, resistenza, tuttavia, che se assunta e correttamente imputata può diventare una via al riconoscimento del desiderio stesso. Si può utilizzare la parola “resistenza” anche in senso foucaultiano, vedendola operante nelle parole di Freud dello scritto del 1926, *Die Frage der Layenanalyse*,<sup>273</sup> tese a custodire l'autonomia della psicoanalisi dalle teorie e pratiche mediche di controllo scientifico sul corpo e sulla vita dei singoli, parole che oggi valgono anche per prendere le distanze dall'abbraccio insidioso delle discipline dell'ambito “psi” offerto alla psicoanalisi, al fine di renderla anch'essa strumento di efficace controllo e adattamento delle istanze soggettive più proprie e irriducibili. Si tratta dell'«onore politico della psicoanalisi»,

---

272 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII, L'etica del desiderio (1959-1960)*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1994, p. 372.

273 Tradotto da Musatti con *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926), *OSF*, 10, cit.

come afferma Foucault nello scritto *La volontà di sapere*:

È l'onore politico della psicoanalisi – per lo meno di quel che ha potuto avere di più coerente – d'aver sospettato (e questo fin dalla sua nascita, cioè dalla sua rottura con la neuropsichiatria della degenerescenza) che poteva esserci qualcosa di irrimediabilmente proliferante in questi meccanismi di potere che pretendevano controllare e gestire il quotidiano della sessualità (...) *La psicoanalisi deve a questo di essere stata – tranne qualche eccezione e per l'essenziale – in opposizione teorica e pratica con il fascismo*”.<sup>274</sup>

Vale la pena di riprendere i due incisi di Foucault in questa citazione: «per lo meno di quel che ha potuto avere di più coerente» e «tranne qualche eccezione» per ribadire che la psicoanalisi, da sempre vive la tentazione di tradire il suo compito essenziale, che è un compito di libertà, innanzitutto di parola, di iniziativa, ma che per poter far questo deve anche custodire il suo essere libertà da... saperi e pratiche di cura direttive, cioè con un'idea di salute o normalità presupposta.<sup>275</sup> Anche la psicoanalisi può custodire ciò che ha di più proprio imputandosi la tentazione di cedere alle sirene di una psicoterapia intesa come strumento di controllo, strumento per lusingare il singolo ad accedere a un falso “diritto”: il *diritto* alla felicità, al benessere, ecc.; falso perché questo diritto, per essere additato all'uomo come meta, deve essergli stato prima espropriato, ovvero assunto a competenza esclusiva della medicina,

---

274 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 133. Corsivo mio.

275 Rinvio al primo capitolo del già citato *Manifesto per la psicanalisi* per la descrizione dettagliata dei “momenti” in cui questa tentazione si è presentata nella storia della psicanalisi: il primo momento è stato quello nel 1926, costituito dalla stesura del saggio di Freud sulla psicoanalisi laica, con cui Freud risponde, opponendosi, al tentativo di inscrivere la psicoanalisi nell'ambito del sapere e della pratica medica, tentativo che con Ernst Jones – psicoanalista e biografo di Freud – riuscirà negli Stati Uniti, decretando così la trasformazione della psicoanalisi in un sapere *sul* soggetto e *sul* suo corpo. Questa denuncia costituisce il motivo del cosiddetto “ritorno a Freud”, contro le derive della Ego Psychology, da parte di Jacques Lacan, fautore del secondo “momento”. Dopo trent'anni dallo scritto di Freud, nel 1956, Lacan denuncia nello scritto «Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956» (*Scritti*, cit., pp. 453-487) come la psicoanalisi freudiana sia diventata una ricerca dell'“io autonomo” e la meta dell'analisi “l'identificazione all'io dell'analista”, con totale scomparsa della centralità dell'inconscio. La caratteristica propria di questo secondo momento è la difesa della psicoanalisi laica, non dalla medicina, ma dalla psicologia, a cui si era ridotta negli Usa la psicoanalisi freudiana. Questo secondo momento si concluderà con l'espulsione nel 1963 di Lacan dall'Associazione Internazionale di Psicoanalisi (IPA) e con la proposizione da parte di Lacan di un “ritorno a Freud”, cioè all'autonomia della psicoanalisi dalla psicologia, promossa attraverso la costituzione dell'Ecole Freudienne de Paris costituita nel 1964. Le vicende più recenti della psicoanalisi nei suoi rapporti con la psicologia, la vedono continuamente chiamata in Europa a una difesa strenua e difficile della sua specificità, contro i tentativi di inglobarla nel mondo delle pratiche psicologiche e psicoterapeutiche pensate sul modello del paradigma medico-sanitario (tentativo messo in opera anche da Foucault, cfr. *Il coraggio della verità*, cit, p. 18)). Le pratiche psicologiche sono state prese in esame da Foucault in relazione ai nuovi dispositivi biopolitici: «È la vita, molto più del diritto, che è diventata allora la posta in gioco delle lotte politiche, anche se queste si formulano attraverso affermazioni di diritto: Il “diritto” alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p.128). Per un approfondimento sulla difesa in corso della specificità della psicoanalisi cfr. “Manifesto per la difesa della psicoanalisi” (nel sito omonimo, riferito alla situazione italiana); AA.VV., *Manifesto per la psicanalisi* (cit., riferito alla situazione francese); *The Maresfield Report on the Regulation of Psychotherapy in the UK* (riferito alla situazione inglese).

o della psicologia o della psicoterapia, quando invece è di competenza di ciascuno, essendo esso – come si vedrà nel capitolo successivo – innanzitutto giudizio, *ius-dicere*. Diritto è giudizio si dirà in uno dei paragrafi del successivo capitolo: giudizio con cui sottoporre a processo i presupposti cui abbiamo assoggettato il nostro pensiero.

Foucault nella *Volontà di sapere* individua il punto di debolezza della psicoanalisi proprio in ciò che prima ne aveva fatto il suo punto di forza, la difesa della sessualità dai meccanismi di potere. Secondo l'autore una certa “fissazione alla sessualità” è responsabile di un assoggettamento, che sarebbe invece evitato se al centro dell'attenzione fossero posti “i corpi e i piaceri”. Anche non investigando ulteriormente su questa proposta di Foucault, che egli illustrerà nel secondo volume della *Storia della sessualità, L'uso dei piaceri*, è di notevole importanza cogliere che questa osservazione di Foucault converge con il lavoro svolto finora, a partire da Freud e Lacan, con l'aiuto di Contri e di altri: imputarsi la tentazione di cedere all'idea di una sessualità felice e unificante, data originariamente e che si tratterebbe di recuperare.

Il patto faustiano di cui il dispositivo di sessualità ha iscritto in noi la tentazione è ormai questo: scambiare la vita intera contro il sesso, contro la verità e la sovranità del sesso. Il sesso vale bene la morte. In questo senso, che è strettamente storico, il sesso oggi è realmente attraversato dall'istinto di morte. (...) Creando questo elemento immaginario che è “il sesso”, il dispositivo di sessualità ha suscitato uno dei suoi principi interni di funzionamento essenziali: il desiderio del sesso – desiderio di averlo, desiderio di accedervi, di scoprirlo, di liberarlo, di articolarlo in discorso, di formularlo in verità. Esso ha costituito “il sesso” come desiderabile. E questa desiderabilità del sesso *fissa ciascuno di noi all'ingiunzione di conoscerlo, di portarne alla luce la legge e il potere*; questa desiderabilità ci fa credere che affermiamo contro ogni potere i diritti del nostro sesso, *mentre nei fatti ci lega al dispositivo di sessualità*, che ha fatto emergere dal fondo di noi stessi il tenebroso bagliore del sesso come un miraggio in cui crediamo di riconoscerci.<sup>276</sup>

In anni non lontani dal seminario di Lacan, *Ancora* (1972-1973), le parole di Foucault sembrano riecheggiare l'adagio lacaniano, su cui si ritornerà nell'ultima parte: «non c'è rapporto sessuale». Presupporre il rapporto sessuale, come causato dall'unico e unificante sesso, il fallo, è l'effetto di un dispositivo su cui è possibile fare un lavoro di imputabilità, che è anche lavoro di “castrazione” nel senso di un far cadere tale presupposto invalidante. Afferma Foucault: «Bisogna liberarsi dall'istanza del sesso se si vuole far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza. Contro il

---

276 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 139. Corsivo mio.

dispositivo di sessualità, il punto di appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi e i piaceri».<sup>277</sup>

Questo rovesciamento, la resistenza e il contrattacco da cui emergono i corpi e i piaceri in alternativa al desiderio, non si vede come non possano cadere essi stessi nello stesso dispositivo senza un lavoro di imputabilità. La resistenza è questo lavoro di imputabilità, che si può definire con un termine caro a Foucault “cura di sé”, anche – come evidenziato precedentemente – in quella sua articolazione che Foucault negli ultimi suoi seminari ha riconosciuto nella *parresia*.

Concludo con le parole di Foucault. C'è un compito che il pensiero come critica dei presupposti, sia esso filosofia o psicoanalisi, può affrontare. Rispondendo alla domanda dei suoi intervistatori sul ruolo critico e di avvertimento dei pericoli del potere della filosofia, Foucault risponde:

Questo compito è sempre stato una grande funzione della filosofia. Nel suo versante critico – intendo critico in senso lato – , la filosofia è proprio ciò che rimette in discussione tutti i fenomeni di dominio, a qualunque livello e in qualunque forma essi si presentino – politico, economici, sessuali e istituzionali. Questa funzione critica della filosofia deriva, fino a un certo punto, dall'imperativo socratico: “occupati di te stesso”, cioè “fonda te stesso in libertà, attraverso la padronanza di te”.<sup>278</sup>

Questo compito è ciò che ancora accomuna una filosofia critica alla psicoanalisi come esercizio di imputabilità.

---

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>278</sup> M. Foucault, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà» (intervista con H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, 20 gennaio 1984) in *Archivio Foucault* 3, cit. pp. 293-294.



# Psicoanalisi «*sans alibi*» A partire da J. Derrida

## 1. Derrida, Foucault e la psicoanalisi

Nel 1996 esce in Francia per le edizioni Galilée *Résistances de la psychanalyse* di Jacques Derrida,<sup>279</sup> che inizia con l'attribuire all'epoca in cui viviamo una resistenza alla psicoanalisi, resistenza che Derrida individua anche in Michel Foucault, dedicandogli un intero saggio in cui, riprendendo le tesi esposte in *La scrittura e la differenza*,<sup>280</sup> rilancia la questione foucaultiana della follia per contestualizzarla rispetto non più a Cartesio, ma a Freud. Se nell'opera degli anni Sessanta Derrida, facendo lavorare lo strumento concettuale della *différance*, aveva mostrato come una storia della follia non potesse essere scritta senza fare i conti con il soggetto della ragione, in questo nuovo scritto il lavoro di Foucault viene ripreso da Derrida, non nel contesto di una riflessione sul soggetto dell'età classica, ma della psicoanalisi. Il discorso di Foucault non è stato forse aperto e preparato proprio dalla psicoanalisi di Freud, che in *Storia della follia*, si ritrova, alla fine, nel banco degli imputati?

Secondo Derrida il progetto foucaultiano non sarebbe stato possibile senza l'invenzione freudiana. L'ambivalenza di Foucault rispetto alla psicoanalisi viene individuata nella continua oscillazione tra opposte affermazioni, in cui si evidenzia il fuori/dentro, l'esclusione/l'inclusione della psicoanalisi rispetto al discorso padronale della psicologia moderna: «Per questo bisogna essere giusti con Freud (...) Freud riprendeva la follia al livello del suo linguaggio, ricostituiva uno degli elementi essenziali di un'esperienza ridotta al silenzio dal positivismo (...) egli restituiva, nel pensiero medico, la possibilità di un dialogo con la sragione (...) Nella psicoanalisi non si tratta della psicologia: ma appunto dell'esperienza della sragione che la psicologia nel mondo moderno ha avuto il compito di mascherare».<sup>281</sup>

Tuttavia, sempre in *Storia della follia*, Foucault iscrive la psicoanalisi (di Freud) dentro la tradizione del discorso medico, taumaturgico: «Se si volessero analizzare le strutture profonde dell'oggettività nella conoscenza e nella pratica psichiatrica del XIX secolo, da Pinel

---

279 J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996. Il libro si compone di tre scritti: *Résistances*, *Pour l'amour de Lacan*, e *“Être juste avec Freud”*. *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*. Di questi tre scritti l'ultimo è stato tradotto in italiano: *“Essere giusti con Freud”*. *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. di G. Scibilia, Cortina, Milano 1994.

280 Id., «Cogito e storia della follia», in *La scrittura e la differenza*, tr. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002 (1<sup>a</sup> ed. 1971), pp. 39-79.

281 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 378.

a Freud, bisognerebbe appunto mostrare che questa oggettività è fin dall'origine una reificazione d'ordine magico, la quale non ha potuto compiersi se non con la complicità del malato stesso e a partire da una pratica morale trasparente e chiara all'inizio, ma a poco a poco dimenticata via via che il positivismo imponeva i propri miti di oggettività scientifica».<sup>282</sup>

Derrida, commentando l'oscillazione di Foucault tra queste due posizioni, declinante infine verso una riduzione della psicoanalisi alla taumaturgia,<sup>283</sup> solleva una questione, quella del fondamento mistico del rapporto medico/paziente, di cui Derrida stesso ricorda, in una nota di *Essere giusti con Freud*, la connessione con la questione della legge in Montaigne: il medico, come la legge, avrebbe bisogno di una connotazione mistica per reggere la finzione della sua autorità sul soggetto passivo, il paziente o il cittadino.<sup>284</sup> Questa questione, su cui Foucault tergiversa, sarà la stessa su cui Derrida problematicamente ritornerà: si tratta del tema della legge nel suo nesso con la forza, da un lato, e con la giustizia e il giudizio, dall'altra.

## 2. Dal dubbio di Cartesio all'imputabilità

*Essere giusti con Freud* è la conferenza pronunciata nel 1991 da Derrida in occasione dei trent'anni dalla pubblicazione di *Folie e déraison* di Foucault, in un convegno organizzato da René Major ed Elisabeth Roudinesco. Grazie a Lacan e alle sue osservazioni sul dubbio cartesiano si potrebbe intitolare l'opera di Derrida *Essere giusti con Cartesio* e non solo perché la tesi di «Cogito e storia della follia» resta valida anche nel 1991 – ovvero che follia e ragione costituiscono ordito e trama imprescindibilmente intrecciati nel tessuto non sostanzialistico ma testuale della soggettività – ma anche perché Freud stesso, come mostra Lacan, è cartesiano fino al momento in cui Cartesio riconosce al dubbio un ruolo costitutivo del pensiero, ma non oltre; la deriva metafisica e sostanzialistica del pensiero cartesiano, costituita dal Dio verace e dalla sostanza pensante, hanno determinato una storia degli effetti,

<sup>282</sup> *Ivi*, p. 579.

<sup>283</sup> «E in tal modo tutta la psichiatria del XIX secolo converge davvero verso Freud, il primo che abbia accettato nella sua serietà la realtà della coppia medico-malato (...) ha abolito il silenzio e lo sguardo, ha cancellato l'autoriconoscersi della follia, effettuantesi nello specchio del suo stesso spettacolo, ha fatto tacere le istanze della condanna. Ma in compenso ha sfruttato la struttura che avvolge il personaggio medico; ha ingrandito le sue virtù di taumaturgo, preparando uno statuto quasi divino alla sua onnipotenza» M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 580-581.

<sup>284</sup> «Potere, autorità, sapere e non-sapere, legge, giudizio, finzione, credito, traslazione: da Montaigne a Pascal e ad alcuni altri, si riconosce la stessa rete di una problematica critica, di una problematizzazione attiva, vigilante, ipercritica. È difficile assicurare che l'«età classica» non abbia tematizzato, riflesso e allo stesso tempo dispiegato i concetti dei suoi sintomi: i concetti che si volgeranno più tardi verso i sintomi che si crederà di poterle un giorno attribuire» J. Derrida, *Essere giusti con Freud*, cit., p. 94 (n. 6).

cui è del tutto estranea la psicoanalisi, ma cui appartiene invece una certa scienza, quella che ha forcluso il soggetto. Il soggetto freudiano non è del tutto estraneo al soggetto com'è stato pensato da Cartesio, al soggetto del dubbio, che mantiene un rapporto aperto con la differenza che lo costituisce. Possono aiutare a comprendere questa vicinanza le osservazioni di Lacan del seminario undicesimo.

Derrida scrive «Cogito e storia della follia» nel 1963; nello stesso anno si consuma l'espulsione di Lacan dalla corporazione psicanalitica freudiana (l'IPA) per motivi di ortodossia procedurale nella conduzione delle analisi.<sup>285</sup> Il seminario dedicato ai Nomi del Padre non viene più sviluppato, una sola seduta è stata redatta e con il passaggio nel 1964 dall'Ospedale di Sainte-Anne alle aule universitarie dell'École Normale Supérieure, Lacan, pronunciando il seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, mostra che ciò che abita nel cuore pulsante della psicoanalisi freudiana e la fa essere è il dubbio cartesiano. Una significativa e sincrona sintonia di vedute tra Derrida e Lacan si mostra attorno a questo passaggio epocale della storia del pensiero, rappresentato dal dubbio cartesiano.

Nelle *Meditazioni filosofiche* Cartesio sostiene che non vi è certezza alcuna, se non quella di dubitare. Tuttavia il dubitare è un'operazione del pensiero, quindi se dubito penso, e se penso sono.<sup>286</sup> Il pensare di Cartesio, costituito sul dubbio, è – secondo Lacan – lo stesso pensare di Freud, il quale, secondo Lacan, fa delle formazioni dell'inconscio, come ad esempio il sogno, una questione non di verità, ma di certezza (*Gewißheit*). La verità come corrispondenza tra sogno e suo presunto significato inconscio non interessa affatto a Freud, letto da Lacan; l'idea di verità come *adeguatio rei et intellectus* è del tutto estranea alla psicoanalisi, come precisa Lacan quando afferma che il pensiero inconscio è tutto sulla superficie del tessuto discorsivo, non in un presupposto al di là del racconto che si tratterebbe di scoprire, magari attraverso un'interpretazione: «Il colophon del dubbio fa parte del testo. Questo ci indica che Freud pone la sua certezza, *Gewißheit*, unicamente nella costellazione dei significanti, così come risultano dal racconto, dal commento, dall'associazione, poco

---

285 Cfr. E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, cit., pp. 264-281. Cfr. AA.VV., *Manifesto per la psicanalisi*, cit., cap. I.

286 «Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di certo. (...) Io sono, io esisto: questo è certo: ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso (...) Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlare con precisione, se non una cosa che pensa, cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, i quali sono termini il cui significato m'era per lo innanzi ignoto (...) Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che immagina e anche che sente (...) V'è alcuno di questi attributi che possa esser distinto dal mio pensiero, o del quale si possa dire ch'esso è separato da me stesso? Poiché è di per sé così evidente che sono io che dubito, che intendo e che desidero, che non v'è qui bisogno di aggiungere nulla per spiegarlo». R. Cartesio, *Meditazioni filosofiche*, a cura di A. Tilgher e A. Bruno, Laterza, Bari 1949, p. 76.

importa la ritrattazione».<sup>287</sup> Cosa attesta il sogno? Che c'è dell'inconscio, che c'è del reale e non per ciò che del sogno si dice ma per il modo in cui lo si dice. Il racconto del sogno è intessuto di dubbi, di ricostruzioni ma anche di ritrattazioni; questo andare e venire oscillatorio, dove la negazione non ha meno peso dell'affermazione, attesta che c'è del pensiero *inconscio*. Si tratta di certezza che c'è del pensiero inconscio e non di realtà verificabile dei contenuti inconsci.

Lacan può affermare quindi che, in modo analogo a Cartesio, «Freud, laddove dubita – dato che in fin dei conti sono i suoi sogni ed è lui che, in partenza, dubita – è sicuro che lì c'è un pensiero che è inconscio, il che vuol dire che si rivela come assente. È in questo posto che egli invoca, non appena ha a che fare con altri, l'io penso tramite cui si rivelerà il soggetto. Insomma, di questo pensiero egli è sicuro che è lì da solo con tutto il suo io sono, a condizione che – ecco il salto – qualcuno pensi al suo posto».<sup>288</sup> Vi è certezza dei pensieri inconsci, che si rivelano, grazie al loro incedere dubbioso e lacunoso tra le maglie della rete dei sogni, più per la loro assenza che per la presenza e chi pensa non è l'io, ma *chi* pensa al suo posto: c'è *chi* parla (lapsus), c'è *chi* sogna, c'è *chi* agisce (atto mancato).<sup>289</sup> Non si tratta – propone Contri<sup>290</sup> – di chiedersi “Chi sogna? Chi pensa nel sogno?”, ma di individuare nel *chi* il soggetto stesso dell'inconscio. Verrebbe da mantenere, come fosse il soggetto neutro *ça*, il termine latino *res* di *res cogitans*, preso proprio nella sua neutralità, ovviamente prima della sua deriva sostanzialistica, da cui l'equivalenza di cosa pensante con sostanza o io penso e la precipitosa deriva verso il divorzio dalla *res extensa*, dal corpo. La *res* non è io, e questo fino a un certo punto anche Cartesio lo ha pensato, è il *ça* o piuttosto *chi* sottrae l'io dalla piena

287 J. Lacan, *Il seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1979, p. 44.

288 *Ivi*, p. 36.

289 Lacan articola la questione del *cogito* anche nei termini seguenti: «penso dove non sono, dunque sono dove non penso (...) Ciò che si deve dire è: non sono, là dove sono il trastullo del mio pensiero; penso a ciò che sono, là dove non penso di pensare» (J. Lacan, «L'istanza della lettera dell'inconscio», *Scritti*, cit., pp. 512-513). Questa articolazione è forse debitrice anche di un'intuizione di A. Kojève, che Lacan negli anni Trenta frequentò. E. Roudinesco racconta nella sua biografia di Lacan, in una sezione dedicata a Kojève che: «Nel 1920, durante una notte di lavoro alla biblioteca di Varsavia, [Kojève] ebbe una “rivelazione” identica a quella di Nietzsche a Sils-Maria. Mentre stava riflettendo sulle due culture, d'Oriente e d'Occidente, vide contrapporsi Buddha e Descartes: l'uno appariva di fronte all'altro come “l'ironia del *cogito*”, ossia come la sfida lanciata dall'inesistente ontologia dell'*ego*. Kojève fece, così, la sua prima esperienza della negatività: “Io penso, dunque 'io' non sono” » (E. Roudinesco, *Jacques Lacan*, cit., p. 107).

290 Corso annuale dell'Associazione Studium Cartello del 2000/2001 «IO. Chi inizia. Legge, angoscia, conflitto, giudizio». Prolusione di G. Contri del 28/10/2000 dal titolo «Inizio. Io chi sono: il Padre Signore Dio tuo e dei tuoi padri. Del modo di produzione del reale come beneficio e conoscenza». Il tema è stato riproposto nel 2003 nell'opera *L'ordine giuridico del linguaggio*: «Poniamo che “Chi” è la traduzione concettualmente adeguata del freudiano “*es*”: è il soggetto della legge di moto del corpo (“pulsione”). Significa anche beneficiario. O il soggetto della soddisfazione. Poi viene *io*: è l'avvocato di *Chi*. Può accadere che sia un buon o cattivo avvocato. Ma non si confonde mai con il super-io, sempre nemico. Il celebre titolo freudiano “*Das ich und das es*” può anche venire tradotto: *L'io con l'es*, o anche: *con “Chi”*». (G. Contri, *L'Ordine giuridico del linguaggio*, Sic Edizioni, Milano 2003, (anche in versione pdf sul sito dell'Associazione Studium Cartello) p. 83.

presenza a sé e lo apre alla feconda messa in dubbio del suo essere presupposto. Prosegue Lacan: «Qui si rivela la dissimmetria tra Freud e Cartesio. Essa non sta nel modo di procedere iniziale della certezza fondata del soggetto. Ma deriva dal fatto che, in questo campo dell'inconscio, il soggetto è a casa propria. Ed è perché Freud ne afferma la certezza che si ha quel progresso attraverso il quale egli cambia il nostro mondo».<sup>291</sup>

Se Cartesio poteva affermare che è in quanto si dubita che si pensa, da cui consegue anche che si è, con Freud è in quanto si dubita (ad esempio del sogno, ma lo stesso vale per il lapsus e per ogni altra formazione dell'inconscio) che si attesta che c'è del pensiero inconscio, che si manifesta per la sua assenza, e per l'assenza di un io pensante, essendoci al suo posto *chi/ça*. La formula con cui Lacan trova riassunta ed esplicitata la sua affermazione sul fatto che nel «campo dell'inconscio il soggetto è a casa propria» è quella nota: *Wo es war soll ich werden*, là dove era *es* deve venire io. Chi è il soggetto allora? Chi abbia fatto dell'inconscio casa propria, ovvero quell'io che ricorda e assume – in una parola si imputa – i pensieri dell'inconscio, offerti da *chi/ça* come i pensieri suoi propri, senza che questo gesto comporti appropriazione, di fatto impossibile. Si tratta di *farsi venire* delle buone idee da *chi/ça*. Un'idea di soggetto è avvicicabile tenendo uniti i due momenti, per cui si possa dire che io è *effetto* di *chi/ça* e allo stesso tempo pacifico e riconoscente erede, via imputabilità, dei pensieri inconsci, contrassegnati sempre, come afferma Lacan, dal «colophon del dubbio», che non è incertezza, ma stimolo a pensare accogliendo sempre altro.

Analogamente Derrida nello scritto citato del 1963, portando alle più avanzate conseguenze l'analisi del ruolo che gioca la follia o il dubbio iperbolico nella costituzione del *cogito*, osserva che «il rapporto tra la ragione, la follia e la morte è una economia, una struttura di differenza di cui bisogna rispettare l'irriducibile originalità»<sup>292</sup> e che così, come non è possibile scindere dubbio da certezza, allo stesso modo non si può scindere ragione da follia; pensare di poterlo fare è far torto e violenza anche agli stessi razionalisti.<sup>293</sup>

Si tratta in definitiva – per Derrida – di mettere operativamente al lavoro lo strumento della *différance*:

---

291 J. Lacan, *Il seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, cit., p. 36.

292 J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 78.

293 «Nella misura in cui spunta, nel dubbio e nel Cogito cartesiano, quel progetto di un eccesso inaudito e singolare, di un eccesso verso il non-determinato (...) ogni impresa per quanto comprensiva che si sforzi di ridurla, di imprigionarla in una struttura storica determinata, rischia di lasciarsi sfuggire l'essenziale, di smussarne la punta stessa. Rischia di farle a sua volta violenza (perché esistono anche violenza nei confronti dei razionalisti e nei confronti del senso, del *buon senso*)», J. Derrida, op. cit., p. 71. In nota Derrida aggiunge che quell'impresa «rischia di cancellare l'eccesso per il quale ogni filosofia (del senso) ha relazione in qualche regione del suo discorso col senza-fondo del non-senso», *Ibidem*.

A voler scrivere la storia della decisione, della divisione, della differenza, si corre il rischio di costituire la divisione come avvenimento o come struttura che si aggiunge all'unità di una presenza originaria; e di convalidare così la metafisica nella sua operazione fondamentale. A dire il vero, perché l'una o l'altra di queste ipotesi sia vera e perché si possa scegliere tra le due, bisogna supporre *in generale* che la ragione può avere un contrario, un altro della ragione, che essa possa costituirne o scoprirne uno, e che l'opposizione tra la ragione e il suo altro sia in simmetria.<sup>294</sup>

A distanza di molti anni dal saggio *Cogito e storia della follia*, Derrida in una breve intervista con Jean-Luc Nancy si interroga sulla questione del soggetto, allontanando per primo l'idea che tale questione vada annoverata tra quelle che certa filosofia contemporanea, tra cui la decostruzione, abbia superato. I termini della lettera con cui Nancy ha invitato Derrida a colloquiare sull'argomento sono i seguenti: «1. “Chi viene dopo il soggetto?” il “chi” fa già segno, forse, verso una grammatica che non sarebbe più assoggettata al “soggetto”. 2. “Un discorso, diffuso recentemente, conclude verso la sua semplice liquidazione».<sup>295</sup> Dopo aver apertamente escluso che la questione del soggetto sia stata “liquidata”, Derrida ne mostra invece la ricca e attuale complessità, frutto di un'alterazione che abita il soggetto stesso e che anche grammaticalmente troviamo nella duplicazione o decentramento del soggetto nel Chi. Di questo decentramento, che è anche conferma della sostenibilità della posizione soggettiva, si è parlato prima, in relazione al soggetto del dubbio sia cartesiano, che freudiano e lacaniano; aspetti confermati da Derrida in un passaggio di questa intervista del 1989: «Lacan ha “liquidato” il soggetto? No. Il “soggetto” decentrato di cui parla non ha certamente i tratti del soggetto classico (...) eppure resta indispensabile per l'economia della teoria lacaniana. È anche un correlato della legge».<sup>296</sup> Ricordo una riflessione sul decentramento, di cui ho parlato nell'Introduzione: Lacan, nel Seminario *Ancora*, attribuisce a Keplero e non a Copernico il merito di aver pensato alla “rivoluzione”: infatti non vi sarebbe, secondo Lacan, alcun merito nell'aver sostituito un centro (la terra) con un altro centro (il sole); lo è invece aver decentrato il centro, come nell'ellissi di Keplero dove i centri si duplicano e si negano come unici, senza che il moto collassi. Io e inconscio, Io e Chi, soggetto del dubbio, questi i fuochi di quel decentramento del soggetto che è però anche conferma della sua tenuta. In continuità con le questioni poste al soggetto e dal soggetto della psicoanalisi, Derrida afferma:

---

294 Ivi, p. 51.

295 J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, a cura di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011, p. 5.

296 Ivi, pp. 6-7.

Parliamo della deiscenza, della dislocazione intrinseca, della *différance*, della destinerranza, etc. Alcuni potrebbero dire: ma appunto, quello che chiamiamo “soggetto” non è l'origine assoluta, la volontà pura, l'identità a sé o la presenza a sé di una coscienza, ma piuttosto la non-coincidenza con sé. Ecco una risposta sulla quale dover tornare. Con quale diritto chiamare ciò soggetto? Con quale diritto, al contrario, si impedirebbe di chiamarlo “soggetto”? Penso a coloro i quali vorrebbero ricostruire oggi un discorso sul soggetto, un discorso che non sia pre-decostruttivo, su di un soggetto che non abbia più la figura della padronanza di sé, dell'adeguazione a sé, centro e origine del mondo, etc., ma piuttosto definirebbe il soggetto come l'esperienza finita della non-identità a sé, dell'interpellanza inderivabile come se venisse dall'altro, della traccia dell'altro, con i paradossi e le aporie dell'esser-davanti-alla-legge.<sup>297</sup>

A queste considerazioni sull'attualità di una riflessione sulla soggettività, a cui la psicoanalisi può continuare a dare il suo contributo, si collega la novità che Derrida apporta nel 1991 con lo scritto *Essere giusti con Freud*: quella di aprire al lavoro della *différance* il principio di piacere con il suo al di là, mostrando il punto di massima apertura e anche di resistenza della e alla psicoanalisi.

### 3. Resistenza alla e della psicoanalisi

Dopo aver individuato attraverso il lavoro di Derrida su Foucault, una resistenza di Foucault alla psicoanalisi, che tuttavia non deve impedirci di pensare – com'è stato fatto nei capitoli precedenti – anche a Foucault come a un possibile alleato nel pensare alla psicoanalisi come resistenza ai regimi di governamentalità biopolitica, possiamo guardare ora all'introduzione di una questione attuale importante, vitale/mortifera per la psicoanalisi, ovvero la resistenza non alla psicoanalisi, ma della psicoanalisi stessa, che trova questo suo nucleo di fissità mortifera proprio nel concetto di resistenza.

Derrida sottopone alla psicoanalisi una questione che nasce da un suo cedere alla coazione a ripetere, ma che – se correttamente imputato – le può aprire nuove e inaspettate vie. La psicoanalisi non è immune, così come il pensiero di Foucault, da una tentazione autoimmunitaria. Foucault ha respinto la psicoanalisi fin dall'epoca della sua introduzione all'opera sul sogno di Binswanger e tale resistenza ha trovato conferma nell'ultimo corso al Collège de France, *Il coraggio della verità*, nella lezione del 1° febbraio 1984, dove tutta la psicoanalisi viene collocata tra le discipline “psi” istituzionalizzate, cioè devitalizzate, morte

---

<sup>297</sup> *Ivi*, pp. 19-20. Nel seguito dell'intervista il problema del soggetto incontrerà quello dell'animale in una direzione che è sempre quella di un'interrogazione problematica di ciò che divide, che separa dentro e fuori dal soggetto.

del loro stesso potere presupposto.

