

Donne e Ragazzi Casalinghi

Dispensa di pratiche ludiche - numero L/T - primavera 2614 (2002)



STORIE CHE CURANO

AUTOCOSCIENZA e PSICOANALISI (2)

- ◇ **LA MORALE DELL'INVENZIONE**
- ◇ **OSARE OLTRE LE CATENE DEL PASSATO**
- ◇ **STUPIDITA' ELETTIVE**
- ◇ **IL LIMBO, UN PICCOLO INFERNO DOLCE**
- ◇ **UNA DOTTRINA DEL GODIMENTO**
- ◇ **IL PALADINO DELL'ALTRO NEL CUORE DELL'IO**
- ◇ **L'IO E IL SUO DISORDINE**
- ◇ **LA PSICOANALISI DI FRONTE ALLA FOLLIA**

MASCHI ALLA RICERCA DI SE'

Tra sogno e vita all'indomani dell'abbandono

EMANUELE TREVI

A partire almeno dal *Lamento d'Arianna* di Claudio Monteverdi (1608), l'abbandono, nel senso dell'essere abbandonati dalla persona amata, è sicuramente una delle nostre *grandi storie*: cruda esperienza vissuta che diventa racconto, spazio simbolico, «materia prima» dell'elaborazione estetica. Volenti o nolenti, l'abbandono ci introduce, dal primo momento in cui lo subiamo, in una terra desolata che non conoscevamo, ci fa ascoltare un timbro inedito della disperazione e della fatica dell'esistere e del desiderare. Quel tipo di spaesamento che è particolare dell'abbandono, insomma, non somiglia a nulla. Ancora più che una terra desolata, probabilmente, è una vera e propria terra di nessuno: la spiaggia deserta e inospitale su cui Arianna invoca la morte - «Lasciatemi morire» - nell'archetipo mitico riscoperto dalla sensibilità barocca, mentre la barca dello spietato Teseo si allontana in mare aperto. Per sua natura, l'archetipo è sempre uguale a se stesso: il suo regime d'esistenza è la ripetizione, l'eterno ritorno dell'identico.

Nello stesso tempo, però, nella vita e nelle opere d'arte, da quell'eterna ripetizione si generano innumerevoli forme, innumerevoli storie. L'abbandono non risente solo della stabilità dell'archetipo, allora, ma anche della mobilità e dell'imprevedibilità che è venuto ad assumere nella forma romanzesca. Ciò che è uguale per tutti, e in tutti i tempi, il soggetto abbandonato lo percepisce come unico, e irripetibile, come la sua vita stessa. Perché unica e irripetibile, per ogni singolo, non è tanto l'esperienza in sé, ma il suo *tempo*, il tempo necessario a far sì che quell'esperienza sia vissuta e riconosciuta come una *storia*. E' nel seno di questa temporalità (dei *giorni dell'abbandono*, come recita il titolo dell'ultimo romanzo di Elena Ferrante uscito da e/o) che il carattere universale e impersonale della perdita della persona amata viene riscattato, per così dire, dal sentimento di un destino individuale: nella *illusione narrativa* e nelle sue possibilità di senso.

Mulholland drive, l'ultimo capolavoro di David Lynch, nonostante e forse proprio attraverso l'ormai celebre «enigmaticità» della sua struttura, possiede tutti gli ingredienti del «romanzo dell'abbandono», esaltati da un'atmosfera *noir* particolarmente in sintonia con un progetto narrativo così centrato sui sentimenti. Perché il *noir* non è solo quel genere di narrazione che fa perno sul delitto, sulla colpa, sul mistero: al suo interno, si agita sempre Eros, con la sua cieca forza distruttiva e i suoi

Il riscatto della finzione 1/ la Prima di tre puntate sul valore terapeutico che la verità narrativa offre alla verità storica. In questa pagina, variazioni possibili - da D. H. Lawrence a David Lynch - sul l'archetipo della perdita in amore. Domani, un articolo dello scrittore Tommaso Pincio e domenica una lettura dello psicoanalista Massimo Recalcati

labirinti di passioni. Comunque si voglia rendere conto della trama di *Mulholland drive*, risulta sempre più chiaro, via via che il film procede verso la sua conclusione (o retrocede,

se si preferisce, verso il suo punto di partenza), che Lynch ha immaginato uno spazio onirico, o uno spazio immaginale, muovendo da una catastrofe sentimentale, dalla perdita di un Eden amoroso. Due donne bellissime si amavano, fino al giorno in cui una delle due ha messo fine alla storia, imboccando una strada nuova e lasciando l'altra sulla sua spiaggia solitaria, nello strazio interminabile dei suoi *giorni dell'abbandono*. All'inermità e alla fragilità assolute dell'abbandonata corrisponde, all'altro polo del legame infranto, quella specie di onnipotenza divina e sublime indifferenza al dolore causato, che sempre caratterizza (nella comune esperienza come nella rappresentazione artistica) colui, o colei, che si è resa responsabile dell'abbandono. Questo squilibrio dei poteri è probabilmente il nervo più sensibile di ogni storia legata d'abbandono. Non a caso sia Teseo che Giasone, i grandi «abbandonatori» del patrimonio mitologico, possiedono tutti i crismi del potere: sono eroi, uccisori di mostri e fondatori di città. Mentre Arianna e Medea, dopo aver contribuito in maniera decisiva alla loro affermazione, vengono ricacciate, come nemici sconfitti, nella solitudine e nello sconforto, ostaggi dolenti del loro desiderio di morte.

Lynch manipola questo schema classico, per tutta la prima parte del film, raccontando una storia che altro non è se non un rigoroso *meccanismo di compensazione*. Assistiamo, insomma, a una vicenda che è l'esatto contrario di quanto avviene nella realtà: l'illusione realizza l'impossibile e il potere torna completamente nelle mani della persona abbandonata. Mi sembra abbastanza ovvio che quanto vediamo nella prima parte di *Mulholland drive* sia un sogno. E non per questa o quella «stranezza» da identificare, abbastanza ingenuamente, con un vago «clima onirico». Semmai, è il rigore geometrico del rovesciamento, l'infallibile simmetria del meccanismo di compensazione, a renderci certi che il racconto



che seguiamo proviene dal regno dei sogni. Solo nel sogno, infatti, immagine speculare e rovesciata dell'esperienza, l'essere abbandonato perde l'aura della derelizione, e incontra di nuovo la persona amata, piena ancora di tutto il suo fascino, ma privata dell'esercizio del potere.

Nel sogno raccontato da Lynch, anzi, la persona amata non solo non ha più potere, ma è ridotta a uno stato larvale, al limite del simulacro. A parte la sua bellezza, non è quasi più nulla: una donna che in seguito a un misterioso incidente di macchina su Mulholland drive vive in stato di amnesia, probabilmente braccata da nemici crudeli, ed è costretta ad affidarsi alla solidarietà e al sostegno dell'altra, come se fosse una bambina smarrita nell'incomprensibile crudeltà del mondo. Fra tutte le idee che formicolano in *Mulholland drive*, questa mi sembra la più intensamente poetica. Il sogno che si svolge davanti ai nostri occhi sembra realizzarsi (e nella sua particolare dimensione, effettivamente realizza) il desiderio più acuto e struggente di ogni Arianna, di ogni essere abbandonato: l'apertura di una nuova possibilità, un borgesiano «sentiero che si biforca» lungo il quale l'altro, colui che fugge e ci volta le spalle, ha di nuovo bisogno di noi, ha bisogno delle nostre cure. E dal cerchio di questa protezione, ovviamente, non vorrà né potrà più uscire. Nulla come l'amnesia è funzionale al desiderio di compensazione che prende forma nel sogno. L'amnesia rende perfetta la bellezza amata, ma sottraendole per sempre il potere di ferire ancora una volta. Privo di storia e di memoria, Eros manca anche, di conseguenza, dei suoi consueti strumenti di sofferenza. Il sogno delimita lo spazio di un'utopia tanto felice da abitare, che diventa un brutto sogno solo nel bellissimo segmento narrativo del teatro, dove la musica continua a suonare anche senza che nessuno impugni gli strumenti («no ay banda» ...) e la voce umana continua a intonare la melodia di una struggente canzone anche quando la cantante che la eseguiva è crollata riversa sul palco, morta o svenuta: nel momento in cui insomma, è il sogno stesso a rivelare al sognatore la natura illusoria della sua esperienza, e della felicità che essa contiene. Dichiarandosi per quello che è, il sogno strappa leggermente il velo dell'illusione alludendo alla presenza, appena oltre il confine delle palpebre chiuse, di un reale insostenibile.

Sappiamo che anche il mito, nel caso di Arianna, prevede un meccanismo di compensazione. Preceduto dai suoi profumi e dalle sue musiche, Dioniso arriva sulla spiaggia abbandonata e si sostituisce al fedifrago Teseo, sciogliendo l'eroina cretese dal vincolo dell'abbandono. Nella prima parte di *Mulholland drive*, il sogno svolge questo ruolo salvifico, configurandosi come un'illusione dionisiaca. Non solo modifica, come abbiamo visto, la natura dell'oggetto amato, rendendolo bisognoso e docile come un cucciolo, ma conferisce anche all'amante tradita una nuova innocenza. Ma perché tutta questa dinamica, questa dialettica serrata di illusione e di realtà, ab-

bandono e risarcimento, sia pienamente leggibile, ovviamente bisogna seguire la storia raccontata da Lynch fino al momento in cui il piano onirico del racconto si rivela per quello che è.

In altre parole, la forza poetica di *Mulholland drive* è veramente godibile solo a patto di accogliere la sfida lanciata da Lynch allo spettatore, che consiste nel riuscire, effettivamente, a capire la trama. Come è facilmente verificabile sfogliando i giornali delle scorse settimane o frugando in internet, i critici cinematografici considerano, quasi unanimemente, questa umile operazione di decodifica non abbastanza degna del loro *esprit de finesse*. E producono la loro nebbiolina di opinabili opinioni a partire dalla convinzione che Lynch racconti qualcosa «senza né capo né coda». Ma non è un caso se uno dei più brillanti e intelligenti saggi sul cinema di Lynch, dovuto alla penna di David Foster Wallace (lo si trova tradotto in *Tennis, tv, trigonometria, tornado*, edito da minimum fax) contiene al suo interno un vero pezzo di bravura, il «riassunto» paziente e meticoloso di un altro «enigma» narrativo come quello di *Strade perdute*, il precedente film di Lynch.

La coerenza narrativa, in questo regista, non è mai meno fondamentale della sua capacità di arbitrio e spaesamento. Nel caso di *Mulholland drive*, poi, è lo stesso voltaggio emotivo della storia d'amore che rischia di andare sprecato se non si capisce quello che viene raccontato: meglio rischiare di sbagliare che accontentarsi della consapevolezza di assistere a qualcosa di profondamente lynchiano, dunque magari «bello», ma incomprensibile. Accade dunque in questa storia che, esattamente come accade nella vita, il bel sogno si dissolve. Qualcuno bussa a lungo a una porta. L'amante abbandonata (la straordinaria Naomi Watts), si alza e va ad aprire. Con gli occhi gonfi, i capelli sporchi e spettinati, un lercio accappatoio di spugna buttato sulle spalle, è rimpionbata nella sua derelizione. Forse, del suo bel sogno di mistero e d'amore, non ricorda più nulla. Ma presto, mentre il risveglio procede, riaffioreranno alla sua coscienza intorpidita i segmenti della sua storia d'amore e della sua fine così come sono stati vissuti, prima di essere manipolati nell'illusione del sogno.

A questo punto, Lynch inventa un'inquadratura straordinaria, un puro Vermeer inondato dalla luce del mattino, ma terrificante. Si vede Naomi Watts di spalle, in cucina, che prepara il suo caffè. Ma questo spazio così familiare, assieme a questi gesti così quotidiani, è violentemente deformato. La cucina è diventata enorme, si è dilatata come uno spazio psichico abbastanza capiente da accogliere tutto il dolore della vita, che lo occupa in forma di flashback o di apparizione fantasmatica. Se la compensazione dionisiaca del sogno aveva manipolato gli elementi dell'esperienza fino al punto di dare all'amante abbandonata una nuova innocenza e una nuova possibilità di destino, l'opera del ricordo non fa che rivelare, alla crude luce del giorno, un paesaggio



di rovine. E se i sogni vengono in genere dimenticati, la memoria degli eventi reali è infallibile, ma viene esercitata *troppo tardi*, a giochi fatti, quando davvero non esiste più possibilità di innocenza e né di un diverso destino.

E' stato Pier Vittorio Tondelli, autore di una piccola *Fenomenologia dell'abbandono* (ora in *L'abbandono. Racconti dagli anni Ottanta*, a cura di Fulvio Panzeri, Bompiani, 1993) a fare scoprire a molti di noi un libro prezioso dello psicoanalista russo-austriaco Igor Alexander Caruso, intitolato *La separazione degli amanti* (Einaudi, 1988). La tesi centrale è che il problema della separazione e dell'abbandono è cruciale perché rappresenta «l'irruzione della morte nella coscienza umana, non in senso figurato, ma concreto e letterale». E' questa concretezza e letteralità ad essere intuita dal Lynch di *Mulholland drive*, suggerendogli di legare a filo doppio il piano del sogno e quello della realtà, facendoli ruotare entrambi sul perno di un cadavere in decomposizione. E' il fallimento dell'eros ad insediare nel tessuto del racconto la presenza della morte, a trasformare la *storia d'abbandono* in una *storia di morti*. In una storia, cioè, che culmina nella morte ma nello stesso tempo fa della morte un presupposto, qualcosa che è già accaduto ancora prima che la storia iniziasse a sdipinarsi. Come in quello straordinario racconto, scritto nel 1925, che è *La donna che fuggì a cavallo* di D.H.Lawrence, dove tutta la vicenda (la fuga della protagonista, appunto), è inquadrata tra due morti: la prima, *interiore* («Le parve di avere forse udito, durante la notte, uno schianto al centro di sé, lo schianto della propria morte»), mentre l'altra, quella *fisica*, non fa che raddoppiare la morte interiore sul piano della realtà «concreta».

Credo che la sfida di Lynch alla Macchina del Cinema («macchina mondiale» più che «hollywoodiana» in senso stretto, ormai) abbia implicazioni estetiche molto più profonde e necessarie dei suoi atalenanti problemi di botteghino e di critica. Ben al di là della sua possibile sfera d'influenza nel cinema, Lynch ha molto da insegnare, oggi, a chiunque racconti qualunque genere di storia. «A Quentin Tarantino - scrive David Foster Wallace - in-

teressa guardare uno a cui stanno tagliando un orecchio; a David Lynch interessa l'orecchio». Potrebbe essere una semplice battuta brillante. Quello che è certo, è che il percorso artistico di Lynch è un modello esemplare di sperimentazione senza risparmio, capace di dissodare terreni narrativi che sono anche possibilità concrete di allargare e complicare il nostro modo di percepire il mondo. Rinunciando completamente a quella che è oggi la massima prerogativa del *mainstream* internazionale: ovvero quella di fornire al suo pubblico storie che suonino «familiari», imperniate su personaggi e situazioni sempre rassicuranti perché riconoscibili, addomesticabili, metabolizzabili... Mentre quel che racconta Lynch, e soprattutto quei personaggi così privi del consueto spessore psicologico, non offrono nessun facile appiglio alle strategie «normalizzanti» dell'identificazione e del riconoscimento. E proprio questa distanza, questa estraneità, fa delle storie di Lynch delle vere *Healing fiction*, secondo la definizione di James Hillman: «storie che curano», storie che prendono forma al livello della natura *poetica* della psiche. Lo stesso livello dal quale Freud, come spiega ancora Hillman, ha derivato la novità d'impostazione e l'inedito stile narrativo dei suoi casi clinici.

Ecco un'analogia possibile: un granello di spirito viennese vecchio di un secolo trasmigrato sul set di un grande regista californiano dei nostri giorni. Forse i protagonisti di *Twin Peaks*, *Strade perdute* e *Mulholland drive* sono il piccolo Hans, la Dora, il presidente Schreber dei nostri giorni. Sia i personaggi di Freud che quelli di Lynch, dei quali non sappiamo niente se non quello che *accade* loro, «sono elementi casuali di una trama universale e, come tali, sono relativamente accidentali». Sono vicini a noi, perché parte di una trama nella quale anche noi siamo invischiati; ma nello stesso tempo, sono inafferrabili, senza personalità, maschere che incarnano forze più che volti dotati di storia e di memoria.

Il Manifesto Marzo 2002

Nel sogno il riflesso e la fonte dell'inconscio

Da oggi a Palermo psicoanalisti a confronto su un tema di frontiera tra la mente e il corpo

«**I**nsight such as this falls to one's lot but one in a lifetime»: «Intuizioni come questa capitano, se capitano, una volta sola nella vita». Così nel 1931 Freud conclude la sua prefazione a una nuova traduzione inglese dell'*Interpretazione dei sogni*, l'ultima da lui scritta per il libro in cui espone quella che, anche in questa occasione, conferma di considerare «la più valida di tutte le scoperte che io abbia mai avuto la fortuna di fare», quella scoperta che «sorprese il mondo» consentendo di «gettare il primo sguardo nei processi che si svolgono nel sistema inconscio» e che risultano così strani e sconcertanti per la coscienza: il sogno è un atto psichico pienamente valido, dotato di senso. L'anno suc-

cessivo, tracciando un bilancio della teoria del sogno, Freud ammetterà che, nonostante i progressi compiuti dalla psicoanalisi, le novità sono scarse: il simbolismo onirico, e soprattutto i sogni traumatici, che impongono di correggere l'affermazione fondamentale e la più controversa della sua teoria, quella secondo cui «tutti i sogni sono appagamenti di desiderio»: successivamente dirà, infatti, «il sogno è un tentativo di appagamento di desiderio». D'altro canto, però, Freud si rammaricherà del fatto che i contributi sul sogno, sia dal punto di vista della tecnica che della teoria, si fossero fatti sempre più rari: «Gli analisti si comportano come se non avessero più nulla da dire sul sogno».



Continua a pag. 17

La morale dell'invenzione

TOMMASO PINCIO

«**D**ove trovi le idee per le tue storie?» Ecco una domanda che qualunque scrittore si è sentito porre almeno una volta nella vita. Una domanda in apparenza priva di senso e destinata, quando va bene, a ottenere risposte vaghe o elusive. Tanto per fare un esempio, Harlan Ellison, il più scomodo autore di fantascienza vivente, liquida la questione come la più stupida che si possa immaginare perché presuppone ci sia un luogo in cui i sogni si trasformano in una storia da raccontare. Dal momento che la sua ferma convinzione è che ovviamente non esista alcun posto del genere, Ellison si diverte a rispondere con la sensazionale notizia che c'è un ufficio a Poughkeepsie, nello stato di New York, da cui prende le storie: una specie di agenzia che per venticinque dollari la settimana gli spedisce a casa «una confezione di idee fresche da sei, cinquantadue volte l'anno».

Per quanto sciocca possa apparire, la questione del posto delle storie non merita di essere affrontata con tanto sarcasmo. Non lo merita non tanto perché a qualcuno potrebbe anche venire in mente di cercare l'indirizzo esatto di questa fantomatica agenzia di idee, quanto per il fatto che quel posto esiste. Di certo non è un luogo dove pullulano distributori automatici di cose da raccontare, così come è altrettanto indubbio che non si tratta di un posto vero e proprio nel quale potersi recare. Ciò nonostante esiste. Quel posto, con scarso margine di errore, lo si può ragionevolmente localizzare nel passato. Anzi, a voler essere precisi, quel posto è il passato. Il passato puro e semplice.

In genere si presta poca attenzione alla banale evidenza che qualunque forma-racconto proviene comunque dal passato. In realtà, molte delle storie che giungono alle nostre orecchie sono inventate di sana pianta. L'inoppugnabile logica per cui solo ciò che è effettivamente accaduto appartiene al passato non tiene però conto del patto imprescindibile che viene tacitamente fissato tra narratore e ascoltatore, il patto secondo il quale l'incredulità viene temporaneamente sospesa nell'accettazione che la storia, qualunque essa sia, venga data per vera. Rimane poi aperta la vecchia questione del perché si debbano spacciare per vere storie palesemente inventate. Non sarebbe più semplice limitarsi a quelle vere, visto che il passato ne è pieno? Non è un'inutile perdita di tempo obbligare chi ascolta a sospendere la propria incredulità? A quanto pare, no. L'evasione dalla realtà è un bisogno compensativo e fisiologico della nostra specie è come tale merita, entro certi limiti, di essere salvaguardato. Quali siano questi limiti rimane però una questione aperta e tutt'altro che secondaria. Se è vero che noi siamo ciò che ricordiamo, alterare il passato, fosse solo per diletto, coinvolge inevitabilmente la memoria e dunque l'identità culturale.

Il riscatto della finzione 2/

Succede che la costruzione di una trama inventata agisca come una sorta di memoria inversa: scongelare dal passato storie dimenticate e rinventarle, così come smontare la realtà del presente e sostituirle accadimenti fittizi, non equivale a alterare la verità dei fatti, bensì a risarcirla del suo potere sovversivo. Da Pynchon a Yehoshua, da Wright a Vollmann, il romanzo a sfondo storico trasfigura fatti e personaggi recuperandoli dall'oblio e restituendoli a nuovi orizzonti possibili, dove è dato muoversi secondo armonie non prestabilite

Nel suo libro appena pubblicato in Italia, *I sette peccati della memoria* (Mondadori pp. 310 Euro 17,60) Daniel Schacter, studioso di psicobiologia mnestica, ricorda che un'inchiesta condotta da «Newsweek», pochi anni fa, metteva in cima alle preoccupazioni degli indaffarati, stressati e smemorati figli del baby boom proprio la salute della memoria. Dopo il caso eclatante di Ronald Reagan, alla paura di dimenticare un appuntamento o il codice segreto del bancomat si è sovrapposto, quantomeno negli Stati Uniti, lo spettro del morbo di Alzheimer. La prospettiva di una vita segnata dalla catastrofe dell'oblio è diventata una delle ansie più ricorrenti, prova ne sia che tra i protagonisti dell'ultimo grande best-seller statunitense (in uscita da Einaudi) *Le Correzioni*, Jonathan Franzen mette proprio un uomo aggredito dal morbo in questione.

Nel tentativo di spiegare le ragioni per cui l'oblio e la distorsione del reale abbiano talvolta la meglio sulla nostra capacità di ricordare, Schacter individua sette vizi capitali e li configura quali parti integranti della nostra esistenza. Tre di questi vizi sono peccati di omissione: la labilità legata al trascorrere del tempo, la distrazione che impedisce di acquisire un'informazione e il blocco nei confronti di qualcosa che pure siamo certi di sapere. Gli altri quattro sono invece peccati di commissione; riguardano cioè il modo in cui il ricordo, malgrado sia presente, risulta alterato o indesiderato; peccati che, nell'ordine si chiamano: errata attribuzione, suggestionabilità, distorsione e persistenza. Secondo Schacter, questi limiti mnestici rappresentano una risorsa indispensabile alla sopravvivenza; anziché debolezze o difetti di fabbrica, essi vanno intesi come «una spia dei sistemi adattativi della memoria.» Grazie ai suoi peccati, il cervello si adatta all'ambiente nel quale è chiamato a svolgere i suoi compiti e



opera una selezione delle informazioni. E' celebre il caso del mnemonista Salamon Šereševskij, capace di conservare ricordi estremamente dettagliati su qualunque cosa gli accadesse, ma non di elaborare ragionamenti astratti: perché la sua mente annegava in un miasma di informazioni insignificanti.

Anche la memoria collettiva commette questi peccati e il modo in cui il progresso tecnologico ha pensato di risolverli si è rivelato, purtroppo, pieno di controindicazioni. Delegare in massima parte il compito di selezionare e alterare il passato a forme di memoria artificiale, mezzi di registrazione, catalogazione e riproduzione del reale ha limitato le possibilità di fare un uso astratto e ragionato dei ricordi in un modo non tanto diverso, poi, dal caso del mnemonista Šereševskij. Secoli addietro, il passato svaniva come per incanto, la gente moriva, gli oggetti andavano perduti o venivano sepolti con i morti, e i ricordi tramandati di generazione in generazione erano più trasfigurazioni che vere e proprie registrazioni di fatti. Probabilmente, la trasfigurazione alterava la realtà storica ma serviva comunque a creare una storia, a definire un percorso nello scorrere del tempo, a giustificare l'oblio che divorava alcune cose e a dare ragioni alla memoria per conservarne altre. Oggi il passato, inteso come posto delle storie, conosce un inedito precariato perché, nel suo registrare senza sosta e selezione il reale, la memoria collettiva ha smesso di dimenticare; semplicemente sostituisce le informazioni vecchie con quelle nuove. La riscoperta del romanzo storico ha caratterizzato la letteratura di questi ultimi anni – si pensi al *Mason & Dixon* di Thomas Pynchon o al *Viaggio alla fine del millennio* di A. B. Yehoshua – non la si può dunque spiegare con una mera nostalgia per tempi che furono. Forse la ragione è un'altra: il disagio determinato dalla mancanza di un punto di vista pensante dal quale contemplare il passato, la perdita di una prospettiva storica.

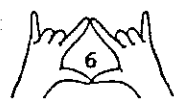
Steve Erickson, uno dei migliori scrittori californiani del momento, ha fatto della memoria un elemento portante delle sue narrazioni, immaginando scenari in cui tempo e geografia subiscono alterazioni continue e slittano verso uno spazio onirico dove il tempo è sotto scacco continuo. In *Amnesiacope*, romanzo ancora inedito in Italia, l'azione si svolge allo scadere del millennio in una Los Angeles visionaria con zone temporali fluttuanti, spiagge punteggiate da bunker, aeroporti fantasma e telescopi che rifrangono la memoria. Protagonista e voce narrante è uno scrittore psichicamente ed emotivamente inaridito, che tenta di mettersi su una nuova strada facendo il critico cinematografico. Il risultato è un rinnovato stallo: rimarrà con lo sguardo fisso alla finestra a contemplare gli elicotteri che sorvolano la città, un'immagine che ricorda da vicino la Los Angeles altmaniana di *Short Cuts*. In un simile stato interiore, lo scrittore matura la convinzione che durante il ventesimo secolo si sia andata formando una forma particolare di cinematografia da lui

definita *Cinema dell'Isteria*: un cinema fatto di «movies that make no sense at all – and we understand them completely». Con in mente l'idea di questo cinema, giunge a scrivere la migliore delle sue recensioni, un'accurata analisi di *The Death of Marat*, capolavoro perduto del muto, opera del leggendario regista Adolphe Sarre. Nulla di strano, se non fosse che tanto il film quanto il suo regista sono un'invenzione assoluta dello scrittore, il quale, dopo aver consegnato il pezzo al giornale, rimane chiuso in casa, in attesa che qualcuno lo chiami dalla redazione per chiedergli conto dello scherzo. In effetti, alcune telefonate arrivano, tra cui una del fact-checker che si limita a far presente allo scrittore un'inesattezza contenuta nell'articolo: quando girò *The Death of Marat*, Sarre aveva ventiquattro anni anziché venticinque. In un primo momento lo scrittore pensa che i suoi colleghi abbiano deciso di stare allo scherzo, ma la mattina seguente l'articolo fa la sua bella figura sul giornale. A questo punto, lo sbalordito scrittore si prepara a ricevere telefonate di protesta, a essere citato in giudizio; ma non accade assolutamente niente ed egli deve così arrendersi all'evidenza che un fatto del tutto inventato sia riuscito a ritagliarsi un proprio spazio nella realtà dell'informazione, che un regista mai esistito sia entrato nella storiografia del cinema.

Quello di Erickson è uno scenario da catastrofe mnestica dove il ricordo, acquistando senso soltanto rispetto al presente, non deve più necessariamente essere legato a un evento effettivamente accaduto. La verità storica si piega dunque alla prioritaria esigenza narrativa di ordinare gli eventi, di individuarvi il filo di una trama. Il fatto che la sequenza logica sia il risultato di un arbitrio o che colmi le lacune con dati inventati è del tutto secondario. L'essenziale è che il passato non smentisca il presente.

«Il passato è ciò sul quale documenti, da un lato, e memoria, dall'altro, sono tutti d'accordo» – si leggeva già mezzo secolo fa in 1984. È legittimo domandarsi cosa aggiunga Erickson all'idea orwelliana di un ministero della Verità che modifica i documenti storici. In apparenza, nulla: in entrambi i casi la dinamica ridotta all'osso è quella di sostituire il passato accaduto con uno inventato. Ma una differenza c'è e non è di poco conto. Nel romanzo di Erickson, non sono fatti veri e propri a essere manipolati ma la storiografia della finzione. Anche se la realizzazione di un film è in qualche modo un fatto, fa comunque parte di un immaginario che in linea di principio non dovrebbe minacciare più di tanto la verità storica. Per quanto non sia esplicito su questo punto, si intuisce che Erickson non la pensa così. Un falso film rappresenta una minaccia per la verità storica alla stessa stregua di un evento inventato, semplicemente perché i fatti veri non esistono più; perché è ormai attraverso il codice dell'intrattenimento che le informazioni vengono diffuse. Dai tempi di Orwell ai nostri, la partita si è spostata dal piano della verità a quello della realtà.

Secondo le parole di un altro scrittore statu-



nitense, Stephen Wright, il problema potrebbe essere riassunto in questi termini: «La realtà è un posto cui puoi accedere solo con le autorizzazioni giuste. Tutto ciò che è autentico scompare». Talvolta capita di confondere verità e realtà come due facce di una stessa medaglia. È comprensibile: in astratto ciò che è vero deve anche essere reale. Quando però consideriamo la questione secondo un'ottica temporale, le cose non stanno più così. Il posto del reale è il presente, il che implica la possibilità di modificarsi nel tempo. Ciò che è reale in questo momento potrebbe non esserlo più tra pochi istanti. Alla verità non è invece concesso di mutare tanto impunemente. Ed è in questo che consiste il passaggio dalla manipolazione della verità di stampo orwelliano all'attuale condizione della realtà come area off-limit.

Un esempio illuminante di come nel nostro tempo ci si possa illudere di partecipare alla realtà ce lo offre Daniel Schacter analizzando la decisione della giuria nel processo a O. J. Simpson. Quanto era prevedibile un verdetto di colpevolezza? La domanda fu posta a un gruppo di studenti due ore prima dell'assoluzione e poi due giorni dopo, quando tutti erano ormai al corrente. Due ore prima erano in molti a essere convinti che O. J. Simpson sarebbe stato condannato; due giorni dopo, opinione diffusa era che l'esito del processo fosse facilmente prevedibile. Ecco come Schacter spiega il fenomeno: «Il giudizio a posteriori, ovvero la tendenza a considerare l'esito di un evento, è parzialmente stretto del bisogno di coerenza: ricostruiamo il passato per adeguarlo a quanto sappiamo del presente». In un mondo dove la realtà è in gran parte una forma di intrattenimento non c'è bisogno di un Ministero della Verità per modificare la memoria; è sufficiente riempire il presente di informazioni. Finché lo sguardo è catatonicamente fissato sullo spettacolo del reale, tutto ciò che è autentico svanisce come per incanto. E poco importa che il reale in questione sia vero o falso, perché in mancanza delle autorizzazioni giuste - vale a dire: senza il ricordo di come sono andate le cose nel passato - l'accesso

al reale ci verrà interdetto comunque. Dunque, l'evasione della realtà perseguita dal cinema e dalla letteratura può servire a indicare una strada per riprendere possesso di quanto il sistema imperante ci sottrae. Talvolta, infatti, la finzione narrativa scardina il reale in maniera analoga a quella che il teorico dell'evoluzionismo Steven Pinker chiama *ingegneria inversa*, «ciò che fanno segretamente gli scienziati della Sony quando la Panasonic annuncia un nuovo prodotto o viceversa: lo comprano, lo portano in laboratorio, prendono un cacciavite e cercano di capire a che serve ognuno dei suoi elementi e come sono stati messi insieme per farlo funzionare». Una finzione consapevole agisce come una sorta di memoria inversa: smonta pezzo a pezzo la realtà del presente e sostituisce gli eventi che, in base alla verità storica, l'avrebbero determinata, con altri del tutto inventati o parzialmente alterati, dimostrando che una realtà fittizia e sovversiva può funzionare né più né meno come quella ufficiale.

Il posto delle storie Oggi il passato conosce un inedito precariato. Nel suo registrare il reale, senza sosta e senza selezione, la memoria collettiva ha smesso di dimenticare

Estremamente indicativo in questo senso è l'ambizioso progetto *Seven Dreams: A Book of the North American Landscapes*, una monumentale opera in sette volumi nella quale lo scrittore statunitense William T. Vollmann intende descrivere gli stravolgimenti del paesaggio nord-americano determinati dall'incontro tra i Nativi e i pionieri, che si sono succeduti nel corso di un millennio. La scelta di chiamare «sogni» i sette volumi, e di individuare nel paesaggio la chiave storica della Storia, dichiara apertamente che la promessa dell'America è stata disattesa dagli eventi e che «the landscape around us is but a shadow of the landscape inside us». *The Ice-Shirt*, primo e commovente volume dell'opera, narra l'accidentale scoperta del continente americano da parte dei Vichinghi e la loro breve colonizzazione di Vinland, quella porzione dell'America corrispondente all'attuale New England. Nella sua ricostruzione, Vollmann vede l'invasione come una forma di inquinamento culturale, arrivando al punto di affermare che furono proprio i nordici del Vecchio Mondo a portare il gelo in quello Nuovo, ovvero che fu la sete di sangue e di potere del Vecchio Mondo a contaminare il Nuovo, a portare la neve in una terra dove non aveva mai nevicato. Certo, questa idea che il ghiaccio sia una conseguenza della malvagità del potere è soltanto una invenzione letteraria priva di fondamento storico: una metafora, come si dice. Ma la trasformazione rovinosa e irreparabile del paesaggio americano è sotto gli occhi di tutti. Le storie dei Nativi, così come quelle di chissà quanti altri esclusi dalla realtà del presente, sono rimaste davvero congelate in un paesaggio di ghiaccio. Quel ghiaccio va sciolto; quel passato deve essere risarcito, quelle storie vanno raccontate anche se non le ricordiamo più, anche a costo di inventarle.

Il manifesto Marzo 2002



Osare oltre le catene del passato

MASSIMO RECALCATI

Friedrich Nietzsche ci ha avvertiti sul possibile danno della verità storica nei confronti della vita. Nella Seconda delle sue *Considerazioni inattuali* – titolata significativamente *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* – la dimensione del sapere storico può giungere a paralizzare la vita laddove la riduca ad un effetto di ciò che è già stato. L'orizzonte del futuro si restringe, lo slancio progettuale si comprime, il divenire del desiderio lascia il posto ad una sapere d'archivio che anziché essere utile alla vita la spegne. L'esistenza storica finisce così per vivere nel segno del passato, incatenata al già stato, e la conoscenza storica diventa «un'istruzione senza vivificazione». In questo senso, la «febbre storica» può diventare una malattia che attenda l'essere della vita, dando luogo ad una «ripetuta ruminazione» – simile a un'«insonnia» cronica – in cui «l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce». La ruminazione storica non è assente in un certo modo di intendere la pratica analitica. Essa è in fondo già presente nella concezione freudiana dell'inconscio e ha condizionato pesantemente gli sviluppi del post-freudismo. Aveva poi così torto Jean-Paul Sartre quando nelle pagine finali de *L'essere e il nulla* accusava la psicoanalisi freudiana di avallare una sorta di «determinismo verticale» nel quale il peso del passato finiva per schiacciare la trascendenza dell'esistenza? Questo vincolo deterministico che incatena il soggetto alla storia della sua infanzia, non è forse veramente un *punctum pruriens* della concezione freudiana dell'inconscio?

«Solo per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo: ma in eccesso di storia l'uomo viene nuovamente meno, e senza quell'involucro del non storico non avrebbe mai incominciato e non oserebbe mai cominciare» – scrive Nietzsche. Dunque, solo nella trasformazione attiva della storia passata risiede l'umanità dell'uomo. Altrimenti, un eccesso di verità storica stronca la vita. L'uomo viene meno e in questo venire meno dell'uomo la capacità di agire – che come tale richiede sempre «la forza di dimenticare» – si atrofizza. L'uomo non può osare – incatenato al passato – nulla. L'idealizzazione del passato è in effetti una malattia della conoscenza storica che dà luogo ad una clinica complessa: nostalgia melanconica per il tempo perduto, afflizione depressiva, inibizione, ruminazione compulsiva del senso, impossibilità di separazione, rispetto rabbioso dell'autorità e della tradizione, paralisi della creatività, regressione, sacrificio del proprio desiderio, annullamento e distruzione... La dottrina psicoanalitica può davvero sottrarsi alle critiche nicciane alla conoscenza storica?

Il riscatto della finzione 3/ Un eccesso di verità stronca la vita, avverte Nietzsche, per agire bisogna avere la forza di dimenticare. Parole che suonano come una critica alla psicoanalisi. Eppure, per Freud e di più per Lacan, il problema non è mai ritrovare l'esattezza del passato, bensì riscrivere una storia del paziente, che incontri la sua adesione e produca mutamenti significativi nel suo inconscio

Ritorniamo a Freud. Ritorniamo ad un concetto ancora di grande attualità com'è quello di «costruzione». Con questo concetto nell'articolo *Costruzioni dell'analisi* Freud intende definire una modalità di intervento dell'analista nel corso della cura che per un verso emancipa l'azione dell'analista dal binomio metafisico vero/falso. Il problema, in ogni cura, non è infatti mai quello di condurre il paziente a cogliere una verità storica obbiettiva, esatta, un'anamnesi senza scarti delle proprie vicissitudini – il ricordo, ci insegna Freud, è in questo senso sempre ricordo di copertura – ma di condurlo a realizzare una costruzione inedita della propria storia.

Con Freud la psicoanalisi discosta la nozione di verità da quella di esattezza. Un'interpretazione può in effetti rivelarsi vera senza per questo essere esatta. La verità di un'interpretazione non si giudica, in base al criterio metafisico dell'*adequatio intellectus et rei*, ovvero della perfetta corrispondenza tra il concetto e la cosa, ma in base ai suoi effetti di trasformazione della vita pulsionale del soggetto. E' ciò che classicamente Strachey aveva definito «interpretazione mutativa»: la verità di un'interpretazione analitica non è nella sua esattezza ma nella sua capacità di produrre una mutazione effettiva nei materiali inconsci prodotti (sogni, associazioni, ecc) e nell'economia di godimento di un paziente. La costruzione freudiana è una articolazione di sapere che l'analista produce nel corso della cura al fine di comunicarla al paziente. Da questo punto di vista essa appare come una sorta di *interpretazione superiore*. Se l'interpretazione analitica è per struttura legata al frammento e interviene sul materiale grezzo fornito dal paziente, la costruzione offre all'aleatorietà del materiale in frammenti una specie di *Gestalt* ideale: nel senso che la costruzione non è riducibile ad una interpretazione del frammento perché si configura come un'interpretazione che ha la pretesa di *unificare tutti i frammenti*, di ricomporre, come nel gioco del puzzle, i singoli frammenti in una immagine sola. Ecco un esempio di costruzione analitica formulato da Freud stesso: «Fino all'anno *n* della sua vita, Lei si considerava l'unico e incontrastato possessore di sua madre; poi arrivò un secondo bambino e con lui una grave disillusione. Lei fu abbandonato per un periodo da sua madre, che



anche in seguito non si dedicò mai più esclusivamente a lei. I Suoi sentimenti nei confronti di Sua madre divennero ambivalenti e Suo padre acquistò un nuovo significato...»

La dimensione dell'esattezza lascia qui il posto alla necessità di produrre una sorta di verità narrativa che, però, nella pratica di Freud è compito dell'analista ordinare. E' cioè l'attività dell'analista che ha il compito di restituire ai frammenti dispersi della memoria soggettiva una configurazione narrativa coerente. In questa prospettiva, la costruzione finisce per diventare una pratica ermeneutica *totalizzante* che punta a ricomporre i vari frammenti di cui si compone il discorso del soggetto in un tutto coerente, nonostante Freud insista sempre anche sul carattere provvisorio (Lacan direbbe «inconsistente») della costruzione, che se da una parte è un'attività ispirata dal raggiungimento di un «quadro completo», dall'altra è necessariamente votata a lasciare un residuo, un resto di reale che non si piega alla composizione simbolica. Per questo, già in Freud la costruzione appare, almeno per un verso, come una pratica epistemica in ultima istanza «debole», perché destinata a costruire non tanto i frammenti del discorso del soggetto ma costruzioni preliminari di questi frammenti. La pratica della costruzione suppone infatti sempre altre costruzioni, è una *pratica della costruzione di costruzioni*. Questo significa che - secondo un principio di lettura che caratterizza l'orizzonte contemporaneo del dibattito epistemologico - non esistono fatti ma solo interpretazioni e che i fatti come tali sono già da sempre strutturati in un insieme prospettico che dipende dal soggetto dell'interpretazione. In questo senso, lo stesso Freud ammette che la costruzione è una pura attività di selezione, di setaccio: «Dal materiale grezzo dobbiamo estrarre ciò che ci interessa», afferma esplicitamente.

Per Freud l'inconscio è conservazione del passato, di *tutto* il passato. Il «tutto» a cui punta la costruzione come attività dell'analista trova qui la sua giustificazione teorica di fondo: *la costruzione freudiana mira al «tutto» perché «tutto» è da sempre conservato nell'inconscio*. L'inconscio freudiano coincide in questo senso con la memoria storica del soggetto. E' nota, a questo proposito, l'insistenza e la passione con la quale Freud accosta la pratica della psicoanalisi alla pratica archeologica. Psicoanalisi e archeologia sono infatti «scienze delle tracce» (*Spürenwissenschaften*), scienze che a partire da frammenti, residui, resti, tracce, appunto, puntano a ricostruire l'insieme perduto. Ma la psicoanalisi, come ricorda Freud, gode di un «privilegio straordinario» rispetto all'archeologia, perché se l'archeologia è condannata dall'irreversibilità del tempo cronologico, a non poter più ritrovare l'insieme perduto ma solo frammenti dispersi (l'archeologia si basa in fondo sul presupposto tragico che l'originario come tale sia perduto), la psicoanalisi suppone invece che l'inconscio del soggetto sia una memoria dalla capacità di ricezione e di conservazione illimitata, poichè «nell'oggetto psichico - come

afferma Freud - tutto è conservato» - configurandosi come una pratica di ricerca in grado di ritrovare l'identità dell'originario, in grado di «fare emergere la storia passata».

Tuttavia, se la costruzione freudiana per un verso sembra impigliarsi nelle maglie immaginarie di una filosofia del «tutto» e dell'«originario», d'altro canto - ed è la grande contraddizione che anima non solo questo testo ma l'intera dottrina freudiana - mostra come essa non sia affatto riducibile alla semplice attività di rimemorazione. In primo luogo perché l'analista costruisce «il materiale dimenticato» solo a partire «dalle tracce che di esso sono rimaste». Questo significa che Freud distingue tra l'*archè* come materiale originario dimenticato (e come tale inattuabile) e le tracce significative che di esso costituiscono il resto inobliabile. In secondo luogo perché la costruzione, una volta comunicata al paziente, non ha come obiettivo la pura rimemorazione ma la produzione di un «convincimento» nel soggetto sulla verità della costruzione stessa: «Se l'analisi è stata svolta correttamente, otteniamo in lui un sicuro convincimento che, sotto il profilo terapeutico, svolge la stessa funzione di un ricordo recuperato». Questo spostamento dalla verità storica originaria alla produzione di un consenso del paziente nei confronti della costruzione dell'analista, mostra il carattere comunque «preliminare» della costruzione, che si completa solo attraverso la sua soggettivazione eventuale da parte del paziente stesso. E, soprattutto, mostra la differenza tra ciò che il soggetto incontra nell'analisi come *evento di verità* e l'esattezza della costruzione rispetto alla *riproduzione fedele del passato*.

La categoria di costruzione non è tra quelle riprese da Lacan nel suo «ritorno a Freud». Il termine «analizzante» col quale Lacan definisce un soggetto impegnato nell'analisi opera un cambiamento di prospettiva radicale. Non è più l'intervento dell'analista a riunire i frammenti sparsi del discorso del paziente ma è l'attività di elaborazione del paziente stesso - in questo senso «analizzante» - a produrre una costruzione inedita della sua stessa storia. Questo significa che per Lacan l'inconscio non coincide con la semplice memoria del soggetto, che il lavoro archeologico dell'analista deve poter sottrarre dalle nebbie della rimozione, ma è esso stesso un prodotto del lavoro dell'analisi. Una tesi che sconcerta, effettivamente, l'idea della psicoanalisi come archeologia, perché non si tratta più di ritrovare il capitolo perduto della storia del soggetto quanto piuttosto di scrivere una nuova storia. Per Freud, in effetti, l'inconscio è il luogo dove tutto è già scritto. Questa scrittura originaria che costituisce l'inconscio freudiano come memoria storica subisce la censura della rimozione, dunque ciò che è scritto nell'inconscio non si lascia leggere a causa dell'azione della rimozione. Nel lavoro dell'analisi si tratta fondamentalmente di allentare la barra della rimozione per ricondurre alla coscienza ciò che dalla coscienza è stato esiliato. Il determinismo epistemologico che ispira l'orientamento teorico di Freud è qui in eviden-



za: tutto è già scritto in anticipo e il soggetto non è altro che l'effetto di questa scrittura. Ritroviamo qui la critica sartriana: ciò che è scritto nel passato decide e determina il corso dell'avvenire risucchiando la contingenza del soggetto in una necessità che risponde alla sola legge di una causalità lineare che esclude l'aleatorietà dell'imprevisto.

Il lavoro che Lacan intraprende già con *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* consiste invece nell'introdurre nell'inconscio freudiano un'altra temporalità. Il riferimento fondamentale ad *Essere e tempo* di Heidegger serve a Lacan per mostrare come la temporalità dell'esistenza non sia affatto uno scorrere del tempo dal passato verso il futuro. Non tutto è già scritto nel passato perché ciò che dà senso al divenire del soggetto è solo l'orizzonte dell'avvenire, il suo poter-essere (*Seinkönnen*) come direbbe Heidegger, poiché solo dall'orizzonte trascendente dell'avvenire il soggetto può significare ciò che è già stato. E' a partire da questa articolazione ek-statica della temporalità heideggeriana - la quale è debitrice profondamente della meditazione nicciana sulla storia svolta nella *Seconda Considerazione inattuale* - che Lacan può introdurre il potere della parola come potere di significazione della storia del soggetto; che avviene solo attraverso l'orizzonte dell'Altro verso il quale la parola è indirizzata. Il soggetto non dimora in un inconscio-baule, nell'inconscio-memoria archeologico, ma si produce ek-staticamente nella trascendenza della parola, poiché solo a partire da questa trascendenza può significare gli eventi del passato. La *costruzione della parola* non è qui ritrovamento di una scrittura originaria, sepolta come una città antica dal passato, ma riscrittura della storia del soggetto dove lo stesso ricordare appare come un'attività di costruzione. Mentre, allora, la costruzione freudiana mette in gioco il sapere dell'analista sulla verità storico-biografica del soggetto, la costruzione lacaniana della parola costruisce «sotto transfert» *tout court* l'inconscio stesso del soggetto producendo una memoria che non è più un deposito archivistico ma il risultato dell'intreccio tra la sedimentazione delle tracce significative impresse dall'Altro e la loro rielaborazione soggettiva. In questo senso, l'analisi è un'esperienza dove il soggetto non si limita solo a ritrovare il peso determinante del suo passato, ma dove

può dare un nuovo senso a ciò che è già stato, riscriverlo in una modalità inedita. Il «peso più grande» - secondo Nietzsche - il peso del passato non è aggirato ma assunto in una modalità etica che giunge sino a porre l'inconscio freudiano nel futuro, nell'avvenire, in quanto effetto della parola del soggetto.

Nell'ultimo insegnamento di Lacan, l'analisi non si riduce affatto ad una ruminazione del senso storico ma punta ad incontrare una verità che è, come afferma Lacan stesso nel corso del *Seminario XVII*, «sorella del godimento», ovvero una verità che non può più essere concepita nei termini di una ricostruzione anamnesticamente del passato ma che si incontra nell'analisi come un nocciolo irrepresentabile, il quale va non tanto simbolizzato, ma assunto eticamente. In fondo, la storia di un soggetto - per come l'esperienza dell'analisi la rivela - è *veramente una storia*, ovvero una elaborazione di sapere che tiene conto di ciò che pur essendo al cuore di questa storia non ha rapporti di corrispondenza diretta con quanto è già avvenuto.

Non siamo lontani, in fondo, dall'interrogativo che Jean-Paul Sartre si poneva intorno a Gustave Flaubert ne *L'idiota della famiglia*: come può un idiota diventare un genio? Questo è effettivamente lo scandalo della libertà di fronte ad ogni determinismo, foss'anche quello dell'inconscio freudiano. Come può un essere umano, preso com'è nelle maglie dell'Altro, scritto e determinato dall'Altro familiare, storico, sociale, come può essendo integralmente costituito dall'Altro, essere libero di scegliere il destino che lo determina? Come si può, nei termini dell'ultimo Sartre, fare qualcosa di ciò che l'Altro ha fatto di noi stessi, ovvero scrivere la propria storia? Porre l'inconscio in avanti e non all'indietro - effetto della parola del soggetto e non di rinvenimento di oggetti sepolti - implica, in fondo, tener conto radicalmente dell'avvertimento di Nietzsche: «per agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto la luce, ma anche l'oscurità. Un uomo che volesse sentire sempre e solo storicamente, sarebbe simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno, o dall'animale che dovesse vivere solo ruminando e sempre per ripetuta ruminazione».

(Finisce, con questo articolo, il trittico dedicato alle «storie che curano». Ne hanno scritto Emanuele Trevi, il 29/3 e ieri Tommaso Pincio).