Ricordo che nel 2000 Derrida venne invitato da René Major e da altri a partecipare agli “Stati generali della psicoanalisi”, il cui scopo era innanzitutto quello di sottolineare la portata costituente e costitutiva della psicoanalisi per un discorso soggettivante di apertura etica e civile. Valorizzare la specificità della psicoanalisi rispetto ai saperi e alle pratiche istituzionalizzate del cosiddetto mondo “psi”, ma non solo. Nel contesto di quell'iniziativa, Derrida afferma che la specificità della psicoanalisi – aspetto su cui ritorneremo – consiste nel suo essere «*sans alibi*».<sup>298</sup>

Non è giusto Foucault con Freud, ma è giusta la psicoanalisi? Come può collocarsi oggi il discorso psicoanalitico dentro la questione della giustizia e del diritto? La psicoanalisi è giusta se sa essere «*sans alibi*», ovvero aperta al dubbio e al rischio di accogliere nella loro singolarità, fuori da ogni presupposizione, gli eventi del mondo, senza abdicare al lavoro del pensiero. Un lavoro simile a quello che viene fatto in psicoanalisi per accogliere le formazioni dell'inconscio, inclusi i sintomi, quando tutti questi anziché essere ricondotti a uno schema patologico che li ingabbia e neutralizza, vengono compresi a partire da ciò che hanno da dire di più scomodo sul soggetto e al soggetto. La questione dell'imputabilità si innesta proprio in questo punto, perché essa può essere la risorsa con cui il soggetto accede alla verità del suo desiderio quando smette di fornirsi alibi. Nel lavoro svolto a partire da Foucault si è cercato di riconoscere nell'imputabilità la questione per cui il coraggio della verità non sta solo nel professarla a un potente, ma a se stessi, riconoscendo quanto pigramente ci si accomodi nell'impotenza, persino denunciandola come l'effetto di un potere subito, supposto sempre più potente di sé, supposizione che crea l'alibi del non-poter... agire, pensare, intraprendere, iniziare, e così via. La verità – cui si accede con un lavoro di imputabilità – può svelarci che i primi ad avere conferito potere a qualcosa o a qualcuno siamo stati noi stessi e che sempre, in ogni momento, si offre, anche grazie all'inconscio, la possibilità per il soggetto di prendere altre strade e di smascherare l'autoinganno. Riprendo l'affermazione di Freud da *L'Io e l'Es*, che fa da sfondo continuo a questo lavoro: «[L'analisi] non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per l'Io del malato la *libertà* di optare per una soluzione o per l'altra».

Il concetto di resistenza in Foucault, come gioco, lasco tra due forze reciprocamente costrette tra forze di potere e processi di liberazione, rende complesso e difficile indicare al

---

298 Questione proposta nell'opera di J. Derrida, *Etats d'âme de la psychanalyse. Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse*, cit. Nel 2000 all'anfiteatro della Sorbonne vennero convocati da alcuni psicoanalisti, tra i quali René Major, gli Stati Generali della psicoanalisi, in cui per due giorni venne affrontato da vari punti di vista il problema dello statuto culturale, clinico e anche giuridico della psicoanalisi. Cfr. R. Major, a cura di, *Etats généraux de la psychanalyse*, Aubier, Parigi 2003.



soggetto un lavoro di imputabilità, perché non c'è in Foucault un *chi* operi la resistenza, ma solo un gioco di forze anonime, da cui il soggetto può uscire più o meno libero. Afferma Foucault: «Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di resistenza – di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione –, non ci sarebbero affatto relazioni di potere [“ma una violenza infinita e illimitata” (in un passo precedente)] ... se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto».<sup>299</sup>

Se è vero che non è il potere che produce la resistenza, è vero però che il potere ha bisogno di margini di libertà, perché altrimenti come e dove esso si eserciterebbe? La questione della libertà si pone per il soggetto come conseguenza di un lasco necessario per far essere i giochi di potere. È questo il modo in cui Foucault, come si evince dalla citazione precedente, risponde – eludendo la questione del soggetto – a una domanda in cui tale questione è posta esplicitamente.<sup>300</sup> La resistenza di Foucault, riprendendola nel senso derridiano dell'opera *Résistances de la psychanalyse*, è resistenza al soggetto della psicoanalisi, che di potere e di resistenza ne sa qualcosa; ed è anche resistenza di Foucault a imputarsi tale resistenza. Ma – conclude Derrida – avrebbe Foucault potuto dire quanto ha detto se non vi fosse nel suo dire l'eredità della psicoanalisi, un'eredità non sempre riconosciuta e tuttavia operante?<sup>301</sup> «Il progetto di Foucault sarebbe stato possibile senza la psicoanalisi di cui è il contemporaneo e di cui parla poco e soprattutto in modo così equivoco e ambivalente nel libro? Le deve qualcosa? E cosa? Il debito, se fosse stato contratto, è essenziale? O definisce al contrario proprio ciò da cui sarebbe stato necessario slegarsi, in modo critico, per formare il progetto?».<sup>302</sup>

Leggere ora queste parole di Derrida rende meno univoca l'osservazione sul mancato credito di Foucault alla psicoanalisi. Occorre – come finora non si è mai cessato di dire – non dare mai per presupposto nulla. Il lemma psicoanalisi di per sé non significa nulla e non è affatto scontato che essa stia dalla parte di un lavoro critico dei presupposti, anche la

299 M. Foucault, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà» in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 284-285.

300 «Sembra esserci una sorta di carenza nella sua problematica, cioè la concezione di una resistenza contro il potere. Questo elemento presuppone un soggetto molto attivo, che ha molta cura di sé e degli altri, dunque politicamente e filosoficamente capace», *Ivi*, p. 244.

301 Nell'Introduzione all'edizione italiana dell'opera di Foucault *Malattia mentale e psicologia* Fabio Polidori presenta l'oscillazione di Foucault rispetto alla psicoanalisi come questione che accompagna anche la stesura di questa sua prima opera (inizio stesura tra il 1952 e il 1953), prima benché completata dopo la pubblicazione dell'opera più nota del 1961 *Storia della follia*. «... sebbene in Freud Foucault riconosca, parlandone in termini più precisi, il merito di “essere ben presto riuscito a superare l'orizzonte evolucionistico, definito dalla nozione di libido, per accedere alla dimensione storica dello psichismo umano” (M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 1997, p. 36), non esita a restituire e ridurre, una riga dopo, la psicoanalisi alla psicologia» (F. Polidori, Introduzione a *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. XV).

302 J. Derrida, “Essere giusti con Freud”. *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, cit., p. 32.

psicoanalisi è tentata di cedere alle seduzioni del potere, delle oggettivazioni, come ampiamente dimostrato dalla storia dei movimenti psicoanalitici fino ad oggi. Occorre di volta in volta interrogarla e portarla sempre al suo compito essenziale, che è mantenere aperto uno spazio di parola e di ascolto, senza che istanze altre e superiori ne appannino l'impegnativo e scomodo lavoro. Nel fare ciò anche il contributo critico del pensiero di Foucault si è mostrato indispensabile.<sup>303</sup>

#### 4. Derrida e Lacan. Cenni di un incontro

*La Bestia e il Sovrano* è il titolo degli ultimi due seminari tenuti da Jacques Derrida, nel 2001/2002 e nel 2002/2003; essi giungono dopo un decennio di studi rivolti al tema della responsabilità, articolata secondo varie direzioni argomentative, quali il segreto, la pena di morte, la sovranità e altri, trattati in numerosi seminari<sup>304</sup>. Gli ultimi due seminari, in particolare il penultimo, rappresentano ancora un contributo della decostruzione al pensiero di Lacan, che prende le mosse dalla questione dell'animalità, questione su cui – a parere di Derrida – Lacan avrebbe operato una cesura di stampo antropocentrico, riassumibile con l'affermazione secondo cui «l'animale non risponde ma reagisce».<sup>305</sup> Più in generale gli spunti offerti da questi lavori vertono sulla questione della legge, della criminalità e della crudeltà, questioni che verranno di seguito connesse a quella dell'imputabilità, proposta come sviluppo dell'articolazione, trattata nella prima parte della tesi, tra desiderio e legge.

Prima di passare all'analisi delle questioni menzionate a partire dall'ultima produzione di Derrida, è necessaria una breve ricognizione sul rapporto filosofico tra Derrida e Lacan, ampiamente trattato, in particolar modo da René Major,<sup>306</sup> cui rinvio per un approfondimento accurato del lavoro derridiano degli anni Settanta.

Il primo episodio filosofico importante di questo rapporto risale all'opera di Derrida *Il fattore della verità* del 1975, in cui si commenta il *Seminario La lettera rubata* di Lacan del

---

303 Rinvio ancora una volta al *Manifesto per la psicoanalisi*, cit.

304 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano I*, (2001-2002), tr. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009; Id., *La Bestia e il Sovrano II*, (2002-2003), Jaca Book, Milano 2010. È in corso di pubblicazione il cospicuo materiale che Derrida ha presentato nei suoi numerosi seminari tenuti all'EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), e che ha raccolto sotto il titolo «Questioni di responsabilità». Il lavoro è iniziato con la pubblicazione dei sopra citati seminari.

305 Ho approfondito il rapporto tra reazione e risposta nell'animale, “che l'uomo è”, nel già citato articolo raccolto in *Animali, uomini e oltre* (Quaderno di Edizione, cit.).

306 R. Major, *Lacan avec Derrida*, Flammarion, Parigi 2001 e recentemente (a cura di) R. Major, *Derrida pour les temps à venir*, Stock, Parigi 2007.

1966.<sup>307</sup> Per Derrida il sistema di pensiero lacaniano è un sistema di verità presupposta e di parola piena, che si sostiene sull'idea di un significante che resta integro e che giunge pertanto sempre a destinazione. Egli denuncia inoltre la sopravvalutazione del tema del fallo come trascendentale o a priori della logica significante. Ci sono tuttavia dei temi che possono avvicinare i due pensatori: uno di questi è quello secondo cui la verità «*ça parle*», la verità non sarebbe per Lacan, né in generale per la psicoanalisi, proprietà di un soggetto-Io, completamente presente a se stesso, unico produttore e ordinatore delle sue parole. Che la verità sia in relazione con la parola piuttosto che con la scrittura, rappresenta per Derrida il residuo metafisico (metafisica della presenza) del sistema di pensiero lacaniano. A questa critica di Derrida Lacan ha cercato di rispondere, individuando nella topologia dei nodi borromei la sua particolare scrittura: «A dire il vero il nodo bo cambia completamente il senso della scrittura. Dà alla suddetta scrittura un'autonomia, tanto più notevole in quanto c'è un'altra scrittura, quella che risulta da quanto potremmo chiamare una precipitazione del significante. Derrida ha insistito proprio su questo, ma è lampante che gli ho indicato io la via, come indica già sufficientemente il fatto che per dare supporto al significante non ho trovato altro modo che la scrittura S».<sup>308</sup>

Un richiamo alla grammatologia e alla sua critica al logocentrismo si trova anche nel *Seminario, Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, in cui Lacan afferma che la parola piena non è che la parola che il soggetto cerca sulla spinta dell'oggetto *a*, l'*acosa*, cioè di un desiderio marchiato dalla teoria dell'unità, dell'appagamento originario, del primo oggetto del nostro appagamento, la Cosa.<sup>309</sup>

Questi isolati riferimenti di Lacan a Derrida non sono tuttavia sufficienti per chiarire i complessi nessi che si potrebbero individuare tra i due autori in relazione a un tentativo, che si può dire comune, di decostruire una tradizione metafisica imperniata sull'idea di un soggetto pieno e autocentrato, di una coscienza egologica sempre presente a se stessa.<sup>310</sup> Questa

307 L'opera di Lacan è raccolta con il titolo «Il seminario su *La lettera rubata*» negli *Scritti*, v. I, cit, pp. 7-57; l'opera di Derrida è *Il fattore della verità*, tr. di F. Zambon, Adelphi, Milano 1978.

308 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XXIII, Il sinthomo*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006, p. 140.

309 «Accusare di *logocentrismo*, così come è stato fatto, la suddetta presenza, l'idea della parola ispirata, come si dice, in nome del fatto che, certo, si può riderne della parola ispirata, mettere in conto della parola tutte le sciocchezze in cui si è perso un certo discorso; condurci quindi verso una mitica *archiscrittura* costituita unicamente di ciò che, a giusto titolo, si percepisce come un punto cieco che si può denunciare in quanto è stato cogitato a proposito della scrittura, ebbene, tutto ciò non ci fa progredire. Si parla sempre d'altro per parlare de *l'acosa*. Quello che a suo tempo ho detto della parola piena, anzi, penso che la maggior parte di voi non mi abbia mai sentito attribuirle eccessiva importanza, quello che ho detto della parola piena è che adempie – le trovate del linguaggio sono sempre assai carine –, adempie la funzione de *l'acosa* che è scritta alla lavagna. *In altri termini, la parola oltrepassa sempre il parlatore, il parlatore è un parlato. Ecco un'altra cosa che dico da un bel po' di tempo*» J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, 1971, cit., p. 70. Corsivo mio.

310 Cito un chiarimento di Lacan contenuto nel Seminario (inedito) Libro IX, *L'identification* (1961-1962).

operazione ha uno dei suoi episodi più significativi nella decostruzione derridiana dello scritto di Freud sul notes magico, ovvero nelle riflessioni sulla traccia, il tempo e l'inconscio, raccolte nell'opera *La scrittura e la differenza*.<sup>311</sup>

Derrida in un intervento del 1992 al convegno «Lacan con i filosofi», dal titolo *Pour l'amour de Lacan* (in *Résistances de la psychanalyse*), esprime il suo riconoscimento verso il pensiero di Lacan.<sup>312</sup> Ad esso segue la conferenza su Lacan pronunciata a Cerisy nel 1997, dal titolo «E se l'animale rispondesse?», confluita prima nell'opera *L'animale che dunque sono*<sup>313</sup> e poi nel citato seminario del 2002-2003 *La Bestia e il Sovrano*.

Tanto Lacan quanto Derrida operano una messa in questione dei presupposti del pensiero metafisico, pensiero della presenza o della coscienza egologica, a partire da un autonomo e originale “ritorno a Freud”, confermato anche dal comune interesse per un'opera decisiva della produzione freudiana, *Al di là del principio di piacere*.<sup>314</sup> Essa articola la

Nella seduta del 10 gennaio del 1962, Lacan afferma: «... se prendiamo in considerazione che l'inconscio è quel luogo del soggetto in cui *ça parle*, qui si arriva a toccare quel punto in cui possiamo dire che qualcosa all'insaputa del soggetto è profondamente rimaneggiato dagli effetti retroattivi del significante implicati nelle parole. È per questa ragione e per la più piccola delle sue parole che il soggetto parla, che non può fare a meno – una volta di più – di nominarsi sempre senza sapere e senza sapere con quale nome» (testo consultabile nell'originale francese nel sito dell'ELP citato; per la mia traduzione ho consultato una traduzione inedita di F. Borghero e E. Macola). Anche prima della topologia, l'idea di parola e significante portava per il soggetto, in Lacan, i tratti della sua costitutiva finitezza.

311 Cfr. J. Derrida, «Freud e la scena della scrittura», in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 255-297. «È dunque necessario radicalizzare il concetto freudiano di traccia ed estrarlo dalla metafisica della presenza che lo trattiene ancora (in particolare nei concetti di conscio, inconscio, percezione, memoria, realtà, e quindi anche di qualche altro)» J. Derrida, op. cit., p. 296. Cito ancora dal saggio per osservare un'altra prossimità con Lacan, quella di un'idea di superficie senza profondità: «Notiamo che la profondità del notes magico è nello stesso tempo una profondità senza fondo, un infinito rinvio ed una exteriorità assolutamente superficiale» J. Derrida, op. cit., p. 289. Rappresentare così il soggetto, come effetto di una differenza che non vive di opposti, non è distante dal modo topologico in cui lo pensa Lacan. In Lacan questa è rappresentata dal nastro di Möbius, figura matematica o topologica in cui dato un nastro è possibile percorrerlo senza incontrare un bordo, trovandosi così dopo un giro sul lato “opposto” del nastro e dopo due giri sul lato iniziale, senza che vi sia stato oltrepasamento di un bordo, di un limite che divida le due facce del nastro. Le opposizioni di cui parlava Derrida nella citazione iniziale (conscio/inconscio, percezione-memoria ecc.) verrebbero così superate. Derrida nello scritto *Pour l'amour de Lacan* riprende un'espressione che a suo stesso dire è topologica, già utilizzata in *Parages* (Galilée, Paris 1986), e che ricorda il nastro di Möbius: «L'invagination chiasmatisque des bords» (J. Derrida, *Résistances*, cit. p. 88).

312 È innanzitutto dovuto a Lacan, secondo Derrida, un riconoscimento politico: «Trovo che questo omaggio [a Lacan] abbia una virtù politica. Considero come un atto di resistenza culturale l'omaggio pubblico a un pensiero, un discorso, una scrittura difficili, poco docili alla normalizzazione mediatica, accademica o editoriale, ribelle alla restaurazione in corso, al neo-conformismo filosofico o teorico in generale (non parliamo della letteratura) che appiattisce e appiana tutto intorno a noi» J. Derrida, *Pour l'amour de Lacan*, cit., p. 64, tr. mia. Ancora: «Lacan ha messo in scena il desiderio singolare del filosofo» *Ivi*, p. 65, tr. mia. Il riferimento di Derrida all'importanza di Lacan per il proprio lavoro si trova in p. 74. In questo scritto Derrida ricorda anche le occasioni di incontro con Lacan: la prima negli Stati Uniti, a Baltimora, nel 1966, entrambi all'estero come «prodotti di esportazione» ironizza Derrida (*Ivi*, p. 68). Vi fu poi un secondo e ultimo incontro l'anno successivo. Il resoconto dettagliato di questi due incontri si trova in E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, Le Seuil, Paris 1986 (ried. La Fayard, Paris 1994). In entrambi gli incontri – afferma Derrida – «c'era la morte tra noi» (*Ivi*, p. 70). Nel primo incontro per il pensiero di Lacan di come sarebbe stato letto dallo stesso Derrida dopo la sua morte. Nel secondo per un riferimento alla morte (“padre morto”) nella rielaborazione che Lacan fece di un aneddoto familiare che Derrida gli riferì.

313 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

314 L'opera di Derrida che più sviluppa questo tema, che tuttavia resta presente in tutta la sua produzione teorica

questione del piacere e del desiderio alla morte, ovvero alla costitutiva finitezza del soggetto. Inutile ribadire che se per l'uomo si pone una questione di piacere e di desiderio è perché lo consente la costituzione temporale finita della sua esistenza.

Come afferma Moustafà Safouan in *Essere e piacere* il tema trattato da Freud in quest'opera rappresenta «l'ingresso inaugurale della morte nella vita».<sup>315</sup> Pensare a un al di là del principio di piacere non ha nulla di “mortificante”, ma ci consente di articolare in tutta la sua complessa consistenza il tema non solo del piacere, ma anche del principio, in quanto principio di orientamento che può avere una direzione solo in quanto connesso a una costitutiva finitezza dell'uomo, al concludersi come meta orientativa dell'esistenza.

Contri, alla luce delle precedenti riflessioni sull'imputabilità, suggerisce di leggere la questione del principio di piacere, incluso il suo “al di là” (in quanto al di là del piacere, ma non del principio), come conferma che non vi è un comando pre-soggettivo, astratto e infinito, ma vi è *principio* come inizio, come competenza legislativa del soggetto stesso a farsi promotore della sua iniziativa orientata verso una meta o conclusione soddisfacente.<sup>316</sup>

L'imputabilità mostra come la capacità di iniziativa muova da un'assunzione dei propri errori, del proprio assoggettamento, della propria “minorità”, e ciò non può non aver a che fare con la ripetizione – su cui l'opera di Freud porta con insistenza il nostro sguardo. La ripetizione è quanto resiste al lavoro di imputabilità, ma è anche quanto fa dell'imputabilità un'occasione non scontata per il soggetto di assumere la propria finitezza, quando essa si afferma come tentazione, spesso riuscita, di supporre e lasciar agire una ripetizione automatica e quindi un principio d'azione eteronomo, deimputante. Vengono alla mente le

---

è *Speculare - su “Freud”* (tr. di G. Berto, Cortina, Milano 2000). Quest'opera di Derrida verrà presentata nel paragrafo del presente lavoro: «Imputabilità e psicoanalisi senza alibi».

315 «La significazione metapsicologica del gioco inventato dal nipotino di Freud potrebbe invece formularsi come un'immissione della morte nella vita; non ritorno della vita alla morte bensì l'ingresso inaugurale della morte nella vita» M. Safouan, *Essere e piacere. Lo scacco del principio di piacere*, Spirali, Milano 1980, p. 74.

316 «La millenaria e tradizionale, benché modernamente riproposta, discussione morale tra edonismo (il bene come “Il piacere”) ed eudemonismo (“La felicità”, “Il bene”) è millenariamente e tradizionalmente insoddisfacente e insoddisfatta. Nella critica kantiana, la “purezza” non è che un nome dell'insoddisfazione – della ragione – eretta a principio. In queste pagine è criticata l'idea astratta “Il bene”: non c'è legge di moto dei corpi che come legge di bene-ficio, che comporta la distinzione tra il posto del Soggetto del beneficio e la fonte di questo il cui posto è occupato da un Altro tratto dall'universo di tutti gli Altri e rappresentante di esso come il tesoro del beneficio. Il desiderio stesso risulta come beneficio dal rapporto, invece della sua concezione e pratica più comune come anticipatorio contenitore infelice e insoddisfatto di un bene che allora potrà soltanto farsi attendere, e lasciare a... desiderare. L'espressione freudiana “principio di piacere”, il cui concetto è critico di edonismo, eudemonismo, purezza kantiana, designa il concetto di una tale legge di rapporto in quanto nella soddisfazione è implicato essenzialmente – ma meglio sarebbe dire: giuridicamente – un Altro (reale). La distinzione del godimento dalla soddisfazione esiste, ma essa segue destini diversi e opposti, a seconda della sua obbedienza all'unica legge di soddisfazione, o della sua autonomia da essa. Questa autonomia si chiama perversione: è quell'auto-nomia non normativa, ma imperativa e usurpativa, che Lacan ravvisava nel cosiddetto “superio” freudiano come “imperativo del godimento, osceno e feroce”». G. B. Contri, *Il pensiero di natura*, cit. p. 185n.

considerazioni di Lacan nel *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, su *automaton* e *tyché*, su cui si ritornerà nel capitolo finale, ma che ora anticipo nei soli aspetti che riguardano questa argomentazione. Afferma Lacan: «*Tyche* ... l'abbiamo tradotta: incontro con il reale. Il reale è aldilà dell'*automaton*, del ritorno, del rinvenire, dell'insistenza dei segni cui ci vediamo comandati dal principio di piacere».<sup>317</sup> L'imputabilità è *tyché*, incontro con il reale, assunzione del reale che mi riguarda, quando ciò non avviene il reale incessantemente si ripresenta nella forma della ripetizione<sup>318</sup>. Ricordo che anche Derrida, in *Politiche dell'amicizia*, nominando *tyche* parla di una «decisione passiva, decisione inconscia, decisione dell'altro in me».<sup>319</sup>

Derrida nell'intervento agli Stati Generali della psicoanalisi nel 2000, sostiene che ciò che la psicoanalisi può fare è interrogarsi sull'al di là di ogni principio, che è anche l'al di là dell'al di là (freudiano dell'opera *Al di là del principio di piacere*). Egli individua, come si vedrà nelle pagine successive, un al di là del principio nella legge eteronoma dell'altro: «si può pensare questa cosa apparentemente impossibile, ma altrimenti impossibile, ovvero un al-di-là della pulsione di morte o di sovrana padronanza, dunque un al-di-là della crudeltà, un al-di-là che non avrebbe nulla a che vedere né con le pulsioni né con i principi? (...) In merito a questo al-di-là dell'al-di-là è possibile una risposta decidibile?».<sup>320</sup>

L'utilità della domanda di Derrida per il presente lavoro è quella di liberare l'idea del principio come competenza legislativa universale del soggetto – che è stata presentata a partire dai contributi di Giacomo Contri e di Hannah Arendt – dal sospetto di un progetto di riedizione del vecchio soggetto sovrano, padrone e presente a se stesso; tutto il lavoro sull'imputabilità mostra che questa sovranità è costituita da un'assunzione radicale della propria erranza, in cui propriamente consiste il lavoro di giudizio, che è anche decostruzione

---

317 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 55.

318 Il sogno che Lacan commenta nel seminario XI, “Padre non vedi che brucio?”, può illustrarci questa relazione tra *tyche* e *automaton*. Un padre, cui è morto il figlio, dopo aver lasciato alla vigilanza di un anziano custode la salma, si addormenta per poi svegliarsi bruscamente. Durante il breve sonno l'uomo aveva fatto un sogno, in cui il figlio morto gli era apparso dicendogli, “Padre, non vedi che brucio?”. Che cosa sveglia l'uomo? Lacan non ha dubbi: non è il rumore del fuoco che nella *realtà*, per disattenzione del custode, sta crepitando e bruciando attorno alla salma del bambino, ma il *reale* del sogno. Impossibile reale di una verità che dice al padre di non essere riuscito a salvare il figlio. Nell'espressione: “Padre, non vedi che brucio?” il riferimento al bruciare ripresenta la causa della morte, per febbre, del figlio, tuttavia esso si presta anche a distogliere lo sguardo dal reale per portarlo, attraverso il risveglio, alla realtà effettiva del bruciare, mancando all'appuntamento, *tyche*, con il reale. Il sogno rappresenta questo incontro con il *reale*, non assumerne la verità determinerà la sua ripetizione, il suo ripresentarsi incessante.

319 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, tr. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995, p. 215.

320 Id., *Etats d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, cit., p. 15. Riporto il testo originale (la trad. è mia) «peut-on penser cette chose apparemment impossible, mais autrement impossible, à savoir un au-delà de la pulsion de mort ou de maîtrise souveraine, donc l'au-delà d'une cruauté, un au-delà qui n'aurait rien à voir ni avec les pulsions ni avec les principes? (...) Quant à cet au-delà de l'au-delà, une réponse décidable est-elle possible?».

dei presupposti, o teorie assunte passivamente.

Nel sottotitolo del testo pronunciato agli stati generali della psicoanalisi, che recita «*L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*», Derrida ci dice che non c'è un al di là di una crudeltà con cui il soggetto, ecco il principio sovrano soggettivo, possa deimputarsi. Non c'è al di là della sovranità soggettiva, non c'è al di là del principio di imputabilità: «Il solo discorso che possa oggi rivendicare come affar suo la cosa della crudeltà psichica, è ciò che da un secolo pressappoco si chiama proprio psicanalisi (...) Ma “psicanalisi” è il nome di ciò che, senza alibi teologico o altro, si rivolge verso ciò che la crudeltà psichica ha di più proprio. La psicanalisi, per me, se mi permettete questa confidenza, sarebbe l'altro nome del “senza alibi”».<sup>321</sup>

Essere «*sans alibi*» vuol dire innanzitutto, riprendendo quanto detto in precedenza, essere imputabili della forma, della legge impressa ai nostri atti, anche quando risultassero causati da qualcosa di così inassumibile da toglierci la parola, come ciò che resta di *reale* nel lapsus o nel sogno quando non riesce più a custodire il nostro sonno.<sup>322</sup>

## 5. L'alibi o fantasma della legge

Sarà possibile intrecciare meglio all'ordito del discorso derridiano il concetto di imputabilità dopo aver gradatamente introdotto la questione della legge.

Derrida osserva come nella tradizione moderna la questione della legge sia stata introdotta mostrandone la presunta superiorità sulla facoltà individuale di giudizio. Il riferimento alle riflessioni di Montaigne consente a Derrida di mettere in luce come sia stata sempre tematizzata una sorta di prevaricazione della legge sull'uomo, la cui origine è pensata come mitica o mistica, con effetti di allontanamento della legge rispetto alla giustizia, perché le è connaturata una forza, una violenza extrasoggettiva che si legittima da sé. Riporto ora il noto passo di Montaigne, che si trova citato in diverse opere di Derrida, oltre che in “*Essere giusti con Freud*” anche in *Forza di legge*, titolo che riproduce il doppio senso del termine tedesco *Gewalt*, che significa sia forza/violenza, che sistema d'ordine e autorità legale.<sup>323</sup>

321 Id., *Etats d'âme de la psychanalyse. Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse*, cit., pp. 12-13, trad. mia.

322 Cfr. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit. e in particolare l'analisi del sogno “Padre non vedi che brucio?”.

323 In *Forza di legge* Derrida fin dal titolo rende esplicito il punto di riferimento su cui appoggia la decostruzione dell'idea di diritto che porterà alla conclusione di un'antiorità etica della giustizia, che ricava anche da un complesso e critico confronto con un saggio di W. Benjamin «Per la critica della violenza» (in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, pp. 5-30), dove trova conferma

Afferma Montaigne: «Le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altri [...]. Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve».<sup>324</sup> La legge previene, pregiudica il giudizio dell'uomo: questa è la sua caratteristica, la sua necessità, su cui Derrida aprirà una vertenza, che lo porterà a subordinare il diritto alla giustizia. Seguirò questa vertenza soprattutto negli aspetti in cui l'idea di giustizia si intreccia con quella del giudizio.

Seguendo il passo di Montaigne incontriamo, nel seminario *La Bestia e il Sovrano* anche l'opposizione hobbesiana tra stato e cittadino. Leggendo Hobbes, Derrida afferma che «la paura è definita come la “sola cosa” che, nell'umanità dell'uomo, motiva l'obbedienza alla legge, la non infrazione della legge e la salvaguardia delle leggi. Il termine di correlazione passionale, l'affetto essenziale della legge, è la paura. E siccome non c'è legge senza sovranità, bisognerà dire che la sovranità chiama, suppone, provoca la paura, come sua condizione di possibilità ma anche come suo effetto maggiore».<sup>325</sup>

Da cui l'assioma schmittiano *protego ergo oblige* che è condizione dello Stato.<sup>326</sup> Esso protegge l'individuo sedando quella paura che però lo Stato deve anche premunirsi di destare, se vuole creare le condizioni della sua sovranità proteggente. Ne segue per l'individuo il comando secondo cui egli non può che obbedire alla legge. È da qui che la legge assume alcuni suoi aspetti assiomatici e violenti, che sono oggetto da sempre da parte di Derrida di un'accurata analisi critica, basti pensare a *Politiche dell'amicizia*.

Derrida entra spesso nella questione della legge facendo riferimento al passo di Montaigne. Accanto a questo, un altro ingresso è possibile, quello con l'amico di Montaigne, Etienne de La Boétie, il quale in *Discorso sulla servitù volontaria* afferma che la legge ha potere, non per ragioni mistiche, ma perché tale potere viene conferito dal soggetto stesso, o per motivi utilitaristici o per viltà. C'è un'enorme differenza tra la paura di Hobbes e la viltà di La Boétie. È la differenza che intercorre tra il pensare la legge prima dell'uomo e il pensare l'uomo prima della legge. Pensare la legge prima dell'uomo non fa che legittimarne il carattere violento, presupposto, prevaricatore, di fronte a cui l'uomo non può nulla, se non aspirare a un al di là della violenza legale, che Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza* pensa arginabile solo opponendovi la giustizia divina, ovvero una forza presupposta ancora più

---

l'idea di fondo di un inevitabile assoggettamento dell'uomo alla legge, “correggibile” (o paradossalmente ancora più sottolineato), nel caso di Benjamin, dall'invocazione di una giustizia divina.

324 Montaigne, *Saggi*, III, cap. 13, tr. di S. Solmi, Adelphi, Milano 1966, pp. 1433.

325 J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, I, cit., p. 66.

326 C. Schmitt, «Il concetto di politico», in *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Mulino, Bologna 1972, p. 136.



potente. Ma cosa accade se l'al di là della legge diviene l'al di qua costituente la legge, che è il pensiero, l'esercizio del giudizio come diritto del soggetto? Se si scopre che il potere alla legge viene conferito dal soggetto stesso, che ne presuppone la violenza?

Afferma La Boétie nella sua unica opera politica: «Il tiranno dove ha preso tutti gli occhi con cui vi spia, se non glieli avete prestati voi? Come può avere tante mani per colpirvi, se non prendendole da voi? I piedi con cui calpesta le vostre città da dove gli verrebbero, se non fossero i vostri? Ha qualche potere su di voi che non gli derivi da voi stessi?».<sup>327</sup>

Il tiranno è il sovrano, ovvero è la legge quando assume per suo stesso statuto quella natura autorizzante, che – nel pensiero del soggetto – diventa esautorante la sua prima fonte di autorizzazione, che è il suo giudizio (*ius-dicere*), da cui il diritto è nato come sua massima espressione. Per questo è possibile omologare il tiranno e l'obbedienza deimputante alla legge, perché rischiano di diventare lo stesso, come ha mostrato Hannah Arendt nei regimi totalitari. Le leggi sono leggi non violente fino a che il soggetto le avvalora con il proprio pensiero e non le vive come esproprianti il proprio giudizio e, soprattutto, fino a che esse non abbiano rimpiazzato il giudizio, tanto da far essere il comportamento dell'uomo più simile a una “reazione” che a una risposta attiva e fungente.<sup>328</sup>

Nessun potere, nessuna legittimazione al sovrano, allo stato, finanche alla legge sarebbe possibile senza che questo potere, legittimità, autorevolezza venga conferito da ciascun singolo individuo. È dell'uomo la responsabilità se anziché rispondere reagisce alla legge. La facoltà del giudizio è in capo all'individuo e a nessun altro.