Il Manifesto 31 Marzo 2002



Quel che Bovary covavano nell'inconscio

Scrive Baudelaire che sono solo i bambini e i selvaggi a girare attorno al quadro per scoprire che cosa c'è dietro. E certo, detto così, non gli si può dar torto. Tuttavia è singolare che proprio quel gesto ingenuo, espressivo forse di un bisogno innato di credere senza riserve in ciò che si vede, gli offra tanti spunti di riflessione nei suoi scritti sull'arte: la scultura, ad esempio, è «noiosa» perché alla statua si può, anzi si deve, girare attorno. E allora può accadere che ci colpiscano dei profili, dei tagli della figura, che magari l'artista non aveva neppure calcolato: l'«infantilismo» della statua consisterebbe proprio in questa libertà che essa concede all'occhio e al corpo dello spettatore. Il quadro, invece, lo incatena a un punto di vista obbligato: la supremazia della pittura, arte matura e «moderna» per eccellenza, passa per la dittatura che essa sa imporre al nostro sguardo.

Questi ragionamenti baudelairiani mi riaffioravano alla memoria mentre leggevo il libro di Roberto Speciale-Bagliacca, *Adultera e Re. Un'interpretazione psicoanalitica e letteraria di «Madame Bovary» e del «Re Lear»* (Bollati Boringhieri, 2001, pp. 177). L'interpretazione psicoanalitica lo contiene di per sé, e in un certo senso lo richiede, quel gesto del girare attorno al personaggio, alla figura, quasi si trattasse di una persona vera, con una sua vita oltre la pagina. Gesto dal quale la critica letteraria, specialmente accademica, ci diffida energicamente. Gesto al quale Speciale-Bagliacca si abbandona invece con gusto, in questo suo libro, che accosta tra loro due opere, *Madame Bovary* e *Re Lear*, alle quali di solito non si pensa assieme.

Shakespeare e Flaubert. Romanzo e tragedia. Epoche storiche diverse e generi diversi. Eppure leggendo non si ha l'impressione della forzatura, quanto piuttosto della costruzione a specchio, come in un dittico. E questo nonostante il fatto che i due saggi siano perfettamente autonomi l'uno dall'altro, scritti in occasioni diverse e a distanza di tempo. Il filo di seta che li lega fra loro si troverebbe in una coincidenza: durante la stesura del romanzo, Flaubert legge il *King Lear*. «Non vedo che un'immensità dove il mio sguardo si perde con stordimento», scrive a Louise Colet.

Adultera e Re è diviso in due sezioni, «Charbovari» e «Il barbaro scita». Della prima si potrebbe dire sinteticamente che la famosa affermazione flaubertiana, «Madame Bovary c'est moi», vi viene stravolta in un grottesco, ma non per questo meno pungente, «Monsieur Bovary c'est moi». Speciale-Bagliacca insegue con minuzia da diagnostico, ma anche da filologo, le tracce disseminate da Flaubert lungo le pagine del romanzo per farci capire come il balordo chirurgo di campagna marito di Emma non sia semplicemente quel frustrato *mari complaisant* per il quale l'avevamo sempre scambiato, bensì, «in realtà», un vero e proprio sadomasochista: cinico artefice dei propri stessi tormenti, oltre che sotterraneo, indefesso tessitore della trama che porterà Emma alla disperazione e al suicidio.

«Flaubert vuole farci credere che Charles non capisca quel che avviene sotto il suo naso... E se... in un angolo impenetrabile del suo inconscio registrasse e comprendesse tutto?... Gustave era un mistificatore (un creatore di mistero), un abile disinformatore che operava, però, solo in parte coscientemente... Lo scrittore, quindi, potremmo dire che paradossalmente non conosce a fondo la psicologia dei propri personaggi».

Ad analoghe conclusioni il critico giunge, nella seconda parte, relativamente a *Re Lear*: «il tipo di insensibilità che Lear dimostra rimanda a una carenza affettiva dell'infanzia...». Davvero sembra di essere ritornati a quella «critica oggettivistica» alla quale già rifaceva il verso Croce quando, nel suo saggio su Shakespeare, apparso nel 1920, pretendeva di chiedersi in tutta serietà: «E Ofelia, che era ella mai? Una innocentina, o non piuttosto una civettuola e maliziosa damina di corte?... E poi: quale era la distanza d'età tra Otello e Desdemona? E aveva Otello viste le cose mirabili di paesi lontani, delle quali parla, o le aveva immaginate, o gli erano state raccontate?». In Inghilterra tale aberrante forma d'attenzione avrebbe prodotto un vero e proprio capolavoro, il celebre *Cosa accade nell'Amleto* (*What Happens in Hamlet*) di John Dover Wilson, autorevole editor del New Cambridge Shakespeare, trasformatosi per l'occasione in detective. E la sua scoperta è questa: che l'usurpatore Claudio permette che la recita abbia luogo, nella scena del teatro nel teatro, solo perché al momento

dei mimi, troppo occupato a corteggiare la regina, si era distratto, e non aveva capito che l'argomento era scabroso: con le conseguenze che sappiamo. Pubblicato nel 1935, il libro di Dover Wilson è a tutt'oggi correntemente in stampa. Richiestissimo, come un thriller.

L'ipotesi di Speziale-Bagliacca, relativamente a Lear, è, abbiamo visto, che il vecchio re sia affetto da profonda insensibilità. Da una durezza dell'udito interiore che lo rende a tutti gli effetti sordo. Ma sordo poi a che cosa? Non – come vuole l'interpretazione più accreditata – agli accenti di verità che, nella famosa scena del *love test*, risuonano nelle parole della figlia minore Cordelia, bensì alla «più complessa» situazione emotiva di quel personaggio, il cui «bisogno di avere tutto l'amore del padre escludendo le sorelle, ammesso che sia vero, non potrebbe estendersi anche al regno, che di questo amore è diventato il simbolo? Non è un caso se sposerà Francia e porterà attraverso i mari il nemico storico d'Inghilterra a tentare la conquista dell'intero regno perduto. non della sua fetta soltanto.»

Oltre le quinte

Una indagine letteraria
e psicoanalitica su due capolavori
di Flaubert e Shakespeare: «Adultera
e re» di Speziale-Bagliacca per Bollati

Quella che qui viene ipotizzata è dunque una Cordelia gelosa delle sorelle, e per di più ignara di esserlo. Una Cordelia i cui desideri irripetibili solo il Fool può portare alla luce, perché «Il Fool rappresenta la voce sadica e perversa di Lear che, per evitare preventivamente ogni abbandono, attacca ogni legame.» Come ci si poteva aspettare, anche Lear è mosso «da inconsci sensi di colpa e dal desiderio di ridurre il suo sadismo e il suo potere disgregante.»

Altro che filo di seta offerto da un'occasionale coincidenza! A me sembra chiaro che l'interesse qui è tutto portato sui personaggi. Sul desiderio di girar loro attorno, per vedere com'è il retro della figura. E la diagnosi nei due casi in esame è molto analoga: da ambo le parti sadismo, inconfessato senso di colpa, desiderio di autopunizione. Charbovari, Lear, Cordelia: è tutta un'unica umanità, sempre uguale a se stessa, e perciò cucita con lo stesso filo.

Avrò urtato qualcuno con le mie analisi di Cordelia e del Fool?, si chiede il critico, a cose fatte. Ma no, stia pur tranquillo. Basta pensare ai rifacimenti sei-settecenteschi,

nei quali accadevano le cose più strane: che Cordelia ed Edgar erano amanti, che il Fool veniva eliminato, e soprattutto che alla tragedia veniva imposto a forza il lieto fine, per capire quanto profondamente disturbante, e perciò da rimuovere, sia apparso – ancor prima di arrivare alla famosa censura che ne fece Tolsotoj – il nodo affettivo padre-figlia quale Shakespeare ce lo presenta in quella cosiddetta tragedia «dell'ingratitude filiale». E rimando su questo specifico punto al bellissimo saggio di Paola Pugliatti, «L'enigma di Cordelia», recentemente apparso sulla rivista shakespeariana a cura di Agostino Lombardo (*Memoria di Shakespeare*, n.1, Bulzoni editore).

Fermiamoci però ora un momento, e chiediamoci: questo girare attorno al personaggio per metterne in luce il sadismo, nell'un caso, e le carenze affettive nell'altro, è puro e semplice effetto di deformazione professionale, visto che ufficialmente Speziale-Bagliacca non è un professore di letteratura comparata, ma uno psicoanalista e un docente di medicina? Oppure queste sue pagine contengono una proposta critica diversa, magari latente, che nemmeno lui in quanto autore è in grado di riconoscere fino in fondo? Né più né meno di come uno scrittore potrebbe, secondo l'ipotesi qui seguita, non padroneggiare completamente la psicologia dei personaggi che pure ha creato? Dopo tutto anche il critico è uno scrittore, e le sue interpretazioni, specie quelle più audaci, sono un po' i suoi personaggi.

A dispetto del tempo

Mentre scriveva «Madame Bovary»,
Flaubert leggeva «King Lear»:
ecco il filo che unirebbe
i due autori e i loro personaggi

Tanto più che, come è evidente, qui siamo di fronte a uno psicoanalista esperto di letteratura – ma forse ogni psicoanalista che si rispetti dovrebbe esserlo – e dunque profondamente, intimamente votato alla lettura e all'interpretazione. Indubbiamente quello con cui abbiamo a che fare è uno psicoanalista colto, anzi addirittura erudito, filologicamente impeccabile e bibliograficamente inattaccabile. Tuttavia io non credo che la soluzione al piccolo problema critico da me posto sopra, possa trovarsi in un semplice: «sì, è così, e solo così, che uno psicoanalista può parlare di letteratura». Certo un po' di vero c'è, in questa conclusione lapalissiana, e in questo senso, credo, Frank Kermode, nell'ultimo rigo della sua

stimolante Prefazione al volume – peraltro generalmente ben recepito, nell'edizione americana, da parte della critica anglosassone – ha voluto lanciare la sua freccia del Parto, alludendo a un certo non so che di «amaro» che, leggendolo, bisognerebbe rassegnarsi a mandare giù, quasi si trattasse di una medicina.

Di psicoanalisi e letteratura si è già molto parlato, nei decenni scorsi. E nel frattempo sono cadute alcune importanti premesse di quei discorsi. Per continuarli sarebbe necessaria una fiducia davvero troppo innocente nella saldezza – saldezza pressoché materiale – della chiacchierata coppia autore-opera. Infatti, sia che ci si muova tra psicoanalisi del personaggio e psicoanalisi dell'autore, sia che dell'analisi venga investito, monologicamente, il solo personaggio, resterebbe sempre valido, in premessa, il principio dell'autosufficienza dell'atto «creativo». La fiducia cioè nella capacità che l'autore avrebbe, e lui solo, di accrescere il patrimonio espressivo dell'umanità, o almeno di una sua buona fetta. Etimologicamente, «autore» deriva dal latino *augere*, che vuol dire far aumentare, incrementare. Ma chi c'è oggi che voglia tributare tale omaggio alla soggettività autoriale, intesa come forma di controllo assoluto e unidirezionale sulle capacità espressive degli uomini e delle donne?

Alcune premesse, dicevo, sono cadute, ma altre ne sono state poste: Harold Bloom ama ripetere che più che di un'analisi freudiana di Shakespeare, oggi si sente la necessità di una lettura shakespeariana di Freud. Di un'analisi cioè che ci faccia capire in maniera stringente che, se noi siamo quelli che siamo, è perché Shakespeare ci ha fatto vedere e soprattutto ci ha fatto ascoltare noi stessi, attraverso la voce dell'attore in scena, in quel determinato modo, e non in un altro. Se la mimesi shakespeariana del carattere del personaggio oggi ci appare normativa e ineludibile, ciò accade, dice Bloom, per effetto di rifrazione retroattiva. A Shakespeare si deve «l'invenzione dell'umano» moderno: per questo motivo Shakespeare, o meglio il testo che va sotto quel nome, ci contiene e ci conforma tutti dall'inizio. Cos'altro è, infatti, quella psicologia dei personaggi che l'autore stesso non conoscerebbe fino in fondo, quello «stereotipo naturale» così forte da passare per la «verità» di Charbovari? Che cosa se non un residuo, nel critico e nel lettore, di quell'«umano» che Shakespeare ha inventato, sovradeterminandolo in maniera così ricca da farcelo apparire inesauribile, come la vita stessa?

In seguito, sia detto con tutto il rispetto per le gerarchie, al nome di Shakespeare se ne è affiancato qualche altro: magari quello dello stesso Flaubert, con *Madame Bovary*.

Ma questi sono dettagli: la cosa più entusiasmante è che, se tutto ciò è vero, quella cui andiamo incontro è un'età di rinnovato potere della letteratura. O almeno a me piace pensare che sia così.

Potere della letteratura che passa per una rinnovata considerazione del ruolo del personaggio. Del carattere del personaggio. In inglese le due nozioni si coagulano in un unico termine – «character» – che designa il personaggio in quanto entità caratteriale più o meno nitidamente demarcata nell'opera. Quasi a dire che il personaggio non è veramente tale se non possiede un carattere ben identificabile e riconoscibile. Ma, una volta riconosciuto, il personaggio entra a far parte delle nostre vite, della nostra storia e tradizione: vi entra come un fatto oggettivo e sostanziale, al quale rispondiamo in proporzione alla nostra capacità di rispondere alle persone che incontriamo nella realtà fattuale della nostra esistenza quotidiana. Il personaggio letterario è perciò l'intermediario attraverso il quale noi prendiamo atto della finzione – sempre più spesso diciamo: *fiction* – come elemento costitutivo della nostra realtà psichica e mentale: in questo senso esso diventa un fatto della nostra vita. Ecco il punto su quale s'infrange la nozione dell'autorevolezza di un soggetto autore che mi controllerebbe e mi manipolerebbe, più o meno subdolamente, e dal quale io potrei difendermi solo scoprendogli le carte. Perché non ci fossi io, lettore o spettatore, con miei difetti e le mie virtù, con i miei desideri e i miei ricordi, e soprattutto con la mia interiore solitudine, che mi incoraggia a accoglierlo tra i fatti della mia vita, quel personaggio non esisterebbe. Ossia non acquisterebbe la sua realtà di «fatto», fosse pure una Cordelia: e ne fa fede la reazione di Tolstoj. Probabilmente è vero che l'effetto-personaggio si è sempre prodotto, come testimonia tutta la tradizione del romanzo moderno: dopo Shakespeare, inventore dell'umano, sono venuti i grandi narratori e romanzieri: i divulgatori dell'umano shakespeariano. Tuttavia, in epoca di media elettrici, quell'effetto si produce ancor più intensivamente e massicciamente che non in epoca di monopolio della carta stampata, poiché il personaggio entra nei media cinema e televisione, essenzialmente – in maniera diretta, senza bisogno di ulteriori mediazioni e preparazioni. A differenza di altre figurazioni convenzionali, è già pronto per entrarvi. Lo dimostra la fortuna di tanti recenti film tratti da drammi shakespeariani, o da romanzi sette-ottocenteschi classici.

Mi rivolgo, dice Mallarmé, all'intelligenza del lettore che mette le cose in scena. E siamo noi, oggi, quei lettori «intelligenti» magari nostro malgrado, il cui leggere si trasforma inevitabilmente in un silenzio

Mi rivolgo, dice Mallarmé, all'intelligenza del lettore che mette le cose in scena. E siamo noi, oggi, quei lettori «intelligenti», magari nostro malgrado, il cui leggere si trasforma inevitabilmente in un silenzioso mettere in scena. Proprio noi che viviamo nella società dello spettacolo – che siamo quella società – abbiamo mille occasioni quotidiane per accorgerci che l'essere spettatori è un'attività complessa, sfaccettata, problematica, almeno tanto quanto l'essere lettori. Si legge per utilità, per piacere, per mestiere – il mestiere di critico, per esempio – ma anche si guarda, cioè si è spettatori, in tanti modi diversi. Un film, per esempio, lo guardo in maniera ben diversa dalla televisione. E quando, dopo aver guardato, tornerò ad essere lettore e critico

professionista, o magari anche psicoanalista professionista, di questa mia specializzazione nel guardare, nell'essere spettatore, non potrò più dimenticarmene. Come non se ne dimentica, fin dall'inizio, Roberto Speciale-Bagliacca il quale, nella interessante *Introduzione dell'autore* che precede i saggi veri e propri, intreccia in un breve racconto autobiografico i ricordi delle proprie impressioni di lettura a quelli degli incontri con il teatro e con i teatranti, da lui avuti nel corso del tempo: «Alla fine mi domandai: era adatta per il teatro la mia lettura della tragedia?... Mi ha sempre interessato il divario tra recitazione e testo nell'idealizzazione del Bardo». Interesse e divario sui quali ci sarebbe indubbiamente molto da dire.

Il Manifesto - 7 febbraio 2001

Nostalgie di Narciso

Il mito dell'origine in un saggio di Fabio Ciaramelli

DOMENICO JERVOLINO

Si può pensare il desiderio umano liberandolo dalla nostalgia, dalla coazione a colmare una mancanza originaria? Fabio Ciaramelli, in un bel saggio uscito per i tipi di Dedalo (*La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*), fonda la centralità del desiderio nella tensione a ciò che non è dato e non può esser posseduto. Così contesta la possibilità stessa d'un godimento immediato dell'origine, rispetto al quale il desiderio dovrebbe limitarsi a ritornare alla pienezza perduta. Al di fuori del fantasma o del mito, non c'è rapporto immediato all'Origine né alla sua presunta realtà unitaria: c'è solo il desiderio di essa. Il mito dell'Origine finisce per diventare l'apriori d'un soggetto collettivo la cui identità si basi sull'esclusione di tutto ciò che è altro (sesso, popolo, nazione vicina). Ciaramelli cita i lavori di Rada Ivekovic sull'esclusione dell'altro ai fini della costituzione d'un soggetto chiuso e imprigionato in un vero e proprio «autismo storico-sociale». Questo processo culmina nella distruzione del desiderio.

In uno spazio-mondo che tende a diventare un unico gigantesco mercato competitivo, gli individui ridotti a Narcisi smarriti e spaesati cercano la propria identità nella difesa delle proprie radici. Proliferano gli etnocentrismi di ritorno. Ma è illusorio dare appagamento immediato al desiderio d'identità che può solo costruirsi sul piano simbolico. L'identità costituisce la posta in gioco d'un lavoro di mediazione e di confronto con

l'alterità. Qui c'è una convergenza significativa con la «lunga marcia» di Ricoeur verso la riappropriazione del senso del coesistere attraverso una «ontologia militante e spezzata». Ma il riferimento principale è a Levinas per il quale il desiderio si distingue dal bisogno in quanto non prende di mira uno stadio di benessere che preceda la comparsa

Tra Ricoeur e Levinas

Dall'appagamento immediato dei bisogni all'esclusione dell'altro. La dissoluzione del desiderio nella società del pensiero unico

dello stimolo. In questo senso, esso è *desiderio dell'altro*, «desiderio d'un paese in cui non nasceremo». Qui c'è il rifiuto d'ogni mito speculativo (o psicoanalitico) dell'Origine, grazie al quale il desiderio può presentarsi come una sfida. Mirando alla trasfigurazione del reale, s'orienta a un futuro sconosciuto ma resta privo di garanzia di successo.

Nella società del «pensiero unico», l'imperativo categorico dell'appagamento immediato dei desideri attraverso il consumo d'oggetti sempre nuovi che promettono gratificazione assoluta, diventa un'utopia narcisistica autodistruttiva. Il risultato è la dissoluzione del desiderio. Ecco perché, «l'elaborazione d'inedite forme di mediazione simbolica» deve far corpo con «la rielaborazione dei criteri del desiderabile».

Il manifesto - 26 Aprile 2000



Come avvenne che Flaubert Divenne Flaubert

MARIO LAVAGETTO

«**C**aro amico, hai ragione a dire che il primo dell'anno è stupido (*bête*) [...] Ti in verò anche alcune mie commedia. Se vuoi che ci associami per scrivere, io scriverò delle commedia e tu scriverai i tuoi sogni e siccome c'è una signora che viene da papà e che ci racconta sempre delle stupidaggini (*bêtises*) io le scriverò». Queste parole si leggono in una lettera, di cui ho cercato di riprodurre alla meglio gli errori di ortografia, indirizzata da Flaubert a Ernest Chevalier e datata 1 gennaio 1831. Chi scrive è nato il 12 dicembre 1821 e ha da poco compiuto i nove anni. La lettera, la quarta in ordine di tempo che leggiamo nella *Correspondance*, è molto famosa ed è stata letta di solito come una profezia. Guy Sagnes (che insieme a Claudine Gothot-Mersch ha curato per la Pléiade il volume delle *Oeuvres de jeunesse*, pubblicato nella seconda metà del 2001) ha ricordato che Flaubert «è morto sull'ultimo capitolo di *Bouvard et Pécuchet*». Thibaudet ha rievocato il quaderno scolastico di Napoleone Bonaparte che finiva con una conturbante annotazione: «Sant'Elena, piccola isola...»

Si tratta di una lettura legittima, quasi obbligatoria, che mette in prospettiva quelle parole e le proietta attraverso il tempo, seguendo una traccia reperibile lungo l'intero arco della scrittura di Flaubert, a partire dai suoi primi incerti tentativi fino all'accanita, sistematica messa in scena della *bêtise* che troviamo in alcune delle grandi opere della maturità. Lui stesso, d'altronde, nel 1852, aveva confidato a Louise Colet: «Da quando ho cominciato a scrivere, chiedendo alla mia bambinaia le lettere da impiegare per mettere insieme le parole delle frasi che inventavo, fino a questa sera, mentre si secca l'inchiostro sulle cancellature delle mie pagine, ho seguito una linea diritta, prolungata senza interruzione e tracciata col righello attraverso ogni cosa».

E tuttavia un lettura, scopertamente e dichiaratamente teleologica, rischia di indebolire la portata, la forza d'urto diabolica di quella lettera; di metterne in ombra l'aspetto più inquietante. Ci troviamo davanti a un ragazzino che vuole scrivere e che legge come oggetto della propria scrittura non i propri sentimenti, non i propri desideri o i propri sogni o qualcuno dei *topoi* più diffusi della letteratura contemporanea, non la gioia o il dolore o il coraggio o qualche grande impresa di cui ha fantasticato nel corso delle sue letture, ma la *bêtise*, quella che impregna ai suoi occhi le ore del capodanno e che fracima nelle parole di un'amica di famiglia: una «cosa» opaca, invasiva, conta-

Stupidità elettive

UN DESTINO TRA LA RABBIA E IL RISO

Nell'ultima Pléiade, le opere giovanili del grande scrittore. Tutto parla a favore di un talento conquistato lottando contro gli spettri della propria e della altrui inadeguatezza. Fino alla morte, che lo colse mentre affidava ai personaggi di Bouvard e Pécuchet il trionfo dell'imbecillità tradotto in capolavoro letterario

FRASI
RUGGITE

giosa che, con il passare degli anni, acquistava un peso sempre più determinante nella sua visione del mondo e degli uomini. La precocità, come sempre, è al confine della perversione: l'occhio infallibile e crudele di quel ragazzino che - ha detto Sartre - «nella sua protostoria è stato chiuso nella passività», e che ora guarda e giudica a partire da quello stato, porta in sé qualcosa di irreparabile, di funesto, inocula in tutto quanto lo circonda la violenza disgregatrice della derisione.

Pochi anni dopo Flaubert, insieme ad alcuni dei suoi compagni di collegio, darà vita a un personaggio emblematico, rituale e collettivo: il *Garçon*, nei cui panni ognuno ha il diritto di infilarsi a turno per dargli voce, farlo parlare, concedersi un piacere sottilmente liturgico e reiterato di mistificazione e di messa in ridicolo. La natura del *Garçon* è sfuggente e difficile da cogliere perché in lui si mescolano due aspetti contrapposti: può rappresentare una incarnazione smisurata e prepotente del riso, ma allo stesso modo può essere il bersaglio di quel riso: «Una specie di Gargantua moderno - lo definirà, forse su suggerimento dello stesso Flaubert, la nipote Caroline Commanville, - capace di gesta omeriche nei panni di un commesso viaggiatore». Se le chiavi, i privilegi e i diritti di proprietà del personaggio appartenevano a un piccolo gruppo, sembra accertato, o in ogni caso molto probabile, che l'ideatore fosse proprio Gustave Flaubert, il discendente di quel ragazzino che in tal modo innalzava il suo primo monumento alla *bêtise*, la prendeva di mira e nello stesso tempo la indossava, la faceva parlare e se ne lasciava consapevolmente, impietosamente parlare.

Ma se il *Garçon* nella sua staripante ed euforica vitalità è anche il mezzo e l'esecutore di un possibile esorcismo, Flaubert - con il passare del tempo - sembra rendersi conto che ogni esorcismo è vano: che la *bêtise* è universale, ubiqua; che non si può estirpare; che è iscritta fin dalle origini nel linguaggio, nei gesti, nella psicologia degli uomini. Occupa ogni minuto, ogni frammento di dialogo; non c'è modo di sfuggirle; non c'è angolo del mondo in cui non abbia lasciato le sue impronte. «La *bêtise* - scrive il 6 ottobre 1850 - è qualcosa di incrollabile; niente può attaccarla senza andare in frantumi. È della natura del granito, dura e resistente. A Alessandria d'Egitto, un certo Thompson, di Sunderland, ha scritto il proprio nome sulla colonna di Pompeo a lettere cubitali. Si legge a un quarto di lega di distanza. Non c'è modo di vedere la colonna senza vedere il nome di Thompson e dunque senza pensare a Thompson. Questo cretino si è incorporato al monumento e si perpetua con esso. Cosa dico? Lo schiaccia con lo splendore delle sue lettere gigantesche. Non è formidabile costringere i viaggiatori futuri a pensarvi e a ricordarsi di voi? Tutti gli imbecilli sono più o meno dei Thompson di Sunderland».

A più riprese Flaubert si dichiara «sconvolto, spaventato scandalizzato» dalla *bêtise* che sempre più gli appare insita nella natura umana: una forza eterna, onnipresente e inde-

debellabile. La riconosce dovunque, anche quando si osserva e non può - nonostante il carattere saturnino della sua intelligenza - non ridere di se stesso, non ritrovare sul proprio volto le impronte di un ridicolo trascendente, non intenzionale, non relativo, ma intrinseco alla vita e che ogni gesto, ogni più piccola azione porta alla luce. Così che quando, al termine del suo itinerario di scrittore, decide di dare vita a due personaggi simmetrici e complementari, François Bouvard e Juste Pécuchet, non può fare a meno di accompagnare quelli che chiamava quasi affettuosamente «i miei due imbecilli» fino al limite estremo, fino al punto in cui dentro di loro si sviluppa la «commiserabile facoltà di riconoscere la stupidità e di non tollerarla». Dunque, se a metterli al sicuro dalla *bêtise* non basta l'intelligenza, non basta paradossalmente neanche la *bêtise* che di per stessa non regala immunità, né offre garanzie. A Flaubert resta allora un unico puntello: la sua «rabbia permanente», alimentata a oltranza dal mondo che lo circonda, dai discorsi che ascolta e dal modo in cui vengono pronunciati, ma in ugual misura dalle parole che lui stesso pronuncia e dalla sua implacabile autoconsapevolezza.

Se ora torniamo alla lettera del 1 gennaio del 1831, quella in cui Flaubert (forse con la bambinaia in veste di occulta suggeritrice) comincia a tracciare la linea che attraverserà tutto il suo lavoro, possiamo leggerci anche una sorta di rappresentazione scorciata del suo destino di scrittore, a cui la lettura delle opere giovanili offre ripetute, puntuali conferme. Flaubert identifica immediata-

mente il suo oggetto e lo fa molto prima di poter disporre dei mezzi che gli permetteranno di metterlo in opera. Nei suoi primi tentativi quella frattura si ripeterà regolarmente: certo Flaubert non apparirà più in debito nei confronti dell'ortografia e della grammatica, e tuttavia abbiamo l'impressione che la scrittura non lo asseconi. Ci sono autori che, grazie a un talento inesauribile e precoce, sono subito padroni del campo e raggiungono, con dispendio in apparenza modesto, risultati compiuti: sono, avrebbe detto Thomas Mann, i beniamini della natura, quelli a cui tutto sembra essere dato e che, fin dalle loro primissime prove, forniscono la dimostrazione di un talento mirabile e senza esitazioni. La mano è ferma; non c'è asintonia tra progetto e realizzazione.

Ma altri hanno un destino meno luminoso e sono costretti a pagare a caro prezzo le loro vittorie, non ottengono nulla in dono e non possono mai contare su acquisizioni definitive. Flaubert appartiene senza dubbio a questa seconda famiglia. La sua intelligenza è da subito impressionante, spietata; un formidabile strumento di osservazione di sé e degli altri. Ma la scrittura lo tradisce; il talento gli fa difetto e dovrà, con infinita pazienza, sopperirvi di volta in volta; sarà una conquista meravigliosa, ma sempre - anche nella maturità - instabile e aleatoria. «Quel che mi manca - scriveva nel 1841 - è soprattutto il gusto: voglio dire tutto. Riesco a cogliere e a percepire in blocco, senza accorgermi dei dettagli [...] Il tessuto, la contestura mi sfuggono; ho le mani ruvide e non riesco a sentire la morbidezza della stoffa, anche se il suo splendore mi colpisce [...] sono capace di invenzione, ma non ho alcun sentimento del ritmo. È questo che mi manca di più - e soprattutto ho uno stile prolisso, impastato di pretese».

Quando, più tardi, riuscì a scrivere i suoi capolavori, lo fece a prezzo di regole ferree, rispettando una serie di prescrizioni negative che aveva disseminato sul proprio cammino, e che gli fecero considerare una sconfitta l'uso del doppio genitivo quando si vide costretto a mettere tra le mani di Emma Bovary «un bouquet de fleurs d'oranger» (un mazzolino di fiori d'arancio). Ci sono, ha detto ancora Thibaudet, scrittori che parlano e scrittori che declamano. Flaubert era solito declamare, urlare, «ruggire» fino a procurarsi sbocchi di sangue le proprie frasi per metterle alla prova della voce, per saggiarne la sonorità; aveva bisogno di staccarle da sé, di riceverle come corpi estranei. Le sue conquiste erano il frutto di una lotta accanita, erano ottenute centimetro per centimetro, strappando ogni soluzione a un groviglio di alternative che gli si presentavano e che era incapace di dominare d'acchito.

Chi legge l'una dopo l'altra le opere giovanili vede così Flaubert cadere ripetutamente nei tranelli che lui stesso ha indicato e che tuttavia non riesce a evitare. Dichiarò - ad esempio - di diffidare delle frasi vacue e troppo lunghe, delle immagini altisonanti,

delle perorazioni retoriche, e poi, quando comincia a scrivere, inciampa, scivola nell'enfasi, si impiglia nelle proprie parole, rovina - o mette a repentaglio - i propri progetti. Spesso abbandona il suo lavoro; depone momentaneamente le armi e attraversa lunghi periodi di inattività, di accidia; non legge e non scrive. Vorrebbe avvilitarsi, rifugiarsi nell'ombra, essere un notaio in qualche paese sperduto della Bretagna. Si accorge di essere evasivo, imprevedibile, condizionato dai ruoli che si compiace di assumere: «recito continuamente la commedia o la tragedia». Si mente - dice - anche a se stessi, ci si guarda allo specchio e ci si compiace di un'immagine capovolta. «È impossibile dire la verità quando si scrive. Ci si incipria, ci si deride, ci si fanno le smorfie; qualche volta ci sono dieci pensieri opposti gli uni agli altri dietro la stessa frase. Cercate di fare in fretta, e tagliate di netto; cercate di tenervi a freno, e cominciate ad alambiccare e a slentare».

Se, invece di guardarsi allo specchio - dove (suggeriva a Ernest Chevalier) è almeno possibile prendersi gioco di sé, di quello che si vuole o si vorrebbe essere, della propria vanità e dei propri trucchi -, Flaubert si guarda in quello che ha scritto e rilegge a distanza di tempo le proprie opere, non può ricorrere all'espedito dell'autoderisione. Si abbandona allo sconforto: «Ho appena riletto questo quaderno - annota - e ho avuto pietà di me stesso». Oppure, a distanza di un anno, riprende in mano *Smar*, un testo singolare, fantastico, un *mystère* che ha portato a termine il 14 aprile 1839, che anticipa *La Tentation de Saint Antoine* e dove ci sono splendide invenzioni come Yuk, il demone del grottesco. L'esito è ancora una volta desolante e Flaubert aggiunge in calce «le riflessioni di un uomo disinteressato»: «È permesso fare cose pietose, ma non di questa tempra. Quello che un anno fa ammiravi, oggi è pessimo; ne sono davvero desolato perché io ti avevo decretato il titolo di grande uomo futuro e tu ti guardavi come un piccolo Goethe».



Eppure il lettore che partirà dai primi componimenti e balbettamenti, che seguirà Flaubert passo passo nei tentativi a volte affannosi, spesso confusi, che compie in tutte le direzioni, man mano che si avvicinerà al traguardo del 1845 (dove il volume si conclude con la prima *Éducation sentimentale* e il *Voyage en Italie*), vedrà affiorare in modo intermittente ma sempre più cospicuo frammenti realizzati con ineccepibile maestria, pagine in cui la scrittura si fa nitida e ferma e asseconda finalmente le intenzioni dell'autore. E se poi torna a tradirlo, a sfuggirgli di mano, a gonfiarsi, a riproporre metafore sciatte e comuni (non furono mai felici, nemmeno nelle opere maggiori, osserverà Marcel Proust), i pronostici delle grandi riuscite si fanno sempre più numerosi ed estesi. I *Mémoires d'un fou*, *Smar*, ma soprattutto *Novembre* e *L'Éducation sentimentale* si dimostrano in grado di reggere anche a una lettura che non si concentri sulla genesi, peraltro appassionante, di uno «stile».

Sotto i nostri occhi vediamo precisarsi una fisionomia, faticosamente disimpastata dai tic, dalle cadute, dall'enfasi, dalla pretenziosità romantiche. A chi ne volesse confermare, prima di intraprendere il cammino, basterebbe leggere l'inizio del XXIII capitolo dell'*Éducation sentimentale*, là dove Flaubert attacca il ritratto del padre di Henry, che «aveva le sue idee costituite su qualsiasi soggetto possibile», e realizza un catalogo di tratti dove il ritmo, la respirazione, la cadenza sono già quelli di *Bouvard et Pécuchet*. È una delle tante occasioni in cui d'improvviso, al di là dei difetti di costruzione e di misura, al di là degli squilibri che portano il racconto a deviare dalla sua linea ideale, il lettore si trova di colpo davanti lo scrittore che ha incontrato nei suoi capolavori e riconosce con emozione che - grazie a un dispendio altissimo, a un codice coercitivo e a un esercizio censorio, quasi poliziesco, della propria intelligenza - Flaubert sta diventando, o è già divenuto, Flaubert.

Il Manifesto 22 Febbraio 2002

Segue da pag. 4

Sembrerebbe che gli psicoanalisti italiani abbiano inteso smentire questa diagnosi, o almeno rimediare alla sua delusione di allora, decidendo quattro anni fa di tenere l'ultimo loro congresso del secolo scorso sul tema «Il sogno cento anni dopo» e di aprire il nuovo millennio dedicando all'«Analisi dei sogni» il VI colloquio di Palermo che si svolge il 26-27 aprile 2002 a Palazzo Steri, organizzato dal centro di psicoanalisi di Palermo della società psicoanalitica italiana.

Il sogno, in realtà, in psicoanalisi non ha mai perso di centralità e resta fuori discussione, come sempre aperto resta l'enigma che propone, giacché esso è di per sé (e non solo nell'isolamento notturno del sonno) apertura all'altro: l'altro del pensiero, della percezione, della coscienza, ma anche l'«altra cosa» che abita ogni essere umano e che è la fonte della sua stessa soggettività e individualità. Anzi potremmo dire che nei de-

cenni scorsi il sognare si è rivelato sempre più una «trasformazione» psichica che crea l'inconscio oltre che esserne determinato, ed è la fonte stessa del pensiero e della percezione coscienti, pur apparentemente così distanti nei loro meccanismi e nelle loro logiche dalla vita onirica. In questo modo, peraltro, corroborando e sostanziando ulteriormente l'antica intuizione di tanti poeti secondo cui siamo fatti della stessa stoffa dei nostri sogni.

Ma il sogno, oltre ad essere ciò intorno a cui continua a intessersi, *in vivo* e *in teoria*, la costruzione dell'apparato psichico, è altresì uno di quei fenomeni che, come disse Freud alla fine della sua vita, spingono la psicoanalisi a varcare le proprie frontiere perché «non appartengono soltanto alla psicologia, ma hanno anche un aspetto or-

ganico-biologico», e perciò hanno fatto sì che, dall'interno dell'indagine psicoanalitica, «abbiamo fatto anche alcune importanti scoperte biologiche e non abbiamo potuto evitare la formulazione di nuove ipotesi biologiche». Proprio per questa sua collocazione di frontiera, si presta ad essere naturalmente uno dei nodi su cui oggi la psicoanalisi è chiamata a confrontarsi con discipline più o meno limitrofe, definendo più precisamente come il proprio oggetto di studio e il proprio metodo si articolino e si intersechino con quelli di altre scienze.

È probabilmente per questo che, tra le relazioni previste al colloquio di Palermo, più d'una mette l'accento sulla percezione, sulla coscienza, sulla visione, sulle immagini mentali ed oniriche e, perché no, sull'estetica del sogno.

Il Manifesto 25 Aprile 2002





Papà Sigmund

INQUERNI
VIENNESI

L'INVENTORE DELLA PSICOANALISI nel ritratto scritto dal figlio maggiore con disarmante comicità e inattaccabile candore. Priva di qualsivoglia ombra recriminatoria, l'immagine costellata di aneddoti che Martin ci restituisce è quella di un Freud senza teoria, che con buona probabilità rimanda a un padre mimetizzato nella convenzionalità del suo ruolo

Sigmund Freud con i figli Ernst e Martin nel 1916. Nella foto in basso, i tre fratelli Oliver, Martin e Ernst a Berchtesgaden. «Ci tenevo - ha scritto Freud - che i loro nomi non venissero scelti secondo la moda del giorno, ma fossero determinati

dal ricordo di persone care...» Dunque, chiama Martin come Charcot, Oliver in memoria di Cromwell, e Ernst di Brücke. Foto tratte da «Sigmund Freud. Biografia per immagini», Boringhieri, 1978

La tenera vendetta di Martin Freud

MARIO LAVAGETTO

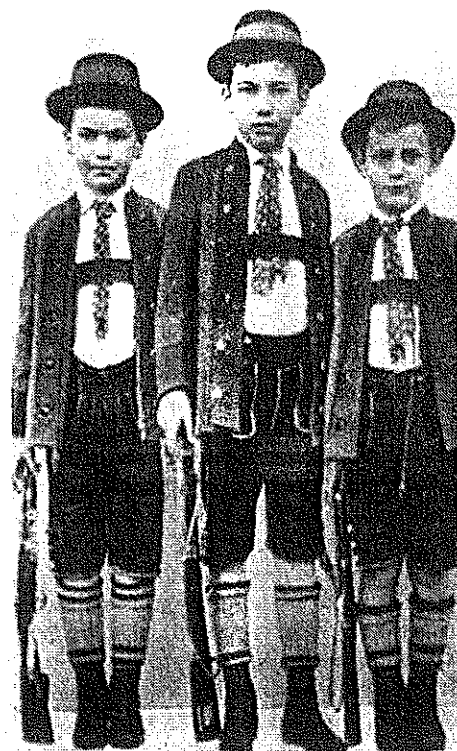
«**C**hi non ha desiderato la morte del proprio padre?» si chiede un personaggio di Dostoevskij. La risposta è implicita nella domanda: nessuno sfugge a quel desiderio. Sigmund Freud avrebbe potuto utilizzare quella frase come epigrafe per il suo saggio *Dostoevskij e il parricidio*, scritto nel 1927, che riprende e rielabora alcune delle tesi antropologiche di *Totem e Tabù*. «Il parricidio è [...] il delitto principale e primordiale sia dell'umanità che dell'individuo [...] Il rapporto del ragazzo verso il padre è di natura, come noi diciamo, ambivalente. Di regola in lui troviamo oltre all'odio, che lo porterebbe a eliminare il padre in quanto rivale, una certa dose di tenerezza. Entrambi questi atteggiamenti convergono nell'identificazione col padre: si vorrebbe essere al posto del padre perché lo si ammira e perché si vorrebbe essere come lui, e anche perché lo si vuole togliere di mezzo». E' forse per questo motivo che un libro scritto sul proprio padre è irrimediabilmente destinato alla mediocrità se chi scrive non riesce a liberarsi della tenerezza per dare voce anche alla recriminazione e al «desiderio primordiale». In *Mio padre, Sigmund Freud* (pubblicato in inglese nel 1957 e ora tradotto in italiano da Francesco Marchioro, casa editrice Il Sommolago) non c'è ombra di spirito recriminatorio o vendicativo.

Non ho alcuna intenzione di avanzare diagnosi e di insinuare che l'«ostacolo» opposto al parricidio («il timore di evirazione») fu nel caso tanto forte da impedire di «liberarsi» al primogenito del più imbarazzante

e problematico tra i padri immaginabili; e nemmeno voglio raccogliere ed enfatizzare una confessione che Martin si lascia sfuggire con tono disinvolto, vale a dire di essersi conquistato tra gli psicoanalisti, che frequentavano casa Freud, la fama di essere un individuo - dicevano scherzando - «senza inconscio». Sta di fatto che da questo libro escono in serie immagini idilliche e abbastanza stupefacenti. Così Martin, che in apertura dichiara: «della psicoanalisi ho qualche nozione e credo alle teorie di mio padre», non lascia passare che poche pagine e ci mette sotto gli occhi questa sbalorditiva istantanea: «Io credo, in sintesi, che papà fosse un bambino ben educato, sano, robusto, del tutto normale, un figlio che amava profondamente suo padre e sua madre e che giocava con entusiasmo con i suoi compagni.»

È un oroscopo di quello che il libro ci riserva: perché fino all'ultima pagina Sigmund Freud sarà l'erede di quel bambino felice e ben educato e si muoverà come una specie di manichino che passa sullo sfondo e sostiene la parte del padre. Un padre innocuo come nessun altro e a cui Martin riserva la parte di un comprimario. Perché in tal modo (e forse questa è la vendetta o il risarcimento che il figlio si concede) il vero protagonista del libro, nonostante il titolo e le sue promesse, non è Sigmund, ma Martin Freud, con le sue «avventure», i piccoli incidenti della sua vita, le sue esasperanti (e reiterate) battute di spirito. Man mano che si procede nella lettura e che, di capito-

lo in capitolo, vediamo passare sotto i nostri occhi le «vacanze» estive dei Freud, abbiamo la sensazione di assistere alla proiezione di alcuni filmini amatoriali: si sente il ronzio del proiettore e, nello stesso tempo, si ascolta il racconto querulo, verboso e implacabile dell'improvvisato e cortese operatore che commenta, sollecita, parla a ogni costo, e sembra ossessionato dall'orrore del silenzio.



Di quello che dice, Martin non si preoccupa troppo perché si sente «tenuto a raccontare» e non lo sfiora il dubbio che i lettori possano avere qualche reticenza a seguirlo quando ci comunica, per esempio, che il manichino «non era delicato nel mangiare, ma [che] anche lui come tutti aveva delle preferenze» e non amava né il pollo né il cavolfiore. Per aggiungere, poco dopo, a dissipare false conclusioni: «Faccio notare inoltre che io non ce l'avevo con i cavolfiori, eppure il disgusto che mio padre provava per essi e lo spirito di solidarietà nei suoi riguardi mi spinsero a fingere verso i cavolfiori una ripugnanza altrettanto forte. Ma questo non valeva per il pollo, che mangiavo con piacere e che ci veniva servito soprattutto quando in casa c'erano degli invitati». Oppure, restando in ambito alimentare, Martin ci offre preziosi avvertimenti: «Tutti sono concordi nel ritenere che i funghi freschi costituiscono un piatto eccellente. Ma ce sono alcuni che pur assomigliando a quelli commestibili sono al contrario velenosi». Per fortuna, aggiunge, che Freud (Sigmund) «ci aveva istruito molto bene».

Il tono che Martin ha scelto è colloquiale, piano e vorrebbe essere umoristico, ma con candore inattaccabile sembra non accorgersi della preterintenzionale disarmante comicità non tanto dei fotogrammi che ci mette tra le mani, ma degli «scatti» che li fissano. Ha una incrollabile fiducia nell'interesse degli aneddoti che racconta; è pervicace, conviviale, recidivo, sicuro nella dedizione degli ascoltatori su cui riversa a ogni occasione le proprie freddure. Si direbbe che si sente esistere perché parla e spesso gli accade, nell'euforia del racconto, di lasciarsi sfuggire il controllo delle parole, di assentarsi in modo sconcertante dalla scrittura. Quando è sotto le armi, il padre riesce a inviargli duecento corone con un avvertimento: «Non penso che tu abbia bisogno che ti raccomandandi di vestirti pesante: compera degli abiti adeguati prima di venire trasferito altrove». Martin deve «confessare» di essersi affrettato a esaudire il «sogno» del padre: «Mi recai da un pellicciaio e mi feci tagliare un gilet su misura, imbottito di pelliccia. Mi tenne caldo per tutto il periodo della guerra e mi fu rubato quando venni fatto prigioniero in Italia: se l'avessi pulito per bene, mi sarebbe durato ancora a lungo».

Durante uno dei soggiorni a Lavarone, Sigmund Freud decide di compiere una lunga gita fino a Molveno e Martin lo accompagna. A distanza di anni sarà uno dei suoi ricordi «più preziosi»: per qualche giorno ha potuto disporre del padre che di solito era costretto a «condividere con molte persone». Il lettore, che è arrivato al sedicesimo capitolo, e ha resistito al flusso ininterrotto di una narrazione ondivaga, si sente autorizzato a sperare che finalmente qualcosa di non banale stia per venire a galla. Non è possibile, gli sembra, che nel corso di qualche giorno il «manichino»

non si tradisca e non debba lasciare il posto a Sigmund Freud, a un suo gesto significativo, a una parola rivelatrice, a un tratto non convenzionale. Nulla. Martin non ha da offrirci, oltre al suo solito chiacchiericcio, che un episodio un po' marcato e riferito con l'abituale comica genericità. A un tratto, mentre percorrono un sentiero in salita, si accorge che il padre non lo segue più. Torna preoccupato sui suoi passi: «Lo vidi appoggiato contro un masso, il volto purpureo quasi violaceo; sembrava non riuscisse più a parlare; scorgendomi indicò con la mano il mio zaino e capii che alludeva alla bottiglia di Chianti. La tirai fuori, mi piegai su di lui e gli porsi il fiaschetto. Lo sollevò e, buttandosi un poco all'indietro, cominciò a bere a grandi sorsi direttamente dalla bottiglia. Con una certa ansia scrutavo il suo volto, che sebbene pallido era rimasto calmo come sempre. Non aveva perduto l'autocontrollo.» L'incidente si chiude, il padre (miracolosamente sbiancato) e il figlio si rimettono in marcia, arrivano a Molveno e l'albergo li delude: è a quasi un chilometro dal lago e l'ultimo tratto di strada è disagiata. Non è finita però, perché il demone di Martin lo spinge ad aggiungere: «Oggi, a cinquant'anni di distanza, il lago è invece circondato da una bella strada moderna e vi si trovano molte possibilità di alloggio (un hotel di prima categoria, due di seconda, tre di terza e tre di quarta). C'è anche una seggiovia che sale su una montagna vicina, alta 1500 metri».

Non è il caso di insistere e di portare ulteriori esempi di una simile «ingenuità» da un lato irritante e dall'altro disarmante al punto da regalare ripetuti, ilari e un po' vili «risparmi di prestazione» al lettore deluso. Perché, nonostante tutto, il libro costituisce una testimonianza a suo modo attendibile e, anche se obliquamente, illuminante. Martin, che Freud aveva descritto in anni lontani a Fliess come «una creatura comica, sensibile e compiacente nelle sue relazioni personali, tutto chiuso in un mondo immaginario e umoristico», è spesso puerile, desolante, incontrollato e tuttavia, dietro il muro delle sue parole, si intravede qualcosa di autentico. La sua *bêtise* si rivela allora, come lasciano indovinare piccole ed episodiche ferite rinvenibili qua e là, una forma di quella «astuta *bêtise*» di cui parlava Musil e che sempre affiora quando le «forze in campo sono inegualmente distribuite». È una tattica difensiva, il prodotto e insieme il motore di una gigantesca e accanita rimozione, che obbliga a chiedersi, seguendo ancora Musil, «è ancora stupidità questa?».

«Mio padre - leggiamo ancora - era del tutto simile a tanti padri affettuosi di Vienna, sebbene qualche volta mi chiedo se abbia studiato anche me utilizzando la teoria psicoanalitica [...] Credo che avrei potuto essere una buona fonte di studio». Martin ha avuto molti eredi. Capita spesso, infatti, di sentire qualcuno che, con enfasi ridicola e magari con un po' di *bêtise* priva di astu-

zie, esprime il proprio rammarico per non avere potuto affrontare un'analisi con Freud in persona. E se il libro di Martin ha trovato (e continuerà a trovare dei lettori) è proprio perché aprendolo si è stati attratti da una curiosità elementare e collegata a quel rammarico: cosa significava essere figli di Sigmund Freud? Cosa comportava una esposizione costante all'occhio della teoria?

A suo modo Martin risponde, e il Freud senza teoria che incontriamo in queste pagine ha buone probabilità, io credo, di assomigliare al Freud padre, costantemente in guardia e teso a neutralizzarsi, a mimetizzarsi nella convenzionalità del suo ruolo, a sfuggire all'archetipo di Saturno come a quello del tiranno dilaniato dai figli. Era una soluzione di compromesso, ma forse era anche l'unica realmente praticabile. Niente - aveva detto a suo tempo Balzac - è così decisivo per la nostra «anima» di una costante dissimulazione all'interno della famiglia: le spie sono dappertutto, anticipano ogni gesto di difesa; non c'è nulla di veramente privato, nulla che possa essere sottratto a sguardi onnipresenti e indiscreti. Gesti, parole, inflessioni, atti quotidiani finiscono per avere la categoricità di impronte digitali; codici e segreti vengono facilmente decifrati. Non c'è arbitrio a supporre che Freud, con la premurosa complicità della moglie, usasse il suo sapere per tenersi al riparo, per sottrarsi a ogni possibile cedimento e per eludere - nei limiti del possibile - il destino di Laio: disposto a non vedere (o a comportarsi come se non vedesse) a patto di non essere visto. Gli interdetti che aveva frantumato con il lavoro sembravano così ripresentarsi come utili e consapevoli «trattati» nella quotidianità familiare.