La legge, il sovrano, il tiranno hanno autorevolezza, legittimità e potere solo perché ciascun singolo cittadino glieli conferisce. La paura inevitabile e necessaria nel sistema hobbesiano, altro non è che viltà. Se come singolo è lecito aver paura, come gruppo – afferma La Boétie, no. La forza numerica è capace, se lo vuole, di avere la meglio sul tiranno. Questa è la proposta di La Boétie, ritirare il sostegno al tiranno perché insieme è possibile. Benché

---

327 E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 9.

328 La questione del rapporto reazione-risposta è lo strumento con cui Derrida nel primo volume del seminario *La Bestia e il Sovrano* - in cui riprende le tesi esposte a Cerisy nel 1997 dal titolo «E se l'animale rispondesse?» - opera una lettura decostruttiva delle tesi di Lacan facendone affiorare un insospettabile antropocentrismo. La critica al presunto antropocentrismo lacaniano è sostenuta dall'idea secondo cui Lacan avrebbe posto una soglia, una linea di demarcazione netta tra l'animale e l'uomo, la stessa che separa reazione e risposta, attribuendo capacità di risposta solo all'uomo e non all'animale. Ne consegue che sarebbe propria all'animale una certa fissità e incapacità “di fingere di fingere”, ovvero una rigidità rispetto al linguaggio, che lo destina a essere un essere vivente “altro”, alieno, escluso dalla civiltà simbolica e pertanto soggetto al dominio e a rapporti di padronanza di cui l'uomo si autoattribuisce facoltà. Lo scopo della riflessione di Derrida è quello di eliminare quelle linee di demarcazione netta che possano legittimare gerarchie di superiorità e quindi di padronanza su altri esseri viventi e impedire forme di esperienza comuni. A questo tema è dedicato un mio articolo pubblicato nel Quaderno di Edizione, *Animali, uomini e oltre* (cit.), dal titolo *Justine e Jacques: sulla soglia di una finita differenzialità. Responsabilità e imputabilità a partire da Derrida, Lacan e Contri*.

diversa, la si può confrontare con quella di Freud nel suo carteggio con Einstein, in cui afferma che l'educazione della massa degli uomini alla libertà da parte di un gruppo di intellettuali saggi potrebbe essere una via utile per limitare i danni della pulsione distruttiva dell'uomo.<sup>329</sup>

Restando al cuore dell'analisi di La Boétie possiamo ricordare Hannah Arendt, soprattutto quando si chiede se non ci sia una legge prima della legge statale con cui muoverci da essa in autonomia e, nel caso, poterla giudicare. Si tratta del passo nell'opera *Responsabilità e giudizio*, citato in precedenza, in cui l'autrice accenna «all'esistenza di una facoltà umana distinta e separata dalla legge e dall'opinione pubblica, capace di giudicare in piena autonomia ogni atto e ogni intenzione, a prescindere dalle circostanze. E può darsi che noi possediamo davvero una facoltà del genere, può darsi che ciascuno di noi legiferi ogni volta che agisce».<sup>330</sup>

Derrida quando cita La Boétie in *Politiche dell'amicizia*, non lavora sulla denuncia della viltà dell'uomo rispetto al tiranno, ma mette in luce un altro aspetto del pensiero di questo autore, un aspetto che gli consente di introdurre nella decostruzione della politica, così come della legge e della giustizia, la questione dell'altro, dell'alterità, che è fondamentale per Derrida al fine di aprire in una direzione etica, non violenta e impositiva, i suddetti temi: «non bisogna dubitare della nostra naturale libertà, poiché siamo *tutti compagni*, e non può passare per la mente a nessuno che la natura abbia messo chicchessia in servitù, avendoci tutti *messi in compagnia*».<sup>331</sup>

In *Forza di legge* Derrida interroga criticamente il fondamento autoritario della legge, variamente messo in luce da Montaigne e La Boétie, affermando: «L'autorità delle leggi si

---

329 «... si dovrebbero dedicare maggiori cure, più di quanto si sia fatto finora, all'educazione di una categoria di persone elevate, dotate di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse incapaci di autonomia. Non c'è bisogno di dimostrare che le intrusioni del potere statale e le proibizioni intellettuali sancite dalla Chiesa non creano le condizioni più propizie affinché prosperino cittadini simili. *L'ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione.* Nient'altro potrebbe produrre un'unione tra gli uomini altrettanto perfetta e tenace, capace di resistere perfino alla rinuncia di vicendevoli legami emotivi. Ma, con ogni probabilità, questa è una speranza utopistica. Le altre vie per impedire indirettamente la guerra sono certo più praticabili, ma non danno garanzie di un rapido successo. È triste pensare a mulini che macinano talmente adagio che la gente muore di fame prima di ricevere la farina». (Corsivo mio) S. Freud, *Perché la guerra?*, 1932, *OSF*, 11, p. 301. Ho evidenziato un passo della citazione di Freud, che se letto alla luce della riformulazione lacaniana dell'espressione freudiana «*Wo es war soll ich werden*», ci permette di dire che questa comunità sarebbe una comunità così costituita per effetto del lavoro in capo a ciascuno dell'imputabilità, o assunzione della verità dell'inconscio concomitante alla caduta di ogni presupposto oggettivante.

330 H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 34.

331 Traduzione dal passo citato da Derrida in *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 201. I corsivi nella citazione di La Boétie sono di Derrida. Nella traduzione italiana la citazione è la seguente: «se [la natura] ha dimostrato in tutti i modi di volerci non solo uniti, ma addirittura una cosa sola, come possiamo dubitare di essere tutti liberi per natura, dato che siamo tutti uguali? A nessuno può venire in mente che la natura, che ci ha fatti tutti uguali, abbia costretto qualcuno in servitù» E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 11.

fonda esclusivamente sul credito che si accorda loro. Si crede in esse e questo è il loro unico fondamento. Questo atto di fede non è un fondamento ontologico o razionale. Bisogna ancora pensare che cosa vuol dire *credere*». <sup>332</sup> Il fondamento mistico della legge – per Derrida – è connesso a un «credere», prima sospeso nel giudizio («bisogna ancora pensare»), poi attivo nel sospendere il giudizio, che diventa presupposto di un certo rapporto passivo dell'uomo con il diritto. L'obbedienza alla legge presuppone un conferimento cieco di legittimità e da ciò segue una svalutazione ed esautorazione della capacità di giudizio che è il primo diritto, come *ius-dicere*, dell'individuo. La legge è autorizzata dagli individui (La Boétie) e questo ci rende liberi, tuttavia è propria della legge una certa natura autorizzante. Una volta posta, la legge diviene ciò che autorizza l'uomo (Montaigne). L'uomo, messo criticamente in luce nel passo di Montaigne, è l'uomo che ha “dimenticato” che la fonte autorizzante la legge è il suo stesso giudizio. Il posto di questo giudizio, rimosso o rinnegato, viene preso dalla teoria dell'origine mistica o mitica della Legge. Tutto ciò riproduce a mio parere la formula lacaniana del fantasma, come ciò che agisce sul desiderio soggettivo per effetto di un condizionamento della teoria mitica dell'amore presupposto o del desiderio materno che, sottratto al giudizio, esercita la sua influenza inconsciamente. La legge come presupposto (mistico o mitico) ripete nell'uomo la dinamica necessitata e causata del desiderio ( $\$ \diamond a$ ); essa, nei suoi effetti inibitori, è ben rappresentata dal racconto sulla “porta della legge” che si trova nell'opera *Il Processo* di Kafka, ripreso da Derrida in *Pre-giudicati. Davanti alla legge*. <sup>333</sup>

Il racconto parla di un uomo di campagna che si reca da un guardiano *a cui chiede il permesso* di entrare nella porta della Legge. Gli viene risposto che tale permesso al momento non può essere concesso e che – avendo l'uomo cercato di sporgersi per guardare al di là – altri guardiani si trovano oltre la porta, anche più severi del primo. L'uomo di campagna, rassegnato dall'attuale divieto, ma con l'aspettativa che gli possa essere concesso prima o poi il permesso di entrare, si mette in paziente attesa. Trascorrono giorni, mesi e anni, durante i quali l'uomo cerca in tutti i modi di ottenere il permesso, ma senza successo. Alla fine della sua vita, ormai stremato e morente, chiede al custode come mai in così tanti anni nessuno mai si fosse presentato come lui davanti alla porta della Legge e ottiene questa risposta: «Nessun altro poteva entrare qui perché questo ingresso era destinato soltanto a te. Ora vado a chiuderlo». <sup>334</sup> A quella porta egli solo poteva accedere e senza permesso, poiché quella era la sua porta, vale a dire il suo giudizio, la sua legge, cui egli ha abdicato supponendola in altro, altra da sé. La legge comporta senz'altro un'autorizzazione, ma che non può prescindere da un

<sup>332</sup> J. Derrida, *Forza di legge*, tr. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 60-61.

<sup>333</sup> J. Derrida, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, a cura di F. Garritano, Abramo, Catanzaro 1996.

<sup>334</sup> F. Kafka, *Il processo*, Mondadori, Milano 1975, p. 149.

contributo in proprio a giudicare la legge e quindi a non delegare a essa la responsabilità della scelta. La legge è imputabilità.

Per Derrida la legge mantiene sempre un carattere eteronomo, seppur inscidibile dal *porsi* dell'uomo al cospetto della legge. È l'aporia che egli coglie anche attraverso il lavoro di Jean-François Lyotard in *Au juste*,<sup>335</sup> quando individua una certa feconda difficoltà del giudaismo nel comprendere il monito «Siate giusti!». Che cosa può voler indicare questo monito se non è la richiesta di una conformità al giusto che non è dato di sapere cosa sia? Se non è conformità a un presupposto allora essere giusti può voler dire, decidere, pronunciarsi, giudicare volta per volta se «era ciò essere giusti», in altri termini imputarsi la legge di moto con cui si è agito. Oppure – ed è questa la direzione dell'etica per Derrida – assumere a principio del proprio orientamento l'altro, l'alterità, ma ciò – a mio parere – non senza giudizio. Il lavoro del giudizio, tema in cui individuo la massima convergenza con quello dell'imputabilità, viene presentato da Derrida in *Forza di legge*:

Ogni esercizio della giustizia come diritto può essere giusto solo se è un *jugement à nouveaux frais* (...). La nuova freschezza, l'inizialità di questo giudizio inaugurale può ben ripetere qualcosa, meglio, deve pur essere conforme a una legge preesistente, ma l'interpretazione re-instauratrice, re-inventiva e liberamente decidente del giudice responsabile richiede che la sua “giustizia” non consista semplicemente nella conformità, nell'attività conservatrice e riproduttrice del giudizio. In breve, perché una decisione sia giusta e responsabile, occorre che nel suo momento più proprio, se ce n'è uno, essa sia a un tempo regolata e senza regola, conservatrice della legge per dover ogni volta reinventarla, ri-giustificarla.<sup>336</sup>

Questa facoltà del giudice è facoltà del giudizio *tout-court* di ciascuno. La tentazione di pensare secondo una logica oppositiva ci porta a dire che l'uomo è *di fronte* alla legge sia nel senso del rispetto kantiano, che in quello di un'anteriorità sancita dal diritto naturale. In entrambi i casi – tanto quando viene riconosciuta una priorità alla legge, tanto quando tale priorità è riconosciuta a una presupposta natura antecedente il diritto – il rapporto con la legge espone l'uomo a una fragilità che irretisce, ben espressa dal racconto di Kafka. O rispetto per la legge anteposta all'uomo o anteriorità della natura (umana) alla legge: la contrapposizione lascia fuori l'alternativa del pensare la legge come posta dall'uomo, *posita* e non presupposta, in cui diritto e giudizio coincidono. Facoltà che è propria del giudice, che ciascuno innanzitutto è, ragion per cui nessuno potrà mai avere *l'alibi* di essere succube alla legge, perché anche questo sarebbe il caso di una facoltà legislativa sovrana in capo al soggetto che

---

335 J.-F. Lyotard, *Au juste*, Ch. Bourgois, Parigi 1979.

336 J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 75-76.

decide, sceglie, di pensarsi e diventare subalterno alla legge.

Viene introdotta così la questione del «*sans alibi*»<sup>337</sup> strettamente connessa a quella del «vuoto giuridico», di cui Derrida parla in una nota di *Spettri di Marx*. In questa occasione il filosofo afferma che in assenza di legge non è possibile derogare all'uso del giudizio e che anzi questo lavoro è sempre da fare, da parte del giudice – come si è letto sopra in *Forza di legge* – ma soprattutto di quel giudice che siamo noi stessi di fronte a situazioni della vita che appartengono all'ambito che Derrida chiama «proprietà della vita», come le questioni di bioetica, che non possono essere del tutto delegate alla legge statutale, ma che impongono invece di ripensare dal fondo la legge, la legge della legge.

Su questa differenza tra giustizia e diritto mi permetto di rinviare a *Fors de loi*. La necessità di questa distinzione non comporta alcuna squalificazione del giuridico, della sua specificità e dei nuovi approcci che oggi richiede. Una tale distinzione sembra al contrario indispensabile e preliminare a ogni rielaborazione. In particolare ovunque si constatino quelli che oggi vengono detti, più o meno tranquillamente, come se si trattasse di colmare senza ri-fondare dal fondo al colmo, “vuoti giuridici”. Niente di sorprendente nel fatto che più frequentemente si tratti della *proprietà della vita*, della sua eredità e delle sue generazioni (problemi scientifici, giuridici, economici, politici del cosiddetto genoma detto umano, della terapia genica, dei trapianti d'organo, delle madri in affitto, degli embrioni congelati, ecc.).<sup>338</sup>

Tali questioni obbligano a fare sempre e di continuo un lavoro costituente che spetta al diritto come giudizio dell'uomo. Afferma Derrida: «Credere che si tratti di colmare tranquillamente un “vuoto giuridico”, *là dove si tratta di pensare la legge*, la legge della legge, il diritto e la giustizia, credere che sia sufficiente produrre nuovi “articoli di legge” per “regolare un problema”, sarebbe come affidare il pensiero dell'etica a un comitato di etica».<sup>339</sup>

Su questo tema si è espresso in un articolo Pierre-Yves Quiviger, il quale afferma, a partire da Derrida, che non c'è vuoto giuridico e che esso è sempre colmabile per l'intervento

---

337 Questione che abbiamo visto nel racconto «Davanti alla legge» di Kafka, ma che ritroviamo nella *Banalità del male* di Hannah Arendt, dove il rispetto per la legge è stato da Eichmann utilizzato come alibi per il suo agire. Tale rispetto lo avrebbe reso succube della legge e per questo non imputabile. Tuttavia tale non è stato giudicato dai giudici, i quali hanno dichiarato, motivando il giudizio di colpevolezza, che egli solo era il superiore di se stesso e non la legge o suoi rappresentanti. Riporto le affermazioni conclusive di uno scritto di Luigi V. Campagner dedicato al caso Eichmann con riferimento all'opera di H. Arendt: «Dire che la perversione è *un atto* di rinnegamento significa dire che non è originaria. L'atto del rinnegamento è un atto perverso sì, ma pur sempre *un atto compiuto dal soggetto* (in quanto tale imputabile - l'imputabilità è un indice di trattabilità: buona notizia per la perversione) quand'anche il soggetto neghi di averlo compiuto. Ad Eichmann lo riconosce la Corte d'Appello che esaminando il ricorso della difesa concluderà, tra l'altro che, al di là di ogni dubbio, “Eichmann era il superiore di se stesso”». (L. Campagner, *Il caso Eichmann. Banalità del male*, intervento al Corso di Studium Cartello, Enciclopedia 2010-2011 del 19 febbraio 2011 «La perversione al bivio»; ora pubblicato in L. Campagner, *Caso Eichmann. Banalità del male?*, Odon, Milano 2011) corsivi miei.

338 J. Derrida, *Spettri di Marx*, tr. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1994, p. 230.

339 *Ibidem*. Corsivo mio.

del giudizio del giudice (“l’attività giurisdizionale”), che non si limita ad applicare le leggi esistenti, ma le “produce” giudicando.<sup>340</sup> Questo giudice ha da essere anche ciascuno di noi, aggiungo, soprattutto quando si tratta di questioni pertinenti la «proprietà della vita» e che esse non devono essere delegate all’attività giurisdizionale. Infatti non è tanto il diritto a operare con ingerenza, esso resta un aiuto fondamentale per l’uomo, che infatti lo ha istituito. È quando esso viene usato per legittimare logiche di potere approprianti ed escludenti, secondo un’idea di diritti presupposti e assoluti, che discredita il giudizio *tout court*. Nella prima parte della tesi si è detto che il desiderio per Freud custodisce il nostro più profondo rapporto con «i grandi interessi della vita».<sup>341</sup> Questi interessi muovono, eccitano il nostro moto, la cui legge non può che essere sempre in capo al soggetto e a nessun altro, pena il tradire quei desideri stessi.

Quando la facoltà di giudizio è inibita (“Dimmi – o guardiano – cosa devo fare, a quale permesso debbo conformare il mio agire”) abbiamo la condizione di quell’uomo che – come racconta Kafka nel *Processo* – non si autorizza a varcare la soglia della Legge, perché presuppone che sia un altro a doverlo autorizzare. Ciò sarebbe «come affidare il pensiero dell’etica a un comitato di etica», il quale non potrebbe rispondere che come il guardiano: “Nessuna risposta sull’etica è possibile in quanto essa è esercizio soggettivo”.

È una battaglia contro i presupposti, di cui si è indagata l’intrusione nel pensiero nelle prime parti di questo lavoro. L’inconscio non fa che lottare *Contr’Un*,<sup>342</sup> contro l’Uno o il tiranno della vita psichica pensata come ricongiungimento all’Uno. È il grande (auto)inganno dell’Altro, che non sopravviene ma sopraffà l’individuo, che resta irretito dalla teoria dell’amore unificante, come il personaggio kafkiano.

Kant ha seguito a suo modo – come si è visto – questo filone di pensiero fondando la validità della legge su una precedenza rispetto all’istanza giudicante dell’individuo: il rispetto per la legge precede qualsiasi giudizio sulla legge.<sup>343</sup>

---

340 P.-Y. Quiviger, *Derrida: de la philosophie au droit*, in «Cités», n. 30, 2007, p. 50.

341 S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l’inconscio*, 1905, *OSF*, 5, p. 160.

342 È un altro titolo, usato per molto tempo, dell’opera di La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*.

343 «La legge non è ciò che è perché noi ne abbiamo rispetto; al contrario, questo aver un sentimento di rispetto per la legge è precisamente il modo in cui la legge, come legge, può, in generale, venirci incontro» I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. di F. Capra (rev. di E. Garin) Laterza, Bari 1981, p. 138. Anche Jean-Luc Nancy nell’opera del 1983, *L’imperativo categorico* (tr. di F. Vandoni, Besa Editrice, Nardò 2011) affronta la questione della legge, mettendo in evidenza la produzione di ricettività che l’assoggettamento al comando comporta: «Niente è più alto del comando: non il “comandare”, ma l’“essere comandato”. Non il soggetto-padrone, ma il soggetto assoggettato a questa ricettività dell’ordine. Esso riceve l’ordine ... di fare un mondo. Ma non si tratta (ed è ciò che deve comprendere il soggetto) di occupare il posto del demiurgo, poiché è precisamente questo posto che è appena stato svuotato. Si tratta di trattenersi in questo vuoto...» (op. cit., p. 13 e *passim*). Come già Heidegger anche Nancy si inserisce in questa corrente di valorizzazione del tema del rispetto kantiano, come generatore di passività, capace di rigenerare il senso del nostro essere e fare il mondo. «... che il senso del mondo escluda ogni verità data e svincoli ogni significato vincolato» (*Ibidem*).

Derrida quando ci parla dell'amicizia non trascura di osservare che neanche essa va mai presupposta. Parlando di quella grande amicizia che vi fu tra Montaigne e La Boétie, Derrida afferma:

L'amicizia *al principio della* politica, certo, ma allora, e per ciò stesso, *al di là del* principio del politico, non è vero? È il bene (al di là dell'essere)? L'amicizia di una giustizia che trascende il diritto, la legge dell'amicizia al di sopra delle leggi, è una cosa accettabile? Accettabile, giustamente, in nome di che? Della politica? Dell'etica? Del diritto? O di un'amicizia sacra che non risponderebbe più davanti a nessun'altra istanza se non se stessa? La gravità di tali questioni trova i suoi esempi, a non finire, ogni volta che l'amico fedele si chiede se deve giudicare, condannare, perdonare quel che individua essere un reato *politico* di un suo amico: un traviamiento, un errore, un cedimento, un crimine politici, quali ne siano i contesti, la conseguenza, la durata.<sup>344</sup>

Che cosa unisce due amici, non la loro amicizia presupposta, ma la loro amicizia per il pensiero, per il giudizio, con cui l'amicizia si rinnova proprio perché non ci si esime dal giudicare (ovvero sanzionare e innanzitutto premialmente) l'altro a partire dai frutti che offre. «L'albero si giudica dai frutti» ricorda sovente Giacomo Contri, in particolare i frutti del pensiero, sempre offerti al lavoro di investimento dell'altro e trattabili, anche quando sono errori, perché mai dati per presupposti. Il lavoro del giudizio rinnova l'amicizia, darla per presupposta al lavoro del giudizio è tradirla. In tale lavoro dobbiamo sempre osservare che giudizio è esercizio di imputabilità, ovvero assunzione della finitezza dell'altro come della propria, senza alibi, foriera di una diversa sovranità.

## 6. Imputabilità e psicoanalisi «*sans alibi*»

Per un confronto ulteriore sul tema della legge, Derrida chiama in causa in *États d'âme de la psychanalyse* la psicoanalisi in una riflessione che si amplia ai temi della criminalità, della crudeltà e della responsabilità «*sans alibi*». In questo scritto, come nel seminario *La Bestia e il Sovrano*, Derrida è fermamente convinto che solo la psicoanalisi possa permettere di avvicinare la questione della crudeltà dell'uomo, come quella della criminalità, con un pensiero libero da presupposti, ovvero «*sans alibi*», non causalistico e deterministico.

Se si prende in esame lo scritto *Funzioni della psicoanalisi in criminologia* del 1950, si

---

Dunque anche qui lavoro contro i presupposti, che muove da una passività generatrice di diversa "sovranità". Sul tema di una diversa sovranità, termine mutuato da Derrida, rinvio all'articolo di E. Villalta, «Potere e nuda vita in Derrida e Agamben», in *Animali, uomini e oltre*, cit.

344 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 216.

può osservare come Lacan sottolinei il fatto che la crudeltà dell'uomo possa essergli imputata come scelta, perché nessun istinto soggiace alla sua espressione nell'uomo: «La psicoanalisi ... irrealizzando il crimine, non disumanizza il criminale. Più ancora, con la molla del transfert essa permette quell'ingresso nel mondo immaginario del criminale che può essere per lui la porta aperta sul reale».<sup>345</sup> In questo scritto Lacan afferma che ciò che appare a prima vista incomprensibile in un atto criminale, perché non riconducibile a un proposito sensato, non per questo è da “disumanizzare”, ovvero da collocare fuori quello che si potrebbe chiamare un campo degli effetti soggettivo, umano. Se si utilizzasse un tale *escamotage* saremmo in una situazione di disumanizzazione del criminale; il criminale invece resta umano, almeno per la psicoanalisi, che ha come suo compito, aggiunge Lacan, quello di rendere “reale” al soggetto il crimine, ovvero rendere non impossibile un riferire a sé, in quanto sempre imputabile anche quando non si imputa e non “può” farlo, le ragioni del proprio atto (senza dare a esse ragione, cioè giustificando il crimine). Se anche il soggetto non arrivasse a imputarsi la legge dei propri atti, resterebbe per la psicoanalisi comunque potenzialmente imputabile. Il criminale è umano perché è imputabile, disumanizzarlo vuol dire non pensarlo imputabile (il mostro, la bestia) e con ciò farne un oggetto, prima di un evento patologico, poi inevitabilmente dell'istituzione psichiatrico-giudiziaria.

Ritornando alla citazione di Lacan, in che senso la psicoanalisi derealizza? Derealizza – seguiamo Lacan – perché riconduce il movente di un'azione non a evidenti motivi utilitaristici – ad esempio qualcuno ha ucciso per rubare – ma ad “altro”, che in questo scritto Lacan chiama “super-io”, come manifestazione dell’“edipismo” (in altri termini si tratta sempre della violenta teoria dell'amore presupposto) che per semplificazione possiamo definire moventi presupposti dell'agire, che si manifestano con un passaggio all'atto, che tuttavia non è un *raptus* ma ha una sua legge, una sua storia. Vi sono quindi dei criminali che agiscono sulla base di un principio o norma che Lacan qui chiama super-io, il cui potere e superiorità gli è stata conferita dal soggetto fino al proprio totale assoggettamento.

Ritorna l'idea – non presente in Lacan, ma elaborata da Contri a partire dal lavoro del primo – che nell'agire proprio dell'uomo si debba tener conto del fatto che il soggetto possa agire secondo proprie leggi, di cui è sempre imputabile, che non vuol dire giustificabile. La psicoanalisi in questo ha un vantaggio sul diritto penale, che di fronte all'incomprensibilità, spesso unita all'enormità dell'atto criminale, dichiara l’“incapacità di intendere e di volere”, del diritto penale prima che del reo, commenta Contri. Se c'è atto, c'è una legge o principio dell'agire che fa capo a un soggetto, anche se ci fosse passaggio all'atto e anche se, come nella

---

345 J. Lacan, «Funzioni della psicoanalisi in criminologia», in *Scritti*, op. cit., p. 129.



psicosi e nella perversione il soggetto non avesse conoscenza o rinnegasse la legge. Tuttavia, in particolar modo nel caso della perversione, che ha un nesso strettissimo con la crudeltà di cui parla Derrida, si parla di un atto di rinnegamento, atto che non potrà mai essere deimputato al soggetto, perché l'atto è per definizione soggettivo.<sup>346</sup>

La pulsione di morte, afferma Freud, non è un istinto, come non lo è quella di piacere, ma una legge di moto, rilegge Contri, a cui alcuni soggetti conformano la propria e l'altrui vita, e di cui sono responsabili, imputabili, perché non può essere addotta come “scusa biologica”, alibi del loro agire criminale.

Con un po' di speculazione ci siamo in effetti persuasi che essa opera in ogni essere vivente e che la sua aspirazione è di portarlo alla rovina, di ricondurre la vita allo stato di materia inanimata. Con tutta serietà le si addice il nome di pulsione di morte, mentre le pulsioni erotiche stanno a rappresentare gli sforzi verso la vita. (...) Ciò serve come *scusa biologica* a tutti gli impulsi esecrabili e perniciosi contro i quali noi ci battiamo. Si deve ammettere che essi sono più *vicini alla natura* di quanto lo sia la *resistenza* con cui li contrastiamo e di cui ancora dobbiamo trovare una spiegazione.<sup>347</sup>

Se Freud si è persuaso che esista una pulsione di morte, questa non è una “scusa biologica” per gli atti esecrabili dell'uomo.

Derrida nell'opera *Speculare – su “Freud”*, inizialmente contenuta nella *Carte postale* del 1980, commenta il principio di morte o al di là del principio di piacere. Il principio, in quanto principio (di se stesso) contiene per Derrida quel carattere di forza, che ne fa, come la legge, *Gewalt*, forza. Riprendendo l'affermazione freudiana secondo cui «Una pulsione (*Trieb*) sarebbe dunque una spinta (*Drang*), insita nell'organismo vivente, volta al ripristino (*Wiederherstellung*) d'uno stato anteriore», Derrida aggiunge «Questa forza del carattere si scrive come forza. Ma anche e a priori contro un'altra forza, proveniente dal di fuori, una contro-forza. La forza d'iscrizione organizza il campo in un plesso di differenze di forze. Il vivente non è nient'altro che tale differenziale».<sup>348</sup> Questa idea viene rafforzata da Derrida richiamando quei passaggi del testo freudiano in cui Freud parla delle pulsioni in termini mitologici, come di una forza pre-soggettiva che si impone con un'autorità spre o pregiudicata (*unbedenklich*).<sup>349</sup> Questa *forza* delle pulsioni – *unbedenklich*, escludente il

346 Cito ancora il lavoro di Luigi V. Campagner sul caso Eichmann, sopra indicato.

347 S. Freud, *Perché la guerra?*, 1932, *OSF*, 11, pp. 299-300.

348 J. Derrida, *Speculare – su “Freud”*, Cortina, Milano 2000, p. 112.

349 Riporto alcuni passaggi dall'opera di Derrida, che dopo aver citato l'affermazione freudiana secondo cui «Nella teoria analitica noi ammettiamo *unbedenklich* [senza esitare, senza remore, senza riflettere] che il corso dei processi psichici sia regolato automaticamente dal *Lustprinzip*» – fa innanzitutto osservare che *Lust* non è solo piacere, ma anche godimento e desiderio, inoltre sottolinea il carattere di credenza di questa asserzione. «La sua conclusione conferma curiosamente la credenza nell'autorità del principio di piacere» (J.Derrida, *Speculare su – “Freud”*, op. cit., p. 23). Una tale credenza fa del principio di piacere un padrone,

pensiero – come va letta alla luce del passaggio in cui Freud afferma che la pulsione di morte non può essere addotta come “scusa biologica” per gli impulsi esecrabili dell'uomo? Si tratta di una forza cui va opposto un lavoro del pensiero (*bedenklich*), che ci consenta il passaggio dall'idea che il soggetto è un differenziale di forze subite all'idea di imputabilità, come idea di un soggetto agente tali forze o imputabile del principio, spinta, forza a partire da cui agisce, anche subendo tali forze.

Alla domanda se si diano alibi per quella possibilità che è propria anche dell'uomo di *essere fuorilegge*, quando ad esempio si constata con il Freud di *Perché la guerra?* che è insita nell'uomo la possibilità di distruggere e di essere crudele, la risposta è no. L'uomo non è mai fuorilegge, perché «è imputabile della legge che ha dato al moto del proprio corpo». Il regime dell'imputabilità non dà per presupposta la libertà come fatto, ma la produce. La libertà non è presupposta, ma posta, come la legge del moto che un individuo si dà, non è imposta dalla natura, né da un ordine superiore.

La questione dell'imputabilità rinvia quindi a un rapporto dell'uomo con la legge o le leggi dei propri atti, non coincidente con il rapporto dell'uomo alla Legge statuale, anche se buona parte del rapporto dell'uomo con la Legge statuale, dall'ossequio all'essere fuori-legge, passando per il farne libero uso, si decide a partire dalle leggi che egli stesso si dà per i propri atti. Come si vedrà parlando di Nelson Mandela, nell'importante omaggio che Derrida gli dedica in *Psyché II*, la capacità di giudizio – o esercizio del primo diritto, stando alla definizione di Contri – si accompagna e si rafforza in Mandela con l'«ammirazione per la legge», quale si trova documentata nelle Costituzioni democratiche occidentali, ad esempio.<sup>350</sup>

Il soggetto è imputabile dei propri atti perché a essi, secondo il vincolo di obbligazione connaturato alla legge seguiranno sanzioni, ovvero effetti che incideranno sull'individuo e sugli altri con cui si rapporta. Il sintomo è da considerarsi una sanzione sul corpo come effetto della legge assunta. Ma la sanzione è innanzitutto premiale: un ringraziamento è una sanzione premiale alla soddisfazione o piacere offertomi da un altro. Non si tratta di un rinforzo – il che

---

un'autorità indiscussa: «Intendo proprio il PP come dominio in generale» rispetto a cui la pulsione di morte o di coazione a ripetere non è altro comando, un «altro padrone o un contro-padrone» ma «qualcosa di completamente altro» che non è dominio, ma piuttosto è quell'«estraneo» che mina il PP e lo «scava in abisso muovendo da un'origine più originaria di esso e da esso indipendente, più antica di esso in esso» (op. cit., p. 70). L'idea che sia Freud stesso a presentare i principi tanto di piacere che il suo “al di là” come presupposti, è confermato da Derrida anche in *Etats d'âme de la psychanalyse*, dove Derrida ricorda le parole con cui Freud nello scritto *Perché la guerra?* (1932) iscrive in una “teoria mitologica” la sua dottrina delle pulsioni. Ma un principio che venga da più lontano di un altro principio e che si imponga al soggetto perché e come dovrebbe perdere il carattere di comando? Contro il lavoro dell'imputabilità non viene ancora una volta fatto valere un presupposto? Il presupposto che il lavoro di differenziazione e di scavo del principio/comando sia possibile tra principi (di piacere e di morte) presupposti al lavoro di un soggetto, che tali principi li pone come leggi del suo agire e che come tali può imputarsi.

350 Cfr. J. Derrida, «Ammirazione di Nelson Mandela o le leggi della riflessione» in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, v. II, tr. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2009, pp. 81-105.

la ricondurrebbe nell'alveo di una teoria deterministica (e comportamentista), ma di un atto del tutto gratuito, che potrebbe anche non esserci e che se c'è è perché c'è stato un atto che ha mosso nel partner del soggetto agente un pensiero di ringraziamento, come investimento in proprio sul pensiero e atto altrui. Il lavoro intellettuale è anche esempio di sanzione premiale: a una buona idea di qualcuno segue come sanzione premiale l'investimento di un altro, che tratta quell'idea come materia prima per il proprio lavoro.