Anna Freud, commentando il libro di Martin, l'unico dei fratelli che avesse avuto l'ardire o l'imprevidenza di prendere la parola e di parlare «in nome del figlio», ebbe a dichiarare: «Per me sarebbe stato preferibile se il libro non fosse stato mai scritto». Parole significative, perché anche l'innocuo libro di Martin attentava all'immagine ufficiale che Anna si era sforzata di costruire e di difendere tagliando, se necessario, le lettere a Fliess e condizionando ogni possibile approccio alla vita del padre; e parole sorprendentemente simili a quelle che, in anni lontani, lo stesso Freud aveva rivolto al suo primo (spesso indiscreto e penetrante) biografo, Fritz Wittels: «Naturalmente non mi sarei mai augurato e non avrei mai chiesto un tal libro». Considerare una simile dichiarazione solo un modo di dire, sarebbe un errore se è vero che, in risposta al libro di Wittels, Freud si lasciò indurre a scrivere il proprio profilo autobiografico dove si raccontò come voleva essere ricordato e conosciuto, quasi a riappropriarsi di se

stesso, a sottrarsi a un'immagine indesiderata: tanto più perché riteneva di essere stato costretto, dalla natura del suo lavoro, a «rivelare più fatti intimi della [sua] vita psichica di quanto non sia tenuto a fare un uomo che non sia scrittore ma scienziato».

Così l'*Autobiografia* è tutto meno che una confessione: è piuttosto la testimonianza di un «rappresentante dell'età borghese» che vuole disporre pienamente di sé ed è convinto di dovere distinguere nettamente il dicibile dall'indicibile. Spesso leggendo si ha la sensazione che Freud sia in-

tento a fissare la propria identità e a tracciare un confine tassativo intorno allo spazio giuridicamente accessibile della sua persona e della sua storia.

Il libro vide la luce nel 1924; undici anni dopo, nell'edizione americana, fu accompagnato da un *Poscritto* inequivocabile: «Mi sia concesso di interrompere qui le mie comunicazioni autobiografiche: il pubblico non ha diritto di saperne di più, né dei miei rapporti personali, né delle mie battaglie, né delle mie delusioni, né dei miei successi.»

Possiamo facilmente immaginare che, se avesse potuto leggere il libro di Martin, Freud avrebbe detto di «non esserselo augurato e di non averlo chiesto» e tuttavia sarebbe stato costretto a riconoscere che il figlio non aveva saputo (o voluto) tradirlo. Il gioco era riuscito alla perfezione. «Solo i figli ingrati – reciterà puntuale e compunto Martin – possono trovare errori nel modo in cui i genitori li hanno educati, soprattutto se questi li hanno amati e compresi profondamente».

il manifesto

sabato 15 dicembre 2001

■ DIARIO DELL'OCCHIO ■

La psico-segnaletica di Giovanni Jervis

Marco Belpoliti

Quando con l'automobile si cerca una scorciatoia, una via di fuga, nella città assediata dal traffico, immancabilmente ci si imbatte in due tipi di cartelli stradali: senso vietato e strada senza uscita. Il primo è rotondo e rosso, con una banda bianca orizzontale. Il secondo è rettangolare e presenta una T in campo azzurro: la barra orizzontale rossa, la verticale bianca. Rispettivamente: vietato entrare e impossibile proseguire. Il primo cartello è un divieto, un'asserzione. Contravvenire al segnale comporta un rischio per sé e per gli altri. Il secondo è un'informazione, non comporta alcun rischio, ma il suo significato è incontrovertibile.

Sulla copertina dell'ultimo libro di Giovanni Jervis c'è il cartello di strada senza uscita. Il fondo è un po' più scuro rispetto alla realtà. Una concessione al titolo: *La depressione* (il Mulino, pp.123, euro 8,00). Il volume appartiene a una collana divulgativa della casa editrice bolognese: «Farsi un'idea». Jervis è uno psichiatra, uno dei più interessanti e acuti. Ha attraversato molte esperienze importanti. È stato al Sud, alla fine degli anni cinquanta, con Ernesto De Martino, in qualità di esperto nelle ricerche sulla magia popolare; poi ha collaborato con Franco Basaglia, nelle prime esperienze psichiatriche, a Gorizia e Trieste. Tra le molte cose che ha scritto negli anni sessanta c'è una bellissima prefazione a *Pinocchio*, uscita presso Einaudi nel 1969 e dedicata alla figura del bambino ipercinetico. Ha diretto il Servizio di igiene mentale a Reggio Emilia negli anni settanta, pubblicando da Feltrinelli un libro significativo: *Manuale critico di psichiatria* (in copertina un disegno tratto da Bosch); più tardi ha rivisitato criticamente quelle esperienze in un volume di saggi dolorosamente impietoso, anche questo pubblicato da

Feltrinelli: *Il buon rieducatore* (in copertina: *Ordine e disordine* di Alighiero Boetti). Quindi ha lasciato i servizi psichiatrici, si è dedicato all'insegnamento universitario e alla professione di terapeuta, a Roma. Da quest'ultima esperienza sono scaturiti una serie di libri importanti come *La psicoanalisi come esercizio critico* (Garzanti) e *Psicologia dinamica* (il Mulino).

Per tutte queste cose insieme, per la complessità e la ricchezza della sua esperienza di psichiatra e psicoanalista, il libro dedicato alla depressione si presenta come un'opera da leggere con attenzione e su cui riflettere. Lo studio grafico di Miguel Sal, autore della copertina, ha probabilmente colto il senso del libro di Jervis: la depressione è una strada senza uscita. Rispetto a chi vede nel vissuto dei depressi una potenzialità espressiva, nel dolore una esperienza di autenticità dell'animo umano, o una prospettiva di elevazione spirituale, Jervis mette in luce l'esistenza incontrovertibile di una patologia mentale che può essere curata, anche se non vi è alcuna certezza di una guarigione completa. La ragione per cui ognuno di noi può cadere in depressione, ricorda Jervis, è l'imperfezione del cervello umano: «Il cervello umano è imperfetto perché predisposto ad avvertire in modo particolarmente acuto le situazioni di smarrimento e di perdita». Avverte queste situazioni perché è adattivo. La radice della depressione sta nella debolezza costitutiva dell'uomo, la stessa che lo spinge alla coesione sociale. Se non fossimo mai «giù di corda», se non avessimo paura di non cavarcela da soli, forse non saremmo neppure propensi a stabilire rapporti affettivi durevoli.

Che cos'è la depressione? Un disturbo del tono dell'umore. Jervis sostiene che la depressione non deriva tanto o solo da problemi psicologici; certo questi hanno un peso, ma «è verosimile che la depressione nasca da qualcosa che non funziona bene in una dimensione strettamente neurochimica che riguarda

il nostro cervello». Nelle pagine del libro le definizioni dei vari tipi di depressione si alternano all'esposizione di casi clinici, piccoli racconti di vita e cartelle cliniche molto accurate. I dati numerici sulla depressione sono impressionanti: il 5% della popolazione ne è affetta; il 17% ne ha sofferto o ne soffrirà; le donne sono le più soggette; il numero maggiore di casi si riscontra nelle classi sociali più basse; nel 25% dei casi la malattia si manifesta in età adolescenziale. Ma il problema maggiore è che la più parte delle persone colpite da depressione non viene curata. Jervis è ottimista: «con le cure oggi disponibili anche i depressi gravi possono vedere scomparire i propri sintomi e condurre una vita normale». Il problema è la resistenza ad accettare che il dolore intenso, sia fisico sia mentale, vada combattuto con strumenti adeguati. La parte più interessante del libro è quella in cui Jervis analizza i pregiudizi contro le cure farmacologiche. Negli anni sessanta, nell'ospedale psichiatrico di Gorizia, gestito come comunità terapeutica da Franco Basaglia, la depressione veniva curata con farmaci antidepressivi. Secondo Jervis la convinzione che la depressione possa essere curata con la psicoanalisi è sbagliata. Le psicoterapie sono sì utili – Jervis parla per diverse pagine dell'ascolto del paziente da parte del medico e del terapeuta – ma devono essere unite ad altre terapie. L'aiuto psicologico serve a far capire al depresso che «egli non è in alcun modo responsabile (né psicologicamente, né moralmente)» della sua paralizzante condizione di sofferenza.

Per chi la pensa e per chi la prova, la depressione è ben rappresentata dal cartello in copertina: strada senza uscita. Quanti altri segnali potrebbero descrivere la nostra condizione psichica? Senso unico, divieto di sosta, dare la precedenza, svolta obbligatoria, stop? Per nostra fortuna la vita, come la psiche umana, possiede quello scarto di imprevedibilità che alla segnaletica non è concesso.

SEGUE A PAG 26



Freud e Marx numi tutelari di oggetti-quasi

Un ventaglio di riflessioni critiche che classicamente attingono alla psicoanalisi, alla filosofia, all'economia nei saggi di "Figure del feticismo" curati da Mistura per Einaudi

PAULO BARONE

Quella del feticismo è una nozione tanto rilevante quanto sfuggente. Se, come sottolinea Stefano Mistura nella sua bella introduzione, «essa può funzionare da ponte in diversi contesti», parallelamente ogni singolo contesto sembra produrre una propria variazione sul tema mai del tutto comparabile a quella degli altri. E mentre un determinato anello della questione pare a prima vista non solo controllabile ma anche piuttosto banale nel suo funzionamento, la minima concatenazione si palesa invece di difficile messa a fuoco, quasi ipnotica, come se il vero, problematico nodo del feticismo si creasse sempre a lato, a margine della sua evidenza più ovvia, o solo quando quest'ultima è già sul punto di essere archiviata. Parlare di *Figure del Feticismo* sembra dunque appropriato: nel bene, perché si rinuncia in partenza alla pretesa di una spiegazione univoca del fenomeno, decidendo al contrario di seguirne le evoluzioni – da de Brosses a Comte, da Freud a Marx, a Breton, Benjamin, Adorno, Lacan. Nel male, perché ognuno dei testi della raccolta sviluppa il feticismo all'interno di costruzioni concettuali sofisticate, d'autore, (non immediatamente accessibili perciò), ma di cui è resa necessaria la conoscenza, dal momento che il feticismo spesso vi compare solo come un risvolto laterale o come un cunicolo segreto: comunque sempre in un'accezione del tutto originale, con un significato impregnato dagli umori che circolano altrove in tutto l'edificio.

Con Freud, di cui il volume presenta oltre gli scritti specifici a riguardo anche due inediti, il grado di complicazione è evidente e insieme emblematico. Nell'arco, infatti, che va dal 1905 al 1938 di interessamento alla questione si intersecano almeno tre piani distinti. Col primo, Freud focalizza l'attenzione soprattutto sul feticcio, sull'oggetto della perversione: un piccolo particolare, un dettaglio qualsiasi prende il posto della persona amata prescindendone completamente. Il secondo espone invece il meccanismo ubiquitario che costituisce il feticismo vero e proprio: il feticcio è un «sostituto» dell'impossibile pene materno e funziona perciò come una difesa dall'angoscia di castrazione. Il terzo si concentra infine sul feticista, sulle ripercussioni soggettive del meccanismo: qui la percezione di una realtà 'inesistente' – il pene femminile – e il suo simultaneo rinnegamento col feticcio-sostituto producono la (celebre) «scissione dell'io».

Per quanto stringato, l'intreccio così articolato sembra chiaro. Eppure basta semplicemente sottolineare il fatto che Freud concepiva il feticismo implicato, a certe dosi, in tutte le relazioni affettive e inserito stabilmente nel comune sviluppo libidico, ed ecco il quadro d'improvviso intorbidirsi. Scopriamo allora che il vero feticismo non è tanto quello macroscopico e ben delimitato (e quindi più o meno raro) delle forme pure, ma il piccolo, velenoso, insidioso feticismo dei nostri gesti ordinari. Scopriamo cioè che la batteria del feticismo al completo – la sopravvalutazione della parte, il carattere di sostituto, l'evocazione di una realtà che non esiste, la scissione dell'io – permea, intacca il senso del nostro universo simbolico, la funzione 'mediatrice' delle immagini tra

mondo interno ed esterno, il ruolo delle apparenze, insomma il cuore stesso dei processi psichici e della vita mentale in generale. Ora, se questo mescolio già per conto proprio ci scarica addosso un problema non facile da gestire, il suo peso si fa pressoché insostenibile allorché teniamo conto delle analisi di Marx sul carattere di feticcio della merce (così ben soppesate dal saggio di Mario Tronti), dove le cose sembrano per natura in possesso di quelle qualità che invece appartengono ai rapporti sociali del lavoro umano. Qui è tutta la società moderna, dominata dal capitale, a presentarsi come un sistema mercificato, reificato, incivile, normalmente perverso. Con l'associare Freud e Marx nella lettura del nostro tempo attuale ci troviamo dinnanzi ad un unico, enigmatico, «sfavillo del naso» (per usare l'impalpabile esempio di feticcio utilizzato da Freud). Un solo, micidiale e diabolico, sigillo, risultato paradossale della saldatura non di due frammenti o di due parti ma di due scissioni autonome, quella che divide l'individuo psichico e quella che attraversa le dinamiche sociali, finisce col marchiare onnipervasivamente la scena delle cose, devitalizzandola e mortificandola: due fratture giustapposte per fingere il superamento della scissione, per esporla spudoratamente e, così facendo, occultarla.

Non ha forse ragione, ancora una volta, Benjamin (Fabrizio Desideri) nel considerare questa scena neutralizzata e indifferente «età dell'inferno»? Ma al contempo l'idea bretoniana di una surrealtà (Stefano Mistura) come realtà totale, cui accedere per mezzo di un atto sincretico – capace di fondere le consuete opposizioni sonno-veglia, falso-vero, piacere-realtà – è da considerarsi una semplice parodia infernale o una dimensione che la nostra attuale condizione di iperrealtà ha ormai sopravanzato e definitivamente offuscato? A queste come ad altre domande rintracciabili nel volume è difficile rispondere. Molti contributi, pur nella disparità inevitabile delle opere collettanee, aiutano a focalizzare i termini della questione – e ciò non è poco – senza tuttavia interagire tra loro. Una cosa è certa: se è vero che il feticismo riguarda ormai il modo generale e inaggirabile con cui ciascuno acquista senso e si relaziona con gli altri, per uscirne non ci sono scorciatoie né linee dirette. Inutile appellarsi al valore d'uso fuori dal valore di scambio, alla realtà fuori dall'apparenza, al «bambino competente e sovrano» che noi già saremo fuori dall'adulto che poi sistematicamente lo tradisce (come vorrebbe G. Contri), se non, appunto, feticisticamente.

Qua e là dai vari testi sembra invece emergere un elemento forse non immediatamente spendibile contro il feticismo della coscienza moderna ma senz'altro all'altezza della questione che quest'ultima pone. Qualcosa che sta completamente dentro la storia prodotta, ma, al tempo stesso, ne sta al lato, quasi-fuori. Ne accennano, in conclusione, lacono, Mistura e Desideri; circola alla fine del discorso di Tronti e Petrucciani. Si tratta del «mondo dei margini e dei rifiuti», degli «oggetti spaesati», dell'Odradek kafkiano: della «forma che le cose assumono nella dimenticanza, dove appaiono deformate e irricognoscibili», del «dorso del feticcio», del «sotto fluttuante» delle cose. Sarebbe auspicabile se, magari in un volume futuro, si potesse partire proprio da qui.

Il Manifesto
30 marzo 2001



Pontalis, un piccolo inferno più dolce

di Maria Sebregondi

Limbo: margine, bordo, confine, terra d'ombra. Che cos'è precisamente? Nelle memorie infantili del catechismo, un luogo grigio, immobile, struggente, popolato dalle grida silenziose di bambini senza nome. In quelle scolastiche, è il coro dei vagiti che avvolgono Enea, appena lasciata «la riva dell'acqua che non si ripassa», o l'attesa senza speranza dei «sospesi» del primo cerchio dantesco. Più avanti, 'limbo' è solo una metafora un po' sbiadita, galleggia invece un bell'aggettivo, 'limbico', dallo statuto incerto. Nebbia, indeterminazione. Sembra che anche la teologia cattolica abbia abbandonato questo territorio, per attestarsi su più solidi e radicali castighi e ricompense, riconfermando le certezze dell'inferno e del paradiso (previa ammenda in purgatorio) e sbarazzandosi di residui orfico-pagani in inquietante vaghezza. Fortunatamente, però, ci sono ancora intrepidi esploratori dell'incerto: J.-B. Pontalis ha dedicato a questo lembo di terra di nessuno un piccolo libro-osservatorio (**Limbo**, Raffaello Cortina, pp. 140, L. 20.000), che c'introduce alla zona misteriosa e sospesa (un po' come lo Stalker di un vecchio film di Tarkovskij), partendo proprio dalla fascinazione che la parola 'limbo' esercita su di lui. La sua ricerca comincia in libreria (sotto lo sguardo disapprovante del commesso), poi in biblioteca (nel limbo illuminato dalle lampade di opalina della vecchia Bibliothèque Nationale). Mentre si ricostruisce la storia di un luogo della geografia dell'aldilà, si scopre via via che più che un luogo, il limbo è uno stato d'animo, una condizione psichica, un chiaroscuro del nostro paesaggio

interno. Per frammenti, per strati, per soglie e sfoglie, per falde e lembi ci viene descritto un mondo intermedio che sembra anche essere la patria più congeniale all'autore. Frequentatore di terre di mezzo, di interstizi, di ore incerte, Pontalis ci conduce a scoprire che accogliere la malinconia, lo smarrimento, la perdita, l'oblio può essere a volte profondamente rasserenante, perfino gioioso: ritornare dopo anni in una grigia domenica nel quartiere d'infanzia vuol dire passare dallo spaesamento doloroso al girovagare leggero (come le «mappe per perdersi» di Benjamin); il malinteso, il frainteso possono essere un dolce vascello per passare sull'altra riva: *doubleur/douceur*, una sola piccola lettera separa il dolore dalla dolcezza.

Psicoanalista, scrittore, direttore presso Gallimard di due collane legate alle sue due passioni contigue, J.-B. Pontalis è sempre stato affascinato dal linguaggio, dalle parole. Non a caso il suo lavoro più noto è quel *Vocabulaire de la Psychanalyse* realizzato nel 1967 con Jean Laplanche che resta a tutt'oggi un fondamentale compendio del linguaggio psicoanalitico (*Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, anche in edizione economica) e il suo libro più recente *Fenêtres* (non ancora tradotto in italiano) è una sorta di versione privata di quel celebre dizionario.

Al suo doppio mestiere è arrivato relativamente tardi, dopo gli studi filosofici e dopo aver sfiorato le professioni di attore, di giornalista e perfino - per saturazione intellettuale e conseguente rifiuto delle artificiosità concettuali - di camionista. Allievo di Sartre (suo professore al liceo), legato a Merleau-Ponty da vincoli di comunanza e parentela, si è formato come analista sotto la guida di Lacan: una formazione tanto privilegiata quanto ingombrante, e ci è voluto

*Il limbo
di J.-B. Pontalis
(benjaminiana
mappa
per perdersi)
è una rassegna
di stati d'animo
intermedi
proiettati
su una galleria
di figure,
da Agostino
a Michelet,
ad Artaud*

del tempo perché Pontalis potesse affermare la propria autonomia e sviluppare un percorso di psicoanalista e scrittore libero da vincoli di scuola (di questo e di altro si parla in una bella intervista apparsa su *Lire* - giugno, www.lire.presse.fr).

Se come analista ha uno stile winnicottiano che si affida più alla modalità della relazione che agli apparati concettuali, come scrittore (*L'amore degli inizi, Perdere di vista*) apre porte più che disegnare mondi, appronta luci, suona preludi più che sinfonie, è una guida di soglie e di confini, ama il verbo all'imperfetto, il tempo verbale del sogno e dell'azione non ancora conclusa, dove la nostalgia coincide con l'attesa. Nel limbo di Pon-

talis ci s'intrattiene con la vecchiaia, la malattia, la morte. Si prova ad imparare a congelarsi dagli amici. Lembi di storie di pazienti simpatici e antipatici s'intrecciano agli studi di Agostino di Tagaste o di Jacques Le Goff, a citazioni di Michelet (il limbo, «un piccolo inferno più dolce») e di Chateaubriand, all'*Ombelico dei limbi* di Artaud e ai *Limbi* baudelairiani prima che diventassero *Fiori del male*. Ci si interroga sulle estasi berniniane di Santa Teresa d'Avila e della beata Ludovica Albertoni. Si va e si torna, si perdono e si ritrovano occhiali: «Ho bisogno dell'alternanza. Ho bisogno di Piero della Francesca e di Turner. Ho bisogno di forme geometriche e delle nubi. (...) Voglio soggiornare nel luogo indefinito del limbo ma mi rifiuto di restarci». Verso la conclusione del percorso esplorativo dell'arcipelago limbo, si approda a una struggente lista di odi e amori (rigorosamente in terza persona e all'imperfetto) dove in qualche modo la ragione del viaggio e la mappa della zona finiscono per coincidere. Quanto poi alle faldelle di vaghezza che, debordando dal testo, hanno malauguratamente colpito l'edizione italiana, forse a Pontalis non sarà troppo dispiaciuto veder il proprio nome Jean-Bertrand diventare in copertina Jean-Baptiste - lui è da tempo più semplicemente J.-B.; certo resterebbe perplesso delle tante imprecisioni e sciattezze di traduzione che toccano al lettore italiano - pur essendo consapevole delle difficoltà del «mestiere impossibile» del traduttore, cui ha dedicato pagine memorabili in *Perdere di vista*: «Cos'è dunque tradurre? Emigrare, sì, cos'è di sicuro, ma emigrare nella propria lingua. Vivere di nuovo l'esilio in essa, rinunciare all'illusione di esserne i proprietari e padroni (x...)» - esperienza limbica quant'altre mai.

Pontalis alla ricerca del fascino perduto nei nostri sogni

ALBERTO LUCHETTI

Il sogno è finestra dell'anima. In questa immagine, parafrasando Leonardo da Vinci - «Perché l'occhio è finestra dell'anima, ella è sempre con timore di perderlo» - si potrebbe racchiudere il pomeriggio trascorso a Roma, alla fine della scorsa settimana, da J.-B. Pontalis (Jean-Bertrand o Jean-Baptiste, come alternativamente si firma), autorevole psicoanalista francese ma anche scrittore, allievo di Sartre e di Lacan, cofondatore dell'Association Psychanalytique de France, collaboratore e direttore di rinomate riviste e collane psicoanalitiche, consulente della casa editrice Gallimard, traduttore, e già noto da decenni anche in Italia come coautore del *Vocabulaire de psychanalyse* (da noi tradotto col titolo *Enciclopedia di psicoanalisi*).

E si potrebbe ricorrere a quella parafrasi leonardesca non solo - banalmente - perché Pontalis ha proposto una conferenza sul sogno («Il a été rêvé») nell'ultimo di una serie di incontri sul tema curati da Jacqueline Risset presso il Centro di Studi francesi della Terza Università di Roma, per poi presentare la traduzione italiana del suo ultimo libro (uscito in Francia l'anno scorso) intitolato appunto *Finestre* (per le Edizioni e/o). Bensi, soprattutto, perché il filo conduttore e la trama di entrambi, libro e conferenza, è il sogno: quest'ultimo, se da un lato ci dischiude uno spiraglio sull'«apparato dell'anima», come lo chiamava Freud, dall'altro spalanca l'anima ad un registro di pensiero visivo che, avanzando senza tregua e a pieno regime, si colloca alla fonte del pensiero, e a una «percezione onirica» che, seguendo Merleau-Ponty, è modello della percezione vigile.

Il sognare si rivela il movimento peculiare di un'anima mai in riposo. Il corpo può pure dormire, ma l'anima non smette di «soffiare in ogni senso»: «Aprassici, afasici, apparentemente sordi e ciechi eppure pensatori», sottolinea Pontalis. Che segnala, peraltro, come questo aspetto fosse già rilevato secoli or sono da Tertulliano: «Nel sonno l'anima costantemente in movimento, a differenza della luna e del sole, non conosce eclissi, peregrina al di là dei mari e delle terre, negozia, agisce, lavora, scherza, si rallegra, compie degli atti permessi o proibiti».

Questa attenzione per l'attività onirica, come si sa, è intrinseca alla psicoanalisi, fin quasi a caratterizzarla già ai suoi albori: nella sua storia, la teoria del sogno, individuando nell'interpretazione dei sogni la *via regia* verso l'inconscio, segna la svolta con cui «l'analisi ha compiuto il passaggio da procedimento psicoterapeutico a psicologia del profondo». A scriverlo era Freud nel

Il pensiero onirico
nella lettura del grande
psicoanalista francese.

Ne ha parlato
in una conferenza a Roma
al Centro di studi francesi
e nel suo libro «Finestre».
Dove apre una sessantina
di varchi su altrettante
parole, esplorando le loro
risonanze. Fino a compilare
un piccolo lessico personale,
che mette in luce il legame
tra l'attrazione del rimosso
e il fascino del visivo

1932, quando ne tracciava, ad oltre trent'anni da *L'interpretazione dei sogni*, un bilancio che, pur ribadendone il valore di perno e addirittura di «parola d'ordine» per la psicoanalisi, risultava tuttavia per lui deludente.

Da un lato Freud lamentava, infatti, che i contributi sul sogno fossero diventati sempre più rari e gli analisti si comportassero come se non vi fosse più nulla da dire sul sogno e come se la sua teoria fosse ormai conclusa. Dall'altro lato, riscontrava invece come molti aspetti della sua teoria fossero tutt'altro che compresi e accettati unanimemente: anzi protestava perché alla psicoanalisi si attribuivano alcune tesi mai sostenute, mentre le cose veramente importanti, «soprattutto la nozione che l'essenziale nel sogno è il processo del lavoro onirico», restavano ancora estranee alla coscienza generale.

Dopo altri settant'anni e benché la ricorrenza centenaria della pubblicazione de *L'interpretazione dei sogni* abbia ravvivato l'interesse per il sogno e la sua teoria, non è detto che il bilancio sia necessariamente diverso se, nonostante non siano mancati progressi nella sua comprensione, in alcune teorizzazioni correnti il sogno slitta insensibilmente verso una sorta di funzione di monitoraggio, per così dire «in tempo reale», del Sé o dell'apparato psichico in toto, della relazione analitica o di alcune sue dimensioni.

Ebbene, il contributo di Pontalis va esattamente nella direzione contraria a questa «funzionalizzazione» del sognare. Fin dai suoi primi scritti sul sogno, che ha corposamente accompagnato il suo pensiero in tutti i suoi momenti - dal lavoro del 1972 sul sogno-oggetto a *Tra il sogno e il dolore* (1977), a *Perdere di vista* (1988), a *La forza d'attrazione* (1990) - Pontalis ha individuato; come altri autori, il punto cruciale dell'operazione freudiana nella sostituzione dell'ascolto di un racconto alla visione di immagini e nella successiva riconduzione di questo racconto ad un testo che, infine, l'analisi disfa elemento per elemento per ricostruirne, attraverso i punti nodali in cui si incrociano le catene associative, i pensieri latenti; ma sottolineando, a differenza di altri, come questa operazione di «disincantamento» del sogno ne lasciava da parte proprio l'attrazione e la fascinazione che esso esercita. In una formula: «il sogno dei romantici tedeschi è l'oggetto perduto del sogno di Freud». Proprio su questo elemento di attrazione perduto (il sogno sognato al di là del sogno raccontato, ha detto qui a Roma) Pontalis ha progressivamente indirizzato la sua ricerca, riconoscendo nella dimensione visiva del sognare non un difetto di espressione legato alla necessità di rappresentare per immagini i pensieri, bensì una osmosi tra inconscio e visivo, un legame intrinseco e non contingente fra l'attrazione del rimosso e il fascino del visivo.

Un visivo tra l'altro molto particolare, che ci avviluppa al suo interno, intenso ma evanescente e inafferrabile, non coincidente con il visibile che si offre al nostro sguardo da svegli, e nemmeno con l'invisibile che ne è l'orizzonte, pur immergendoci in ciò che sfugge alla vista. Ed è un visivo che, in fondo, nemmeno implica la prevalenza di un registro sensoriale sugli altri, includendoli ed evocandoli tutti.

Proseguendo di un altro passo in questo cammino, nella conferenza romana (il cui titolo, «Egli è stato sognato», è tratto da Paul Valéry, che così sottolineava l'illusorietà del nostro tentativo di appropriazione del sogno fin nelle nostre espressioni: «ho sognato», «ho fatto un sogno» ecc.), ciò che Pontalis sottolinea come più essenziale e sconcertante nel sogno e nella scoperta freudiana non è tanto il fatto che col favore della notte il «popolo dell'ombra» sorga dai «bassifondi» e insorga contro la «capitale» dell'Io rivelandone le crepe; e in fondo nemmeno il fatto che l'anima pensi in continuazione senza mai eclissarsi. Bensi il fatto che

i pensieri inconsci abbiano il potere di eccitare il pensiero, di risvegliarlo imprimendogli un movimento incessante, e nel contempo di destare un corpo che, «lungi dallo sprofondare nel sonno [...], è più sveglio, più eccitabile e più eccitato che mai»; e dunque il fatto che, se «sognare e pensare sono della stessa sostanza», pur sembrando divergere e addirittura opporsi tra loro, questa sostanza è fatta di una modalità percettiva non cosciente che, sollevandosi al di sopra o meglio al di sotto del rappresentare, aderisce alle impressioni percettive e alle loro relazioni.

Una percezione, quella onirica, che Pontalis descrive come selvaggia, brutta, calamitata dalla cosa e per la quale è del resto improprio parlare di immagini, perché per essa non vi è che presenza, sia pure evanescente, e non certo quell'assenza che ogni immagine, in quanto rappresentazione, include in sé. Infiltrato nel pensiero della veglia, che si organizza distaccandosi dalla dimensione «allucinatoria» del sognare, vi è dunque un «pensiero sognante» che vuol possedere ciò che si sottrae, e che esige che ciò che si offre alla percezione sia la cosa stessa.

Ma l'intento del lavoro di Pontalis, come dichiara esplicitamente, non è produrre il concetto di «pensiero sognante», ma di lasciar percepire – omeopaticamente, per così dire – «in che cosa esso è alla fonte, all'orizzonte di ogni pensiero ed in particolare del pensiero analitico». E a questo proposito, accosta a questo pensiero sognante l'attenzione ugualmente fluttuante (il corrispettivo per l'analista della regola della libera associazione per l'analizzando), nonché il transfert come un «sognare» agito, «né riproduzione, né illusione, ma produzione».

Alcune precisazioni in proposito, nel testo letto a Roma e nel libro, aiutano a chiarirci cosa muova la sua scrittura in *Finestre* e già ben prima: «Sogno di una scrittura analitica [...] che sia asociale – come il sogno, come l'analisi – e trovi nelle risorse del linguaggio il potere di raggiungere ognuno in ciò che egli ha di più intimo e di più estraneo». «Una scrittura, uno stile che non sia troppo infedele a ciò che si annoda, si snoda, si intesse, si disfa nell'analisi», e resti invece fedele al sogno «che non è mai vago nella sua scelta delle immagini per dire ciò che lo muove, non potrebbe essere più preciso, è il suo racconto a renderlo vago».

A questa scrittura Pontalis si ispira per rendere il movimento di quel sognare/pensare che percorre e lega le cinquantotto «finestre» che nel suo libro si aprono su alcune parole e le loro risonanze, ma anche sulle immagini e in generale sulle tracce della sua esperienza, analitica e non, compilando un piccolo lessico personale, privato. Una scrittura che non ambisce alla costruzione di «un grande edificio di concetti, coerente, solido, resistente», ma fa appello alla mobilità della lingua e al suo respiro, per cercare

di svincolarsi dalla «sordità, [dall']acceccamento suscitati dal sapere», «per aprirsi a ciò che è inconcepibile», tenendo ben presente l'osservazione nietzschiana secondo cui «il concetto si forma dall'oblio di ciò che differenzia un oggetto da un altro».

Ci si sbaglierebbe tuttavia a considerare letteraria (o meglio, soltanto letteraria) questa raccolta di «varchi» per il pensiero: pur riconoscendo che i propri scritti – come gli viene sottolineato e talvolta forse rimproverato – sembrano più letterari che scientifici, Pontalis precisa tuttavia che fare letteratura per un analista può essere peggiorativo solo se questo lo allontanasse dalla realtà «fluida, intensa, incredibile» e tanto spesso dolente con cui lo confronta l'analisi, mascherandola semmai nella poeticità dello stile. Peraltro, non bisogna uguagliare letterarietà e narratività: Pontalis ha fermamente ribadito a Roma che la parola analitica non passa per la narrazione ed anzi è fondamentalmente una parola «anarrativa». Anche per questo, forse, in *Finestre* afferma lapidariamente: «Sogno, poesia, analisi: scienze esatte».

Ma ci si sbaglierebbe per almeno tre altri ordini di ragioni. Innanzitutto per il rigore concettuale che contrassegna questi scritti, per le esperienze cliniche che li attraversano e le puntualizzazioni teoriche che a tratti l'illuminano (sull'impossibilità di una osservazione psicoanalitica, sul narcisismo, sull'Es, sulla perversione, sulla speculazione freudiana di *Al di là del principio di piacere*, sulla pulsione, sulla cornice della situazione analitica e così via).

In secondo luogo perché, se qui sembrano prevalere le riserve e i sospetti sulla teorizzazione indebita («Soprattutto, non farne una teoria!», «Non affrettarsi a tradurre. Non sostituire la propria teoria a quelle che il paziente si è forgiato»), e più ancora la diffidenza verso i concetti che cercano tirannicamente di cogliere, circoscrivere, fissare, proprio Pontalis trent'anni fa ricordava che la teoria in psicoanalisi non è soltanto qualcosa che «sopraggiunge alla fine per assicurare la costruzione dell'edificio», ma si trova «ai due poli della catena, nel punto più vicino alla logica propria dell'inconscio e nel punto più lontano». E che la teoria freudiana e, talvolta, psicoanalitica, essendo fatta anch'essa di spostamenti, rimozioni, contraddizioni, ritorno del rimosso, cioè dei meccanismi e dei processi che mette in luce nel suo oggetto, l'inconscio, rivela in certi punti una profonda solidarietà con esso.

Infine perché, nella traiettoria personale del suo autore, questi lavori hanno come retroterra ineludibile e come trama sapientemente mimetizzata proprio un consistente lavoro teorico e concettuale: dalla elaborazione del *Vocabulaire de psychanalyse* con Laplanche, alla direzione della *Nouvelle revue de psychanalyse*, fondata e animata da Pontalis per venticinque anni. Non sorprende perciò che qui, tra le finestre, ve ne

sia una dedicata agli storici cinquanta volumi della NRP – così era spesso chiamata – che, come ammette qui, avrebbe già potuto intitolare *Finestre*. Giacché quel lavoro è segno tangibile di uno sforzo costante di «non cedere sulle parole per non dover poi cedere sulle cose», come diceva già Freud, proprio cercando altre parole ed altri concetti, semmai ibridandosi con altri pensieri e pensatori, per ridare vita e respiro «a quanto, venendo dall'analisi, era stato vinto dall'usura, soffocato da un linguaggio che cercava di essere dotto, garante di obiettività».

Soprattutto per ritrovare nel lascito freudiano, nella ancora oggi sconcertante eredità di una pratica teorico-clinica inedita e inaudita, l'esigenza che l'ha mossa e la muove, cioè l'oggetto che essa ha di mira: l'inconscio. Questa esperienza psicoanalitica di pensiero deve necessariamente sporgersi sul confine che corre tra la psicoanalisi e la letteratura – ricordando però, con Freud, che questo confine la attraversa più che delimitarla – alla ricerca del movimento del concetto più che del suo statico consolidarsi e irrigidirsi, della sua apertura più che della sua chiusura e del suo compimento. E dunque non può che ricercare una scrittura che (per usare altre immagini di Pontalis) sappia, come l'analisi, soggiornare in ciò che è oscuro per raggiungere talvolta una inaspettata radura, e illuminare non con la violenza dell'elettricità che mira a rischiarare ogni cosa eliminando il buio, ma con il turbamento delle fiocche e fragili luci dei primi lampioni, che poco più di un secolo fa cominciavano a squarciare la notte senza però cancellarne le ombre («lo psicoanalista, un lampionaio», è suggerito di sfuggita).

Insomma una scrittura che, come l'analisi e il sogno, disorienti, sia «un mezzo per piantarsi in asso», spaesi e, sfalsando appena un po' quanto scrive sempre lui, diventi una pittura *analogon* del sogno.

Il Manifesto – 22 giugno 2001



La psicoanalisi? Una dottrina del godimento

MASSIMO RECALCATI

Il pubblico italiano ha avuto modo d'incontrare Jacques-Alain Miller più volte: una occasione per me memorabile, perchè inaugurale del mio interesse per questo grande psicoanalista, resta indubbiamente legata a un Congresso del Campo Freudiano che si svolse a Bologna una dozzina d'anni fa sul tema dei *Labirinti della vita amorosa*. Di Miller si è sentito parlare nei modi più diversi, molti hanno letto qualche suo articolo apparso in italiano sulla rivista *La psicoanalisi*, ma l'idea più diffusa del suo pensiero rimanda a una vita dedicata all'opera di Lacan, il quale - come si sa - gli consegnò l'eredità del suo insegnamento e la cura dei suoi prestigiosi *Seminari*: Miller era allora un giovane allievo brillante di Louis Althusser, formatosi inizialmente alla filosofia in un ambiente intellettuale ricchissimo (Canguilhem, Derrida, Foucault, Barthes, ecc.), capace con un gruppo di amici «normaliens» (Alain Badiou, François Regnault, Jean-Claude Milner, Alain Grosrichard, ecc.) di dare vita ad una delle «riviste» più interessanti ed originali degli anni '60, i *Cahiers pour l'Analyse*. Genero e allievo prediletto di Lacan, era l'unico, «l'almeno uno» a saperlo veramente leggere e al quale, dopo soli due anni di frequentazione dei suoi *Seminari*, il maestro assegnò l'arduo compito di articolare l'indice ragionato degli *Scritti* che sarebbero stati pubblicati nel 1966. Jacques-Alain Miller aveva allora ventidue anni.

Il suo stile di insegnamento era essenziale, incisivo, così diverso da quello stile «alla Lacan» che aveva segnato gran parte di una generazione di seguaci (quella degli anni '70) persa nello scimmiettamento della parola ispirata del maestro. Il pubblico di quel seminario di Bologna vide allora un uomo dall'aria tranquilla e decisa avvicinarsi ad una lavagna nera e scrivere col gesso quello che ci presentò come il suo «sillogismo dell'amore». Nessuna concessione alla platea, nessun gesto da profeta carismatico. Jacques-Alain Miller parlava in piedi, con un francese pulito e ben scandito, dell'amore in Freud e in Lacan e delle sue vicissitu-

L'uscita dei saggi di Jacques-Alain Miller intitolati «I paradigmi del godimento», per le edizioni Astrolabio, è una occasione per mettere a fuoco gli importanti contributi di questo psicoanalista francese, la cui formazione filosofica avvenne alla scuola di Althusser, noto al pubblico internazionale come l'allievo che Lacan scelse per consegnargli l'eredità del suo insegnamento e la cura dei suoi celebri «Seminari»

dini umane. Era il rovesciamento del culto wittgensteiniano del silenzio che conclude il *Tractatus*: ciò che è impossibile dire non si deve tacere ma si deve provare a dirlo per non lasciare l'ineffabile nelle mani della sola mistica. Si trattava, in quel caso, di una scrittura logica della vita amorosa che con una creatività di pensiero, una chiarezza ed un rigore rarissimi, ci presentò e commentò in ogni suo dettaglio. Al lavoro era uno strano ed intrigante misto di razionalismo ed esistenzialismo, di logica e di passione, di amore per il *mathema*, ovvero per la trasmissione scientifica, e di una tensione quasi sciciana, una sorta di anima tragica che si avvertiva essere al cuore di quella speculazione logica, anima tragica che non contrastava affatto con l'aspirazione «cartesiana» a raggiungere una messa in forma «chiara e distinta» dei concetti della psicoanalisi.

Con il titolo *I paradigmi del godimento* è oggi disponibile per l'editore Astrolabio, a cura di Antonio Di Ciaccia e Sergio Sabbatini, una bella raccolta di saggi brevi di Jacques-Alain Miller che coprono l'arco temporale di un ventennio, dalla fine degli anni '70 alla fine degli anni '90. Si tratta di una selezione di alcuni dei contributi più originali, quasi tutti inediti in italiano, che contraddistinguono il suo lavoro teorico. È un'interessante selezione di testi che si ordina intorno a tre grandi vettori teorici: un vettore epistemologico, un vettore clinico e un vettore etico.

Il vettore epistemologico: il grande tema dell'intreccio tra lo strutturalismo classico di Saussure e Lévi-Strauss - di cui Lacan si serve abbondantemente nel corso degli anni '50 - e la nozione di soggetto pensata fondamentalmente attraverso Freud ma anche via Heidegger e Sartre. Ne deriva uno strutturalismo atipico che non annulla ma include la nozione di sog-

getto: «Quel che differenzia Lacan dallo strutturalismo classico - scrive Miller - è che in lui la struttura ha un'azione; cioè, il soggetto correlativo a questa struttura non si trova veicolato in questa catena che nella misura in cui è inserito dentro e ne paga il prezzo».

Il vettore clinico: la centralità progressivamente acquisita dal sintomo come distinto dalle altre formazioni dell'inconscio (lapsus, motto di spirito, sogno, atto mancato) perché irriducibile alla funzione ermeneutico-semanticale del messaggio in quanto implica non solo un voler-dire ma anche e soprattutto un voler-godere, un'esigenza di soddisfacimento pulsionale, di godimento al di là del principio di piacere. In questo senso per Miller il sintomo acquista il nuovo statuto di partner del soggetto poiché è un modo per supplire la disarmonia tra i sessi e perché essendo impossibile scrivere, come affermava Lacan, il rapporto sessuale, «l'accoppiamento fondamentale di un soggetto è sempre col sintomo».

Il vettore etico: recuperare la lezione fondamentale della psicosi come orientativa di una nuova etica. Questa nuova etica viene condensata da Miller in una formula relativa al carattere «universale» del delirio: «Tutti gli uomini delirano!» Questa formula è l'effetto dell'estensione logica della nozione di forclusione che Lacan aveva riservato alla clinica delle psicosi in senso stretto, essendo la forclusione quel processo specifico che impedisce che nell'inconscio del soggetto si iscriva il significante fondamentale del Nome del padre, ovvero quel significante che ordina l'insieme di tutti i significanti e rende possibile un'esperienza sufficientemente ordinata del mondo. Questa nozione ristretta della forclusione non esaurisce l'uso della categoria. Miller teorizza infatti l'esistenza di

una *forclusione generalizzata* che non definisce più solo la posizione del soggetto psicotico ma la condizione umana come tale. Non c'è infatti per gli esseri umani, presi nel linguaggio, alcuna possibilità di unificare la parola alla Cosa perché un significante è strutturalmente, innanzitutto, in rapporto agli altri significanti e non direttamente alla Cosa. Quest'idea di una «denotazione vuota», o, se si preferisce, di una disgiunzione essenziale tra la parola e la Cosa, di un'impossibilità della parola a simbolizzare integralmente il reale della Cosa, generalizza la forclusione: per gli esseri umani non tutto il reale è assorbibile integralmente nel simbolico e dunque ciascuno è chiamato a trovare una soluzione soggettiva per riuscire a trattare questo reale che eccede il senso.

Qual è dunque la posta in gioco decisiva del lavoro teorico di Miller? Sicuramente, ad un primo e fondamentale livello, la *lettura di Lacan*. Questi saggi offrono in effetti uno spaccato sintetico del metodo e della direzione di fondo della lettura milleriana di Lacan. Innanzitutto il principio di metodo: pensare costantemente «Lacan contro Lacan». Pensare cioè che la tortuosità del percorso teorico lacaniano trovi il suo criterio metodologico nel fatto che le sue svolte e i suoi cambiamenti di direzione, le sue torsioni interne abbiano sempre a che fare con la rettifica teorica delle tesi sostenute da Lacan stesso.

In secondo luogo la direzione fondamentale dell'insegnamento di Lacan secondo Miller consiste nel trasformare la psicoanalisi da una pratica storico-dialettica di simbolizzazione progressiva del reale (quale viene presentata, per esempio, nel celebre *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* del 1953) in una pratica del reale che ha al suo cen-

tro non tanto una *dottrina dell'interpretazione* (la psicoanalisi viene infatti tendenzialmente rubricata nel campo delle scienze umane come una disciplina ermeneutica tra le altre) ma una *dottrina del godimento*, ovvero una dottrina dei limiti dell'interpretazione. Il godimento – che come tale è eterogeneo al senso di cui invece si nutre ogni ermeneutica – diventa infatti un concetto chiave nell'insegnamento di Lacan, soprattutto dopo gli *Scritti*. Miller si è sforzato di isolare e di valorizzare questa svolta inalterna e del valore di Lacan: dal primato e dall'autonomia dell'ordine simbolico all'inconsistenza e all'inesistenza dell'Altro (per l'ultimo Lacan l'ordine simbolico non è un ordine senza falle), dalla centralità della parola e del desiderio come desiderio di riconoscimento all'esigenza di soddisfacimento della pulsione che rigetta la dialettica dell'intersoggettività di cui si nutre il desiderio come desiderio dell'Altro e mostra invece il carattere fundamentalmente autistico, a circuito chiuso, del godimento. A questo proposito non si può non citare un vero e proprio gioiello di lettura milleriana di Lacan qual è il saggio di apertura che ha ispirato il titolo del libro: *I sei paradigmi del godimento*.

Qui lo sforzo di sintesi è veramente prezioso perché inquadra l'impalcatura della dottrina lacaniana del godimento ricostruendone la genealogia teorica che ci indica con precisione quanto l'esito dell'ultimo insegnamento di Lacan si allontani da ogni versione edipica della psicoanalisi mostrando piuttosto come il confronto con il reale del godimento avvenga per gli esseri umani senza possibilità di ricorrere all'ombrello del padre edipico, ad un principio unificatore trascendentale che garantisca la stabilità gerarchica dell'essere, ma anche senza possibilità

di fare della stessa nozione di struttura una versione aggiornata, laica e anti-metafisica, di questo principio trascendentale. Perciò Miller può concludere affermando, in riferimento all'ultimo insegnamento di Lacan, che «la struttura, una volta isolata, è sempre apparsa come onnipotente. Ora invece il suo limite appare qui, nel godimento dell'Altro come essere sessuato, perché c'è qui una relazione esposta alla contingenza, all'incontro, una relazione sottratta alla necessità [...] Con un movimento irresistibile il trascendentale cede al pragmatico.»

Ma la lettura di Lacan non esaurisce il lavoro teorico di Miller. Esiste un secondo livello che ne definisce la posta in gioco e che concerne l'esistenza stessa della psicoanalisi nell'epoca contemporanea. In questo senso si può affermare che in Miller ritroviamo lo stesso intento che animò il «ritorno a Freud» di Lacan riferito però all'insegnamento stesso di Lacan.

Per Lacan il ritorno a Freud non era affatto ridicibile ad una filologia; ad un lavoro storico di classificazione d'archivio. Il ritorno a Freud è stato piuttosto un modo per trascinare Freud nell'epoca contemporanea, per sottrarlo alle biblioteche universitarie e farne un grande protagonista della cultura e del pensiero del novecento. «Ritorno» deve allora intendersi qui come il contrario di un ripiegamento all'indietro, piuttosto come un balzo in avanti. Lo stesso si può dire del lavoro teorico che Miller compie sul testo di Lacan: mantenere Lacan come interlocutore vivente della psicoanalisi e della cultura del terzo millennio.

il manifesto sabato 5 gennaio 2002

SEGUE DA PAG 20

George Frederick Watts, "Speranza", 1886

Immobili di fronte al gelo della vita

ALBERTO LUCHETTI

Ripetutamente nei media ci si imbatte nell'annuncio di un'aumentata diffusione della depressione — si prevede che diventi tra breve la seconda causa di morbilità — e, nel contempo, della messa a punto di farmaci risolutivi e maneggevoli per i disturbi depressivi. Annunci peraltro di sicuro effetto in chi legge o ascolta: circa una persona su sei soffrirà nella propria vita di un episodio depressivo, dunque è difficile pensare che ci sia chi si sente estraneo a questa preoccupazione almeno nei

Malati nel tempo

DUE RECENTI STUDI SULLA DEPRESSIONE

— uno di Jervis, l'altro di Fédida — convergono sui vantaggi del trovare riparo e protezione in una immobilità interna. Le divergenze riguardano, invece, la terapia da adottare. Per

Fédida solo la psicoanalisi, mantenendo al centro dell'esperienza umana una certa negatività, può aiutarci a capire la nostra vita psichica



Continua a pag. 36

Samuel Beckett e il suo analista

STEFANO MISTURA

Didier Anzieu, una tra le grandi figure della psicoanalisi francese, ci ha lasciato uno dei più importanti libri su Freud, una rielaborazione della sua tesi di laurea che uscì col titolo *L'Autoanalisi di Freud*, strumento imprescindibile per tutti coloro che desiderano comprendere il modo di lavorare e di pensare dell'inventore della psicoanalisi. Allievo di Daniel Lagache, cui è sempre rimasto fedele nel rigore metodologico, ha compiuto il suo tirocinio analitico con Jacques Lacan non sapendo che proprio lui aveva già curato, nel 1932, sua madre, descrivendola nel famoso «caso Aimée» studiato in *Della psicosi paranoica*. La sua passione per la letteratura, per la filosofia e per l'arte ne hanno fatto uno dei più innovativi teorici della psicoanalisi applicata: restano memorabili i suoi studi su Paul Valéry e Francis Bacon, e una edizione notevole dei *Pensieri* di Blaise Pascal.