L'angoscia invece è la sanzione che consegue all'aver assunto come legge del moto proprio il comando, che sospende il pensiero dell'imputabilità. È un'articolazione del comando, dell'imperativo ancorare la soddisfazione, il godimento al possesso dell'oggetto o della Cosa. L'angoscia è la sanzione che segue all'aver assunto a legge del proprio moto la riappropriazione – impossibile, perché strutturalmente mancante – della Cosa, all'aver posto a principio, legge del proprio agire l'oggetto – presente o mancante che sia. Non imputarsi l'oggetto *a* come causa del proprio desiderio, vuol dire condannarsi in eterno a ripetere la propria insoddisfazione, benché nella forma paradossale ma sempre coatta di un-più-di-godere. L'idea stessa di un agente causale dell'azione dell'uomo è connaturata all'angoscia e la produce.<sup>351</sup> Passare dal paradigma causalistico a quello imputativo è la novità della psicoanalisi, come frutto del pensiero di natura di Contri e del pensiero «*sans alibi*» di Derrida. Infatti, la specificità della psicoanalisi rispetto a ogni psicoterapia pensata sul calco della terapia medica è proprio quella di far cadere il paradigma della causalità: pensarsi “causati”, affetti da... è l'essenza stessa della psicopatologia, che nella sua ossatura logica non cambia se cerca soluzione nell'intervento “causalistico” esterno del farmaco o della parola-farmaco. La specificità della psicoanalisi rispetto a ogni terapia che utilizzi il parametro causalistico, sul modello di quello medico-organico, è quella di andare *au-de là* di tale paradigma, che in quanto presupposto al soggetto è comando, verso un'alternativa che è quella dell'imputabilità. Qui la riflessione può continuare incrociando di nuovo quella sulla viltà di La Boétie. Il *Discorso sulla servitù volontaria* era noto anche con il titolo *Contr'Un*, Contro Uno, come si è detto. Il primo tiranno è per Lacan l'Uno da cui vengono tutti gli altri tiranni. C'è una volontà di assoggettamento che pesca nel desiderio dell'uomo di fare Uno, di ritrovare l'unità con l'oggetto del suo primo e assolutizzato appagamento. È il tema del *Seminario XX Ancora*. L'uomo, e nondimeno la donna, è marcato, marchiato a sangue, incalzato<sup>352</sup> dalla teoria dell'Uno. Si può intendere il *Seminario XX* come una denuncia contro l'autorità presupposta dell'Uno, all'origine di ogni forma di servilismo e obbedienza cieca (si ricordi a

351 Ricordo che tutto ciò è oggetto del *Seminario X L'angoscia*, di cui si è trattato nella .

352 Ricordo che il verbo incalzare è stato preferito a “punzonare” (nota 43), ma non deve essere dimenticato il riferimento al simbolo del punzone nel grafo § ◇ *a*.

proposito il discorso dell'isterica); nell'identificazione si fa Uno, rendendo impossibile la relazione con altri. Perché ci sia relazione tra altri è necessario che venga meno l'Uno, l'altro è l'Uno-in-meno. «In ogni rapporto dell'uomo con una donna – colei che è in causa –, è sotto l'angolo dell'Una-in-meno che lei deve essere presa».<sup>353</sup> Don Giovanni – sostiene Lacan nello stesso *Seminario* – prendeva le donne una a una, ovvero come ripetizione dell'Uno, la serie infinita e con ciò sempre ripetendo il suo asservimento. L'alternativa di pensiero su cui ci si è soffermati in questo paragrafo tra un soggetto assoggettato alla forza (“differenziale di forze”) e soggetto imputabile delle forze, dei principi con cui agisce, non può non avere conseguenze anche sul modo di intendere la crudeltà e il monito, che Derrida rivolge alla psicoanalisi, di non fare resistenza alla presa in carico della questione.

## 7. «Non sanz droict».<sup>354</sup> Diritto è giudizio

Il tema derridiano della responsabilità non si declina nella direzione di una questione di imputabilità e si snoda invece all'interno di un complesso confronto ora convergente ora divergente tra diritto e giustizia,<sup>355</sup> che incontra, in passaggi cruciali, la questione del giudizio, dell'esercizio del giudizio, non solo da parte del giudice. Ma innanzitutto essa chiama in causa l'altro, la relazione d'alterità, che Derrida eredita da Levinas.

Distinzione fra la giustizia e il diritto, una distinzione difficile e instabile fra da una parte la giustizia (infinita, incalcolabile, ribelle alla regola, estranea alla simmetria, eterogenea ed eterotropa) e dall'altra parte l'esercizio della giustizia come diritto, legittimità o legalità, dispositivo stabilizzabile, statutario e calcolabile, sistema di prescrizioni regolate e codificate. Sarei tentato, fino a un certo punto, di accostare il concetto di giustizia – che tendo a distinguere qui dal diritto – a quello di Levinas. Lo farei, proprio in ragione di questa infinità e del rapporto eteronomico con l'altro, con il viso dell'altro che mi comanda, di cui non posso tematizzare l'infinità e di cui sono ostaggio.<sup>356</sup>

Per la costruzione di un pensiero della giustizia non giuridico, ma etico Derrida si rivolge a Levinas. Il giusto è l'altro – il volto e anche il muso dell'altro, uomo e animale, come emerge anche dagli ultimi seminari. Non c'è etica e non c'è giustizia senza apertura all'altro,

---

353 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, cit., p. 129.

354 «Non sanz droict» era il motto dello stemma che appartenne alla famiglia Shakespeare dal 1596.

355 Cfr. Carmine Di Martino «Interrogare la responsabilità. A partire da Jacques Derrida» in AA.VV., *Il problema responsabilità*, a cura di B. Giacomini, Cleup, Padova 2004, pp. 307-331.

356 J. Derrida, *Forza di legge*, op. cit., pp. 73-74.

anche animale, che è accanto a noi e che noi siamo.<sup>357</sup>

L'eteronomia dell'altro è per Derrida condizione della giustizia, ovvero del diritto del diritto alla giustizia. C'è responsabilità innanzitutto perché c'è, si dà, *es gibt*, un altro prima del soggetto, per questo la risposta all'altro precede la stessa libertà, anch'essa paradossalmente eteronoma, come nella tradizione che da Kant porta ad Heidegger. Non ha importanza chi l'altro sia, ciò che importa è che il suo precedere renda possibile ogni diritto, ogni giustizia. “Senza alibi” si declina così per Derrida come l'apertura incondizionata all'altro, non prossimo, non simile, altro come me stesso, il sopravveniente.

(Il sopravveniente è) ciò che sorge imprevedibilmente, ciò che invoca ed eccede al tempo stesso la mia responsabilità – la mia responsabilità *antecedente* la mia libertà, una libertà che quella sembra tuttavia presupporre, la mia responsabilità nell'eteronomia, la mia libertà senza autonomia – l'evento, l'avvento (di ciò) che viene ma non ha ancora un volto riconoscibile – e che dunque non dev'essere necessariamente un altro essere umano, un mio simile, mio fratello, il mio prossimo. (...) Esso può essere tranquillamente una “forma di vita” o anche uno “spettro” di natura animale o divina senza per questo coincidere con l’“animale” o con “Dio”, e non soltanto un uomo o una donna, o una figura comunque sessualmente definibile secondo i criteri binari dell'omo o dell'eterosessualità. Ecco ciò che può essere, ciò che dev'essere un evento degno di questo nome, un avvenimento che sia capace di sorprendermi in modo assoluto di cui o del quale, a cui e al quale io non possa, io non debba non rispondere con la maggior responsabilità di cui sono capace – ciò che avviene o che sopraggiunge, ciò a cui sono esposto, al di là di ogni possibilità di controllo. *Eteronomia – ovvero l'altro è la mia legge.*<sup>358</sup>

Tuttavia, in Derrida l'apertura all'altro non si fa – a mio modesto parere – senza giudizio.<sup>359</sup> L'attenzione al lavoro del giudizio è stata messa in rilievo non solo a partire da *Forza di legge*, ma anche in altri suoi testi e, benché essa non venga perlopiù messa in evidenza, resta – a mio parere – imprescindibile per comprendere che questa apertura non si porta dietro un nuovo pregiudizio assoluto, benché positivo, sull'altro. L'apertura all'altro è caduta di pregiudizi, ovvero lavoro giudicante e non pregiudicante. Tra le teorie pregiudicanti che impediscono un'effettiva apertura all'altro troviamo la già presentata questione dell'identificazione, ovvero della teoria dell'Altro presupposto. Non si può non tener conto che l'Altro è innanzitutto per il soggetto l'occasione di una cattura narcisistica e che solo un certo

---

357 Per un approfondimento rinvio al Quaderno di Edizione *Animali, uomini e oltre*, cit.

358 J. Derrida-Elisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, tr. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 79-80, corsivo mio.

359 Benché mi appoggi a diversi passi derridiani e in ultima analisi al senso di quel lavoro che si chiama decostruzione e che è giudizio sempre in atto e sempre capace di scardinare presupposti, non è facile trovare appoggi nella letteratura filosofica che muove dall'opera di Derrida per vedere approfondito il nesso tra etica e giudizio. Reputo pertanto che questo lavoro, qui abbozzato, resti ancora ampiamente da sviluppare.

lavoro fa cadere questo auto-inganno, di credere che l'altro sia *altro*. C'è ancora molto da raccogliere dal contributo specifico della psicoanalisi alla questione dell'identificazione, del simile nell'altro, contenuto nei seminari lacaniani, non solo il nono, dedicato specificamente al tema, ma anche il ventesimo. Per primo, l'osservazione che la difficoltà o impossibilità di far posto all'altro affonda nella differenza sessuale. Nel seminario *Ancora* Lacan denunciava, come altre volte anticipato, che “non c'è rapporto sessuale”, ovvero che l'uomo fallisce il suo rapporto con la donna e la donna con l'uomo, perché non l'altro (l'altro sesso come differenza di posti prima che di genere) li guida nella ricerca dell'altro, ma il fallo, l'unico, totalizzante Sesso, rappresentante di quella mitica leggenda o Teoria di un appagamento originario, cui il nostro essere puro parlante rivolge nostalgicamente tutte le sue energie, piangendo una mancanza per una totalità che non si è mai data.

Nel Seminario XIX, *Le savoir du psychanalyste... au pire*,<sup>360</sup> Lacan afferma che «tra l'uomo e la donna c'è l'*amur*» e non l'*amour*. Tra l'uomo e la donna vi è il muro dell'oggetto *a*, quell'oggetto, causa del desiderio, che gioca nel matema del desiderio il ruolo di ciò che incalza come un punzone, che marchia a sangue l'esistenza dell'uomo, in quanto nevroticamente assoggettato alla teoria muro dell'amore presupposto, dell'amore originario, per cui l'altro rientra inevitabilmente dentro l'orizzonte soggettivistico di un'aspettativa d'amore, di una promessa d'amore, di una nostalgia da muro, su cui sbattere la testa. È il tema politico dell'opera di Derrida *Politiche dell'amicizia*, in cui afferma: «*In principio, sempre, l'Uno si fa violenza e si guarda dall'altro*»<sup>361</sup> è l'Uno di ogni identificazione dell'altro al simile, è l'Uno che ha la pretesa di stabilire dove comincia e dove finisce il vivente, è l'Uno che invoca rapporti presupposti per creare legami politici, come l'essere fratelli o amici, senza ascoltare l'ambivalente suggestione che arriva dall'invocazione agli amici, attribuita ad Aristotele: «O miei amici, non c'è nessun amico».<sup>362</sup> L'aspirazione della democrazia alla fraternità e all'uguaglianza è da decostruire sempre a partire da questa tentazione di fare Uno, di pensarle secondo il principio di un qualche presupposto, come ad esempio quello del sangue o dell'altro me stesso ideale, come nell'amicizia descritta da Cicerone.<sup>363</sup> La direzione di questa decostruzione, già anticipata, ha a che fare con un lasciar venire l'altro: «nell'uscire

---

360 Il seminario del 1971-1972 è di imminente pubblicazione in Francia; per la lettura di questo passo ci si è avvalsi di una delle trascrizioni del seminario disponibili in siti francesi dedicati alla psicoanalisi lacaniana, come l'Ecole Lacanienne de Psychanalyse. Si tratta di un passaggio di pensiero di Lacan spesso ripreso da Contri, in particolar modo nel suo blog *Think!* Si vedano alcuni interventi del 2008 (ottobre). Lacan vi fa riferimento anche nel seminario dell'anno successivo, *Ancora*. Cfr. *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, cit., p. 6.

361 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 3.

362 *Ivi*, p. 2.

363 «Perché chi ha davanti agli occhi un vero amico ha davanti a sé come la sua propria immagine ideale», da Cicerone, *Laelius, de amicitia*, citato da Derrida in *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 13.

fuori di sé come da sé, il che è possibile solo lasciando venire l'altro, solo se l'altro mi precede e mi previene: se l'altro è condizione della mia immanenza».<sup>364</sup> Questa apertura all'altro porta con sé un'importante conseguenza quanto all'atto della decisione, del giudizio: «il momento decisivo o decisorio della responsabilità suppone un salto con cui un atto sfugge (...) e dunque si affranca (è quel che chiamiamo libertà). Una decisione è insomma inconscia, per quanto ciò possa sembrare insensato, comporta l'inconscio, pur restando responsabile»<sup>365</sup>. L'apertura all'altro come fulcro di una decisione responsabile, ci riporta al tema del giudizio, provando a interrogare problematicamente questa priorità o precedenza “folle” data all'altro.

Rovescio la questione posta da Derrida: che cosa se non il giudizio sui presupposti, che si fa anche a partire da quanto è offerto attraverso le sue formazioni dall'inconscio, consente di far posto a un altro non violento? Il problema è stato elaborato innanzitutto a partire da Emmanuel Levinas quando, interrogandosi sulla giustizia della relazione etica, ha introdotto “il terzo”, come colui che rompe la diade del rapporto a tu per tu con l'altro e che, presentandosi anch'esso come volto, introduce la giustizia.<sup>366</sup> Il riferimento a Levinas in questo passaggio della riflessione etico-politica derridiana è obbligato, per l'influenza, riconosciuta dallo stesso Derrida nell'opera *Addio a Emmanuel Lévinas*,<sup>367</sup> che il pensiero di Levinas ha esercitato su quello di Derrida, in particolare riguardo ai temi dell'alterità, della responsabilità e della giustizia.

Al terzo uomo è lasciato il posto del giudizio sulla giustizia, ma questo presuppone che negli altri due non ve ne sia, è questo a rendere la loro relazione sì etica ma anche violenta. Risponde Levinas nell'intervista a Philippe Nemo in *Etica e Infinito*: «Com'è che c'è una giustizia? Rispondo che è la molteplicità degli uomini, la presenza del terzo accanto ad altri che condizionano le leggi e instaurano la giustizia».<sup>368</sup> La relazione etica, commenta Derrida, comincia con uno *spergiuro* della giustizia, che apre alla necessaria contaminazione del rapporto duale con il terzo. La relazione etica è da sempre contaminata dalla necessità del terzo, che si fa garante del suo essere anche giusta. Afferma Derrida: «se il faccia-a-faccia con l'unico impegna l'etica infinita della mia responsabilità verso l'altro in una specie di *giuramento ante litteram*, di rispetto o di fedeltà incondizionata, allora il sorgere del terzo, e con lui della giustizia, costituisce un primo spergiuro. Silenzioso, passivo, doloroso ma immancabile, un tale spergiuro non è accidentale e secondo; esso è altrettanto originario

---

364 *Ivi*, p. 59.

365 *Ivi*, p. 87.

366 «La rivelazione del terzo, ineluttabile nel volto, si produce solo attraverso il volto», E. Levinas, *Totalità e infinito*, tr. di A. Dell'Asta, Jaca Book, 4<sup>a</sup> ed., Milano 1996, p. 314.

367 J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998.

368 E. Levinas, *Etica e Infinito*, tr. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 1984, p. 104.

quanto l'esperienza del volto».<sup>369</sup>

Ma anche l'intervento del terzo non esclude, non sostituisce il lavoro del giudizio: «Se sono solo con l'altro gli debbo tutto; ma c'è il terzo. So forse cos'è il mio prossimo in rapporto al terzo? So se il terzo è in intesa con lui o è la sua vittima? *Chi è il mio prossimo? Bisogna di conseguenza pesare, pensare, giudicare comparando l'incomparabile*».<sup>370</sup> Il terzo non esclude il giudizio e il lavoro di imputabilità in capo a ciascuno, sempre da fare. Il terzo non garantisce nulla, ciò che può apparire un elemento di debolezza della prospettiva etico-politica levinassiana, è invece ciò che apre di continuo (come il derridiano *jugement à nouveau frais*) alla costituzione di un posto per l'altro e gli altri, a un lavoro di «parola e responsabilità *assunte* da ciascuno, in ogni situazione e a partire da un'analisi ogni volta unica».<sup>371</sup> Tuttavia la complessità del tema della giustizia in relazione al terzo in Levinas e in Derrida meriterebbe un approfondimento che qui non è possibile portare oltre.<sup>372</sup>

Non c'è giustizia senza giudizio, è l'esperienza apprezzata e riconosciuta da Derrida di Nelson Mandela. È uno degli scritti di Derrida più interessanti e nuovi rispetto alla dicotomia legge/giustizia e perdono<sup>373</sup>/giudizio perché articola in modo intenso il rapporto tra legge e

---

369 J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 95.

370 E. Levinas, *Etica e infinito*, cit., p. 104, corsivo mio.

371 J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 186. Corsivo di Derrida.

372 Un approfondimento ulteriore comporterebbe trattare anche della relazione di Levinas con l'ebraismo di cui è intessuto il pensiero dell'alterità. Rinvio ad alcune delle sue principali opere: *Il Tempo e l'Altro* (Il melangolo, Genova 1993), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (Jaca Book, Milano 1980) e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (Jaca Book, Milano 1983). In Levinas come in Derrida il tema dell'alterità si coniuga con una serrata critica alla metafisica della presenza, espressa anche nell'idea heideggeriana di tempo come *auto-affezione*. Il tema della traccia apre in entrambi all'idea invece di una rottura, di una diacronia, capace di far essere un'alterità irriducibile al proprio, al medesimo. In Derrida la traccia assume i tratti, i segni della scrittura, in Levinas quelli della sensibilità. Il tema del giudizio, svolto a partire da Derrida, non ripresenta l'idea di un soggetto presente a se stesso, in quanto anch'esso muove da un'alterità, l'inconscio, da assumere come costitutiva del pensiero. Ricordo che proprio a partire dal tema levinassiano della traccia, Derrida muove una critica di antropocentrismo a Lacan, prima in *L'animale che dunque sono* e poi nel primo seminario *La Bestia e il Sovrano*. L'animale a differenza dell'uomo essendo escluso dal linguaggio, per Lacan, non lascia tracce da cui si evince che è capace di fingere di fingere, come invece fa l'uomo. La critica di antropocentrismo verrà mossa da Derrida anche a Levinas, per il quale la nostra responsabilità di fronte all'altro si ferma all'uomo e non riguarda l'animale. Ricordo che lo scopo della riflessione di Derrida sull'animale è quella di rendere vani tutti quei confini che possono attraversare le specie animali e le specie al loro interno, affinché non si perpetrino discriminazioni ed esclusioni di altri (ne ho parlato nel già citato saggio «Justine e Jacques», in *Animali, uomini e oltre*, cit.). Le occasioni di un confronto di Derrida con il pensiero di Levinas sono state molteplici: la prima risale al 1964, con il celebre saggio «Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas», raccolto nell'opera *La scrittura e la differenza*, cit.; la seconda risale al 1980 con il saggio raccolto nel primo volume di *Psyché. Le invenzioni dell'altro*, cit.; infine l'opera *Addio a Emmanuel Lévinas*, del 1997, che raccoglie l'allocuzione funebre in onore di Levinas tenuta nel 1995 e un saggio «la parola d'accoglienza», dedicato a Levinas, del 1996. Per una lettura attenta del pensiero e del confronto tra i due autori, rinvio alla recente opera di Silvano Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010.

373 Sul tema del perdono Derrida si è espresso nello scritto sul perdonare in cui dialoga con Jankélévitch, dove nulla, neanche l'«inespiabile» invalida la possibilità impossibile del perdono. Il vantaggio del perdono così concepito è: quello di interrompere la catena della violenza, che seguirebbe alla crudeltà subita (J. Derrida, *Perdonare*, tr. di L. Odello, Cortina, Milano 2004, p. 42). Ma come è possibile il perdono? Per Derrida è



giudizio, tanto che il saggio, già citato, raccolto nel secondo volume di *Psyché* si intitola: «Ammirazione per Nelson Mandela o le leggi della riflessione»<sup>374</sup>, che alla luce delle analisi finora condotte si potrebbe affiancare all'espressione “leggi del giudizio”. Con questo importante testo possiamo così riannodare il rapporto tra giustizia/giudizio e legge.

Il leitmotiv del testo dell'86, sottolineato da Derrida con le parole stesse di Mandela, è che l'uomo va *davanti* alla legge con giudizio, per questo anche sospendendola, come nel caso di leggi ingiuste. Il giudizio è la legge. Il lavoro del giudizio è un continuo lavoro di legiferazione. Derrida aggiunge, come precedentemente indicato, che la forza giudicante di Mandela, che ne fa motivo della nostra ammirazione, va strettamente connessa all'ammirazione senza subordinazione di Mandela per la Legge, quella che ha trovato espressione nei più illuminati sistemi parlamentari occidentali, ma che, in germe, permeava anche l'antica società africana prima dell'arrivo degli occidentali.<sup>375</sup> Afferma Derrida: «In tutti i sensi della parola, Mandela resta *un uomo di legge*. Si è sempre appellato al diritto persino se, in apparenza, è stato per lui necessario opporsi a questa o a quella legalità determinata, e anche se certi giudici hanno fatto di lui, a un certo momento, un fuorilegge (...) [Mandela] si presenta *davanti alla legge*. Davanti a una legge che egli ricusa, certamente, ma che ricusa in nome di una legge superiore».<sup>376</sup> La «coscienza» come facoltà legislatrice è superiore alla legge e alle sue sanzioni. Nelle memorie processuali di Mandela si legge: «Non credo, Vostro Onore, che la Corte, infliggendomi una pena per il delitto che ho commesso, debba accarezzare la speranza che tale minaccia impedisca mai agli uomini risoluti di fare quanto essi stimano essere il loro dovere. La storia mostra che le sanzioni non scoraggiano gli uomini, quando la loro *coscienza* è in gioco (...) Agivamo in disprezzo della legge [contro le leggi razziali], lo sapevamo, ma non ne eravamo responsabili: bisognava scegliere tra obbedire alla legge e obbedire alla nostra *coscienza*».<sup>377</sup>

In questo esercizio della sua “capacità legislativa” o «coscienza della legge»<sup>378</sup> che è

---

possibile perché «vi è nel perdono una forza, un desiderio, uno slancio, un movimento, un appello che esige che il perdono sia accordato» (*Ibidem*). A questo slancio, a questa forza, a questo desiderio non è estraneo, a mio parere, il giudizio. Il perdono esclude qualsiasi pregiudizio, ma esso è già giudizio. Innanzitutto giudizio di imputabilità, da cui il soggetto ha appreso umilmente, a partire da se stesso, che non è remota la possibilità di sbagliare. Non si perdona chi non è imputabile dei propri atti. Il giudizio è già perdono, mentre la rimozione del giudizio prepara la vendetta. Per la psicoanalisi – proposta da Contri come esercizio o applicazione del pensiero di natura o pensiero dell'imputabilità – vi è perdono dunque come giudizio. L'altro è sempre perdonabile, nella forma in cui gli è riconosciuto lo statuto giuridico dell'imputabilità, cioè di poter essere giudicato e di giudicarsi, di pensare.

374 Corsivo mio.

375 Cfr. J. Derrida, *Psyché, L'invenzione dell'altro*, v. II, cit., pp. 90-92.

376 *Ivi*, pp. 92-93.

377 N. Mandela, *L'Apartheid*, Ed. de Minuit, Parigi, 1965-1985, cit. da Derrida in *Psyché* II, cit., p. 94. I corsivi sono di Derrida.

378 «Coscienza e coscienza della legge, le due non fanno che una sola cosa» (Derrida) *Ibidem*.

tutt'uno con la sua ammirazione per la Legge, Mandela pensa e agisce da erede, da figlio di quella antica società africana per la quale «la terra, che era allora il principale mezzo di produzione, apparteneva alla tribù, non c'erano né ricchi né poveri, né lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo»<sup>379</sup>, ma pensa anche da erede della migliore e inattuata tradizione illuministica, che pure vedeva riflessa nella legge. Una legge dell'uomo bianco che lo stesso uomo bianco in Sud Africa tradiva e che solo un'altra *coscienza della legge* poteva difendere ed esercitare. *Difendersi da quella legge* [dal suo ingiusto uso] e allo stesso tempo *difenderla*, perché essa è *difesa del giudizio*, questo il frutto di quella coscienza legislatrice o facoltà del giudizio di cui Mandela ci offre un alto esempio. Per questo esercizio del giudizio davanti alla legge, Derrida definisce Mandela «colui che, in un futuro anteriore, sarà sempre stato libero (l'uomo più libero del mondo, non diciamolo alla leggera), per aver avuto la pazienza della sua ammirazione e aver saputo, appassionatamente, che cosa doveva ammirare. Sino a rifiutare, ancora ieri, una libertà condizionata».<sup>380</sup> Ecco il più grande esempio di come si possa sconfiggere il *panopticon* denunciato da Foucault, anche restando permanentemente sotto i suoi riflettori, sotto il suo controllo. Con la forza del giudizio che è legge senza forza (*Gewalt*).

Anche nel saggio sul perdono del 1997 si cita brevemente l'esperienza sudafricana di Mandela, in relazione questa volta alla Commissione per la verità e la riconciliazione (*Truth and Reconciliation Commission*) da lui voluta e istituita. Il riferimento di Derrida a quella straordinaria esperienza civile e politica va ricordato senz'altro, perché evidenzia la congiunzione complessa e articolata tra perdono e giudizio. La Commissione per la verità e la riconciliazione è stata istituita in Sud Africa tra il gennaio 1996 e l'ottobre 1998 per giudicare i crimini commessi durante l'*apartheid*. Essa nacque come compromesso tra la richiesta di amnistia generale avanzata dal *National Party*, artefice del regime dell'*apartheid*, e l'esigenza invece, fatta valere dall'*African National Congress*, che i colpevoli di gravi violazioni dei diritti umani fossero puniti. La Commissione ha operato in modo da ottenere la collaborazione delle vittime e quella dei carnefici, i quali hanno potuto godere dell'amnistia, del perdono, solo a fronte di una completa esposizione e assunzione della verità. È parere unanime che lo sforzo compiuto da questa Commissione – che ha raccolto le testimonianze di venti mila persone articolando il lavoro in tre sotto-commissioni – la prima incaricata di raccogliere in tutto il paese i casi e le denunce di violenze subite, la seconda di ascoltare le testimonianze di

---

379 *Ivi*, p. 92.

380 *Ivi*, p. 105. Ricordo che Derrida pubblica la prima volta questo articolo nel 1986. Nel 1985 Mandela rifiutò la proposta di una libertà condizionata in cambio della rinuncia alla lotta armata. Rimase in carcere fino al 1990. Venne liberato per le pressioni dell'ANC e quelle della comunità internazionale.

vittime e carnefici e la terza di valutare il tipo di riparazione per le vittime e l'eventuale amnistia per i rei confessi – è stato epocale, ed è un caso riuscito di giustizia grazie a giudizio e imputabilità, pensati come alternativa sia alla vendetta che al perdono assolutorio.

È per aver sempre ammirato, ovvero pensato l'altro imputabile dei propri atti e dei propri errori, che Nelson Mandela ha potuto vivere libero anche negli anni di prigionia. La sua ammirazione per la Legge è ammirazione per questa superiore capacità di giudizio, che pur vedendola disprezzata nei suoi avversari, non è mai stato tentato di negargliela per vendetta. Questo gli ha permesso di tenere la propria difesa durante i processi ammirando i giudici e la legge di cui essi, benché in forma erronea e parziale, si presentavano come difensori. Egli parlava guardando oltre, verso quell'universale istanza di giustizia che è il giudizio, che si esercita anche oltre le leggi, non per negarne l'importanza, ma per istituirne di migliori.<sup>381</sup> Ciò gli ha permesso di creare, per la prima volta nella storia, una Commissione per la verità e la riconciliazione in cui il lavoro di giudizio di imputabilità delle vittime verso i carnefici e dei carnefici sui propri atti ha costituito da solo l'esercizio della giustizia contro la tentazione della vendetta.<sup>382</sup>

In conclusione, dopo aver osservato come Lacan e Derrida, a partire ciascuno da un autonomo e originale “ritorno a Freud”, muovano verso un comune ripensamento della soggettività in termini diversi e nuovi rispetto alle teorie di una pienezza e presenza del soggetto a sé, si è cercato di individuare e tendere tutti i possibili fili del discorso derridiano sul giudizio, al fine di portarli a sostegno di un lavoro decostruttivo dell'idea di imputabilità. Quest'idea, pur non essendo presente in Derrida, confrontata con il tema del giudizio, ha acquistato ulteriore rilievo e, forse, ha contribuito a far riflettere, apportando complessità e ricchezza, sulla questione di un'apertura all'altro priva di pre-giudizi.

---

381 Pur avendo spesso fatto istanza di ricasazione verso i giudici che dovevano giudicarlo, a partire dal fatto innanzitutto che nessun nero veniva chiamato a far parte della Corte, Nelson Mandela, come afferma Derrida «una volta davanti ai suoi giudici, le ricasazioni non essendo state ovviamente accolte, non fa più il processo al tribunale. Anzitutto continua a serbare al fondo di sé questa ammirazione rispettosa per coloro che esercitano una funzione ai suoi occhi esemplare e per la dignità di un tribunale. (...) Questi giudici debbono comunque rappresentare un'istanza universale. Potrà così rivolgersi a loro pur parlando al di sopra della loro testa» J. Derrida, *Psyché* II, p. 100.

382 Di cui è esemplare narratore Friedrich Dürrenmatt, come si è visto nel terzo capitolo.



## La contingenza dell'incontro

*La differenza di sesso non è la dualità di due termini complementari, poiché due termini complementari presuppongono una totalità preesistente. Ora, dire che la dualità sessuale presuppone una totalità, significa porre in partenza l'amore in termini di fusione. Il carattere patetico dell'amore consiste nella dualità insormontabile degli esseri.*

E. Levinas, *Il tempo e l'altro*<sup>383</sup>

*Ma finalmente ci siamo imbattuti nella Maddalena di Rogier van der Weyden, né accoppiata, né sola, ma single, cioè disposta ... a tutto, a tutti gli appuntamenti. Noi siamo per lo più in-disposti e in-disponibili: parlo della disposizione della vela che prende il vento, cioè con due posti nella testa della vela, quello della vela e quello del vento. È una vita che mi imbatto nel più cocciuto degli errori, l'indistinzione tra solo e single: un errore che finisce nella melanconica alternativa di "meglio soli che male accompagnati" o viceversa. (...) solo un(a) single sposa, come la vela il vento: maschio e femmina sono intercambiabili, purché resti costante la loro differenza.*

G. Contri, *Think!*<sup>384</sup>

Quest'ultima sezione riprende l'alternativa economica tra un desiderio irretito da *a(l)tro* e un desiderio che fa posto all'altro, conseguente all'imputabilità. L'alternativa è stata esposta nell'ultimo paragrafo del precedente capitolo e verrà ripresa e offerta alla valutazione conclusiva. L'alternativa consente di accedere a diversi punti di vista, come, ad esempio, l'idea di dono di Derrida, o di reale di Colette Soler, o di oggetto *a* elaborato da Miller, da Recalcati e altri. Tra le proposte vi è anche l'idea di Contri di oggetto come materia prima e artefatto, di cui è ottimo esempio un pensiero, una riflessione, un'idea offerti al lavoro di un altro, che si fa partner raccogliendo quell'oggetto come materia prima per elaborarlo a sua volta in vista di una meta unica, che è il beneficio reciproco non separato dal lavoro stesso. Il pensiero è economico quando è capace di offrirsi come investimento per altri pensieri o iniziative fruttuose e quando si presenta in modo che ne possa essere valutata la sua economicità. All'opposto, un comando esce da questo ordinamento giuridico ed economico, anche quando comanda qualcosa di apparentemente buono, perché si sottrae alla valutazione della sua economicità, come nell'esempio della frase "Ti voglio bene perché sono tua madre... moglie... figlia ecc.", che può essere detta astraendo da ogni pensiero o atto di effettivo beneficio. Un

---

383 E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, a cura di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1987, p. 55.

384 G. Contri, *Think!*, 15 settembre 2011.

pensiero non economico, fosse anche “concreto”, è una teoria, in quanto tale astratta da quel libero ordinamento dei rapporti giuridici retti sull'imputabilità e la valutazione dei frutti.

L'etica, il diritto, come l'economia del desiderio, non disgiunti ma intesi come qualificazioni dell'esercizio del pensiero in un'unica alternativa alla diseconomia dell'oggetto, non possono rinunciare all'almeno due, alla differenza sessuale che non è differenza di genere ma differenza di posti, da cui segue non complementarità, o la dualità dei sessi fissati alla teoria di un'alterità che li completa, come nel mito di Aristofane del *Convivio* platonico, ma la gratuità di un rapporto in cui i sessi (proprio facendo cadere l'idea della complementarità), non fanno obiezione al rapporto, ma lo producono, sempre e di nuovo.