Nell'ambito di questi studi dedicati alla creatività, occupano un posto particolare quelli rivolti a Samuel Beckett, al quale Anzieu ha dedicato la sua passione amorosa per quasi quarant'anni e di cui esce ora da Marietti il frutto più prezioso, titolato semplicemente *Beckett*, a cura di Rosa Maria Salerno e con un'ottima postfazione di Sergio de Risio. Non troverete, nel libro di Anzieu, facili correlazioni tra sintomo e produzione artistica, piuttosto una formula originale che gli permette, parlando di Beckett, di consumare una dolce ossessione autobiografica. La disponibilità che l'autore dimostra mettendoci a parte del suo narcisismo e delle sue fantasie sulla sua stessa nudità è in perfetta concordia con quanto Freud dice al pastore Pfister - in una lettera datata 5 giugno 1910 - quando gli scrive che la discrezione è incompatibile con una buona esposizione della psicoanalisi e che bisogna, invece, esporsi, lasciarsi andare, tradire, comportarsi come un artista che ruba alla moglie i soldi del bilancio familiare per comprarsi i colori, o che dà fuoco ai mobili per scaldare lo studio alla modella. Senza un po' di criminalità non si riesce a combinare niente di buono.

Anzieu utilizza per le sue ricostruzioni l'insieme dell'opera di Beckett a partire dal Natale 1935, la corrispondenza con l'amico e scrittore irlandese Tom Mac Greevy e, infine, la biografia dell'autore irlandese redatta da Deirdre Bair, a torto bistrattata, alla quale oggi sostituiremmo quella di James Knowlson, l'unica autorizzata dallo stesso Beckett, che al tempo in cui Anzieu scriveva non era ancora disponibile. Ma tutto il libro dello psicoanalista francese è scritto audacemente in prima persona, ricorrendo di continuo alla memoria, così che il saggio diventa uno spaccato autoanalitico, che ci mette di fronte al farsi creativo dell'opera, con qualche

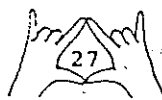
**Indagine sulla mente dello scrittore
Irlandese nei suoi rapporti conflittuali
Con Wilfred Bion, con la madre, con la
Sua produzione artistica.
Un saggio di Didier Anzieu,
Il grande psicoanalista francese già
Noto per i suoi studi sulla produzione
Letteraria e artistica, tradotto da Marietti**

sensazione di vertigine: perché l'autore, nel tentativo di ripristinare il modo di funzionare dell'inconscio, fa esplodere l'unità di luogo, d'azione e di tempo determinando in chi legge una voluta confusione, aumentata dalla contemporanea messa in scena di più personaggi: Beckett, il suo psicoanalista Bion, Anzieu stesso e i suoi pazienti.

Il nucleo fondamentale del lavoro di Anzieu è costituito dall'analisi del rapporto reale e fantasmatico istituitosi tra Beckett e Bion, convinto com'è che tra i due ci sia un'impressionante affinità intellettuale. A partire dal 1945 l'opera romanzesca dell'autore irlandese e, dal 1950, quella scientifica di Bion, costituiscono un tentativo parallelo di elaborare quel nucleo psichico fatto di tenebre terrificanti affinché il vuoto e la minaccia di annientamento si rendano intellegibili. Ma mentre Bion si sarebbe avviato verso lo studio del funzionamento protomentale dei gruppi, Beckett avrebbe intrapreso la strada del soliloquio. Emblematica la sequenza dei primi tre romanzi dove si vedono al lavoro gli «assunti di base» di Bion per il funzionamento dei gruppi: *Murphy* per quello di «attacco-fuga», *Watt* per quello di «dipendenza», *Mercier e Camier* per quello di «accoppiamento».

La corrispondenza con Mac Greevy offre qualche notizia sulla criticità dell'analisi dalla prospettiva di Beckett: a suo parere Bion segue rigidamente una via interpretativa che non tiene conto del punto di vista del paziente; alcune sedute sono per lui un defaticante «battibecco», ma il culmine della negatività riguarda il problema legato alla madre dello scrittore. Nel corso dell'analisi Beckett prende coscienza del sistema di pensiero negativo generalizzato che è alla base dei suoi disturbi psicosomatici e delle sue condotte dipendenti e trasgressive; ma, come è noto, comprendere non sempre è sufficiente a cambiare.

Il difficile rapporto con Bion non agevola la separazione di Beckett dalla madre, pur così essenziale al suo relativo benessere e al suo estro creativo. Di fatto, la donna comincia a minacciare il figlio di lasciarlo senza denaro, lo invoglia a tornare da lei promettendogli una tranquillità domestica che non sarà mai in grado di garantire, altalenando bruschi passaggi da una freddezza superegoica a un eccesso di manife-



stazioni emotive, vegliando distrattamente sui bisogni fisici del figlio, ma rimanendo chiusa a quelli psichici. Dunque, Bion esprime la sua contrarietà circa il ritorno di Beckett dalla madre, poiché teme una sua disastrosa regressione, ma trova il paziente refrattario a qualsiasi consiglio. Nel giro di qualche mese, la facile previsione di Bion si avvera, tanto che Beckett si ritrova in una condizione di umiliante dipendenza, attenuata solo nel corso di lunghissime, estenuanti passeggiate a piedi. Ci sarebbe voluto ancora molto tempo prima che lo scrittore potesse dar seguito ai consigli del suo analista: lascerà, infine, la madre, poi la terra d'Irlanda e la lingua inglese, e consegnerà al francese la sua immensa creazione letteraria.

Rompendo ogni regola relativa al «setting», nel novembre 1935 Bion invitò Beckett ad ascoltare la terza di cinque conferenze che Jung tenne alla clinica Tavistock, poi andarono a cena insieme. Il mese successivo l'analisi venne interrotta per iniziativa di Beckett, il quale era rimasto particolarmente colpito dalla relazione di Jung e dalla sua teoria dei complessi, spiegando come questi determinino delle personalità *parziali* che hanno una vita psichica relativamente autonoma. A noi piace pensare di essere una unità indivisibile, ma non lo siamo, non siamo veramente padroni in casa nostra. Proprio con l'autonomia dei complessi si spiega perché un poeta abbia la capacità di drammatizzare e personificare i suoi contenuti psichici proiettandoli nei personaggi che crea, l'osservazione dei quali permette di leggere nella mente dello scrittore. E possiamo immaginare il trasalimento di Beckett mentre ascoltava, dalla voce di Jung, come vi siano molti uomini capaci e intelligenti, dotati di un sentimento totalmente indifferenziato perché ancora tutt'uno con la madre, la madre-drago che mangia le sue creature. Anche Bion rimase presumibilmente colpito dalle parole di Jung: dalle sue osservazioni circa il fatto che più si sa di un paziente, più ci si dovrebbe sforzare di ignorarlo per dargli la possibilità di esprimersi; come dalla considerazione secondo cui è probabile che null'altro facciamo se non sognare, anche se, di giorno, non ce ne rendiamo conto, perché il fascio di luce della coscienza è troppo forte.

Nella discussione seguita alla conferenza, Jung aveva fatto riferimento a una bambina di dieci anni che aveva avuto sogni mitologici veramente stupefacenti. Il padre lo consultò, ma l'analista non poté dirgli ciò che pensava, perché i sogni indicavano una prognosi infausta. Dopo un anno la bambina morì a causa di una malattia infettiva, ma Jung affermò che di fatto non era mai veramente nata. Anche Beckett pensò, per tutta la vita, di non essere mai veramente nato e si oppose a tale destino con la forza della sua scrittura. Il caso della bambina ricompare nella pièce *Tutti quelli che cadono* (1957), dove la protagonista ricorda la conferenza di un «nuovo specialista delle malattie mentali» intorno al «guaio» di una bambina che non era mai veramente nata. Affascinato dalla teoria di Jung sull'autonomia dell'impulso creativo, Beckett si lasciò dunque andare più liberamente alla propria creatività, aiutato da Bion che, gli permise una convivenza inconscia capace di rassicurarlo circa le proprie capacità creative: così scrive nel suo libro Didier Anzieu, spingendosi a sostenere non soltanto che le patologie psichiche dello scrittore e del suo analista si somigliavano, ma che condividevano la segreta fantasia di costituire una coppia gemellare. Separarsi dal doppio e iniziare la propria opera divenne per Beckett, ad un certo punto, necessario. Interrotta l'analisi, cominciò il lungo tragitto autoinvestigativo, ma il guarire restò nient'altro che una tensione nutrita di fallimenti.

L'autoanalisi, tuttavia, mostra al lavoro la memoria dello scrittore, assicurata dalla pagina bianca dove sorge la superficie di iscrizione propria del suo involucro psichico. Secondo Anzieu, l'autoanalisi più feconda si verifica prima di addormentarsi quando intervengono immagini particolarmente invadenti: ne fornisce esempi tratti dalla sua esperienza personale in modo di volta in volta brillante, commovente, sempre avvincente, cercando di dimostrare su di sé quel che espone come lavoro teorico. E tuttavia sorprende, data la centralità del complesso materno nel libro, il silenzio di Anzieu sulla propria madre, della quale poco prima di morire scrisse che lo aveva fatto soffrire per averlo amato troppo e soprattutto troppo male.

Il Manifesto 10 aprile 2002

RINGRAZIAMENTI

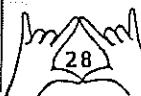
Ringraziamo i giornali da cui sono tratti gli articoli. Un grazie a Fabio e Rosaria per le fotocopie, a Stella e Alberto per la veste grafica e a Peppina da Letta (Antonietta), che ha permesso la realizzazione di questo numero mettendo a disposizione la casa. La Redazione: Maura da Bianca, Maia da Peppina e Elena, isTERI da rosaria, anTHEOS da vioLETA e antiGONE*. Primavera 2614 **.

DONNE E RAGAZZI CASALINGHI, dispensa di pratiche ludiche, No L/T primavera 2614 (2002) Supplemento a AAM TERRA NUOVA No 161 - marzo 2002 Registrazione: Tribunale di Firenze, No 3287 del 13/12/1984 Movimento degli Uomini Casalinghi: c/o Legambiente - Gruppo d'Acquisto Città del Sole - via Padova, 29 - 20127 Milano - Tel. 02/28040023 - Fax 02/26892343 - Sito: www.uomincasalinghi.it - Email: associazione@uomincasalinghi.it

- Nota: Questi sono i nomi che ciascuna si è data. Una delle nostre pratiche per liberarci dall'ideologia patriarcale è l'autodeterminazione dell'identità fondata sulla riconoscenza verso la madre e chi si prende cura dell'infanzia. Per approfondire questa tematica rimandiamo alle pubblicazioni precedenti, in particolare "homo casalingus" [(primavera 2601 1989)].

**Nota: Facciamo partire l'anno nuovo dal 21 marzo, cioè dall'equinozio di primavera e la cronologia storica dalla fondazione del Tiaso di Saffo.

Per comprendere quest'altra pratica di liberazione dall'ideologia patriarcale invitiamo a leggere la pubblicazione: "Saffo e Carla Lonzi" (Quaderni dei ragazzi casalinghi No 10, primavera 2607-1995).



Molteplici e potenziali differenze

GILLES DELEUZE

Il principio di individuazione è rispettato, giudicato venerabile, ma pare che fino ad ora la filosofia moderna si sia astenuta dal riproporsi il problema per conto proprio. Le conquiste della fisica, della biologia e della psicologia ci hanno portato a relativizzare o attenuare il principio, ma non a reinterpretarlo. La forza di Gilbert Simondon sta già nel presentare una teoria profondamente originale dell'individuazione, una teoria che implica un'intera filosofia. Simondon parte da due appunti critici: (1) tradizionalmente il principio di individuazione è rapportato ad un individuo tutto fatto, già costruito. Ci si chiede semplicemente che cosa costituisca l'individualità di un tale essere, ovvero che cosa caratterizzi un essere già individuato. E siccome si «mette» l'individuo dopo l'individuazione, allo stesso tempo si «mette» il principio d'individuazione *prima* dell'operazione individuante, al di sopra dell'individuazione stessa. (2) Da questo punto in avanti, si «mette» l'individuazione dappertutto; se ne fa un carattere coestensivo all'essere, per lo meno all'essere concreto (sia esso anche divino). Si riduce tutto l'essere (...) all'individuazione. Questo errore è correlativo al pre. In realtà l'individuo non può che essere contemporaneo alla propria individuazione, e l'individuazione non può che essere contemporanea al principio: il principio deve essere realmente genetico, e non semplicemente riflessivo. L'individuo non è solamente risultato, ma ambito d'individuazione. Ma è proprio da questo punto di vista che l'individuazione smette di essere coestensiva all'essere; essa deve rappresentare un momento, il quale non è né tutto l'essere né l'essere primo. Questo momento deve essere localizzabile o determinabile in rapporto all'essere, in un movimento che ci farà passare dal preindividuale all'individuo.

La condizione preliminare dell'individuazione è l'esistenza di un sistema metastabile. È per non avere riconosciuto l'esistenza di sistemi di questo genere che la filosofia si è scontrata con le due precedenti aporie. Ciò che definisce essenzialmente un sistema metastabile è l'esistenza di una «disparazione» tra almeno due sistemi di grandezza, due livelli disparati di realtà, tra i quali non vi è ancora una comunicazione interattiva. Dunque, la disparazione presuppone una differenza fondamentale, una sorta di stato di «disimmetria». Se tuttavia si tratta sempre di un sistema, è nella misura in cui la differenza funziona in esso come una *energia potenziale*, una *differenza di potenziale* distribuita entro certi limiti. (...)

Le condizioni preliminari per parlare di individualità. Ovvero, il principio di individuazione nella riflessione filosofica di Gilbert Simondon riletta da un recensore d'eccezione come Gilles Deleuze. Un'anticipazione dall'ultimo numero della rivista *DeriveApprodi* che ha pubblicato questo testo di Deleuze ancora inedito in Italia

Già a questo proposito, l'importanza della tesi di Simondon è manifesta. Scoprendo la condizione preliminare dell'individuazione, egli distingue rigorosamente tra singolarità ed individualità. Il metastabile, infatti, definito come essere *preindividuale* è perfettamente provvisto di singolarità, le quali corrispondono all'esistenza e alla distribuzione di potenziali (...). Singolare senza essere individuale, tale è lo stato dell'essere preindividuale. Esso è differenza, disparità, disparazione. Tra le più belle pagine di questo libro sono quelle in cui Simondon mostra come la disparità, in quanto momento primo dell'essere, in quanto momento singolare, è di fatto presupposta da tutti gli altri stati, siano essi di unificazione, di integrazione, di tensione, di opposizione, di risoluzione delle opposizioni. (...)

Come proseguirà l'individuazione a partire da questa condizione? Si potrebbe dire che essa istituisca una comunicazione interattiva tra ordini di grandezza, o di realtà, disparati, che essa attualizzi l'energia potenziale o integri le singolarità, che *risolva il problema* posto dai disparati mediante l'organizzazione di una nuova dimensione all'interno della quale i disparati formano un unico insieme di grado superiore (...). Nel pensiero di Simondon la categoria di «problematico» acquista una grande importanza, nel grado in cui è provvista di un significato oggettivo: in ef-

fetti essa non indica più uno stato provvisorio del nostro pensiero, ma piuttosto un momento dell'essere, il primo momento preindividuale. È così che nella dialettica simondoniana il problematico prende il posto del negativo. L'individuazione è dunque l'organizzazione di una soluzione, di una «risoluzione» per un sistema oggettivamente problematico. Questa risoluzione deve essere concepita in due sensi complementari. Da un lato essa va concepita come *risonanza interna*, essendo questo «il modo più produttivo di comunicazione tra realtà di ordine differente» (...). D'altro lato essa va intesa come *informazione*, la quale stabilisce da parte sua una comunicazione tra due livelli disparati, uno definito da una *forma* già contenuta nel ricevitore, l'altro dal segnale portato dall'esterno (emergono qui le preoccupazioni di Simondon rispetto alla cibernetica, insieme a tutta una teoria della «significazione» considerata nei suoi rapporti con l'individuo). Ad ogni modo, l'individuazione appare invero come l'avvento di un nuovo momento dell'essere, il momento dell'*essere fasico*, accoppiato a se stesso. (...)

Fino a questo punto non abbiamo fatto altro che segnalare i principi (molto) generali del libro di Simondon. Più dettagliatamente, l'analisi si organizza attorno a due punti focali. Il primo consiste in uno studio dei diversi regimi d'individuazione; in particolare, la differenza tra individuazione fisica ed individuazione vitale viene fatta oggetto di una profonda disamina. Il regime di risonanza interna differisce nei due casi; l'individuo fisico si accontenta di ricevere l'informazione una sola volta, reiterando una singolarità iniziale, mentre il vivente riceve successivamente più contributi d'informazione e contabilizza più singolarità. Soprattutto, l'individuazione fisica si compie e si prolunga al limite del corpo, per esempio del cristallo, mentre il vivente si accresce dall'interno e dall'esterno, essendo l'intero contenuto del suo spazio interiore in contatto «topologico» con il contenuto dello spazio esteriore (...).

Sorprende che Simondon non abbia fatto maggiore uso, nell'ambito biologico, dei lavori della scuola di Child sui gradienti e sui sistemi di risoluzione nello sviluppo dell'uovo; questi lavori suggeriscono l'idea di un'individuazione per intensità, la quale in più punti confermerebbe le tesi di Si-

mondon. Ma senza dubbio ciò si spiega con il fatto che Simondon non vuole limitarsi ad una determinazione biologica dell'individuazione, desiderando invece precisare dei livelli d'individuazione sempre più complessi. Così vi è un'individuazione propriamente psichica, che sorge precisamente quando le funzioni vitali non sono più sufficienti a risolvere i problemi posti dal vivente, e quando una nuova carica di realtà preindividuale è mobilitata all'interno di una nuova problematica, dentro un nuovo processo di soluzione (...). E lo psichismo, a sua volta, si apre su di un «collettivo transindividuale».

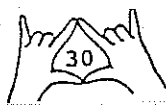
S'intravede così il secondo punto focale delle analisi di Simondon. In un certo senso si tratta di una visione morale del mondo. Qui l'idea fondamentale è che il preindividuale resta e deve restare associato all'individuo, «fonte di stati metastabili futuri». Su questa base, l'*estetismo* è condannato come atto mediante il quale l'individuo si taglia fuori dalla realtà preindividuale nella quale è immerso, si rinchiuso in una singolarità particolare, rifiuta di comunicare, e in un certo modo provoca una perdita d'informazione. «Vi è un'etica nella misura in cui esiste informazione, sarebbe a dire significato che sormonta una disparazione di elementi, di esseri, facendo sì che ciò che è interiore sia anche esteriore». L'*etica* realizza un movimento che va dal preindividuale al transindividuale passando per l'individuazione. (...)

Ad ogni modo, pochi libri, fanno sentire come questo fino a che punto il filosofo possa trovare la sua ispirazione nell'attualità della scienza, ritornando allo stesso tempo sui grandi problemi classici della filosofia, trasformandoli e rinnovandoli. I nuovi concetti stabiliti da Simondon ci sembrano di un'importanza enorme; la loro ricchezza e originalità colpiscono il lettore o comunque lo influenzano. Ciò che Simondon elabora è una vera e propria ontologia, in base alla quale l'essere non è mai uno: in quanto preindividuale è *più di uno*, metastabile, sovrapposto, e simultaneo a se stesso; in quanto individuato, è multiplo, ovvero «polifasico», «fase del divenire che condurrà a nuove operazioni».

Una rivista in sezioni

Il testo pubblicato in questa pagina è un inedito di Gilles Deleuze dedicato al volume di Gilbert Simondon «L'individu et sa genèse physico-biologique» sul «principio di individuazione». L'analisi di quest'ultimo costituisce una «nuita» sezione dell'ultimo numero della rivista *DeriveApprodi* dedicata a «singolarità e molteplicità». Oltre ai contributi presenti in questa sezione (Mezzadra, Ricciardi, Mazzeo, Virno, De Carolis, Illuminati, Pezzella, Toscano) nel numero della rivista ci sono una serie di interventi

che affrontano le prospettive del «movimento dei movimenti» a partire dal forum sociale mondiale e alla crisi dei diritti di cittadinanza provocata dal neoliberalismo capitalista (Bifo, Piccinini, Fumagalli, Sennett, Allegri, Regazzoni, Petrillo).



Paesaggi mentali tra Freud e Jung

Da un racconto di Mark Twain il titolo di un libro di Silvia Lagorio e Clementina Pavoni su alcuni dei problemi – l'etica, la colpa, le relazioni con l'altro – di fronte ai quali ci mette la psicoanalisi, indipendentemente dalle diverse scuole: «Il cocomero rubato», edito dal Saggiatore

STEFANO MISTURA

In questi ultimi vent'anni la psicoanalisi è morta più volte: a questi annunci funebri Freud avrebbe suggerito di rispondere come fece Mark Twain col giornale che erroneamente lo aveva dato per morto: «Notizia del mio decesso fortemente esagerata». Dopo ogni dichiarazione di morte – scrive ancora Freud nella sua *Storia del movimento psicoanalitico* – la psicoanalisi ha acquistato nuovi seguaci e collaboratori o si è creata nuovi organi scientifici. Dichiararla morta rappresenta comunque un progresso rispetto alla congiura del silenzio.

Un libro recentemente pubblicato contribuisce in modo intelligente a donare nuova vita alla psicoanalisi e nel titolo, *Il cocomero rubato*, rievoca un racconto di Mark Twain che Freud aveva preso in prestito nel *Disagio della civiltà* per evidenziare come il tratto umoristico può rovesciarsi in una riflessione etica paradossale. Di fatto, Freud ebbe occasione a Vienna di sentire dalla viva voce dello scrittore la deliziosa storiella *Il primo cocomero che rubai* e la utilizzò per mettere in relazione la sfortuna e il potere della coscienza nel Super-Io: «Fino a quando le cose vanno bene, la coscienza è mite e lascia che l'Io intraprenda ogni sorta di cose; ma quando è colpito da una calamità, l'uomo si raccoglie in se stesso, riconosce la propria iniquità, eleva le proprie pretese orali, si impone astinenze e si punisce espiando».

Le autrici del *Cocomero rubato* – Silvia Lagorio e Clementina Pavoni – sono due psicologhe analiste che si sono cimentate senza accademismi nel confronto con il pensiero di Freud e Jung a proposito dell'etica, della colpa e delle relazioni con l'altro. Si sono inserite, così, in una tradizione illustre di studiosi che va da Philip Rieff a Jacques Lacan, da Roberto Speziale-Bagliacca a Jacques Goldberg, da Bèla Grumberger a André Green. Il compito non era facile, dal momento che si preferisce, di solito, considerare Jung contro Freud piuttosto che discernere gli elementi della teoria dell'uno e dell'altro utilizzabili insieme per far procedere la ricerca. Rimane, tuttavia, un libro complesso, un po' sui generis per lo stile argomentativo, come dice anche

Silvia Vegetti Finzi nella sua prefazione, sottolineando la distanza critica delle autrici, la loro autonomia rispetto alle appartenenze scolastiche e alle singole ortodossie.

Nel 1932, nella trentaquattresima lezione della *Introduzione alla psicoanalisi*, Freud scrive di avere cominciato dalla terapia, ma che non è questo il campo principale nel quale la psicoanalisi deve suscitare interesse. La ragione cruciale sta nel suo contenuto di verità, in quanto essa insegna sull'essenza dell'uomo, nelle connessioni che riesce a mettere in luce fra le più diverse attività umane. Recentemente Jean Laplanche ha ripreso questa apertura di Freud verso il campo «culturale» e si è domandato se la psicoanalisi non abbia trovato una delle sue dimensioni più feconde proprio nella relazione con la cultura. Non si può sostenere che sia originariamente a casa propria nella riflessione su Sofocle, Shakespeare, sul tratto di spirito? Silvia Lagorio e Clementina Pavoni con il loro lavoro riprendono la domanda e in qualche modo la radicalizzano. Il tema fondamentale che emerge dalla lettura di Freud e Jung è che l'uomo è dominato dall'inconscio, cioè da un radicalmente altro che risulta difficile integrare e conciliare con il Sé, anche se resta viva la tentazione di sperare che una maggiore armonia con l'inconscio possa costituire l'arricchimento che ci si aspetta dalla prossimità alla natura.

Il saggio di Silvia Lagorio, *Etiche a confronto*, prende in considerazione il concetto di Super-Io freudiano e quello di morale junghiana, mostrando l'ascendenza collettiva del primo e quella individuale della seconda. L'analisi si basa sullo scritto di Freud *l'Io e l'Es* (1923) e su quello di Jung *L'Io e l'inconscio* (1928), prediligendo quindi lo studio della struttura della personalità. La parte redatta da Clementina Pavoni, *L'altro dentro di sé*, verte invece sul narcisismo come fase di sviluppo e sul rapporto tra Io e Sé.

Ricordandosi forse che Freud ha sostenuto come il fine della psicoanalisi sia quello di far passare un individuo da una condizione di sofferenza nevrotica a quella di una comune infelicità e che – questa volta d'accordo con Jung – L'Io non è padrone neppure in casa propria, le autrici si spingono si-

no ad affermare che al Super-Io è affidato lo scopo di continuare la vita rammemorandone sempre la caducità e che la psicoanalisi, quando è metodologicamente rigorosa, non rinuncia mai al suo destino di infliggere duri colpi all'immagine che il soggetto amerebbe avere di sé.