## 1. Aneconomia del dono

Per una riflessione sull'economia del desiderio non si può prescindere dall'analisi dell'opera *Donare il tempo. La moneta falsa* del 1991, di cui Derrida ha sempre riproposto l'idea guida, che ritroviamo infatti anche nello scritto del 2000 *États d'âme de la psychanalyse*, in cui l'autore non si accontenta di indicare un'economia nell'al di là del principio di piacere, ma ricerca un'economia che è piuttosto aneconomia in un al di là dell'al di là, che è caduta di ogni presupposto e, allo stesso tempo, esperienza della venuta imprevedibile dell'altro, di un «*sans moi, sans alibi*».<sup>385</sup> Si chiarisce ora come la proposta di Derrida, fino ad ora interrogata alla luce delle questioni interconnesse del giudizio e dell'imputabilità, vada in una direzione che oltrepassa radicalmente il punto di incidenza, di arresto stesso di un'interrogazione imputabile, rappresentato dall'io/Chi, questione trattata nel capitolo precedente. Riporto una lunga citazione di Derrida, in cui la proposta aneconomica si articola con l'esperienza di un impossibile non negativo, che è la venuta dell'altro:

Ciò che nominerò sfida l'*economia* del possibile e del potere, dell'“io posso”. Ne va in effetti dell'economia in tutti i sensi del termine, quella della legge del proprio (*oikonomia*) e delle pratiche domestiche familiari, quella dello Stato sovrano, del diritto di proprietà, del mercato, del capitale, dei modi di appropriazione in generale, e più estesamente di tutto ciò che Freud chiama anche economia psichica. Faccio appello qui a un al-di-là dell'economia, dunque dell'appropriabile e del possibile. Si può ben credere che l'economia sia già messa sotto sfida dalla speculazione detta “mitologica” sulla pulsione di morte e sulla pulsione di potere, dunque sulla crudeltà, come sulla sovranità. Alla pulsione di morte, ovvero all'al-di-là del principio di piacere e di realtà si può certamente riconoscere in effetti un'apparenza

---

385 J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse*, cit., p. 82.

aneconomica. E che cosa c'è di più aneconomico, si dirà, della distruzione? E della crudeltà?

In verità, Freud lavora senza tregua a reintegrare questa aneconomia, quindi a prenderla in conto, e renderne ragione, in modo calcolabile, in un'economia del possibile. E non lo si può rimproverare. È sempre a questa economia del possibile che egli riduce sia il sapere che l'etica, così come il diritto e la politica. Allo stesso modo se si tiene conto del giro indiretto, anche quando l'indiretto suppone uno iato, si tratta di seguire la via più visibile dell'interpretazione di Freud attraverso Freud, [quella] di una strategia del possibile e quindi della condizionalità economica: appropriazione, il possibile come potere dell'“io posso” (*I can, I may*), la padronanza del performativo che domina ancora e dunque neutralizza (simbolicamente, nell'ordine del “simbolico”, giustamente) l'evento che egli produce, l'alterità dell'evento, l'arrivo stesso di chi arriva.

Io sosterei che c'è, che occorre che ci sia qualche riferimento all'incondizionale, un incondizionale senza sovranità, e dunque senza crudeltà, cosa senza dubbio molto difficile da pensare. Le occorre affinché questa condizionalità economica e simbolica si determini. Questa affermazione che metto avanti, avanza essa stessa, in anticipo, di già, *sans moi* (senza io, senza di me), *sans alibi* (senza alibi) come l'affermazione originaria *dopo la quale*, e dunque *al-di-là della quale* le pulsioni di morte e di potere, la crudeltà e la sovranità si determinano come “al di là” dei principi. (...) Questa affermazione originaria dell'al-di-là dell'al-di-là si dà a partire da numerose figure del condizionale impossibile: ... l'ospitalità, il dono, il perdono – e prima l'imprevedibilità, il “forse”, l'“e se” dell'evento, la venuta e la venuta dell'altro in generale, il suo arrivo. La loro possibilità si annuncia sempre come l'esperienza di un im-possibile non negativo”.<sup>386</sup>

Da questa ricca citazione si coglie il punto limite di un confronto con Derrida sul tema della soggettività: essa può costituirsi nelle forme non padronali ed economiche (nel senso di un'economia del proprio) solo se si lascia attraversare dall'alterità, *sans alibi* e *sans moi*. Questo è un momento cruciale, impossibile – come dice lo stesso Derrida – eppure è per lui l'unica direzione dell'etica, cui chiama a rispondere anche la psicoanalisi. Paradossalmente, poiché essa può certamente offrirsi come occasione di decostruzione dell'io, ma chi opera questa decostruzione se, per Derrida, essa è non solo «*sans alibi*», ma anche «*sans moi*»? Dal mio punto di vista l'agente della decostruzione dell'io non può che essere io/*moi*, tuttavia un io che si imputa, non senza *Chi/ça*. L'offerta che viene all'io da parte di Chi, dell'inconscio, è dello stesso ordine di un'aneconomia del dono: non offre verità che completano, che reintegrano l'io, ma qualcosa che lo sorprende, lo decentra o per meglio dire ne fa cadere dei pezzi, ovvero quei presupposti fasulli che rientrano in quella che Derrida ha chiamato economia del proprio e dell'appropriabile. Per questo motivo occorre ora approfondire le analisi derridiane sul dono, per sviluppare tutta la portata di un'idea di economia che si regge non sul complemento ma sul supplemento, sulla gratuità del dono senza ritorno.

---

386 *Ivi*, pp. 81-83.

Nell'esergo allo scritto *Donare il tempo* Derrida riporta una breve frase che Madame de Maintenon scrive a Madame Brinon: «Il re prende tutto il mio tempo; io dono il resto a Saint-Cyr, a cui vorrei donarlo tutto».<sup>387</sup> Che cosa dona a Saint-Cyr Madame de Maintenon se il re le prende tutto il tempo? A rigore niente. Derrida, elaborando quanto offerto da Lacan nell'affermazione «(...) non c'è dono possibile più grande, segno d'amore più grande del dono di ciò che non si ha»,<sup>388</sup> scrive:

Ciò che dona, lei, non è il tempo ma il resto, il resto del tempo: “Dono il resto a Saint-Cyr, a cui vorrei donarlo tutto”. Ma, poiché il re glielo prende tutto intero, il resto, secondo buona logica e buona economia, non è niente. Ella non può più prendere il suo tempo. Non ce n'ha più. Tuttavia lo dona. Lacan lo dice dell'amore: esso dona ciò che non ha, formula le cui variazioni vanno ricondotte, negli *Scritti*, alla modalità finale e trascendentale della donna, in quanto sarebbe privata del fallo.<sup>389</sup>

Tuttavia, eccoci al primo bivio, sono almeno due i modi di intendere quanto afferma Lacan, e tenere aperta l'alternativa non è senza conseguenze anche per quell'alternativa che ci è offerta nel saggio di Derrida, in merito al modo di prendere/offrire un dono. Il bivio a cui ci pone di fronte la citazione lacaniana sarà ampiamente trattato in questo capitolo e possiamo ricondurla, anticipando, all'essere per la donna quell'oggetto di desiderio che soddisfa il desiderio dell'altro, essere il fallo per l'uomo, o assumere la propria mancanza come costitutiva e non farne un'obiezione al rapporto con l'altro. È la via della castrazione, far cadere il fallo e ogni teoria che su di esso si erge – come quella della complementarità dei sessi, che oppone un forte ostacolo alla possibilità di rapporto – operata anche accogliendo come buona la notizia che «non c'è rapporto sessuale» (se il sesso è il fallo). Il fallo, unico e imperante sesso, non consente rapporto, perché se questo ha qualche chance di darsi è a partire da una differenza che esso annulla, anche quando la ammette ma solo perché sia annullata nel miraggio di un'unità a venire. Nel corso del presente lavoro si è cercato di ricostruire come tale teoria possa essere rappresentante di tutte quelle teorie, in cui al lavoro del rapporto come a quello del giudizio è anteposto un presupposto, che tali lavori invalida.

Derrida, nel frammento della lettera citata, ci pone di nuovo esattamente di fronte allo stesso bivio: Madame de Maintenon dona tutto il suo tempo al re, amore fallico, saturante, infine senza rapporto, e ciò che resta, ovvero nulla, lo dona a Saint Cyr. Che cos'è questo nulla e come esso ci porta a riconsiderare ciò che offriamo all'altro o da lui riceviamo?

Curioso che Saint-Cyr sia una fondazione di accoglienza per l'educazione delle fanciulle

387 J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. di G. Berto, Cortina, Milano 1996, p. 3.

388 J. Lacan, *Seminario IV, La relazione d'oggetto (1956-57)*, cit, p. 149.

389 J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 3.



povere e di buona famiglia, un'istituzione femminile di giovani vergini. Vergini di che cosa? viene da chiedersi. Vergini innanzitutto di quella teoria fallica del rapporto o amore presupposto, che equivale al tempo tutto preso dal re (ma si potrebbe pensare anche al tempo dell'innamoramento, che è un tempo tutto ostaggio di una pienezza idealizzante e narcisistica). Scrive Derrida: «Il suo desiderio sarebbe lì dove ella vorrebbe, al condizionale, donare ciò che non può donare, il tutto, quel resto di resto di cui non può fare presente. Nessuno glielo prende tutto, né il re né Saint-Cyr. Quel resto di resto di tempo di cui non può fare presente, ecco ciò che desidera Madame de Maintenon (come la si potrebbe chiamare), ecco in verità ciò che desidererebbe, non per lei ma per poterlo donare. Per poterlo donare, per donarsi, forse, questo potere di donare».<sup>390</sup>

Il guadagno della castrazione come talento negativo, della rinuncia al tempo pieno catturato e preso dal rapporto presupposto con qualcun altro, è il desiderio. Derrida dice che conquisterebbe la possibilità di *donarsi* questa capacità di donare; infatti è sul lato dell'accogliere e non dell'offrire che avviene il cambiamento. Il cambiamento comporta una rinnovata o del tutto nuova capacità di ricevere, che scalza il posto già saturo preso nel pensiero dai presupposti, che nulla consentono di accogliere, facendo a ciò obiezione opponendo un già dato, un tutto pieno al posto da fare all'altro e alle novità di cui è portatore.

Con il re Madame de Maintenon è donna fallica. Riesce a ricevere solo lì dove un troppo pieno cade, dove le riesce di far cadere quell'idea fallica del desiderio, che è essere il desiderio dell'altro, ovvero a far cadere la teoria dell'amore presupposto, facendosi così vergine per l'altro, anche eventualmente per il re; altro da cui finalmente ricevere non diversamente da come riesce a ricevere soddisfazione, pace, piacere quando pensa a ciò che *vorrebbe donarsi* donando a Saint-Cyr.

Questo motivo della circolazione può far pensare che la legge dell'economia sia il ritorno – circolare – al punto di partenza, all'origine, quindi alla casa. Si dovrebbe così seguire la struttura odisseica del racconto economico. L'*oikonomia* prenderebbe sempre il cammino di Ulisse. Questi fa ritorno presso di sé o presso i suoi, si allontana solo in vista del rimpatrio, per ritornare al focolare a partire da cui la partenza è data (*donné*) e la parte assegnata, e il partito preso, il premio toccato in sorte, il destino stabilito (*moira*). L'essere-presso-di-sé dell'Idea nel Sapere Assoluto sarebbe odisseico nel senso di un'economia e di una nostalgia, di un "mal di patria", di un esilio provvisorio nostalgico della riappropriazione.

Il dono, se ce n'è, si rapporterebbe senza dubbio all'economia. Non si può trattare del dono senza trattare di questo rapporto con l'economia, ed è ovvio, perfino con l'economia monetaria. Ma il dono, se ce n'è, non è proprio ciò che interrompe l'economia? Proprio ciò che, sospendendo il calcolo economico, non dà più luogo a scambio? Proprio ciò che apre il circolo, per sfidare la reciprocità o la simmetria, la misura

---

390 *Ivi*, p. 5.

comune, e per deviare il ritorno in direzione del senza ritorno? Se c'è dono, il *donato* del dono (ciò che si dona, ciò che è donato, il dono come cosa donata o come atto di donazione) non deve ritornare al donante (non diciamo ancora al soggetto, al donatore o alla donatrice). (...) il dono deve rimanere *aneconomico*.<sup>391</sup>

Il dono in Derrida condivide con la differenza sessuale il carattere dell'eccedenza, della supplementarietà. Così anche per il desiderio del soggetto, che è anch'esso coinvolto in quell'aneconomia del dono, in cui si produce, senza necessità, gratuitamente, il desiderio dell'altro. Così come alla buona idea di qualcuno, qualcun altro fa eco facendola propria e investendoci autonomamente e per sé, ma a sua volta disponendone per offrirla nuovamente a qualcuno altro, che vi farà i propri investimenti. Il lavoro intellettuale, da questo punto di vista, è un buon esempio di questa economia non circolare ma fruttuosa del desiderio. Così nel rapporto tra due persone, la parola come l'iniziativa offerte all'altro affinché si producano le sue parole e le sue iniziative, in un'apertura che include l'universo e non si fissa all'unità asfissiante de "La Coppia", riproduzione perenne della teoria della complementarietà. È da single – come nella citazione di Contri posta in esergo – che si incontra qualcuno, single non vuol dire da solo, ma disponibile all'incontro con l'altro, senza che aspettative o pretese di rapporto, figlie della teoria del rapporto o amore necessario, lo impediscano.

## 2. Economie del dono e del desiderio

La castrazione come talento negativo inaugura una nuova economia, l'economia del desiderio, che è aneconomica rispetto al tutto pieno della teoria fallica e che in realtà non fa propriamente riuscire nessuna economia come apporto di novità, rappresentando piuttosto un ritorno circolare su se stesso. L'economia del desiderio è aneconomia del dono, nel senso che se economia sta per circolarità o complementarietà allora innanzitutto non è propriamente economia e lo stesso desiderio può esserci solo là dove tale circolo si apre, si rompe e uomo e donna, rappresentanti non tanto dei sessi fissati biologicamente, ma della differenza di posti nel lavoro del rapporto, si scambiano vicendevolmente i ruoli di beneficiato e beneficiante, sempre sbilanciandosi rispetto alla posizione di partenza.

La differenza sessuale allora non detta l'obbligo di una meta unificante, ma al contrario offre al pensiero l'occasione per produrre posti nel rapporto distinti e non fissi, affinché ne venga il proprio e l'altrui desiderio, che è eccitamento, spinta al lavoro del rapporto, non per il

---

391 *Ivi*, p. 8.

rapporto in sé ma per la soddisfazione reciproca che da esso ne viene. Un uomo come una donna non sono soddisfatti *dal* partner, messo nel posto di *causa* del desiderio e della soddisfazione, ma *grazie* (a seguito di un atto gratuito) al partner, per le occasioni di soddisfacimento che vicendevolmente sanno offrirsi. Al servizio di questo rapporto tutto può concorrere, pensiero, iniziative, incluso il loro corpo sessuato; non è il rapporto la meta, ma la reciproca soddisfazione che da esso si genera, stante il lavoro di due soggetti presi non tanto nella loro differenza sessuale biologica, quanto nella loro differenza reciproca di posti, ricevente/offrente, attivo/passivo, affinché il lavoro si rinnovi continuamente. La soddisfazione non è uno stato di pace stuporosa o di sedazione conseguente a qualche atto o lavoro, ma è il lavoro stesso. Essa è l'incremento del mio lavoro (di pensiero, ad esempio) che mi viene da un'idea, da un'eccitazione dell'altro ed è anche il vedere incrementato ulteriormente dall'altro la mia offerta di pensiero, che ne fa un suo investimento; lo stesso vale per un'iniziativa, per un invito e via dicendo.

L'oggetto della pulsione, nell'economia del rapporto, proposta da Contri, è materia prima offerta al lavoro dell'altro e ai suoi investimenti affinché la trasformi facendone un proprio e altrui bene (beneficio). Tra gli esempi più validi che si possono fare vi è quello di un buon pensiero: una buona idea offerta a qualcuno che si faccia partner, incrementandola con il proprio lavoro e investimento intellettuali, rappresenta il beneficio maggiore che il promotore della buona idea-oggetto-materia prima possa ottenere. Vale molto di più del solo riconoscimento che quella sia una buona idea abbandonandola a un destino inerte o di solo sterile riconoscimento. Quanto vale per una buona idea vale anche per il desiderio: non desiderare il desiderio o riconoscimento dell'altro, ma desiderare che l'altro desideri ovvero che dal proprio desiderio ne venga anche quello dell'altro, non in un'economia dello scambio solo vicendevole, ma esponenziale. È questa l'economia del desiderio alternativa alla diseconomia del desiderio come oggetto, o pretesa di riconoscimento.

Ricordo che la riflessione sulla castrazione come talento negativo, con cui siamo giunti alla differenza sessuale e alla disponibilità a ricevere come condizione del rapporto, era partita dalla questione del padre e dalla castrazione simbolica, riassumibile con le parole di Moustafà Safouan: «Il cuore della funzione paterna è di offrire la mediazione necessaria per consentire la rinuncia a tali tentativi, rinuncia senza la quale il soggetto, qualunque sia il suo sesso, non potrebbe assumere il proprio desiderio».<sup>392</sup>

---

392M. Safouan, *Il soggetto nei suoi rapporti con la castrazione ovvero il cammino nella verità dell'inconscio*, apparso in « Scilicet », n. 1, col titolo di *Note sur la menace de castration*. Ripubblicato in *Etudes sur l'Oedipe*, Seuil, Paris 1974; *Studi sull'Edipo*, tr. di G. Ripa di Meana, Garzanti, Milano 1977, pp. 50-57. Testo sottoposto a revisione da parte di Moreno Manghi e proposto nel sito Lacan-con-Freud.

Di quali tentativi si parla? I tentativi, vere e proprie tentazioni, sono quelli di reinstaurare una verità presupposta, che prenda il posto di quella verità dell'inconscio, che è verità senza garanzie e che rinnova per l'uomo l'offerta di un pensiero della differenza senza complementarità. È lo stesso lavoro utile a far cadere la teoria dell'amore necessario, che è amore di garanzia e non amore dell'altro, che è tutt'uno con la caduta della teoria monosessuale fallica e l'apertura alla differenza sessuale e alla comune, reciproca disponibilità a ricevere dall'altro. L'aneconomia del dono, che si appoggia alla citata affermazione di Lacan «Amare è fare dono di ciò che non si ha» – cioè il fallo – «a qualcuno che non lo vuole», perché irricevibile, sgradevole e ostile fino al «non c'è rapporto sessuale», può essere trasformata nell'affermazione che “amore è ricevere”, reso possibile dalla caduta del fallo, caduta che altro non è che imputazione a sé della teoria monosessuale come obiezione al rapporto con l'altro. A ciò consegue il buon trattamento dell'altro con valorizzazione di tutti i suoi beni, incluso quello sessuale, perché non sopra o sotto valutato, cioè astratto dal rapporto stesso. La frase di Safuan riporta al lavoro di Contri, che continuamente riprende il pensiero che far posto al desiderio e far posto all'altro, non è una questione né femminile, né maschile, ma è propriamente la questione della paternità, ovvero non fare obiezione affinché beneficio/desiderio/eredità si producano per ciascuno. Non fare obiezione..., cioè non anteporre al lavoro del rapporto la teoria del rapporto presupposto, è assumere con l'altro la posizione paterna, è operare nel “*nome del padre*”. Indicazioni su questo tema si trovano in tutta l'opera di Contri, in particolare nel libro *Il pensiero di natura*, dove al termine castrazione<sup>393</sup> viene affiancato quello già noto di “talento negativo”.

Nella legge di natura di cui parlo – in cui il destino dei corpi è generato secondo la legge del rapporto – i beni, i talenti, tra i quali i sessi, non stanno nel posto dell'oggetto (obiezione), ma nel posto della legge. La compongono negativamente, come talenti negativi. Nella legge essi sono silenziosi. Silenzio, non mutismo: sono muti quando stanno nell'oggetto-obiezione, potremmo dire all'opposizione quanto al rapporto. Un'opposizione in cui, anziché non dire, hanno solo da dire e soprattutto da ridire, anche contro la vita sessuale.<sup>394</sup>

---

393 «La castrazione in Freud non è fisica, non è immaginaria (minaccia trattata come risibile dal piccolo Hans), è logica: si tratta di castrare dall'intelletto una Teoria intorno ai sessi falsa, delirante – la teoria dell'Uno dei sessi –, e tenace anche in persone di buon intelletto (...) La castrazione è la caduta dell'obiezione di principio al rapporto esercitata per mezzo della sopravvalutazione dei sessi, anzi semplicemente valutazione, consistente nell'assegnare a essi un valore indipendente dal rapporto, con luce o sfera propria, provincialismo sessuale». G. Contri, *L'Ordine giuridico del linguaggio*, Sic Edizioni, Milano 2003, (anche in versione pdf sul sito dell'Associazione Studium Cartello), p. 81.

394 G.B. Contri, *Il pensiero di natura*, cit., p. 171.

Tale legge è la legge detta paterna, i sessi, ridotti al sesso, si fanno obiezione invece nella diseconomia dell'oggetto, quando vengono oggettivati nella teoria di una sessualità astratta dal rapporto.

Riprendo la riflessione di Contri che – ritornando su un vecchio adagio lacaniano, «il desiderio è il desiderio dell'altro» – ci permette di intravedere qual è il guadagno effettivo del talento negativo. Il desiderio dell'altro non si tratta di attenderlo, ma di produrlo, ciò che desidero è che l'altro desideri, non che l'altro *mi* desideri. Solo da ciò seguirà soddisfazione per me e produzione di beneficio nel rapporto. L'altro smette di essere oggetto-meta e si fa partner di iniziative per il reciproco beneficio, dove l'offerta dell'altro, che è resa possibile dalla sua differenza ed è portatrice di differenza, di novità, si fa materia prima per un lavoro di investimento.

La presunta passività della donna, cui si rischia di restare legati a voler esaltare in una sola direzione la lettura del *pas-toute* lacaniano, è ancora una volta fissità alla sessualità, a *La donna*. Passività e attività, dare e ricevere, questo è l'essenziale della differenza che è interscambiabile. Il *pas-toute*, di cui la donna si fa rappresentante, non è esclusivo della donna, ma è ciò che ciascun partner offre all'altro come sua disponibilità a ricevere, e anche questa disponibilità o posizione nel rapporto è frutto della legge paterna. Tale disponibilità non è né innata, né inclusa tra i tratti secondari del genere sessuale, ma è frutto di un lavoro. La differenza sessuale – uomo e donna – è *in rappresentanza* di un'interscambiabile differenza di posti e della disponibilità a ricevere dall'altro.

Nel merito Contri ha affermato che

La differenza sessuale assume la rappresentanza del *modus recipientis* in tutti coloro che sanno essere o avere un partner. Essa assume la rappresentanza di ogni partnership. Se si vuole valorizzare la parola “femminile”, si può dire che nella produzione di pensiero la funzione femminile, ovvero recipiente, è la stessa negli uomini e nelle donne. La differenza dei sessi assume la rappresentanza del *recipere* sia per gli uomini che per le donne, salvo la più fanatica delle idee, che femminile riguarderebbe solo la cosiddetta metà del cielo. Nell'operazione del pensare, ventiquattro ore su ventiquattro (quindi incluso il sonno), metà del nostro lavoro, maschi o femmine che si sia, è femminile, ovvero recipiente, senza riferimento alcuno all'idea del contenitore.<sup>395</sup>

Essere *pas-toute* per la donna, o la capacità di ricevere, è frutto di un lavoro e non un dato di natura. Un presunto primato femminile quanto all'essere non-tutta, fa ricadere tanto la donna quanto l'uomo nella fissità di una differenza sessuale letta e vissuta come aliena, prima

---

395 G.B. Contri, “Testamento a babbo vivo” video realizzato da Caritas Ticino, disponibile sul sito di Studium Cartello.

che altra. Per questo non concordo con l'enucleazione del cosiddetto godimento femminile contrapposto al godimento fallico: tale operazione mi sembra impedire ancora una volta una riflessione sul lavoro costituente del rapporto.<sup>396</sup> Freud, ammettendo le sue difficoltà quanto al pensare alla donna, affermava di non sapere «Cosa vuole una donna?». L'enucleazione del godimento femminile non fa che fissare di nuovo il pensiero all'analoga domanda «Qual è il godimento femminile?», riproducendo la fissità della differenza sessuale. Essa va pensata invece come frutto di un lavoro in cui si fa cadere ogni presupposto, ostile per principio alla differenza di ogni genere, ma innanzitutto di genere, lavoro da cui nessuno è escluso, nemmeno la donna, che neanche esiste, se non solo biologicamente, prima di tale lavoro. Quel godimento femminile non va pensato come dato ma come prodotto, tanto nell'uomo come nella donna, da un lavoro che fa essere entrambi i partner nella differenza reciproca dei posti, in modo che tale differenza produttrice di eccitamento, novità e desiderio si rinnovi incessantemente.

Solo così si passa dal regime necessitato della complementarità a quello libero del supplemento, come ripetutamente chiarito da Contri.<sup>397</sup> «Non si tratta di fare il bene, ma di operare affinché esso si produca per mezzo di un altro» che è anche ciò che Contri chiama il regime dell'appuntamento, contrapposto a quel regime dell'organizzazione o dell'oggetto in cui il rapporto è comandato e il bene, astratto dal beneficio, cioè dal frutto del lavoro del rapporto, è solo presupposto e vuoto, variamente e problematicamente colmabile, come mostra Lacan in *Kant con Sade*.

---

396 Cito dalla quarta di copertina di Antonio Di Ciaccia della nuova edizione del *Seminario XX, Ancora* (nuova edizione, Einaudi, Torino 2011): «Ma – colpo di scena – in questo *Seminario* Lacan apre un capitolo nuovo risolvendo una vecchia questione: il godimento fallico, rispetto al quale una donna si situa come *non-tutta*, ossia *non tutta* lì, non esaurisce il godimento, poiché c'è un godimento Altro, che è, rispetto al godimento fallico, supplementare. Ci sono persone che lo provano, ma che non sanno dirne nulla, come capita ad alcune donne o a dei mistici». Questo “nuovo” (naturale o acquisito? innato o ricevuto per grazia divina?) godimento lascia la donna come il mistico fuori dal rapporto con l'altro, chiusi in una solitudine o fusione con l'altro afasiche, ovvero sempre e comunque fuori rapporto. Dunque il godimento femminile, così inteso, non è affatto una soluzione e soprattutto non è indicato il modo cui vi si perviene, con il rischio di riproporlo come un presupposto, un dato di fatto o di natura.

397 Recentemente nel blog *Think!* del 28 settembre 2011. «Diciamo che c'è stata una Yalta dei sessi (le “due metà del cielo”, “la mia metà”): ciò che era supplemento (privo di necessità) è stato fatto complemento (necessità)». Per la citazione che segue cfr. *Il pensiero di natura*, cit., e *l'Introduzione* al Corso della Società Amici del Pensiero 2011-2012 dal titolo «Il regime dell'appuntamento. Quod ius?» nel sito di Studium Cartello.

### 3. In nome del padre

La differenza sessuale non si fa obiezione al rapporto se ciò in cui ciascuno differisce, la propria singolarità, è posta al servizio del rapporto con l'altro affinché ne venga il suo e il nostro desiderio. Propongo dall'opera di Contri, *L'ordine giuridico del linguaggio* del 2003, il seguente passo:

“Padre” ha un significato se e solo se significa l’operare ereditario, ossia la fonte che fa erede un altro grande o piccino, maggiore o minore, che ne acquisisce possesso legittimo. “Figlio” significa e può significare soltanto “erede” in senso giuridico, titolare, designato dal *suscipere* latino, ossia il passaggio all’essere fonte-*Quelle* di atti iniziali o autonomi sui “beni”. Allora “Padre” ha come significato un’operazione giuridica, non un predicato oscuramente ideal-affettivo dell’essere “Padre”.<sup>398</sup>

La legge paterna è quindi una legge in cui il soggetto, non abdicando alla sua facoltà legislatrice, pone o si imputa la legge del rapporto con l'altro, come legge in cui all'altro si fa posto e non obiezione, in vista di un suo beneficio. L'obiezione muove invece da presupposti (il fallo, l'oggetto *a*, ecc.) che all'altro si sostituiscono e non promuovono alcun rapporto, ma fissano i soggetti nell'inibizione o nella costrizione, da cui ne viene lo scacco dell'incontro.

La contingenza dell'incontro ha il suo incipit – come nella preghiera – “nel nome del padre”, che non è sottoporsi al comando e alle ingiunzioni provenienti dall'altro, ma far posto all'altro ricevendone e con ciò producendone il desiderio e l'iniziativa.

In *Cosa resta del padre?* Recalcati individua tre possibili derive o derivazioni in ambito psicanalitico della questione paterna: la prima è quella «del ritorno nostalgico al Padre edipico, come fondamento e garante della Legge»,<sup>399</sup> questione che l'autore riconduce alla posizione teorica di Charles Melman.<sup>400</sup> La seconda è quella, riconducibile a Jacques-Alain Miller, che «rivendica con orgoglio la partecipazione della psicoanalisi alla decostruzione del mito del Padre edipico e della sua funzione ideale»<sup>401</sup>. Tuttavia il resto di questa operazione «è il reale della pulsione e il godimento cinico e materialistico che questo resto comporta».<sup>402</sup> La terza via è quella proposta dallo stesso Recalcati, ovvero la via della testimonianza, in cui «quel che resta del padre tende a incarnarsi in una testimonianza singolare retta solo sull'atto, altrettanto singolare, di chi la produce e totalmente sganciata dalla funzione trascendentale del

---

398 G. Contri, *L'Ordine giuridico del linguaggio*, cit. p. 205-206.

399 M. Recalcati, *Cosa resta del padre*, cit., p. 78.

400 Espressa nell'opera di C. Melman, *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean-Pierre Lebrun*, cit.

401 M. Recalcati, op. cit., p. 78.

402 *Ivi*, pp. 78-79.

Nome-del-Padre. (...) Ciò che resta è il padre come vivente, come incarnazione singolare del desiderio nella sua alleanza con la Legge, testimonianza particolare di come si possano tenere uniti Legge e desiderio».<sup>403</sup> Nella lettura del romanzo di Philip Roth, *Patrimonio*<sup>404</sup>, che si trova nella parte conclusiva dell'opera citata, Recalcati conduce la sua personale lettura del patrimonio paterno facendosi guidare dalla teoria dell'oggetto *a*. Mi ispirerò a questa lettura per proporre una alternativa nel paragrafo conclusivo di questo capitolo, non prima di aver riconosciuto a Recalcati il merito di aver riproposto ampie e nuove riflessioni sul tema della Legge paterna e del desiderio, contro il disinteresse teorico per queste tematiche che ha attraversato e attraversa parte della psicoanalisi rigorosamente lacaniana. Il vincolo alla teoria dell'oggetto (*a*) nelle riflessioni di Recalcati sul desiderio iscrive la sua opera entro i confini di un rigoroso rispetto delle aperture e dei limiti del lascito lacaniano, non diversamente da altri illustri esponenti della psicoanalisi lacaniana, come Jacques-Alain Miller, ad esempio, benché con risultati diversi.

Nella psicoanalisi freudiana, riletta da Contri dopo aver incontrato l'opera e il pensiero di Jacques Lacan, Padre è colui o colei che avendo cura del proprio desiderio, e innanzitutto per questo, si fa promotore e promotrice del desiderio dell'altro, non direttamente ma indirettamente, lasciando sempre libero e non occupato (da presupposti che diventano preoccupazioni) il posto per l'altro. Paterna è la posizione di quella donna come di quell'uomo che lascia essere il desiderio del proprio partner e viceversa. Sia nell'uomo come nella donna, il *pas-toute* può essere il segno di ciò che trattiene ciascuno nella sua singolarità e allo stesso tempo e proprio per questo custodisce il posto per l'altro, come la vela per il vento, nella citazione dell'esergo al capitolo.

#### 4. La donna e il «*pas-toute*»

Continua a dispiegarsi il paesaggio, pieno di bivi e di crocevia, preparato dal lavoro dell'imputabilità, lavoro di *jugement à nouveaux frais*, sempre costituente quel terreno di un incontro con l'altro in cui non essere ostaggio di un'astrazione e di una causalità deterministica e sovrasoggettiva o dove, come dice Colette Soler, il fare coppia non sia un sintomo,<sup>405</sup> perché – come si diceva – un tutto pieno è al lavoro e fa obiezione alla pacifica e proficua differenza

---

403 *Ivi*, p. 81.

404 P. Roth, *Patrimonio*, Einaudi, Torino 2007.

405 C. Soler, *Lacan, l'inconscio reinventato* a cura di M.T. Maiocchi e F. Marone, Franco Angeli, Milano 2010, p. 149.



nel rapporto. Per raggiungere questi nuovi lidi occorre un certo coraggio, si diceva, ma anche una certa *bêtise*, con cui si rinuncia alla certezza delle teorie come ormeggio per accogliere la fecondità del pensiero come risorsa, i pensieri inconsci innanzitutto, che non guidano ciò che si dice, non lo preordinano, ma lo scardinano, consentendo occasionalmente l'incontro con un «certo reale», che – per restare al tema di questo capitolo – «è, chiaramente, due».<sup>406</sup>

Raggiungere quel certo reale può voler dire che qualcosa di nuovo si prepara, una disillusione, una deidealizzazione, una caduta dell'oggetto, inclusi quei piccoli oggetti che nell'oscurità della meta, ritmano il nostro incedere, gli oggetti *a*, che nonostante portino il segno di una nostra mancanza, ritardano o impediscono la contingenza dell'incontro con l'altro, perché vi si sostituiscono. Come ci aiuta Lacan? Nominando – in mezzo a sperdute isole di silenzio e di pudore verso il dire dell'inconscio, che si trovano in opere come *Ancora* o *Lo stordito* – alcune espressioni che contrassegnano il terreno della contingenza dell'incontro: «almeno uno», impiegato contro la desertificazione del fare-Uno; *almenounuomo*, «*hommoizin*»,<sup>407</sup> di cui Lacan ci parla come di ciò che può darsi fuori da un discorso del solo semblante o fantasma; *pas-toute*, non ogni donna, non-tutta giocato contro l'ideale astratto e inesistente de *La donna*, cui – dice Lacan pensando in particolar modo ai mistici – non è estraneo qualche uomo. *Almenounuomo* come anche *pas-toute* concorrono a costituire un pensiero dell'inevitabile singolarità e non-scrivibilità dell'incontro con l'altro, già siglato da Lacan nell'affermazione più volte citata: «Non c'è rapporto sessuale».<sup>408</sup> Se c'è rapporto questo non è dato saperlo, comunicarlo, presupporlo, ma solo esperirlo nella contingenza dell'incontro di due singolarità, che hanno saputo preparare con un lavoro di castrazione, di caduta dei presupposti, il posto per l'altro.

Analizziamo più attentamente la logica che sottende l'utilizzo dell'espressione *pas-toute*<sup>409</sup> L'aggettivo francese *tout* può essere tradotto sia con tutto come con ogni. Tuttavia l'uso di *tout* nella lingua francese è più versatile che in italiano, dove ad esempio si dice “ogni uomo”, ma non si dice “non ogni uomo”; in francese invece si può dire “*pas tout homme*”. Grazie (o a causa) al suo rapporto con il fallo – rappresentante universale del rapporto dell'uomo alla sua sessualità – per Lacan l'uomo è inscrivibile in un insieme universale. Degli

---

406 «C'è forse per un uomo qualcosa di più imbarazzante del corpo di una donna? A tal punto che persino Platone se n'è accorto. Se n'è accorto nel *Simposio* dove racconta a livello mitico – è molto comodo il mito ed è anche indispensabile – che essi facevano un sol corpo – ma disgraziatamente questo non si è mai più visto, dopo. Freud, cascando nel tranello, ci racconta che Eros è la tendenza verso l'Uno. Ora, tutta la questione sta proprio qui – *il reale è, chiaramente, due*» J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, cit., pp. 17-18.

407 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del semblante (1971)*, cit.

408 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora*, cit., p. 9.

409 Cfr. *Avvertenza del curatore* (G.B. Contri) in J. Lacan, *Il seminario, Libro XX, Ancora*, cit., pp. VIII-IX e *Avvertenza del curatore* (A. Di Ciaccia), nuova edizione (2011) cit., pp. 145-146.

uomini si può dire: “tutti gli uomini, ovvero ogni uomo/*tout homme*”. L'iscrizione nell'universale maschile o fallico viene meno solo con la castrazione. La donna, che come universale non esiste – dato un certo suo rapporto originario con la castrazione,<sup>410</sup> infatti Lacan scrive l'articolo femminile barrandolo – non è inscrivibile in un insieme universale; essa è pertanto *pas-toute*, letteralmente non-ogni-donna. Ciò fa sì che essa sia sempre quella donna particolare, con tutto il carico e anche il privilegio di singolarità che ciò comporta. Essa, in quanto *pas-toute*, può farsi testimone della contingenza del rapporto con un uomo, anch'esso preso ora dal lato della sua castrazione, non come l'universale, fallico, Uomo, ma come l'almeno un uomo (*hommoizn*), singolarizzato, capace anch'egli di dar inizio a un rapporto nella sua contingenza. L'accesso al singolare del rapporto, reso possibile dalla castrazione, consente a Lacan di dire che «quando si ama non si tratta di sesso»,<sup>411</sup> ma dei sessi, o differenza sessuale, presa dal lato non del suo far obiezione al rapporto (fissità sessuale), ma da quello della produzione del posto per l'altro, che si fa ricevendo innanzitutto.

Nel *Seminario XX* Lacan ribadisce più volte che vi è un privilegio della donna nel suo mancare rispetto al godimento fallico, questo privilegio le consente di sorpassare e da sempre l'ingiunzione a essere complementare rispetto al fare tutto, Uno, per esperire e far esperire nel rapporto con l'altro qualcosa dell'ordine del supplemento. Un'idea di supplemento che fa della mancanza non un vuoto da riempire, secondo una logica complementare, ma un punto di partenza per un rapporto altro, della totale gratuità senza ritorno compensativo. Lacan lo chiama anche un godimento «che è al di là... Questo godimento che si prova e di cui non si sa nulla non è forse quello che ci mette sulla via dell'ex-sistenza? E perché non interpretare un volto dell'Altro, il volto di Dio, come quello che è sostenuto dal godimento femminile?»<sup>412</sup>

Queste parole, che ricorrono nel testo di quel seminario anche nei continui richiami ai mistici, potrebbero consentire un confronto, che qui però può essere solo segnalato, con le pagine di *Totalità e infinito* di Emmanuel Levinas dedicate al femminile. Si tratterebbe di un confronto originale, anche tenuto conto del fatto che Levinas non ha avuto nella psicoanalisi né tantomeno in Lacan un punto di riferimento della sua riflessione.<sup>413</sup> Una breve citazione

---

410 Questo presupposto è problematico. Ritengo che anche la donna non meno dell'uomo, senza un lavoro di caduta dei presupposti, schiacci la propria differenza sul godimento fallico, subordinando la propria possibile alterità o “mancanza” ai comandi di tale imperante godimento in varie forme.

411 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, cit., p. 25.

412 *Ibidem*, p. 76.

413 Diversi autori, a cominciare da Derrida, hanno messo in luce come in Levinas il tema della differenza sessuale sia stato prima sussunto a quello di un'alterità altrimenti sessuale o non sessuata, il che la rende «marcata da una certa mascolinità (egli prima di egli/ella, figlio prima di figlio/figlia, padre prima di padre/madre)» come si legge in J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro I*, tr. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2008, p. 214. L'apertura di Levinas al tema del femminile, in *Totalità e infinito*, come luogo dell'accoglienza, ha poi aperto ad altre prospettive, valutate in questi termini da Derrida: «questo pensiero dell'accoglienza, in apertura dell'etica, vuole essere segnato dalla differenza sessuale. Questa non sarà mai più

dall'opera di Levinas: «E l'Altro la cui presenza è discretamente un'assenza e a partire dal quale si situa l'accoglienza ospitale per eccellenza che descrive il campo dell'intimità, è la Donna».<sup>414</sup>

Il godimento femminile è un godimento al di là del fallo, quindi la donna più dell'uomo, che necessariamente vi giunge via castrazione, non resta irretita al godimento d'organo né a quel godimento d'oggetto (oggetto *a*), che alla donna per l'uomo si sostituisce: «Per l'uomo, salvo castrazione, salvo cioè qualcosa che dice no alla funzione fallica, non c'è possibilità alcuna che vi sia godimento del corpo della donna, in altri termini, che faccia l'amore (...) Soltanto che ciò che abborda è la causa del suo desiderio, designata da me come oggetto *a*. È questo l'atto d'amore».<sup>415</sup>

Nel caso della donna presa nella sua inevitabile singolarità, sostiene Lacan, ciò che supplisce all'assenza di rapporto sessuale, non è l'oggetto *a*, che struttura il fantasma e riempie il vuoto dell'assenza dell'altro nel rapporto sessuale uniformato alla funzione fallica, ma «si tratta d'altro».<sup>416</sup> Il godimento femminile potrebbe non essere né un godimento d'organo (detto anche «godimento dell'idiota»)<sup>417</sup>, né un godimento fantasmatico. Ciò che si può dire di questo “altro” è che è dell'ordine del supplemento e non del complemento, come l'oggetto *a*, e che quindi non è necessitato, ma gratuito, occasionale o contingente. È importante precisare ancora – con Lacan – che quando si dice femminile non se ne fa una questione esclusivamente di genere, ma si fa riferimento al campo «di tutti gli esseri che assumono lo statuto della donna»,<sup>418</sup> e ciò lo si ritrova nell'idea del femminile come *modus recipientis* tanto nell'uomo come nella donna di cui parla Contri.

È singolare che ciò che *accade*, che è dell'ordine del contingente, abbia a che fare con una *caduta* di quel tutto o godimento unitivo, che è il godimento fallico. Ciò rappresenta anche l'esito della castrazione, che allora è la via di tutti gli esseri che “assumono lo statuto della donna” o se lo imputano come esito di un lavoro di caduta, di taglio, di rinuncia al presupposto necessario di un'unità da raggiungere. Il contingente è «ciò che cessa di non scriversi», afferma Lacan, utilizzando qui la questione della scrittura come omologa a quella del linguaggio, cioè come termine di mediazione necessario dell'uomo con il reale, inteso

---

neutralizzata» J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 107. Tuttavia “il femminile” e la Donna in Levinas si presterebbero a un approfondimento critico e problematico, anche a partire dall'affermazione lacaniana secondo cui “La donna non esiste”. Come anticipato, questo approfondimento può al momento solo essere segnalato.

414 E. Levinas, *Totalità e infinito*, tr. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1977, p. 158.

415 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora*, pp. 71-72.

416 *Ivi*, p. 63.

417 *Ivi*, p. 80.

418 *Ivi*, p. 79.

tanto come realtà tanto come reale (dell'inconscio).<sup>419</sup> Lacan rilegge in questa pagina di *Ancora* la logica modale di Aristotele, distinta nelle quattro categorie della possibilità, impossibilità, necessità e contingenza. In Lacan «la relazione del soggetto con il reale e con i propri atti attraverso la mediazione della scrittura si sostituisce alla relazione del pensiero con l'essere, che domina la concezione aristotelica delle modalità».<sup>420</sup>

Il necessario viene da Lacan definito come ciò che «non cessa di scriversi», in questo senso «il Nome-del-Padre simbolico può anche essere considerato come un atto di iscrizione necessario al soggetto».<sup>421</sup> L'impossibile è invece «ciò che non cessa di non scriversi», in questo senso il reale (dell'inconscio) è impossibile quando esso «sfugge ad ogni articolazione nella scrittura, vale a dire a ogni simbolizzazione»,<sup>422</sup> come può essere il caso di un lapsus che non è del tutto simbolizzabile, esplicabile: un resto tace, non si lascia dire, questo resto è l'impossibile del reale, che non cessa di non scriversi. Il contingente viene distinto dal possibile; quest'ultimo è qualcosa che può accadere, ma che non accade, poiché nel momento in cui accade è contingente. Il possibile è allora «ciò che cessa di scriversi», nelle sua vastità è correlato all'impossibile; mentre il contingente è ciò che «cessa di non scriversi», e quindi viene al linguaggio, alla scrittura, accede al lavoro simbolico. Per questo si può dire che «per lo psicanalista, ciò che avviene e fa atto è ciò che cessa di non scriversi. Il contingente è forse la modalità logica che meglio indica il tempo dello spostamento soggettivo all'opera nella cura, non appena qualcosa avviene alla necessità dello scritto per un soggetto... *Il sintomo cessa di non scriversi per questo soggetto*».<sup>423</sup> Il sintomo in questo passaggio diventa occasione di assunzione da parte del soggetto della sua imprescindibile singolarità. Si ritrova qui, in parte anche il lavoro svolto da Colette Soler nell'ultima sua opera, che verrà analizzata in uno dei successivi capitoli.<sup>424</sup>

Coerentemente con il lavoro svolto finora, si può affermare che il contingente, in quanto

---

419 L'utilizzo del termine scrittura evoca un rapporto indiretto, ma in altre occasioni diretto invece (cfr. *Il Seminario, Libro XXIII Il sintomo*, lezione dell'11 maggio del 1976, cit. p. 140) con il tema dell'archiscrittura derridiano. Cfr. R. Major, *Lacan avec Derrida*, cit.

420 R. Chemama e B. Vandermersch (a cura di), *Dizionario di psicanalisi*, a cura di C. Albarello, Gremese, Roma 2004, p. 191.

421 *Ivi*, p. 192.

422 *Ibidem*.

423 *Ibidem*. Corsivo mio.

424 Questo è anche l'esito della lettura che Davide Tarizzo offre del *Seminario XX*: «l'unica cosa che realmente accade, l'unica cosa davvero contingente è il sintomo... è con l'esperienza della radicale contingenza del suo sintomo, che il soggetto si ritrova a fare i conti alla fine di una cura... E tutto ciò che il soggetto può ottenere da una cura è il riconoscimento della sostanza contingente, della sostanza sintomatica della propria esistenza o dell'esistenza umana in quanto tale... l'esistenza è un destino contingente, una storia che si svolge tutta sotto il segno implacabile della contingenza, dell'«accada quel che vuole – ancora»» Id, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003, pp. 100-102. Sul tema della contingenza in Lacan si è soffermato anche Pier Aldo Rovatti in un suo noto contributo: «Trasformazioni nel corso dell'esperienza» in AA.VV., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

occasione di assunzione da parte del soggetto di ciò che gli è iscritto e che si offre al lavoro del simbolico, è occasione di imputabilità, come taglio, castrazione, assunzione di ciò che al e dal soggetto è presupposto. Il presupposto è tacito (nella misura in cui è prescritto *al* soggetto, ma nel momento in cui, contingentemente, accede alla scrittura, esso può essere preso dal lato dell'essere presupposto *dal* soggetto. Il contingente è occasionale ovvero è anche *ciò che cade*: i presupposti da necessari (non cessano di scriversi) a occasionali possono accadere nel senso anche di cadere, di cessare. Tutto ciò non senza un lavoro, che è stato chiamato lavoro di imputabilità. Solo così l'assunzione del sintomo non è fatalistico, ma apre ad altro, alla contingenza appunto di un incontro o uscita da sé.

La contingenza, l'ho incarnata nel *cessa di non scriversi*. Poiché qui non c'è altro che incontro, l'incontro nel partner dei sintomi, degli affetti, di tutto quel che in ciascuno segna la traccia del suo esilio, non come soggetto ma come parlante, del suo esilio dal rapporto sessuale. Non è forse dire che è solamente grazie all'affetto che risulta da codesta beanza, che qualcosa si incontra?<sup>425</sup>

L'incontro avviene nella modalità della contingenza, poiché esso richiede e allo stesso tempo consente – attraverso un taglio che è anche un'assunzione dei presupposti, ovvero di ciò che segna la traccia dell'esilio di ciascuno – l'aver fatto posto ad altro. Concludo questa disamina sulla contingenza con un riferimento al tema dell'incontro, quale lo si trova nel *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Esso ci permetterà di articolare ancora il tema dell'incontro, come *tyche*, con il contingente.

Nel libro II della *Fisica* Aristotele, nell'ambito della trattazione della teoria delle cause (materiale, formale, efficiente e finale), distingue tra caso e fortuna, termini con cui vengono tradotte le parole *automaton* e *tyche*. Lacan si discosta da queste traduzioni, facendo assumere ai due termini altri significati. Per Aristotele, il caso (*automaton*) differisce in quanto è più esteso rispetto alla fortuna (*tyche*). Tutto ciò che accade per fortuna, infatti, accade anche per caso, ma non tutto ciò che accade per caso accade anche per fortuna. La seconda è riconoscibile solo da chi ha capacità di scelta (gli uomini). «Per caso (*automaton*) ho incontrato Tizio; è stata una fortuna (*tyche*) perché ho potuto chiedergli...». Tutti gli esseri inanimati e animali (incluso il bambino per Aristotele) incontrano il caso, ma non la fortuna. Lacan invece mette in relazione *tyche* con l'incontro con il reale che sta al di là della rete dei significanti (*automaton*).

---

425 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora*, cit., pp. 145-146.

*Tyche* l'abbiamo tradotta: incontro con il reale. Il reale è al di là dell'*automaton*, del ritorno, del rinvenire, dell'insistenza dei segni cui ci vediamo comandati dal principio di piacere. Il reale è ciò che giace sempre dietro l'*automaton*, e di cui è così evidente, in tutta la ricerca di Freud, che le sue preoccupazioni stanno qui. (...) La funzione della *tyche*, del reale come incontro – l'incontro in quanto può essere mancato, in quanto essenzialmente è l'incontro mancato – si è presentata inizialmente, nella storia della psicoanalisi, in una forma che basta da sola a destare la nostra attenzione – quella del trauma.<sup>426</sup>

Nel *Seminario XI* il ruolo del trauma viene assunto dal sintomo.<sup>427</sup> Il sintomo è l'incontro (*tyche*) con il reale offertosi in un suo accadere, nella contingenza, e diviene occasione per il soggetto di assunzione della sua singolarità da offrire all'altro come occasione di un “godimento” non unitivo, non fallico, ma singolare o femminile, anche negli uomini. Tuttavia la tentazione del presupposto, ovvero di far passare quel che è dell'incontro o dell'amore, dal regime della contingenza a quello della necessità, o regime del rapporto/amore necessario, è sempre dietro l'angolo, come ci dice Lacan: «Ogni amore, non sussistendo che nel *cessa di non scriversi*, tende a far passare la negazione al *non cessa di scriversi*, non cessa, non cesserà. Tal'è il sostituto che ... fa il destino e anche il dramma dell'amore»<sup>428</sup> che finisce così nell'innamoramento, nell'«*hainamoration*»,<sup>429</sup> ovvero nell'odio prodotto dall'amore presupposto, fonte di pretese e aspettative che nega la contingenza o gratuità dell'incontro.

*Tyche* è infine ciò che passa dall'ordine della casualità a quello dell'imputazione. Sogno, atto mancato, motto di spirito possono offrire l'occasione per sottrarre il corso degli eventi psichici alla casualità... “per fortuna ho sognato...”.

## 5. Dall'oggetto *a* al reale.

Tra coloro che più hanno riflettuto sull'impossibile del rapporto sessuale troviamo la già citata psicoanalista francese Colette Soler che, accanto ad altri psicoanalisti di stretta osservanza lacaniana, hanno molto lavorato sulla questione di una diversità non di genere

426 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., pp. 55-56.

427 Il trauma è ciò che non accede al simbolico. È il reale del sogno “padre non vedi che brucio?”, dove il reale del sogno è più traumatico della realtà, che infatti riesce a distogliere, risvegliandolo, l'uomo dal sogno ovvero dalla sofferenza atroce di non riuscire a rispondere all'angoscia del figlio, che è la sua angoscia. Cfr. J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, e la parte finale del paragrafo successivo.

428 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora*, cit., p. 146.

429 Da una nota di A. Di Ciaccia alla traduzione del *Seminario XX*: «Traduciamo così (con *odioinnamoramento*) *hainamoration*, termine che inizia con *haine*, “odio”, ed è omofono di *énamoration*, “innamoramento”», op. cit (ed. 2011) p. 85.

sessuale (biologica) ma di godimento. Alla domanda di Freud: «Cosa vuole la donna?» fa eco quella “Come gode la donna?”, che, se possibile, aggiunge alla prima ancora più enigmaticità, ma soprattutto relega ciascuno dei due sessi in un'altra metà oscura e perciò ancora più lontana.<sup>430</sup>

Nel 2003 in Francia e nel 2006 in Italia è uscita l'opera *Quel che Lacan diceva delle donne*,<sup>431</sup> opera che raccoglie scritti degli anni Novanta perlopiù, in cui Soler più volte ripassa sugli snodi o punti di capitone del pensiero di Jacques Lacan sulla donna nel suo rapporto con l'uomo, e viceversa. L'idea del rapporto tra la donna e l'uomo contiene un errore logico, poiché *La donna non esiste* e reciprocamente *L'uomo*, benché in modi diversi. Nel *Seminario XX, Ancora*, Lacan scriverà *La donna* barrando con una linea orizzontale l'articolo, per dire che essa in termini universali non esiste. Come in *Radiofonia*,<sup>432</sup> dove Lacan afferma che l'uomo-della-donna non ne sa niente e reciprocamente. Anche in questo caso il rapporto non esce da una dimensione fantasmatica, in cui alla relazione tra i due soggetti fa obiezione, intromettendosi, il fallo, come ciò che l'uomo cerca nella donna e la donna lo è per l'uomo (nell'isteria, ad esempio), o come ciò che la donna ha da averlo dall'uomo anche in forma di figlio. Colette Soler descrive accuratamente queste modalità “falliche” di relazione della donna all'uomo, e viceversa, documentandole ampiamente e mostrandone le metamorfosi nell'era attuale, contrassegnata dal discorso capitalistico, in cui nell'omologazione consumistica oltre all'altro sessuato, anche altri innumerevoli e infiniti oggetti vengono offerti a un vorace godimento insaziabile (più-di-godere).

Se in Freud l'identificazione sessuale passava per l'attraversamento delle vicende edipiche, in Lacan – mostra chiaramente Soler – tali identificazioni hanno esclusivamente a che fare con modalità diverse di godimento fallico: «Lacan (...) mette in rilievo che nel rapporto dei desideri sessuati, la mancanza fallica della donna si trova convertita in un beneficio di essere il fallo, ovvero ciò che manca all'Altro. Questo “essere il fallo” designa la donna in quanto, nel rapporto sessuato, è chiamata in causa al posto dell'oggetto. Nell'amore, grazie al desiderio del partner, la mancanza si converte in un effetto d'essere che è quasi compensatorio: ella diviene così ciò che non ha».<sup>433</sup>

---

430 Alcune psicoanaliste lacaniane hanno lavorato su questo argomento, cfr. Paola Francesconi (a cura di), *Una per una*, Borla, Roma 2007.

431 C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi*, tr. di G. Senzolo, Franco Angeli, Milano 2005.

432 «Così nella psicoanalisi (perché così pure nell'inconscio) l'uomo della donna non sa niente, né la donna dell'uomo. Al fallo si riduce il punto di mito in cui il sessuale si fa passione del significante» J. Lacan, *Radiofonia, Televisione. L'itinerario di una ricerca*, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1982, p. 13; cfr. anche la nota a p. 56.

433 C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, cit., p. 28.

Questa è la soluzione compromissoria al rapporto con l'altro che la donna trova per la sua mancanza e che caratterizza l'isteria, che tuttavia non le garantisce alcuna soddisfazione, poiché per lei si tratta di essere il godimento dell'altro e non di averne, e pertanto quello dell'isterica è un godimento insoddisfatto, o meglio, un godimento di godimento insoddisfatto, come precisa Soler, perché è precisamente di essere insoddisfatta che gode.

Tuttavia, se l'uomo è preso tutto nel godimento fallico attraverso la mediazione del fantasma, che gli farà cercare la donna che tale godimento soddisfa, la donna diversamente è colei che è non-tutta «sottoposta al regime del godimento fallico e a cui tocca in sorte un godimento altro, supplementare, non sostenuto da alcun oggetto o semblante».<sup>434</sup> A meno che non riempi la sua mancanza con quel fallo che può diventare per lei il figlio, il che la farebbe passare dal regime del *pas-toute* a quello di una pienezza saturante lo spazio di ogni rapporto. È il *pas-toute*, l'essere non-tutta, ciò che porta la donna a una prossimità al reale, come afferma Soler rifacendosi a Lacan,<sup>435</sup> reale che sarà il tema e la risorsa dalla psicoanalista individuata nel suo più recente libro, *Lacan, l'inconscio reinventato*.

Rispetto all'opera del 2003, tra i tanti, vorrei mettere in rilievo un tema che Soler affronta a proposito della fine dell'analisi: se per gli psicoanalisti postfreudiani la fine dell'analisi coincide con l'identificazione all'analista, provocatoriamente per Lacan essa coincide con l'identificazione al sintomo. Grazie ai riferimenti a Freud che precedono, la disanima che Soler compie sulla questione dell'identificazione al sintomo rende possibile individuare in questo passaggio un lontano riferimento alla questione dell'imputabilità. In *Analisi terminabile e interminabile* Freud afferma: «È difficile dire se e quando, in una cura analitica, siamo riusciti a padroneggiare questo fattore. Ci consoleremo con la certezza di aver fornito all'analizzato tutte le possibili sollecitazioni per riesaminare e modificare il suo atteggiamento verso di esso».<sup>436</sup> Questa affermazione ricorda quella, più volte citata, tratta da *L'Io e l'Es*, con cui è stata introdotta la questione dell'imputabilità. Colette Soler sembra aver presente una simile questione, benché lontana dall'elaborazione giuridica cui è giunta nel pensiero di Contri. La psicoanalista afferma:

---

434 *Ivi*, p. 136.

435 *Ivi*, p. 155. «Ho già richiamato l'eventuale spinta all'amore (*pousse-à-l'amour*) indotta nei soggetti femminili dall'eterità (*hétérité*) non identificante del proprio godimento come fattore di resistenza alla frammentazione individualistica dei legami sociali. È la questione dell'Eros femminile e dei suoi poteri a riguardo di ciò che Lacan chiamava il reale – quello stesso che Freud, in mancanza di meglio, aveva battezzato col termine di “pulsione di morte”, per designare tutto ciò che va nel verso della distruzione e della frammentazione. Si potrebbe mettere a credito delle donne questo effetto di spinta all'amore». *Ivi*, p. 213.

436 S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, in *OSF*, 11, p. 535. Freud sta parlando nientemeno che del fattore della resistenza ad accettare nell'uomo come nella donna la posizione ricevente, femminile. Cfr. pp. 533-535.



Strano maestro comunque quello che lascia la scelta! Certo si dirà che si tratta di un liberalismo d'impotenza – cosa che in effetti è ben connotata dal termine di “consolazione” – ma nondimeno resta che la parola fine e l'esito estremo ritornano in questo caso al soggetto o piuttosto all’“insondabile decisione dell'essere” [l'autrice in nota fa riferimento per la citazione all'opera di Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*], paradosso dell'espressione “identificazione al sintomo”. Essa non può che connotare un cambiamento nel modo in cui il soggetto si rapporta al suo sintomo, cambiamento che deve essere ancora definito [Infine] (...) L'opzione di Lacan consiste in questo caso nel valorizzare l'identificazione al sintomo. Ed è proprio questo che fa, seppur con grande discrezione, quando precisa che si tratta di ciò che il soggetto *potrebbe fare di meglio*. Da sola questa espressione basta a indicare che c'è un'alternativa possibile.<sup>437</sup>

Lasciando al momento da parte questi riferimenti lontani e complessi sulla questione dell'assunzione da parte del soggetto del suo proprio sintomo e di come ciò prepari quel cambiamento che è la fine dell'analisi o di ogni occasione in cui vi è stata effettiva analisi, ritorniamo alle riflessioni di Soler sul rapporto uomo-donna, parlando anche in questo caso di alternative.

Quali alternative si danno all’“amore” come godimento fallico, oggettuale, in cui la donna si erge a oggetto del desiderio dell'uomo o viene da lui consumata come tale? Non ve ne sono molte. Soler – seguendo Lacan – ne individua una nell'amore mistico:

Lacan ricorre all'esperienza mistica quando vuole evocare quel godimento che nella donna non è in relazione al fallo. È risaputo, infatti, che l'amore estatico del mistico lo distoglie dall'interessarsi al creato e a tutti i più comuni desideri. Nulla a che fare, dunque, con la passione masochistica del sacrificio. La mistica testimonia che è nella gioia che si rinuncia al mondo, non per il gusto del dolore, ma in forza della cattura de... l'Altra cosa: è la tentazione, il sogno forse, di abolirsi nel godimento di un amore infinito.<sup>438</sup>

Restano da sondare le risorse offerte dal pensiero della donna che *non è tutta* nel godimento fallico. Anche alcuni uomini, come i mistici, sono non-tutti. Il seguito di questa analisi si trova nel già citato Lacan, *l'inconscio reinventato*, dove al centro dell'analisi

---

437 C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, cit., p. 187, p. 189, p. 193. Colette Soler – a mio parere – sfiora la questione dell'imputabilità, benché nell’«oscura decisione del suo essere», anche in questa più recente riflessione: «La reazione terapeutica negativa non si contenta di non cedere sul dolore; essa tiene ferma sul misconoscimento. Freud lo sottolinea: il soggetto dice: “Io sono malato” – il che significa che pretende che i suoi disturbi non impegnino il suo inconscio. La formula “io sono malato” ricusa il riconoscimento del sintomo come fatto del soggetto; essa porta un rifiuto, potrei dire – un rigetto dell’“attribuzione soggettiva”, per riprendere un termine che si applica alla psicosi – e significa che ciò di cui patisco mi è così estraneo che non posso riconoscermi niente dell’“oscura decisione” del mio essere» C. Soler, *Lacan, l'inconscio reinventato*, cit., p. 110. Cfr. pp. 105-113.

438 C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, cit., p. 69. Tra coloro che maggiore attenzione hanno dedicato al tema del rapporto della psicoanalisi con la tradizione mistica, ricordo la psicoanalista lacaniana Erminia Macola, autrice, tra le altre, dell'opera *Il castello interiore. Esperienza soggettiva di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1987.

troviamo la questione del reale. Se il contingente è ciò che «cessa di non scriversi» dando occasionalmente luogo all'inedito, anche all'inedito di un incontro (perché no?), il reale è invece ciò che «non cessa di non scriversi», l'impossibile del reale. Quando si fa esperienza del reale? Colette Soler si sofferma in particolare sul lapsus, in quanto formazione dell'inconscio che non si lascia dire, scrivere tutto... al fondo resta un residuo da dire, impossibile da esplicitare, il reale dell'inconscio. Così si può dire anche per il sintomo, che è ciò che supplisce via inconscio all'impossibilità del rapporto sessuale.

A questo proposito Soler fa un'affermazione interessante dicendo che l'identificazione al sintomo, che sostituisce, costruttivamente, l'identificazione all'Altro, comporta una sorta di lutto dell'oggetto *a*, come evidenziato da Lacan ne *Lo stordito*.<sup>439</sup> Il lavoro dell'«identificazione al sintomo», che il lavoro dell'analisi produce, ha come suo effetto la caduta dell'oggetto *a*, come ciò che perlopiù si offre al più-di-godere del godimento fallico e anche capitalistico.

Se amare è voler essere amati senza che ciò produca con l'altro, il partner sessuale, un legame che non sia fantasmatico e quindi ingannevole – in quanto l'altro viene così ingannato, prestandosi semplicemente al gioco del fantasma del soggetto-partner – dove esperire un amore diverso?

Per Soler un amore diverso è l'amore per l'inconscio come incontro con il reale. Amare innanzitutto il proprio inconscio, come ciò che sfugge a ogni cattura narcisistica e identificante, ovvero a ciò che fa fallire l'incontro con l'altro perché fa restare il soggetto nei suoi miraggi fantasmatici. L'amore avrebbe a che fare con un «riconoscimento del “coraggio” dell'essere a sopportare la sua condizione di *parlessere*, il suo rapporto al reale del non-rapporto e del sintomo che vi supplisce. L'amore sarebbe allora come un *detector* etico di un soggetto malato di solitudine e di un godimento di cui non è padrone (...) forse sarebbe meglio dire che si tratta di riconoscimento tra due saperi inconsci – cioè: due lalingue – (...) L'amore (...) indice, non di un'intersoggettività, ma di un-intericonoscimento tra due parlesseri, fatti di due lalingue».<sup>440</sup>

L'amore è l'incontro-riconoscimento tra due inconsci, che è principalmente ciò che un analizzante esperisce senza saperlo facendo un'analisi, ma è anche quanto la fa avanzare e la distingue da ogni psicoterapia direttiva, dove non c'è incontro ma al più suggestione o comando (discorso del *maître*); l'avanzare in un'analisi è una cura amorosa di sé, come amore del proprio inconscio, non senza un altro, che ama, avendo amato e amando il proprio

---

439 J. Lacan, «Lo stordito», in *Scilicet ¼. Rivista dell'Ecole freudienne de Paris. Scritti di Jacques Lacan e di altri*, a cura di A. Verdiglione, Feltrinelli, Milano 1977.

440 C. Soler, *Lacan, l'inconscio reinventato*, cit., p. 168.

inconscio, quello dell'altro.

L'incontro tra due inconsci è l'esperienza d'amore tra due soggetti così come la si esperisce anche nel motto di spirito, lo si è detto nella prima parte della tesi. Il motto di spirito è – si diceva – un'esperienza che comporta la liberazione di un piacere connesso alla scarica di energia altrimenti legata da un'inibizione. Si diceva ancora che affinché esso riesca occorre la collaborazione di un altro nella sola forma dell'accoglimento, della presa della parola del soggetto, del suo dire inconscio. Questa disponibilità verso il dire inconscio dell'altro va letta come importante declinazione di una passività accogliente costituente un'esperienza di rapporto con altri, che fa riuscire il pensiero libero di ciascuno. È accogliente la passività del soggetto che ascolta, come accogliente è lo stato di assenza del primo soggetto, che così fa posto al suo inconscio e a quello dell'altro. La riuscita del motto è connessa a una disposizione accogliente verso l'altro, inteso sia come inconscio che come parola sorprendente dell'altro, attraverso cui anche il secondo soggetto accede al proprio inconscio e lo offre alla riuscita del rapporto.

La disposizione accogliente si fa da quel luogo proprio che è l'inconscio, non sostituito per Lacan dall'Es, come sostiene nel Seminario XI, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* del 1964: «Qui, nel campo del sogno, tu sei a casa tua. *Wo es war, soll Ich werden* (...) Ma il soggetto, dal canto suo, è lì per ritrovarcisi, *là dove era* – anticipo – il reale». <sup>441</sup> Con l'analisi il soggetto si dà il compito di accedere al reale del proprio inconscio che è esperienza d'amore, non senza un altro a sua volta nel reale, e questo amore è anche esperienza di una resistenza, resistenza a ciò che dall'esterno del reale, in una realtà contaminata da fantasmi di godimento, comanda al soggetto di essere altrove, ammaliato, sedotto, catturato da *a(ltro)*.

Ecco perché per Soler la psicoanalisi ha un'imprescindibile valenza politica, che si gioca nel lavoro di resistenza individuale condotta a partire dall'amore per il proprio inconscio: «[La psicoanalisi] che ha di mira il Reale si dà un altro scopo, non quello di riportare nei ranghi, ma quello di rivelare il sintomo fondamentale dell'inconscio del soggetto, quello che costituisce la sua singolarità». <sup>442</sup>

Questo lavoro di resistenza riesce, a mio parere, non senza un lavoro di imputabilità, cioè di assunzione in proprio della correttezza del soggetto con i dispositivi di godimento che strutturano perlopiù le pratiche di soggettivazione in cui siamo presi, dispositivi che riflettono, rinforzano e legittimano i dispositivi fantasmatici in cui il soggetto si avviluppa, ma che egli

---

<sup>441</sup> J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, cit., pp. 44-45.

<sup>442</sup> C. Soler, op. cit., p. 186.

può imputarsi, anche con quel lavoro che Soler chiama di «identificazione al sintomo» che è lasciar essere il reale del proprio inconscio, quando finalmente anche il fantasma tace. Afferma Soler: «Depressione, tristezza, rivolte impotenti, cedimenti improvvisi di atleti, abulie, smarrimenti, violenze, eccessi di vario tipo, traumatismi multipli, e potrei continuare, dicono il non-senso del darsi da fare per dei-più-di-godere all'ingrosso, senza trascendenza alcuna, e l'insulsaggine di vivacchiare cercando di mettere in equilibrio produttore-consumatore, più-meno».<sup>443</sup>

Ritrovare la singolarità, imputandosi i propri cedimenti all'oggetto, ecco la via di una resistenza ancora tutta da provare.

## 6. L'oggetto *a* e l'impossibile rapporto con l'altro

Per alcuni psicoanalisti lacaniani è la dinamica del rapporto del soggetto con l'oggetto *a* a mostrare e “valorizzare” nel soggetto la sua umana mancanza. In questa deriva viene fatto consistere il lavoro della “castrazione”, come lavoro di radicale destituzione del soggetto rispetto a una pienezza problematica. Non è questa la posizione assunta in questo lavoro, che invece, a partire da Contri, riconduce l'oggetto *a* a quella diseconomia aperta dall'idea di un godimento unitivo e complementare. L'oggetto *a*, fulcro della riflessione di Miller, ha ispirato diverse considerazioni dell'autore sul godimento, che è – come precisa Recalcati – ciò che nella sua teoria psicoanalitica rimane dopo la rinuncia, il superamento della questione connessa alla legge del padre. Recalcati proprio su questa questione segna la sua decisa distanza da certa psicoanalisi lacaniana, riproponendo accanto alla riflessione sul godimento una ripresa del tema del desiderio, come capace di offrire ancora un'alternativa di pensiero al primo<sup>444</sup>.

---

<sup>443</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>444</sup> Nell'ultima sua opera, *Ritratti del desiderio* (Cortina, Milano 2012), di cui non si è potuto render conto come meriterebbe in questa ricerca, perché la sua pubblicazione è giunta a tesi conclusa, Recalcati descrive varie forme del desiderio, tutte variamente riconducibili a quella diseconomia dell'oggetto di cui si è ampiamente parlato. Tuttavia, mentre in *Cosa resta del padre?* non mancano i riferimenti all'oggetto (*a*), in quest'opera dedicata al desiderio e quindi proprio a ciò che lacanianamente si struttura a partire dall'oggetto (*a*), esso non viene menzionato, ma a ben vedere continua a strutturare ogni forma del desiderio descritta, anche quella in cui maggiore è il posto fatto all'altro, o meglio all'Altro (l'ipotesi della mia ricerca è invece che l'oggetto *a* faccia obiezione al rapporto con l'altro, prenda il posto dell'altro). Proprio il desiderio dell'Altro, ampiamente descritto da Recalcati, mostra l'inevitabile scacco in cui il soggetto è tenuto dall'oggetto (*a*). Infatti il desiderio del desiderio dell'altro o è *desiderio che l'altro desideri, che sia soggetto di desiderio*, o ritorna a essere una domanda di riconoscimento che ripiega il soggetto su di sé, allontanandosi dall'altro, anziché fargli posto. Afferma Recalcati: «È la parola del Padre che prepara il posto all'esistenza del figlio, la quale senza questa parola sarebbe priva di eredità, priva di radice, priva di iscrizione simbolica» (op. cit., p. 42) ma accogliere questa parola richiede un lavoro, che in questa ricerca è stato chiamato, con Contri, lavoro di

Al “godimento normale”, contrassegnato dal godere degli oggetti *a* “piccoli frammenti” che «sono tutto ciò che ci è permesso di godere»,<sup>445</sup> Miller fa seguire quel “godimento discorsivo”, che dovrebbe condurre alla cosiddetta “traversata del fantasma”, che ricopre fantasmaticizzando il desiderio di rapporto con l'altro. Essa è «quella trasgressione che si opera in analisi, come fine dell'analisi, con l'invito ad andare al di là [del fantasma], nella direzione del vuoto [di rapporto, che consegue al “non c'è rapporto sessuale”], della destituzione del soggetto, della caduta del soggetto supposto sapere e nell'assunzione dell'essere di godimento».<sup>446</sup>

In alternativa al godimento reale o impossibile – introdotto da Lacan nel *Seminario VII, L'etica della psicoanalisi*, godimento terrificante come effetto della Cosa, dal carattere «cieco, muto, assoluto»<sup>447</sup> – Miller, leggendo Lacan, presenta il «godimento normale» del *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, che è, si diceva, «godimento frammentato in piccoli oggetti *a*», rappresentati dall'opera d'arte, ma anche da altre esperienze, che offrono al soggetto la soluzione di un rapporto pacificato con la propria strutturale mancanza o con l'impossibilità di fare rapporto con l'altro. «Il versante più originale dell'amore lacaniano è invece che l'amore è invenzione, cioè elaborazione di sapere, che l'amore è un modo di dirigersi ad *a* (...) amore è lo sforzo di dare un nome proprio ad *a* ... trovare *a* nello sguardo di una donna».<sup>448</sup> Il rapporto con l'altro, l'amore per l'altro, non può

---

imputabilità e che prepara il talento negativo, che è propriamente il talento di non fare obiezione a ciò che si tratta di ricevere: la parola dell'altro. Nell'analisi del lungo racconto di Philip Roth, che si trova nelle pagine conclusive della tesi, si è cercato di far vedere come ricevere sia proprio ciò che riesce più difficile a un uomo. Essere figli ed eredi richiede un lavoro di imputabilità. Senza questo lavoro ciò che accade è quanto lo stesso Recalcati descrive perfettamente: «Da una parte la vita umana non può prescindere dall'esigenza simbolica di sentirsi riconosciuta dal desiderio dell'Altro, tuttavia, quando il desiderio di riconoscimento diventa un'esigenza continua, esasperata, quando confina con la necessità di farsi sempre amabile agli occhi dell'Altro, quando è solo il desiderio dell'Altro che mi fa essere (...) siamo messi di fronte al paradosso di un desiderio che anziché ritrovarsi nel desiderio dell'Altro vi si smarrisce» (M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, cit., p. 62).

445 J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, cit., p. 33. Ripreso anche da M. Focchi in «Un godimento a piccole dosi», in *Come la vita si mette al lavoro. Forme di dominio nella società neoliberale*, cit., pp. 71-92.

446 *Ivi*, p. 32.

447 J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, cit., p. 17. «Il godimento si ripartisce allora, nel corso dell'insegnamento di Lacan, sotto la figura dell'oggetto piccolo *a*, cioè di una stanza molto più modesta, ridotta, maneggiabile, rispetto alla Cosa. L'oggetto piccolo *a* per Lacan è la moneta spicciola della Cosa». *Ivi*, p. 23.

448 Id., *Logiche della vita amorosa*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1997, p. 21. Nel seguito dell'opera Miller descrivendo l'esperienza della *passé* afferma che, in uscita dall'analisi: «Si vede come impallidiscano, come siano quasi invisibili gli oggetti scintillanti che hanno messo in moto l'attenzione del soggetto in un'analisi, il suo interesse, la sua passione. Questi oggetti che muovono il suo amore, la sua passione, si annullano; le loro figure si sciolgono in nubi, e in quel momento acquista rilievo, si mostra con linee chiare un oggetto duro che era già stato anticipato, però in modo informe, non situabile, e che, nel momento del passaggio si rivela per quello che è: un osso. Solo alla fine dell'analisi, nel momento di girarsi, il soggetto potrà sapere che tutto quello che ha detto nel trascorrere dell'analisi, il riferimento delle sue parole, è rappresentato nel quadro di Holbein come un teschio, cioè la verità di cui si tratta nel circuito del godimento. Così il passante lascerà dietro di sé, nell'immagine in cui si fissa la relazione analista-analizzante, la varietà degli oggetti scintillanti accumulati durante l'analisi. Dietro c'è la morte, che si nascondeva nella

prescindere da *a*, ovvero da quello che nella parte iniziale di questo lavoro<sup>449</sup> si è chiamato innamoramento.

Anche l'*agalma*, presentato da Lacan nel *Seminario VIII, Il transfert* conserva questa natura di oggetto, che fa da polo d'attrazione di un movimento verso l'altro che cattura il soggetto. Nel seminario sul transfert, l'amore non è che amore di *agalma*, nell'altro si cerca sempre qualcosa d'altro, un luccichio che tradisce la presenza, solo supposta, di qualcosa di prezioso, che tuttavia restituisce solamente l'immagine di sé «*Renditi conto che la funzione di quest'oggetto non è di mira ma di causa mortale, e rinuncia a esso. È solo la tua immagine*». <sup>450</sup>

L'illusione, tuttavia, che simili oggetti rappresentino una reale alternativa all'orrore della Cosa dura davvero poco, a ben vedere. Afferma Lacan che «il non godimento, la miseria, lo sgomento e la solitudine sono la contropartita di questi oggetti *a*». <sup>451</sup> Essi restano deiezioni... tutto quel che resta ... è deiezione, che non fa che scavare l'abisso del rapporto con l'altro, senza offrire alcuna soluzione vera all'alternativa fallace rappresentata dal godimento fallico, come effetto della teoria presupposta di un amore che deve fare Uno e finisce col farlo lasciando il soggetto chiuso in un godimento solitario e infine mortificante, se non mortale.

“Quel che resta...” è deiezione. L'impossibilità presupposta di rapporto, conseguente a un'assunzione totale della tesi lacaniana secondo cui «non c'è rapporto sessuale», conduce a conferire un peso enorme agli oggetti *a* – come perfetta esemplificazione del resto, di “cosa resta...” dell'infranta legge paterna. Riporto l'assunto lacaniano in una diversa versione:

La funzione che qui è in gioco, di cui si tratta, cioè l'oggetto *a*, era evidentemente urgente ricordarla subito ... perché questo oggetto *a*, l'ho chiamato *a* perché è l'iniziale in francese di ciò che si chiama l'altro: tranne che non è l'altro, non è l'altro sesso, è l'altro del desiderio, è ciò che costituisce la causa del desiderio, che fa in modo, insomma, che la gente, nonostante non esista il minimo rapporto sessuale per l'essere parlante, continui a riprodursi, in qualche modo – se mi permettete – la parola per errore. Ciò che le fa desiderare, che è causa del loro desiderio, è ritagliato, è confermato, è articolato logicamente: è questo oggetto *a* ad affascinarli, se posso esprimermi in tal modo, insomma, è questo oggetto *a* a permetter loro ciò che Freud oppone all'amore narcisistico sotto la forma dell'amore oggettuale – tranne che ciò di cui si tratta non è il partner, l'altro sessuato, ma un fantasma. Evidentemente è assai grave. È assai grave, ma non ci si può fare niente. <sup>452</sup>

---

confusione delle linee» *Ivi*, pp. 56-57. Tuttavia chiedo, perché attendere la fine dell'analisi per far cadere gli oggetti? Ogni atto di imputazione riuscito è esperienza non mortificante di una simile caduta.

449 Nel paragrafo «La diseconomia dell'oggetto».

450 J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre e Il trionfo della religione*, cit., p. 41.

451 «La non-juissance, la misère, la détresse, et la solitude: c'est la contrepartie de ce *a*» J. Lacan, *Le Seminaire, Livre XVI D'un autre à l'Autre*, a cura di J.-A. Miller, Seuil, Parigi 2006 p. 24.

452 J. Lacan, «Excursus», in *Lacan in Italia (1953-1978)*, cit., p. 92.

Le parole di Lacan in questo passo sono inequivocabili: l'oggetto *a* è un dispositivo che consente una parvenza di rapporto con l'altro; tuttavia la possibilità di un rapporto che non sia miraggio unitivo e che non sia parvenza deve restare, a mio parere, la posta in gioco della ricerca psicoanalitica.

L'oggetto *a* resta tutto ciò che ci possiamo concedere nel campo della relazione con l'altro non solamente per Miller, ma anche per un altro illustre esponente della psicoanalisi lacaniana, come Charles Melman, il quale lamenta che nel mondo contemporaneo non è sparito il rapporto con l'altro, dato per impossibile e indifferente quindi alla ricerca psicoanalitica, ma l'oggetto *a*, che causa il desiderio e infine anche il soggetto dell'inconscio:

succede che contemporaneamente ciò che viene ad essere perduto è quello che Lacan chiama *oggetto a*, la causa del desiderio, quell'oggetto perduto iniziale il cui carattere sfuggente alimenta la ricerca del nostro desiderio. Nello stesso movimento – il che mi sembra ancora più interessante – sparisce il soggetto in quanto animato da tale ricerca, il soggetto in quanto soggetto dell'inconscio, quello che si esprime nei sogni, nei lapsus, negli atti mancati.<sup>453</sup>

Il soggetto dell'inconscio, come soggetto causato dall'oggetto *a*, viene meno, ma non perché è perduto l'oggetto *a*, ma perché – secondo la mia ricerca – il soggetto non lavora attraverso l'imputabilità al riconoscimento di ciò che lo causa nel pensiero inconscio, non se ne fa nulla di sogni, lapsus e atti mancati, in cui potrebbe imputarsi quei presupposti (oggetti) che lo spingono ad agire coattivamente in forme assoggettate.

Anche Recalcati si esprime sulla questione dell'oggetto *a* in modi simili a quelli di Melman, affermando che occorre distinguere tra l'oggetto *a* causa del desiderio, positivo nell'orientare inconsciamente il desiderio del soggetto, e l'oggetto in eccesso del capitalismo, che invece annichila il desiderio.<sup>454</sup>

Ribadisco che – a mio parere, confermato anche da alcuni riferimenti allo stesso Lacan, come quelli delle citazioni precedenti – l'oggetto *a*, in posizione di causa come di meta, può essere assunto, attraverso un lavoro di imputabilità, come ciò che invece fa obiezione al rapporto con l'altro e anche al proseguire oltre certi temi della ricerca psicoanalitica di ispirazione lacaniana, che resta – in molti casi – avvilita nella diseconomia dell'oggetto.

Il rapporto con l'altro non c'è perché è tutto da costituire, soprattutto imputandoci il nostro assoggettamento a ciò che di quel rapporto ha preso il posto, l'oggetto *a*, assunto come rappresentante del fallo, della nostra cattura in un godimento, sempre mancante, di tipo

---

453 C. Melman, *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean-Pierre Lebrun*, cit., p. 14.

454 Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, cit., p. 35.

unitivo, assoluto, e divenuto obiezione operante al «servizio da rendere all'altro».<sup>455</sup>

Le tesi di Massimo Recalcati, espresse innanzitutto nella vasta opera *L'uomo senza inconscio*, vengono in parte riprese nell'opera *Cosa resta del padre*, di cui prenderò in esame soprattutto l'attenta analisi del romanzo di Philip Roth, *Patrimonio*, e di cui mi interesserà mettere in luce proprio le possibilità mancate di incontro con l'altro, sostituite dall'oggetto *a*, come quel «che resta» – per Recalcati – positivamente del padre o della legge paterna. Ma l'oggetto *a* è anche ciò che resta, che non se ne va, ovvero che continua a prendere il posto del rapporto con l'altro e che ne chiama la presenza solo in forma nostalgica. La contingenza del rapporto, non impossibile, è preparata da un umile lavoro di imputabilità, che mette a frutto la propria finitezza per accogliere l'altro.

È l'oggetto piccolo (*a*), che è quell'oggetto così particolare, così impossibile da generalizzare e da assimilare al sapere, che rende impraticabile ogni forma di culto (...) è la castrazione come dono ultimo del padre, è l'affiorare della sua mancanza, della sua più radicale umanizzazione.<sup>456</sup>

L'oggetto *a* è connesso, per Recalcati, all'assunzione della castrazione, come caduta dell'ideale paterno, ma anche all'irrimediabile perdita di ogni possibilità di rapporto con l'altro, stante si diceva, l'assolutizzazione dell'assunto lacaniano «non c'è rapporto sessuale», che diventa tout court: *non c'è rapporto possibile*.

L'interpretazione di Recalcati del lungo racconto di Philip Roth ha offerto lo spunto per una mia personale lettura, che ho cercato di fare con molta prudenza, richiesta anche per il carattere autobiografico del racconto, che descrive l'esperienza, tra le più dolorose, del decorso della mortale malattia di un proprio caro, in cui qualcosa della altrui (del padre) ma anche della propria (del figlio) castrazione viene messa in gioco. Si tratta da un lato della caduta di un ideale fallace, quello paterno, su cui i rapporti tra padre e figlio si erano retti fino a un certo punto, in modi soprattutto “scorretti”, fallendo cioè sempre l'occasione di un incontro. Dall'altro della difficoltà di far riuscire, anche a ideale caduto, fino in fondo il lavoro della castrazione per la riuscita del rapporto.

---

455 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, cit., p. 8.

456 M. Recalcati, *Cosa resta del padre?*, cit., p. 150.



## 7. *Patrimonio* di Philip Roth: economie del rapporto con l'(a)ltro

Tra gli episodi più significativi del racconto vi è quello iniziale dedicato alla descrizione di un atto mancato, che, un poco tergiversando, il protagonista “imputa” infine al caso. Dopo aver ascoltato da un medico la dura diagnosi relativa al padre, il protagonista, anziché dirigersi verso la casa paterna si ritrova nei pressi del cimitero dov'è sepolta *anche* la madre.<sup>457</sup> Questo momento sancisce un importante cambiamento nel rapporto del figlio con il proprio genitore, con la comparsa di una pietosa e non del tutto consapevole volontà di risparmiargli le sofferenze, anche psicologiche, connesse alla sua possibile, prossima morte.

Il protagonista assume nei confronti del padre un ruolo paterno e protettivo, unilaterale e a tratti eccessivo, completamente nuovo e rovesciato rispetto a quello assunto in passato, quand'era il padre a centrare su di sé responsabilità e autorità. Ma questo cambiamento non porta alcuna novità nel loro rapporto: ciò non accade poiché l'assunzione del nuovo ruolo da parte del figlio resta un implicito “tradimento” della *legge paterna*. In nome di che cosa il figlio, infatti, cambia ruolo nel rapporto con il padre? Non *in nome del padre*, ma secondo una legge che *ha già sepolto* il rapporto con il padre, presupponendolo incapace di sostenere con consapevolezza la propria condizione di uomo malato. È la propria condizione di figlio preoccupato per la tenuta psicologica del padre a diventare obiezione al rapporto, per il quale, al contrario, la nuova condizione diventa a poco a poco occasione di un'effettiva castrazione, ovvero di caduta dell'orgoglio e della superbia con cui aveva costruito fino ad allora il suo amor proprio, ad esempio opponendo continue obiezioni al rapporto con l'altro (significativi a questo proposito i racconti del rapporto con la moglie). Infatti, le occasioni di un incontro, di una *reale* alternativa di rapporto non mancano ed è il padre che comincia a offrirle al figlio, come quando, dopo aver insistito, per saturare l'angoscia, affinché il figlio si porti via tutti gli oggetti che ingombrano la casa («Prendili – insistette – Voglio liberarmene»)<sup>458</sup> cede, offrendo finalmente al figlio un pensiero non scontato.

---

457 «Probabilmente non ci fu nulla di strano, dato il compito che mi ero assunto [di riferire al padre la diagnosi], nel fatto che, quando uscii dall'autostrada a Elizabeth, al bivio non presi la strada che mi avrebbe portato in North Avenue e direttamente al condominio di mio padre a qualche isolato di distanza. Invece andai a finire su un tratto della superstrada del New Jersey che, dopo un miglio o due, passava proprio di fianco al cimitero dove mia madre era stata sepolta sette anni prima. Non credo ci fosse qualcosa di mistico nel modo in cui ci arrivai, ma nondimeno fu stupefacente vedere dove mi aveva portato quel tragitto di venti minuti da Manhattan. (...) Anche se non stavo cercando quel cimitero, né consciamente né inconsciamente, la mattina in cui dovevo dire a mio padre del tumore al cervello che l'avrebbe ucciso ero andato dal mio albergo di Manhattan alla tomba di mia madre, e *al posto di fianco alla sua tomba dove doveva essere sepolto lui, senza errori e per la strada più diretta.* (...) *A condurmi lì era stato il caso di una svolta sbagliata*» P. Roth, *Patrimonio*, cit., pp. 11-12. Corsivo mio.

458 *Ivi*, p. 69.

Ora [dopo aver cercato di liberarsi di alcuni oggetti] non gli restava altro che, di nuovo, la paura. Improvvisamente mi pentii di non averlo lasciato fare a modo suo, e di non aver semplicemente accettato di portarmi in albergo quei maledetti bicchieri. Ma anch'io cominciavo a sentirmi uno straccio.

– Sono stato così per tutta la vita, – disse lui, lasciandosi cadere tristemente al suo solito posto sul sofà.

– Così come?

– Impulsivo.

Non ero abituato a sentire dalle sue labbra autocritiche come questa, e mi chiesi se fosse uno sviluppo di cui essere contenti. A ottantasei anni di età, con un tumore massivo nella testa, meglio continuare a portare, ai lati della briglia, quei paraocchi che, per tutta la vita, gli avevano permesso di tirare la carretta senza voltarsi.

– Io non me ne preoccuperei – dissi.<sup>459</sup>

L'angoscia della morte nel padre non esclude il far posto all'altro, al figlio. Mentre l'angoscia per il rapporto con il padre, soprattutto quando questi si trova nel momento della castrazione o della sua verità, incontra l'alibi nel figlio dell'infermità e della debolezza paterna, che fa mancare l'occasione di incontro. Con Lacan, come si vedrà più avanti, possiamo parlare di “ignoranza”,<sup>460</sup> una volontà di non sapere, scelta in tutte le occasioni mancate di accogliere l'incontro con il reale (*tyche*), offerto dall'angoscia del padre e dalla propria. Un'occasione di castrazione e riapertura nei confronti del padre si offre al protagonista, quando ripensa alle parole dette anni addietro al padre in merito all'eredità, parole di rinuncia, che ora vorrebbe rettificare ma senza riuscirci per mancanza di umiltà (o castrazione come talento negativo), perché accogliere l'eredità paterna sarebbe un atto di figlio, che ancora riconosce in suo padre un padre che gli fa posto. Non riesce a parlare al padre come vorrebbe, ma almeno riconosce la superbia che gli ha impedito prima di accoglierne l'eredità e ora di rettificare quel rifiuto.

Durante la passeggiata che facemmo quel pomeriggio, quando per due volte guidai lentissimamente mio padre intorno all'isolato, non riuscii a dirgli, per quanto lo desiderassi – *e anche se l'ammissione dell'errore sarebbe stata un efficace incitamento all'umiltà*<sup>461</sup> –, che avrei voluto vedermi riassegnare la quota di patrimonio che mi aveva lasciato nel testamento originario. (...)E poi c'era il mio orgoglio: la boria, se volete. In breve, per qualcosa di simile alle ragioni che forse almeno in parte mi avevano spinto a dirgli di lasciare i soldi agli altri, ora scopro di essere incapace di rinunciare alle mie istruzioni. Altro che imparare dai propri errori. “Lascia perdere, – mi dissi – Poter apprezzare, ancora una volta, il lato comico della tua forma di automatica e nobile stupidità vale quasi i soldi del malloppo”.<sup>462</sup>

---

459 *Ibidem*.

460 L'uso del termine si chiarirà successivamente con un riferimento a Lacan.

461 È propriamente questo ciò che con Contri possiamo chiamare il beneficio dell'imputabilità. Corsivo mio

462 *Ivi*, p. 81.

“Vale i soldi del malloppo” ma non il beneficio dell'imputabilità, che è riapertura al rapporto con l'altro accomodandosi nel posto che l'altro ci ha fatto rinnovandolo. Il resto di questo patrimonio, cui la caduta dell'orgoglio avrebbe fatto posto, “resta” un altro patrimonio, le deiezioni del padre incontinate, che sloggia definitivamente ogni altra possibilità di rapporto che non sia solo parvenza di rapporto, come quella dell'accudimento. Meglio quest'ultimo alla più umile condizione di figlio erede. Sfuma di nuovo per il protagonista l'occasione di un incontro con la legge del padre che gli avrebbe acconsentito, rinunciando all'orgoglio, di accomodarsi pacificamente nel posto del figlio. «Sicuro di sé fino all'ultimo! Indipendente fino alla fine! Il figlio che rivendicava eternamente la propria autonomia! *Non ho bisogno di nulla*». <sup>463</sup>

Dal patrimonio della legge paterna, che è patrimonio di rapporto con l'altro, a quel che resta di quel patrimonio, una volta che lo si è rifiutato per orgoglio; si tratta dei resti di un incontro mancato. Tuttavia questo non ne fa un patrimonio, ma appunto quel che resta di un patrimonio, della legge paterna, cui il protagonista ha ammesso di aver rinunciato per superbia. Un patrimonio che non è, ancora una volta, infatti, occasione di un incontro. Si tratta, già anticipata, della scena centrale del libro, quella che gli conferisce il titolo, in cui viene prima descritto un attacco di incontinenza del padre e poi la cura passiva e paziente con cui il figlio cancella le tracce della debolezza paterna, facendone il proprio patrimonio. «*Questo*, dunque, era il mio patrimonio. E non perché pulire fosse il simbolo di qualche altra cosa, ma proprio perché non lo era, perché non era altro, né più né meno, della realtà vissuta che era. Ecco il mio patrimonio: non il denaro, non i tefellin, non la tazza per farsi la barba, ma la merda». <sup>464</sup>

Questo patrimonio può essere accolto perché il figlio ha accettato la castrazione del padre, ma non ne ha fatto occasione per la propria, che gli avrebbe permesso di accogliere non le deiezioni, ma le parole e la testimonianza del padre, vero e proprio invito a un appuntamento di rapporto, tuttavia sempre rinviato. Ci si può presentare a un appuntamento con l'umiltà ricevente, accogliente, femminile, di figlio.

Un'occasione sempre mancata di rapporto si ripresenta allorché il figlio – con l'alibi, ancora un volta, di preservarne la salute – non comunica al padre un suo ricovero ospedaliero, come conseguenza di un serio attacco cardiaco; si tratta di un mancato appuntamento di parola e di incontro che – *in nome del padre* – il padre infatti gli rimprovera.

---

463 *Ivi*, pp. 81-82.

464 *Ivi*, p.137.

- Quanto tempo ci sei stato, in sala operatoria?
- Tagliando un paio d'ore, glielo dissi. – E non c'era alcun bisogno di farti aspettare per tutto questo tempo,
- dissi. – Hai già abbastanza cose di cui occuparti, in questo momento.
- Non spetta a te decidere.
- Herm, questa volta ho deciso io, – dissi con una risata, cercando di sdrammatizzare.
- Ma lui restò serio, anzi, addirittura minaccioso. – Be', non farlo più, – mi ammonì, come se davanti a noi ci fosse ancora la vita intera.<sup>465</sup>

Ma cosa vuol dire la “vita intera” se la vita non è che rapporto? Cosa sottende l'espressione: «Hai abbastanza cose di cui occuparti...», se non l'angoscia del rapporto? Perché non ammettere, senza l'imbarazzo tradito dalla risatina, che – a differenza del padre – al figlio è mancato il coraggio di parlargli anche, anzi soprattutto, del rischio che ha vissuto di morire? Il padre continua a testimoniare, da quando sa di morire, al figlio il suo non cedere sul desiderio di vita, ovvero di parola e di incontro; questo è un patrimonio offerto al figlio, affinché ne venga anche il suo desiderio di parola, di incontro, di vita, mentre il figlio sembra catturato fin dall'inizio da *a*(l'altro) e perciò melanconicamente orientato da... quel che resta... da scrivere.

Questa volta, quando lasciai l'autostrada, mi concentrai sulla guida per essere sicuro di non imboccare per errore la strada del cimitero. (...) Mi chiedevo se la mia soddisfazione non veniva dal fatto che quella visita al cimitero era *narrativamente* giusta: paradossalmente, aveva l'aria di un avvenimento non del tutto casuale e imprevedibile e, in questo modo almeno, offriva una specie di strano sollievo dall'impatto di tutto ciò che era invece spaventosamente inaspettato.<sup>466</sup>

Il silenzio come scrupolo, come frutto di un pensiero in cui l'altro non è partner, ma presupposto incapace di sostenere la verità (della morte) propria e dell'altro, non è al servizio del rapporto. Il rimprovero del padre al figlio per avergli taciuto la malattia è ancora un grande gesto d'apertura del padre, che rinnova anche per il figlio la legge (paterna) del rapporto, ovvero gli tiene il posto, che è posto di partner e non di assistito (dall'altro), né tantomeno di assistente (dell'altro). La parola è strumento fondamentale perché questo patto si rinnovi, senza che uno dei due vi si sottragga.

Il patrimonio di Philip Roth è il desiderio del padre. L'alternativa non è tra la “merda”

---

<sup>465</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>466</sup> *Ivi*, p. 56. Si può cogliere il luccichio dell'oggetto *a* in quella soddisfazione o meglio godimento connesso a un errore, che anziché portarlo, attraverso l'esercizio dell'imputabilità, al pensiero e all'iniziativa del rapporto con l'altro, lo porta alla fantasia di una situazione “*narrativamente* giusta”. Questo desiderio è propriamente desiderio di *a*, cioè causato da *a* senza l'altro.

(l'accettazione passiva ma non umile di quel che resta del padre – perché, va ricordato, che al figlio riesce più facile accudire il padre che essergli figlio nel beneficio di accomodarsi nel posto che il padre gli fa) e un ideale fasullo di padre (un sembiante paterno pieno e fallace), ma l'occasione di imputarsi la difficoltà sempre e comunque di sostenere la posizione di figlio, che è quella di riconoscere all'altro, quando si presenta, la capacità di volere, avere, desiderare un rapporto fatto di parole e di atti concreti di cui beneficiare, da cui ricevere soddisfazione. Il padre del protagonista rilancia anche per il figlio questo desiderio di rapporto, che è tutt'uno con la capacità di sostenere l'angoscia della morte, nonostante l'imbarazzo del figlio, che si relaziona al padre facendo – direbbe Lacan – il “mezzo-morto”.

«C'è qualcosa, che dopo tutto è molto più diffusa di quello che si crede nei rapporti tra soggetti, qualcosa che ha l'apparenza del mezzo-morto (e in ogni specie di esseri viventi il mezzo-morto non ci lascia affatto tranquilli), e che contraddistingue una gran parte del nostro comportamento con i nostri simili». <sup>467</sup>

Riassumo le tappe che portano Lacan a fare questa affermazione, perché esse hanno in parte guidato la mia lettura dell'opera di Philip Roth. Lacan commenta un sogno riportato da Freud. <sup>468</sup>

Un uomo che ha curato amorevolmente il proprio padre durante la sua lunga e penosa malattia mortale, comunica di aver ripetutamente sognato nei mesi successivi al decesso che *suo padre era di nuovo in vita e parlava con lui come una volta; ma di aver sentito in modo estremamente doloroso che il padre era già morto, solo che non lo sapeva*. Non vi è altro modo per intendere questo sogno, apparentemente contraddittorio, se non quello di aggiungere "secondo il suo desiderio" [del sognatore], o "in conseguenza del suo desiderio", dopo le parole "era già morto", e "che egli aveva questo desiderio" dopo le ultime parole. Il pensiero del sogno è allora questo: per il soggetto è doloroso ricordare che egli aveva dovuto augurarsi la morte del padre (come liberazione), mentre questi era ancora in vita; e quanto sarebbe stato orribile se il padre avesse sospettato una tal cosa! Si tratta quindi della nota situazione di autorimprovero dopo la perdita di una persona amata, e in questo esempio il rimprovero risale al significato infantile del desiderio di morte rivolto contro il padre. <sup>469</sup>

---

467 J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, (inedito) cit., seduta del 26 novembre 1958. Tr. di M. Manghi dal sito [www.lacan-con-freud.it](http://www.lacan-con-freud.it).

468 Si tratta di un sogno riprodotto da Freud in *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911), poi aggiunto all'edizione del 1911 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899). Lacan commenta il sogno in due sedute del seminario *Le désir et son interprétation* (1958-1959), precisamente nella III seduta, del 26 novembre 1958, e nella V seduta, del 10 dicembre 1958.

469 S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *OSF*, 6, cit., pp. 460-461.

Nell'*Interpretazione dei sogni*<sup>470</sup> Freud aggiunge che era un pensiero davvero pietoso quello della morte del padre, il pensiero cioè di liberarlo dalle sofferenze che la malattia avrebbe potuto causargli. Non diversamente è stato letto l'atto mancato del protagonista del racconto di Roth: pensare il padre già sepolto poteva significare risparmiargli il pensiero della sofferenza; questa tonalità pietosa del pensiero del padre ha continuato, in effetti, a contraddistinguere gli atti del figlio verso il genitore.

Nella sua interpretazione Lacan isola l'espressione «*solo che non lo sapeva*», che Freud riferisce al padre che ricompare, nel sogno del figlio, vivo e parlante, e che non sapeva di essere morto. Ciò che non sapeva era di essere morto – secondo il desiderio del figlio, aggiunge Freud. Lacan procede interrogando ancora quell'enunciazione «*solo che non lo sapeva*», il cui enunciato, in quanto riferito al padre, è chiaro al sognatore. Ma in che modo quell'espressione come enunciazione riguarda – *senza che lo sappia* – il figlio? Cosa non vuol sapere il figlio? non il suo desiderio pietoso che il padre morisse, al quale aveva anche direttamente pensato, ma qualcosa che gli è necessario ignorare:

Ma quello che non può assolutamente vedere, al punto in cui egli è, è che assumendo il dolore del padre senza saperlo, egli mantiene davanti a sé, nell'oggetto, una ignoranza che gli è assolutamente necessaria: *quella di non sapere che sarebbe stato meglio non essere nato*. Se al termine ultimo dell'esistenza non c'è che il dolore di esistere, allora è meglio assumerlo come il dolore di esistere dell'altro che mi sta davanti, e che sempre dissimula come uno schermo a me, il sognatore, la rivelazione di quel mistero ultimo che è il contenuto più segreto del desiderio – di cui non abbiamo alcun elemento nel sogno stesso, ma che possiamo cogliere solo attraverso il sapere –, vale a dire il desiderio della castrazione del padre. È questo il desiderio per eccellenza che, nel momento della morte del padre, si ripercuote sul figlio in quanto tocca adesso a lui essere castrato.<sup>471</sup>

Come guida questa interpretazione di Lacan la mia lettura del racconto di Roth? Ha aiutato a comprendere che la malattia mortale del padre, nel racconto di Roth, ha a che fare sì con la castrazione del padre – da cui la caduta dell'ideale e la raccolta dei suoi resti, con cui si inaugura un rapporto finalmente pacificato tra padre e figlio, che è esemplarmente descritto da Recalcati – ma anche con la castrazione del figlio, che è ciò che invece resta in ombra, ovvero in uno stato di “ignoranza necessaria”. La castrazione del padre si può accettare, ma meno ciò cui essa fa da riflesso, ovvero la propria. Mettersi, rispetto al proprio padre morente, nella

---

470 «Assistendolo nel corso della malattia, il figlio aveva più volte desiderato la morte del padre, aveva cioè avuto il pensiero veramente pietoso che la morte ponesse fine a quel tormento», Id, *L'interpretazione dei sogni*, OSF, 3, cit., p. 394.

471 J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, seduta del 10 dicembre 1958. Tr. di M. Manghi dal sito [lacan-con-freud.it](http://lacan-con-freud.it). Corsivo mio.

posizione beneficiante del figlio – che accoglie, cedendo sul proprio essere tutt'uno, il posto che gli viene offerto – è più difficile che pulire i resti del padre. Non è dalle parole del padre, ma dai suoi inerti resti che il protagonista sente che «c'è ancora tantissima vita da accogliere dentro di sé». <sup>472</sup> Ma queste parole vengono dette con “ignoranza”, quella che gli è assolutamente necessaria per non cedere l'oggetto facendo posto al desiderio di rapporto dell'altro, che finalmente, data la sua prossimità alla morte, offre occasioni di incontro, di parola, di apertura, che però angosciano ancor più della morte. Il patrimonio è un desiderio di rapporto che angoscia. Nella sua lettura del romanzo di Roth, Recalcati, coerentemente, come si è detto, con l'importanza affidata all'oggetto *a*, giunge a conclusioni diverse:

L'insieme degli oggetti che sanno custodire la memoria si dissolve e si concentra in questo oggetto piccolo (*a*), secondo l'algebra di Lacan, in questo oggetto scarto, inassimilabile alla dignità narcisistica dell'Ideale. Quel che resta del padre è dunque solo della merda. Un frammento di corpo, un pezzo staccato, un residuo della vita.

La merda del padre è quel che ne resta, quel che resta dell'ideale paterno, quel che resta del Padre *dopo la sua morte*. È il patrimonio, l'eredità che si trasmette di padre in figlio. È l'oggetto piccolo (*a*), che è quell'oggetto così particolare, così impossibile da generalizzare e da assimilare al sapere, che rende impraticabile ogni forma di culto (...) è la castrazione come dono ultimo del padre, è l'affiorare della sua mancanza, della sua più radicale umanizzazione, è, letteralmente, il suo essersi smerdato... <sup>473</sup>

Quel resto è il resto di una castrazione del padre, sostiene Recalcati, resto dell'ideale paterno, ovvero di quanto – fino ad allora – aveva impedito il rapporto. Eppure – a mio modo di vedere – la sostituzione all'ideale del suo resto come oggetto *a* non inaugura nulla di nuovo per il rapporto. Il rapporto continua a non esserci. Come ho provato a esporre, questa dissoluzione dell'Ideale paterno non è tutto ciò che resta. Del padre resta anche e soprattutto altro, occasioni di rilancio piuttosto della legge paterna, che Roth descrive accuratamente, ma che per “ignoranza” non riconosce come la propria eredità.

L'economia del desiderio è economia prodotta dal pensiero dell'imputabilità, come pensiero dell'assunzione, che non sarebbe corretto dire consapevole per il ruolo che vi svolge l'inconscio, di quelle teorie che la diseconomia contribuiscono a produrla, innanzitutto nelle nostre vite individuali, che non sono vite private ma pubbliche, nella misura in cui abbiamo rapporti con altri e nella misura in cui subiamo – ancora senza imputarci – gli effetti di quel contesto simbolico, costituito anche da dispositivi politici, sociali, culturali, che sono coerenti con quella diseconomia di partenza. La nostra esistenza resta economica nella misura in cui ci

---

472 P. Roth, op. cit., p. 137.

473M. Recalcati, op. cit., pp. 149-150.

è possibile, esercitando il giudizio, cogliere l'alternativa, che non è l'aut aut, ma il palesarsi sempre di un'altra possibilità da cogliere, come quando per caso (*tyche*) qualcosa al nostro pensiero si offre, un atto mancato, un sogno, che assume carattere di opportunità per rilanciare l'economia del desiderio come inscritta nell'economia del rapporto con l'altro. Il frutto di tale economia è un pensiero del rapporto con l'altro a due posti, in cui accomodarsi nel posto fatto per noi, anziché solo predisporlo per l'altro resta sorprendentemente il guadagno non impossibile ma più difficile. «Essere uomini è essere figli»<sup>474</sup>.

Concludo con le parole di Jacques Lacan:

Ma c'è qualche cosa di cui vorrei dare testimonianza. In questo posto [che occupo e dove] auguro che finisca di consumarsi la mia vita, in questo posto che avrò occupato, continuerà a palpitare dopo di me, come un resto, un'interrogazione innocente, se così posso dire, ma anche scandalosa: tra questi uomini, questi vicini, amabili o importuni, gettati in questa impresa a cui la tradizione ha dato nomi diversi, di cui quello di esistenza è l'ultimo venuto in filosofia; in questa impresa di cui diremo che ciò che ha di zoppicante è sicuramente quel che vi è in essa di più certo; come può essere che questi uomini, sostegno ognuno e tutti di un certo sapere o da esso sostenuti; come può essere che questi uomini si abbandonano gli uni gli altri, in preda alla cattura di quei miraggi a causa dei quali la loro vita, sciupando l'occasione, lascia sfuggire la propria essenza? a causa dei quali la loro passione è sbeffeggiata? a causa dei quali il loro essere, nel migliore dei casi, perviene solo a quel poco di realtà che non si afferma se non in quanto è sempre stato deluso? Ecco ciò che mi insegna la mia esperienza, la questione che io lascio in eredità, in questo punto, in materia di etica, e in cui per me si raccoglie ciò che costituisce, in questa impresa, la mia passione di psicoanalista.<sup>475</sup>

---

474 G. B. Contri, *Il pensiero di natura*, cit., p. 19.

475 J. Lacan, *Conferenze sull'etica della psicoanalisi* (1960), «La Psicoanalisi», 16, 1994.



## CONCLUSIONE

Da qualche parte c'è sempre un desiderio di rimpatrio, e perfino un bisogno di tornare a casa. Anche se sappiamo ormai poco o nulla di questo “tornare” e di quale sia la “casa” verso cui indietreggiamo, la pulsione che ci spinge è appunto questa, cioè individuare l'orientamento, munirsi di una bussola. La dispersione e lo spaesamento, comunque li elogiama, non sono condizioni a lungo sopportabili. Questo dato, che chiamo fenomenologico, non solo non può essere esorcizzato ma deve trovare un posto preciso nella scena teorica che è urgente costruire. Trovare un posto a questo dato non significa far sì che esso occupi tutta la scena, bensì riconoscergli uno statuto grazie al quale risulti mobilitato, *indebolito*. Curvato, piegato, non eliminato. Paradossalmente, se riuscissimo ad attribuirgli quella parte di illusorietà di cui è fatto, eviteremmo di partire per la tangente delle semplici illusioni<sup>476</sup>.

Quando, nel 2008, lessi queste riflessioni di Pier Aldo Rovatti, pensai al presente progetto di ricerca come all'esperienza del racconto dell'esodo di un soggetto che fa ritorno a casa, con una nuova bussola o principio di orientamento. L'esperienza dell'esodo è variamente narrabile, l'allontanamento da un certo modo di leggere la filosofia, per cominciare, ma anche l'allontanamento attraverso l'esperienza di un'analisi dalle illusorie e dolorose appendici dell'Io verso inesplorati ambiti del pensiero, quelli dell'inconscio, incerti all'inizio ma via via sempre più ricchi di risorse e novità. Anche l'esodo ha un approdo, ed esso è stato pervenire alla conclusione sull'unità e importanza dell'esperienza del pensare a partire dall'esercizio sempre rinnovato e per questo mai fatto una volta per tutte del giudizio. A questo rinnovamento ha riccamente contribuito quanto veniva offerto al mio giudizio dall'inconscio, negli anni dell'analisi, e anche quanto mi è stato offerto da quelle fonti di riflessione, filosofiche, letterarie, psicoanalitiche ecc. che, senza distinzioni, ricondurrei all'esercizio del pensiero, come economia del desiderio, fonte di un pacifico e sempre costituente rapporto con l'altro.

Qual è stata la bussola o ciò che mi ha permesso di ritrovare l'orientamento? Non si tratta di un oggetto, né di qualcuno, ma della scoperta di un atto, disponibile, pronto all'uso e senza alcun bisogno di precondizioni, quale l'esercizio dell'imputabilità. È stato questo esercizio, continuo e costante ad avere ridato forza e fiducia a un principio di orientamento che pensavo smarrito se non del tutto inesistente. Questo esercizio è tutt'uno ovviamente con quello del giudizio, che non è solo capacità di imputarci ciò che ci assoggetta, nella forma dei

---

476P.A. Rovatti, *Possiamo addomesticare l'altro? La condizione globale*, Forum, Editrice Universitaria Udinese, Udine 2007, p. 28.

presupposti che inficiano il pensiero e lo deviano, ma anche capacità di produrre nuove direzioni di pensiero e di orientamento, con cui regolarsi nel rapporto con gli altri, fino ad accorgersi che tale capacità orientativa o normativa è esclusivo appannaggio del soggetto che siamo, mentre ci tenta costantemente l'idea di darlo per presupposto o di delegarlo ad altri, per poi magari denunciarne l'arrogante dominio su di noi.

Il dato fenomenologico, ovvero ciò che resiste a ogni tentazione deimputante, è per me questo: chiedermi sempre come sono implicata in ciò che *mi* accade. Questo esercizio consente non solo di restare meno imbrigliati nei lacci di teorie o dispositivi assoggettanti, ma anche di riaprire l'ambito del desiderio, che è pacifica ambizione, o ricerca di ambiti di rapporto con l'altro, sempre più ampi perché non ostacolati da obiezioni.

Questo esercizio che prepara la disponibilità ricevente verso gli altri, non si fa da soli. È la scoperta di una proficua solitudine a due posti, dove il posto dell'altro non è mai preoccupato, gravato da aspettative e pretese, ma lasciato libero di essere occupato secondo il gradimento dell'altro, il quale gradirà soprattutto offrendo la sua disponibilità a ricevere.

Desidero ringraziare alcuni di coloro che ho incontrato in questo percorso, innanzitutto il prof. Fabio Polidori per la fiducia e la discrezione con cui ha assecondato il mio lavoro. Giacomo B. Contri, per avermi guidato a ritrovare una bussola che avevo smarrito per sfiducia nel mio pensiero come fonte di orientamento.

Ringrazio gli amici della Società Filosofica, Sezione Friuli Venezia Giulia, Beatrice Bonato, Claudio Tondo, e in particolar modo Eliana Villalta, per avermi offerto l'occasione di perlustrare insieme nuovi ambiti del pensiero correggendo (*cum-regere*) insieme la rotta. E ancora Massimiliano Nicoli e Massimiliano Roveretto per aver messo a mia disposizione le loro competenze e la loro raffinata capacità critica, partecipando come *discussant* alle relazioni dei passaggi d'anno di dottorato. Ringrazio Christine Dal Bon e Paolo Zaia per la paziente lettura e i preziosi consigli. Un ringraziamento infine a Pier Aldo Rovatti per le occasioni pubbliche di studio e di confronto dedicati a Michel Foucault e a Jacques Lacan di cui ho ampiamente beneficiato.

Anche con loro ho appreso che l'approdo, il rimpatrio, la meta di questa erranza non è propriamente la casa, nel senso della propria casa, *oikos*, di cui piuttosto si scorgono i limiti, o le tracce di illusorietà, come le definisce Rovatti. Con una bussola, *jugement à nouveaux frais*, si è a casa lì dove si è in movimento, soprattutto di pensiero, e lì dove con altri si esercita l'amicizia del pensiero.

## Bibliografia

### Sigmund Freud

Le opere di S. Freud verranno citate con riferimento all'edizione curata da Cesare Luigi Musatti per Bollati Boringhieri (Torino) denominata *Sigmund Freud Opere*, d'ora in poi *OSF*.

- *Die Traumdeutung* (1900); tr. *L'interpretazione dei sogni*, in *OSF*, 3.
- *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905); tr. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *OSF*, 4, 441-546.
- *Der Witz und seine Beziehung zum Umbewussten* (1905); tr. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *OSF*, 5, 1-211.
- *Zur Genese des Fetischismus* (1909); tr. *Per la genesi del feticismo*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 6-18.
- *Triebe und Triebchicksale* (1915); tr. *Pulsioni e loro destini*, in *OSF*, 8, pp.13-35.
- *Trauer und Melancholie* (1917); tr. *Lutto e melanconia*, in *OSF*, 8, pp. 102-118.
- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917)*; tr. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *OSF*, 8, 189-611.
- *Jenseits des Lustprinzips* (1920); tr. *Al di là del principio di piacere*, in *OSF*, 9, pp. 187-249.
- *Das Ich und das Es* (1923); tr. *L'Io e l'Es*, in *OSF*, 9, pp. 469-520.
- *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921); tr. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *OSF*, 9, pp. 257-330.
- *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924); tr. *Il problema economico del masochismo*, in *OSF*, 10, pp 3-16.
- *Die Verneinung* (1926); tr. *La negazione*, in *OSF*, 10, pp. 193-201.
- *Fetischismus* (1927), tr. *Feticismo*, in *OSF*, 10, pp. 487-497.
- *Warum Krieg?* (1933): tr. *Perché la guerra?*, in *OSF*, 11, pp. 285-303.
- *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933); tr. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *OSF*, 11, pp. 115-284.
- *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937); tr. *Analisi terminabile e interminabile*, in *OSF*, 11, pp. 495-535.

– *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang* (1938); tr. *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, in *OSF*, 11, pp. 553-60.

– *Abriss der Psychoanalyse* (1938); tr. *Compendio di psicoanalisi*, in *OSF*, 11, pp. 567-634.

## Jacques Lacan

### *Scritti e altre opere*

– “Seminaire: La lettre volée” (1955) in *Ecrits*, I, a cura di J.-A. Miller, Seuil, Paris 1966; “Il seminario su *La lettera rubata*”, in *Scritti*, I, pp. 7-60, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974.

– “Introduction theorique aux fonctionnes de la psychanalyse en criminologie”; “Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia” (1950), in op.cit., I, pp. 119-144.

– “Propos sur la causalité psychique”; “Discorso sulla causalità psichica” (1946), in op. cit., I, pp. 145-187.

– “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953); “Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi”, in op. cit., I, pp. 230-316.

– “L'instance de la lettre dans l'inconscient. Ou la raison depuis Freud”; “L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud” (1957), in op.cit., I, pp. 488-526.

– “La direction de la cure et les principes de son pouvoir” (1958); “La direzione della cura e i principî del suo potere”, in op. cit., II, pp. 580-642.

– “La signification du phallus”, in *Ecrits*, II, cit.; “La significazione del fallo” (1958), in *Scritti*, II, pp. 682-693.

– “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudienne”; “Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano” (1960), in op.cit., II, pp. 795-831.

– “Du Trieb de Freud e du désir du psychanalste”; “Del *Trieb* di Freud e del desiderio dello psicoanalista” (1964), in op.cit., II, pp. 855-858.

– “La science et la vérité”; “La scienza e la verità” (1965-66), in op.cit., II, pp. 859-883.

– *Scilicet* 1, 2/3, 4; tr. di A. Verdiglione, *Scilicet. Rivista dell'École freudienne de Paris*, Feltrinelli 1977.

– *Lacan in Italia (1953-1978)*, a cura di G. Contri, La Salamandra, Milano 1976 .

– *Des Noms-du-Père* (2005); tr. di Di Ciaccia, *I Nomi-del-padre*, ne *I Nomi-del-padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.

- *Radiophonie, Télévision* (1974); a cura di G. Contri, *Radiofonia, Televisione*, Einaudi, Torino 1982.
- *Conferenze sull'etica della psicoanalisi* (1960), «La Psicoanalisi», 16, 1994.

## I Seminari

- *Livre I, Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, a cura di J.-A. Miller (1975); tr. di A. Sciacchitano e I. Molina sotto la direzione di G. B. Contri, *Il Seminario, Libro I, Gli scritti tecnici di Freud, 1953-54*, Einaudi, Torino 1978
- *Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-55*, a cura di J.-A. Miller (1978); ed. it. *Il Seminario, Libro II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, 1954-1955*, tr. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti, S. Molinari, coord. e dir. di A. Di Ciaccia, ed. a cura di G. B. Contri Einaudi, Torino 1991.
- *Livre III, Les psychoses, 1955-1956*, a cura di J.-A. Miller (1981); ed. it. *Il Seminario, Libro III, Le psicosi, 1955-1956*, tr. di A. Ballabio, P. Moreiro, C. Viganò sotto la dir. di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 1985; nuova ediz. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010.
- *Livre IV, La relation d'objet, 1956-1957*, a cura di J.-A. Miller (1994); ed. it. *Il Seminario, Libro IV, La relazione oggettuale, 1956-1957*, trad. di R. Cavasola e C. Menghi sotto la dir. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1996.
- *Livre V, Les formation de l'incoscient, 1957-1958*, a cura di J.-A. Miller (1998); ed. it. *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio, 1957-1958*, trad. di A. Di Ciaccia e M. Bolgiani. A cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004.
- “Livre VI, Le désir et son interpretation, 1958-1959”, inedito; un estratto, dal titolo *Amleto* è stato tradotto in italiano nella rivista “La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo Freudiano”, 5, Astrolabio, Roma 1989.
- *Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, a cura di J.-A. Miller (1986); ed. it. *Il Seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi, 1959-1960*, tr. di M. D. Contri, rev. e note di R. Cavasola, dir. di A. Di Ciaccia, ed. a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 1994 e 2008.
- *Livre VIII, Le transfert, 1960-1961*, a cura di J.-A. Miller (2001); ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il Seminario, Libro VIII, Il transfert, 1960-1961*, Einaudi, Torino 2008.
- “Livre IX, L'identification”, 1961-1962, inedito.

- *Livre X, L'angoisse, 1962-1963*, a cura di J.-A. Miller (2004); ed. it. *Il Seminario, Libro X, L'angoscia, 1962-1963*, Einaudi, Torino 2007.
- *Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, a cura di J.-A. Miller (1973); ed. it. *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1964*, trad. di S. Loaldi e I. Molina sotto la dir. di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 1979; 2<sup>a</sup> ed. 2003 a cura di A. Di Ciaccia (tr. di A. Succetti).
- *Livre XVI, D'un Autre à l'autre, 1968-1969*, a cura di J.-A. Miller, Éditions du Seuil, Parigi 2006.
- *Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, a cura di J.-A. Miller (1991); ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi, 1969-1970*, Einaudi, Torino 2001.
- *Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971*, a cura di J.-A. Miller, Éditions du Seuil, Parigi 2007; ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il Seminario, Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del semblante, 1971*, Einaudi, Torino 2010.
- *Livre XX, Encore, 1972-1973*, a cura di J.-A. Miller, Éditions du Seuil, Parigi 1975; *Libro XX, Ancora, 1972-1973*, trad. di S. e M. D. Contri sotto la dir. di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1983. Nuova edizione 2011, a cura di A. Di Ciaccia.
- *Livre XXIII, Le sinthome (1975-1976)*, a cura di J.-A. Miller, Éditions du Seuil, Parigi 2005; ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il Seminario, Libro XXIII, Il sintomo*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2006.

## Opere di Giacomo B. Contri

- *La tolleranza del dolore*, La Salamandra, Milano 1977.
- *Leggi. Ambiti e ragione dell'inconscio*, Jaca Book, Milano 1989.
- *Il pensiero di natura. Dalla psicoanalisi al pensiero giuridico*, Sic Edizioni, Milano 1994, 3<sup>a</sup> ed. 2007.
- *et al., La città dei malati, I*, Edizioni Sipiell, Milano 1995.
- *Il beneficio dell'imputabilità* (1998), ebook consultabile nel sito di Studium Cartello.
- *Libertà di psicologia*, Sic Edizioni, Milano 1999.
- «I tre imperativi categorici e l'imperfezione perfetta», in *Figure del feticismo*, a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2001, pp. 292-330.

- *et al.*, *L'Ordine giuridico del linguaggio*, Sic Edizioni, Milano 2003.
- *et al.*, *Pensare con Freud*, a cura di G.M. Genga e M.G. Pediconi, 3<sup>a</sup> ed. 2008.
- *et al.*, *Istituzioni del pensiero. Le due ragioni*, *Rivista del Pensiero di Natura*, Sic Edizioni, Milano 2010.
- *La fuorilegge. La 56/89 o "Legge Ossicini", il reato di lesa diritto*, ebook nel sito di Studium Cartello 2011.

## Opere di Jacques Derrida

- *L'écriture et la différence*, Seuil, Parigi 1967; *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, pp. 325-358.
- *Spéculer – sur Freud, (texte tiré de) La Carte postale*, Flammarion, Parigi 1980; tr. it. di G. Berto, *Speculare – su "Freud"*, Cortina, Milano 2000.
- *Spectres de Marx* (1993); tr. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.
- *Résistances de la psychanalyse* (1996); l'opera raccoglie tre testi: "Résistances", "Pour l'amour de Lacan" e "Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse", tr. di G. Scibilia, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Cortina, Milano 1994.
- *Politiques de l'amitié*, (1994); tr. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.
- *Donner le temp. I. La fausse monnaie* (1991); tr. di G. Berto, *Donare il tempo. I. La falsa moneta*, Cortina, Milano 1996.
- *Préjugés, devant la loi*, in AA.VV. *La faculté de juger* (1985); *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, a cura di F. Garritano, Abramo, Catanzaro 1996.
- *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997); tr. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998
- *États d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse*, Galilée, Parigi 2000.
- J. Derrida-A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, tr. di I. Landolfi, Baldini&Castoldi, Milano 2000.
- *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité* (1994); trad. di A. Di Natale, *Forza di legge*, Boringhieri, Torino 2003.
- *Pardonner: l'impardonnabile et l'imperscriptible* (2004); tr. di L. Odello, *Perdonare:*

*l'imperdonabile e l'imperscrutabile*, Cortina, Milano 2004.

– J. Derrida-E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue* (2001); tr. di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

– *Psyché. Invention de l'autre I* (1987-2003); tr. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro I*, Jaca Book, Milano 2008.

– *Psyché. Invention de l'autre II* (1987-2003); tr. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro II*, Jaca Book, Milano 2009.

– *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)* (2009); tr. di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano, I, (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009.

– *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)* (2010); tr. di G. Dalmaso, *La Bestia e il Sovrano, II, (2002-2003)*, Jaca Book, Milano 2010.

– *Il faut bien manger ou le calcul de sujet* (1989); a cura di S. Maruzzella e F. Viri, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, Mimesis, Milano-Udine 2011.

## Opere di Michel Foucault

– *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), tr. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976.

– *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975); tr. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire* (1975), Einaudi, Torino 1976.

– *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* (1976); tr. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

– *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (1984); tr. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984.

– *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (1984); tr. di L. Guarino, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.

– *Maladie mentale et psychologie* (1954); tr. di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano 1997.

– *Archivio Foucault, 3*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.

– *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)* (2001); tr. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003.

– *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)* (2004); tr. di M.



Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

– *Antologia. L'impazienza della libertà*, (a cura di V. Sorrentino) Feltrinelli, Milano 2005.

– *Le gouvernement du soi et des autres. Cours au Collège de France I (1982-1983)* (2008); tr. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009.

– *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France II (1983-1984)*, cura di F. Gros (2009); tr. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011.

## Altri testi

– AA.VV., *Come la vita si mette al lavoro. Forme di dominio nella società neoliberale*, Quaderno della Sezione Friuli Venezia Giulia della Società Filosofica Italiana, a cura di B. Bonato, Mimesis, Milano-Udine 2010.

– AA.VV., *Il problema responsabilità*, a cura di B. Giacomini, Cleup, Padova 2004.

– AA.VV., *Manifeste pour la psychanalyse* (2010); tr. di G. Bartelloni, AA.VV., *Manifesto per la psicanalisi*, Edizioni ETS, Pisa 2011.

– Allouch J., *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, Epel, Parigi 2007.

– Arendt H., *The human condition* (1958); tr. di S. Finzi *Vita activa*, Bompiani, Milano 1988.

– Id., *Between Past and Future* (1961); tr. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi e T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

– Id., *The Life of the Mind* (1978); tr. di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1993.

– Id., *Responsibility and Judgment* (2003); tr. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.

– Campagner L., *Caso Eichmann. Banalità del male?*, Odon, Milano 2011.

– Canguilhem G., *Le normale et le pathologique* (1943; 1966); tr. di M. Porro, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998

– Chaumon F., *La loi, le sujet et la jouissance*, Édition Michalon, Parigi 2004.

– Chemama R., Vandermersch B. (a cura di), *Dictionnaire de la Psychanalyse* (1998); a cura di C. Albarello, *Dizionario di psicanalisi*, Gremese, Roma 2004.

– Clavreul, J., *L'Ordre médical* (1978); tr. di D. Gibelli, *Il rovescio della psicoanalisi. Discorso psicoanalitico e discorso medico*, Dedalo, Bari 1981.

- Cléro J.-P., *Le vocabulaire de Jacques Lacan*, Ellipses, Parigi 2002.
- d'Abbiere M. (a cura di), AA.VV., *Desiderio e filosofia*, Guerini, Milano 2003.
- de La Boétie E., *Le discours de la Servitude volontaire ou li Contr'Un* (1991); tr. di C. Maggiori *Discorso sulla servitù volontaria*, liberilibri, Macerata 2004.
- de Miranda L., *Peut-on jouir du capitalisme? Lacan avec Heidegger et Marx*, Max Milo, Parigi 2009.
- de Munck M.F., *Il desiderio dell'Altro*, in “La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo Freudiano”, 5, Astrolabio, Roma 1989.
- Di Ciacca A.-Recalcati M., *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- Dor J., *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Edition Erès, coll. Point Hors Ligne, Parigi 1989.
- Dumoulié C., *Le désir*, (1999), tr. di S. Arecco, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002.
- Ferrario E. e AA.VV., *Oikonomia*, Lithos, Roma 2009.
- Fiumanò M., *L'inconscio è il sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2010.
- Forrester J., *The Seductions of Psychoanalysis: Lacan Freud Derrida* (1991); tr. di M. Marzari, *Le seduzioni della psicoanalisi: Freud, Lacan e Derrida*, Mulino, Bologna 1993.
- Francesconi P. (a cura di), *Una per una*, Borla, Roma 2007.
- Furlanetto C., *Kant “interprete” di Husserl e di Heidegger*, in «Esercizi Filosofici», Rivista del Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Trieste, 1, 1992, pp. 265-289.
- Id., *Dall'altro all'altro. Note a margine del Seminario Ancora di Jacques Lacan*, «Esercizi Filosofici», 4, 2009, pp. 102-113.
- Id., *Justine e Jacques: sulla soglia di una finita differenzialità*, in «Animali, uomini e oltre», a cura di E. Villalta e C. Furlanetto, Quaderno della Società Filosofica Italiana, sez. Friuli Venezia Giulia, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Genga G. M., Pediconi M.G., *Pensare con Freud*, Sic, Milano 2008.
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; tr. it. N. Merker, *Che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1987.
- Id., *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1981.
- Id., *Kritik der praktischen Vernunft*; tr. it. F. Capra, riv. E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1982.
- Id., *Kritik der Urteilskraft*; tr. it. A. Gargiuli, riv. V. Verra, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1982.

- Id., *Methaphysik der Sitten*; tr. it. G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1983.
- Kelsen H., “Causalità e imputazione”, in *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000; ed. originale *Reine RechtesLehre* (1934).
- Kirchmayr R., *Il circolo interrotto: la figura del dono in Mauss, Sartre e Lacan*, E. U. T., Trieste 2002.
- Krutzen H., *Jacques Lacan. Séminaire 1952-1980. Index référentiel*, Economica Anthropos, Parigi 2009.
- Kusnierek M., *A proposito di Amleto*, in “La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo Freudiano”, 5, Astrolabio, Roma 1989.
- Laplanche, J. e Pontalis, J.-B., *Le vocabulaire de la psychanalyse* (1967); trad. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Levinas E., *Etica e infinito*, tr. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 1984.
- Macola E., Brandalise A., *Bestiario lacaniano*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Major R., *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Flammarion, Parigi 2001.
- Manghi M. (a cura di), AA.VV., *Cortesie per gli ospiti. Il problema dell'analisi condotta da non laici*, Quaderno del Laboratorio di Formazione e di Lettura Psicanalitica, Torino 1997.
- Melman C., *L'homme sans gravité* (2001); tr. di E. Sormano *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean-Pierre Lebrun*, Bruno Mondadori, Milano 2010.
- Miller J.-A., *Logiche della vita amorosa*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1997.
- Id., *Les six paradigmes de la jouissance* (1999); tr. di A. Di Ciaccia, *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001.
- Moroncini B., Petrillo R., *L'etica del desiderio*, Cronopio, Napoli 2007.
- Mistura, S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001.
- Nasio J.-D., *Cinq leçon sur la théorie de Jacques Lacan*, (2001); tr. di N. Gattamelati, *Cinque lezioni sulla teoria di Lacan*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1998.
- Palmier J. M., *Lacan, le Symbolique et l'Imaginaire* (1969); tr. di M.G. Meriggi, *Guida a Lacan. Il simbolo e l'immaginario*, Rizzoli, Milano 1975.
- Petrosino S., *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010.
- Recalcati M., *Sull'odio*, Mondadori, Milano 2004.
- Id., *Per Lacan*, Borla, Roma 2005.
- Id., *Lo psicoanalista e la città. L'inconscio e il discorso del capitalista*, Manifestolibri, Roma 2007.
- Id., *L'elogio dell'inconscio*, Mondadori, Milano 2007.
- Id., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Cortina, Milano

2010.

- Id., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Cortina, Milano 2011.
- Id., *L'elogio del fallimento*, Erikson, Trento 2011.
- Id., *Ritratti del desiderio*, Cortina, Milano 2012.
- Rella F., *Il mito dell'altro. Lacan*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Revel J., *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996.
- Ricoeur P., *Le juste I* (1991); tr. di D. Iannotta di Marcoberardino, *Il giusto*, Sei, Torino 1998.
- Roudinesco E., *Histoire de la psychanalyse en France. (1925-1975)*, 2 vol., Fayard, Paris 1994.
- Id., *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (1993); tr. di F. Polidori, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Cortina, Milano 1995.
- Safouan M., *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan (1953-1963)/(1964-1979)*, 2 vol., Fayard, Paris 2001.
- Id., *L'échec du principe du plaisir* (1979); tr. di A. Atti, L. Invernì, S. Molinari, *Essere e piacere*, Spirali, Milano 1980.
- Shakespeare W., *Amleto*, tr. it. Nemi D'Agostino, Garzanti, Milano 1984.
- Soler C., *Ce que Lacan disait des femmes. Études de psychanalyse* (2003); tr. di G. Senzolo, *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Id., *Lacan, l'inconscient réinventé* (2009); a cura di M.T. Maiocchi e F. Marone, *Lacan, l'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Stoppa F., *L'offerta al dio oscuro. Il secolo dell'olocausto e la psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2002.
- Id., *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011.
- Tarizzo D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003.

## Sitografia

[www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php](http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php)

[www.lacan-con-freud.it](http://www.lacan-con-freud.it)

[www.studiumcartello.it](http://www.studiumcartello.it)