Dei tanti utili risvolti di cui il libro è ricco in ogni sua parte, due sono quelli particolarmente rilevanti: la metafora spaziale dell'inconscio (Es) e il senso del limite nel narcisismo. Freud ha sempre fatto ampio uso di metafore e quella spaziale a proposito dell'inconscio è la più nota, anche grazie alla semplificazione grafica che ci ha regalato nell'*Io e l'Es*. Del resto, anche il famosissimo detto «Dove era l'Es, deve subentrare l'Io» ricorre alla dislocazione per stabilire il rapporto tra le due istanze. E' probabile che Freud ritenesse che l'opera di civilizzazione altro non fosse se non l'accoglimento di porzioni di Es da parte dell'attività sintetica dell'Io, ma senza che per questo l'Es perdesse la sua natura: oggi, piuttosto, si può pensare a un'opera di controllo, nel senso che la «ricchezza» caotica incontrollata dell'Es deve potersi trasformare in una «ricchezza» al servizio dell'Io.

All'Io – scrive Thomas Mann in *Freud e l'avvenire* (1936) – ben piacerebbe considerare se stesso come il cavaliere e l'inconscio come il cavallo! Ma molte volte è invece l'inconscio che cavalca e noi vogliamo piuttosto aggiungere quel che Freud, per ragioni di moralità razionale, trascura di dirci: che in particolari circostanze proprio in questo modo poco legittimo, servendo cioè l'inconscio, l'Io va molto lontano. Thomas Mann usa poi un'immagine che fu di Nietzsche per illustrare il rapporto tra l'Io e l'Es: «Per quel che riguarda l'Io come esso è generalmente inteso diremo ora che la sua posizione è piuttosto pietosa e davvero inquietante. E' una piccola parte che sporge in fuori, vigile e illuminata dall'Es, press'a poco come l'Europa è una piccola provincia, sveglia ed evoluta, della grande Asia.» Va detto, però, che l'unità della psiche è il postulato di tutta la metapsicologia freudiana; e anche se dobbiamo avventurarci con passo non spedito in una contrada che non si conosce, per ripristinare lo stato originario – lo stato in

cui l'Es e l'Io sono una medesima cosa, in cui l'essere è ancora unito - l'Io deve appropriarsi dell'Es, non svuotarlo, svilarlo, imbavagliarlo.

Se per Freud e Jung, benché abbiano percorso strade diverse, è doloroso per l'Io essere consapevole di sottostare all'emergenza disturbante dell'inconscio, è vero quel che scrive Lagorio, cioè, che «il vivere in modo indifferenziato, costretti a essere come non si è, corrisponde a una condizione di non libertà e dunque di non eticità».

Al termine della storia di Narciso ci rendiamo conto che il giovinetto soffre ancor più perché a separarlo dalla sua immagine adorata non è un vasto ma-

re né monti né mura con porte serrate, ma solo poca acqua: è questa sottile superficie a costituire il limite con cui Narciso si confronta. Da un lato esso ci definisce nella nostra figura, stabilisce i nostri confini rispetto al mondo; d'altro lato il limite è anche ciò che pone una distanza, che si frappone tra noi, gli altri e il mondo. Naturalmente, entrambe le esperienze del limite sono universali, ma non per questo di semplice acquisizione: è sufficiente considerare la gradualità con la quale il bambino piccolo percepisce la sua immagine riflessa guardandosi allo specchio per rendersi conto di quanto non sia automatico il processo di percezione di sé attraverso lo sguardo.

La superficie d'acqua che si pone a Narciso come limite è tutt'altro che un'inezia; rappresenta le limitazioni dell'uomo nella natura. Il suo amor proprio si tingerà sempre di un velo di malinconia: di fatto, in mezzo alla natura, questo giovane così potente non può crescere come un albero, non può volare come un uccello, non può respirare come un pesce nell'acqua, non può, infine, inverare nessuna delle sue infantili fantasie. In sovrappiù, quando accade che la realtà sembra avvicinarsi a ciò che le fantasie indicavano, si è afferrati da sentimenti di delusione e di spavento.

Il Manifesto 24 Aprile 2002

Non tutto è già scritto nell'inconscio

La proposta di Miller per una riunificazione del movimento psicoanalitico

Recentemente il nome di Jacques-Alain Miller è circolato sulla stampa francese (da *Le Monde* a *Libération*) perché protagonista di una polemica scaturita da alcune affermazioni improprie apparse in un articolo contenuto in un numero della *Revue française de psychanalyse*. L'argomento era la formazione dell'analista e la polemica riguardava una supposta assenza di rigore della formazione analitica in ambito lacaniano. Poiché il responsabile della rivista ha negato a Miller il diritto di replica richiesto, lo psicoanalista francese si è rivolto al «tribunale dell'opinione éclairée» attraverso la scrittura di alcune lettere che, stampate in proprio, sono circolate nelle maggiori librerie di Parigi e di altre città della Francia (attualmente tradotte e disponibili per il lettore italiano in diverse librerie).

Il contenuto di queste sei lettere trascende rapidamente l'occasione della polemica per dare vita ad un ripensamento radicale della psicoanalisi stessa nell'ambito della cultura contemporanea. Miller vi dichiara la sua volontà di condurre non solo se stesso ma la psicoanalisi come tale fuori dal «deserto» della clinica. Si tratta, in effetti, di sottoporre la psicoanalisi alla prova del disagio contemporaneo della Civiltà. Uno degli interrogativi maggiori posti da Miller all'opinione illuminata è infatti il seguente: «La psicoanalisi è in grado di candidarsi ad essere la pratica morale coerente con l'epoca della scienza?» Si può fare davvero dell'inconscio non tanto il luogo retorico di uno stato di natura - in realtà mai esistito - ma il luogo di un imperativo etico così come Lacan si è sforzato di indicare nell'*Etica della psicoanalisi*? Il determinismo psicoanalitico ha finito per ri-

condurre la libertà del soggetto ad un effetto passivo dell'incidenza del passato. Ma per Miller, che riprende e radicalizza la lezione di Lacan, non tutto è già scritto nell'inconscio. L'inconscio non è solo memoria storica ma anche apertura ad una nuova scrittura del proprio destino, ad un'altra etica: non ad un'etica del sacrificio e della rinuncia, né ad un'etica della buona intenzione ma ad un'*«etica delle conseguenze»* che conduce all'estremo punto di tensione della nozione stessa di responsabilità. «Ci si immagina che la dottrina psicoanalitica esoneri l'umanità, che il determinismo inconscio sdogani ciascuno, che Freud sia il nuovo Redentore che rimette i vostri peccati. Inconscio = punizione impossibile. È così che si interpreta il freudismo al pubblico: di traverso...incapaci di essere all'altezza del pensiero secondo cui l'inconscio significa tutto il contrario: che io sono responsabile ben oltre l'impero della mia coscienza».

Quale sarà l'avvenire del movimento psicoanalitico nell'epoca delle psicoterapie e dell'affermazione incontrastata del discorso del capitalista? Miller non intende abbandonare la causa analitica alle istituzioni ingessate nella difesa di standard ormai ridotti a canoni rituali di comportamento. Ma non fu Lacan bensì Melanie Klein ad introdurre la prima vera e propria rottura interna al movimento psicoanalitico, a provocare una vera e propria sovversione del paradigma teorico della psicoanalisi post-freudiana. Tuttavia, il movimento kleiniano diversamente, da quello lacaniano, restò e resta attualmente all'interno dell'ortodossia. Perché? La risposta di Miller è che nemmeno Lacan fu allontanato dall'IPA per ragioni di ortodossia, piuttosto di *«ortoprassia»*. Lacan fu cioè al-

lontanato dall'internazionale psicoanalitica perché diede vita ad una pratica della psicoanalisi che colpiva al cuore il concetto di standard (ovvero la durata regolare delle sedute, il loro numero settimanale, il loro onorario, insomma la cosiddetta neutralità del setting, ma anche gli standard della «formazione»: l'esistenza di analisti didatti, della differenza a priori tra analisi didattiche e analisi cosiddette «terapeutiche», le prestazioni curricolari preformate per il candidato analista, ecc.), concetto che invece offriva all'istituzione psicoanalitica, al di là dell'*eresia* kleiniana, un punto di tenuta formalmente indispensabile per evitare la frammentazione.

Oggi però, la pratica psicoanalitica si è progressivamente liberata dall'assillo di questi assunti, aprendo la via a una possibile riunificazione del movimento psicoanalitico. Questa riunificazione avverrà - si augura Miller - secondo uno «stile inedito»: dovrà essere «diasporica», «aleatoria» e «seriale», ovvero si realizzerà solo attraverso degli eventi-incontri che costituiranno una serie. Il primo di questi sarà organizzato dalla storica rivista *Ornicar?*, che da quest'anno riprenderà regolarmente le sue pubblicazioni. S'intitolerà: *La primavera della psicoanalisi*. È previsto a Parigi nei giorni 8,9,10 febbraio prossimi.

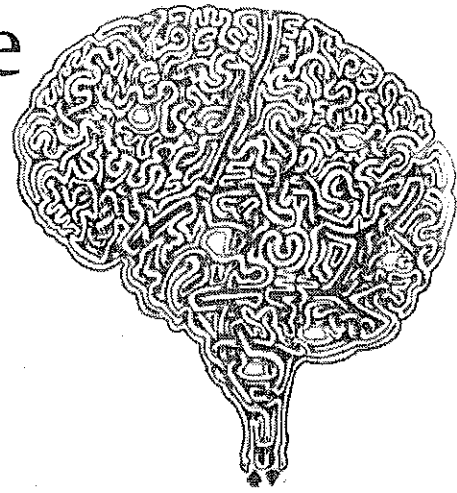
Anche psicoanalisti della multiforme gallsia lacaniana e dell'IPA saranno invitati a prendere la parola. Questa primavera avrà in sé la forza del «vento del disgelo» di cui parlava Nietzsche nella prefazione alla *Gaia scienza*? Saprà cioè sciogliere il gelo «fondamentalista» dello Standard e ridare linfa vitale all'avvenire della psicoanalisi?

il manifesto sabato 5 gennaio 2002



Il sogno di stringere la mente in un modulo

Quel che la psicologia computazionale non può spiegare, nell'ultimo libro di Jerry Fodor per Laterza



FELICE CIMATTI

Il sogno che ha guidato la scienza cognitiva, dalla sua nascita ad oggi, era quello di poter spiegare la mente mediante l'analogia con il calcolatore elettronico. Secondo questa analogia il cervello degli animali umani starebbe alla mente - da un punto di vista logico e funzionale - così come l'hardware di un calcolatore elettronico starebbe al software che lo fa funzionare. Il fatto è che la scienza cognitiva ha preso questa analogia alla lettera: il cervello *funziona proprio* come un calcolatore elettronico. All'interno di questa macchina tutte le operazioni che all'esterno assumono una varietà sempre più ampia di forme (sistemi di video-scrittura, giochi, interviste psichiatriche, disegno assistito ecc.) si riducono a computazioni, a 'semplici' calcoli. Così, recita il sogno (o forse l'incubo) del cognitivista, accade esattamente anche nella mente umana. Più in particolare - ci dice uno dei maggiori sostenitori, oggi critico, di quel progetto, lo psicologo teorico Jerry Fodor nel suo *La mente non funziona così. La portata e i limiti della psicologia computazionale* (Laterza) - «la scienza cognitiva...era definita...dal progetto di esaminare una teoria in larga misura dipendente dalle idee di Turing, secondo la quale i processi mentali cognitivi sono operazioni definite su rappresentazioni mentali strutturate sintatticamente molto simili a enunciati».

Il cuore della questione consiste nell'idea che spiegare la mente *deve* significare ricondurla a qualcosa di materiale. Ebbene, le rappresentazioni, su cui si effettuano le computazioni che poi si traducono in azioni, sono appunto «degli oggetti concreti, e per questo possono avere degli effetti causali». Le rappresentazioni mentali - quelle che nel comune parlare chiameremmo idee - avrebbero la forma di frasi scritte in uno speciale linguaggio del pensiero, il cosiddetto *mentalese*. Queste frasi si combinano fra loro secondo le leggi della logica, e il risultato di tali computazioni «è una istruzione che comunica a opportuni meccanismi effettori di produrre il comportamento». Fin qui il sogno. E fin qui *forse* il confine entro il quale si può essere d'accordo con Fodor, quando sostiene che *se* si ha di mira una spiegazione *materiale* di come sia possibile la mente questa teoria è l'unica che abbia avuto un *qualche* successo (tutt'altra questione riguarda l'interrogativo se una descrizione scientifica della mente debba porsi come obiettivo di ridurla a qualche entità materiale; personalmente non considero questo in alcun modo un problema, ma appunto, è un'altra questione).

Il problema di questa teoria, ed è proprio Fodor a indicarcelo nel suo importante libretto, è nascosto nelle sue premesse. Torniamo al calcolatore elettronico. Condizione necessaria perché si possano effettuare le computazioni è che sia ben specificato l'insieme di istruzioni di partenza e quando quelle computazioni si debbano fermare. A queste condizioni il calcolo è possibile, ed efficace. In termini tecnici questo significa - ci dice ancora Fodor - che la mente cognitiva deve essere organizzata in «moduli». La caratteristica principale di un modulo è «l'incapsulamento informazionale». L'idea non è complicata: proprio per garantire che il calcolo sia possibile, ogni modulo deve specificare in modo rigido di quali informazioni ha bisogno per funzionare. Per questo il modulo è come chiuso in una capsula, e non ammette al suo interno altro che quei dati che gli permettono di effettuare le sue computazioni: *solo quelli*, altrimenti non è più chiaro cosa si debba calcolare, e quando la computazione debba avere termine.

Qui cominciano, ovviamente, i problemi: perché non sembra proprio che la *nostra* mente, diversamente da quella del calcolatore elettronico, sia modulare. Il punto diventa del tutto chiaro quando si capisce che per Fodor l'esempio migliore di modulo è il *riflesso*, come ad esempio quello che ci fa scattare in alto la gamba quando viene colpito il ginocchio. Ci dev'essere qualcosa che non va, è ovvio, in un sogno (che sempre più velocemente assume i tratti sgradevoli dell'incubo) secondo il quale la mente umana è, alla fine, un insieme di riflessi; perché quel che caratterizza la nostra mente è proprio quel che *non* è un riflesso: la sorpresa è che ora anche Fodor sembra d'accordo, sebbene ci abbia incoraggiato per decenni a credere nel sogno.

Torniamo ai moduli, e serviamoci di un esempio banale. In una ricetta si dice che, dopo aver aggiunto i pomodori agli spicchi d'aglio e all'olio, si deve mettere «un po' di sale». Ecco un caso di compito che *non* è incapsulato informazionalmente. Perché *quanto* è un po' di sale? *Dipende*, da una serie di variabili relative ai vostri gusti, alla quantità degli ingredienti, alla vostra salute, e così via. Il punto è esattamente questo: un modulo è, per definizione, indifferente al contesto, come appunto un riflesso, che scatta tutte le volte in cui viene attivato e solo quelle. Ciò che aspetta è lo stimolo giusto, il resto, dal suo punto di vista, non esiste. Ma ogni azione mentale significativa (che cioè non si riduca ad un banale riflesso) è influenzata da

quello che accade, è accaduto e accadrà, *in tutto il resto della mente*. La mente non è modulare, è «olistica», ossia agisce come un tutto. Dunque, se non è modulare ne deriva che non è possibile specificare le condizioni che permettono le computazioni, quindi la psicologia cognitiva - secondo la quale il pensiero è computazione - non è una descrizione adeguata della mente umana. Si può, tuttavia, essere un po' meno pessimisti: la teoria cognitivista della mente spiega soltanto le parti della mente modulare, ma - aggiunge sconcolato Fodor - «è quella parte della cognizione che non funziona così che costituisce l'oggetto delle mie preoccupazioni, dal momento che vi sono indicazioni che si tratti di una parte considerevole e che in essa consiste molto di ciò che caratterizza la mente umana».

Siamo d'accordo con lui. E la conclusione è che la teoria cognitiva della mente spiega - non è proprio quello che si dica un successone, tenuto conto delle pretese iniziali - quelle funzioni (probabilmente piuttosto poche) della mente *animale* che sono modulari, ma non ha nulla da dire sulla mente *umana* in tutto quello che la rende tale, ossia sull'insieme delle attività mentali *non* modulari. C'è di più, se si rimane all'interno del modello teorico del cognitivismo *il fatto* della mente umana rimane propriamente - è la conclusione del libro di Fodor - «un mistero». Ma siamo proprio sicuri che la scienza della mente (non del cervello, che giustamente va lasciato ai neurologi) debba ridurre la mente ad una entità materiale? Se la mente non è modulare, se è olistica, se cioè è uno spazio logico di *relazioni*, non sarebbe forse meglio cercare di ricondurla - se proprio si vuole ridurla a qualcosa - a ciò che per definizione è relazionale, al linguaggio? Forse la scienza della mente non la dobbiamo cercare nei calcolatori perché ce l'abbiamo già sotto gli occhi. In questa prospettiva le migliori candidate ad assumere la funzione di scienze della mente potrebbero essere le scienze del *dialogo*. Per non fare che un esempio, forse la psicoanalisi - in quanto «talking cure» - ha molto di più da dirci sulla mente umana di una ingegneria del cervello.

Lacan di fronte a Mosè

FRANCESCA BORRELLI

Non è ancora svanita l'eco delle celebrazioni per il centenario della psicoanalisi, la cui nascita si è fatta coincidere con la data di pubblicazione dell'*Interpretazione dei sogni*, che già un altro anniversario riporta alla attualità le indagini sull'inconscio, così come le rilesse, reinventandole, il più geniale tra gli ammiratori di Freud, Jacques Lacan. Le reinventò consegnandole a formule scarsamente fruibili, criptiche, affidate a un lessico per iniziati tanto più scostante quanto il dettato freudiano era attraente e scorreva limpido come una narrazione. Così come Freud ebbe modo di lamentarsi della sua solitudine sebbene fosse circondato di venerazione, anche Lacan, nel pagare il prezzo dell'ennesimo scioglimento di una società psicoanalitica nata dal suo lavoro, scrisse a *Le Monde* una lettera, dove annunciava la chiusura dell'Ecole freudienne, cominciando così: «Io, Jacques Lacan, solo come sono sempre stato...» Eppure i suoi seminari erano frequentati, a partire dalla metà degli anni '50, non solo dai suoi allievi della *Société Française de Psychanalyse*, ma da intellettuali che ne diffusero il fascino, così che quando nel '63 Lacan fu costretto a sospendere le sue lezioni al Saint-Anne per riprenderle due mesi dopo all'Ecole Normale, erano circa cinquecento le persone che vi confluivano. E il numero raddoppiò a metà degli anni '70, quando la lezione lacaniana trovò nelle aule della Facoltà di Diritto le pareti che a stento contenevano i suoi seguaci. Tuttavia è vero che come il senso di solitudine di Freud si alimentava al sospetto di cui lo circondava la società dei benpensanti, anche la desolazione di Lacan trovò di che nutrirsi nei molti abbandoni di cui fu affollata la sua strada, e persino in quella che egli stesso definì «una scomunica».

Vent'anni dopo la sua morte, questo mese di maggio gli riserva anche in Italia, dove il suo lavoro non piantò mai solide radici, giornate di studio, convegni, novità editoriali. D'altronde, mai la psicoanalisi incontrò la cultura del tempo come nelle elaborazioni di Lacan: e non solo in campo psichiatrico, dove l'avanguardia fenomenologica portava i nomi di Karl Jaspers, Eugen Minkowski e Ludwig Binswanger, ma anche nel campo letterario dominato dai Surrealisti cui Lacan prestò, almeno per qualche anno, più credito di quanto non ne avesse riservato loro Freud.

Non è possibile accostare alcuni fondamentali concetti lacaniani senza imbattersi nella filosofia che da Hegel, attraverso la mediazione delle lezioni di Kojève, arriva sino a Wittgenstein, attingendo a una *prima* e protendendosi in un *poi* che estende non poco la parabola delle implicazioni filosofiche implicite nel pensiero di Lacan. Già nel 1936, una prima formulazione della conferenza presentata al Congresso psicoanalitico internazionale di Marienbad

Protagonista
del convegno dedicato
da domani a Lacan,
Muriel Drazien,
che per prima portò
in Italia la lezione
lacaniana, ci parla
dell'atmosfera
che seguì la scomunica
del maestro,
e dell'entusiasmo
per una rinnovata
esperienza della parola

sullo *Stadio dello specchio* come formatore dell'io combinava in sé alcuni assunti centrali del pensiero freudiano sul narcisismo con la dialettica hegeliana tra servo e padrone: l'io del bambino non si costituisce in una sintesi unitaria prodotta dalla coscienza - scriveva Lacan - bensì attende la mediazione dell'altro, della propria immagine riflessa nello specchio, per ricomporre la sua frammentazione originaria. Tuttavia, questo primo passaggio, che attraverso l'immaginario porta a un abbozzo di autoco-scienza, avrà il suo prezzo: il «crocevia strutturale» determinato dallo «stadio dello specchio» è anche il luogo di quella che Lacan chiama «una alienazione fondamentale» del soggetto (*je*) nell'io (*moi*).

Quello che fino a questi anni appare ancora un passaggio transitorio, con l'assunzione del credo strutturalista si preciserà come la condizione originaria dell'uomo: il soggetto diventa tale solo dopo che il significante che lo precede - rappresentato dalle leggi della cultura, della società, della famiglia in cui si trova intrappolato ancora prima di nascere - lo avrà determinato nella sua singolarità, attraverso passaggi rituali e simbolici (per esempio il taglio del cordone ombelicale, o quello dei capelli) che intervengono sul corpo a privarlo progressivamente del godimento: è questo il dazio imposto al soggetto per entrare nel campo dell'Altro e mutuarne i significanti che lo rappresentano come appartenente alla propria storia, alla propria cultura.

La tesi affidata alla celebre locuzione «l'inconscio è strutturato come un linguaggio», mentre riprende la concezione freudiana di un luogo governato non dal magma degli istinti bensì da

un ordine razionale, la oltrepassa affermando anche che «l'inconscio è il discorso dell'Altro», dove la maiuscola sta ad indicare che non si sta parlando di qualcosa di ridicibile all'altro da sé, al proprio simile, bensì del «discorso del circuito nel quale sono integrato», e di cui ognuno di noi è un anello condannato a legarsi al successivo perché non si fermi «la catena del discorso». Al modello teorico di tipo evolutivistico, che aveva informato le posizioni kleiniane e le loro derivazioni bioniane, Lacan sostituisce una concezione strutturalistica mutuata dall'antropologia di Lévi-Strauss e dalla linguistica di De Saussure e di Jakobson. Così come l'uso che ciascuno di noi fa della parola dipende dalla *langue*, ovvero da un sistema di regole autonomamente funzionanti che ci precedono, nello stesso modo l'iscrizione in una determinata tradizione è dominata dal registro simbolico, che coincide con il campo del linguaggio.

Se il bambino «nasce nel campo dell'Altro», allora il suo accesso alla parola non sarà l'esito di un lento apprendistato; al contrario - sarà l'azione del linguaggio, in cui è già immerso prima della nascita, a renderlo parlante. Inoltre, il vissuto di incompletezza che si accompagna al distacco dal corpo materno e al tentativo di restaurare la pienezza di una unità perduta, nell'incessante rincorsa da significante a significante traccia il cammino che dal bisogno primordiale porta alla elaborazione del desiderio: un desiderio insaziabile perché rimanda a una mancanza strutturale simbolizzata dal fallo, e tuttavia non identificabile tout-court con il pene paterno.

Entro questa logica del desiderio, di un desiderio che porta nella sua stessa struttura la rimozione originaria del suo oggetto, Lacan rilegge criticamente le considerazioni freudiane sul complesso di Edipo. In gioco non è più il conflitto tra l'Io e la pulsione, bensì le ricadute che la funzione paterna ha sul tessuto di relazioni tra il bambino e la madre. L'Edipo viene dunque ripensato come la risposta elaborata dall'inconscio quando la madre rende palese al bambino che il suo desiderio non si esaurisce nella relazione di maternage. All'interrogativo *cosa vuole da me?*, il bambino è in grado di rispondere correttamente solo se la madre lo ha introdotto, attraverso gesti e parole, alla presenza del padre, così da permettergli di interpretare la valenza sessuale del suo desiderio femminile, il suo indirizzarsi verso qualcosa che è in possesso del padre, e dunque si situa fuori dalla relazione tra lei e il bambino; al quale sarà dunque possibile emanciparsi dalla dipendenza che lo lega a un desiderio materno altrimenti incomprensibile.

Non a caso Lacan ha chiamato Nome-del-Padre la funzione paterna. Mentre le presta l'autorità mutuata dalla religione, attraverso

l'evocazione del Nome la situa nel campo della parola e ne fa il *significante fondamentale* per permettere il funzionamento della struttura edipica. Ma non è tanto la contingenza fisica di un padre o di un suo sostituto in carne e ossa a entrare in questione quanto, appunto, una funzione simbolica il cui scopo è arginare la voracità del desiderio materno, fronteggiare la sua insaziabilità imponendole un limite, il limite della Legge.

Proprio a questo cardine ineludibile del pensiero lacaniano è dedicato il convegno che si aprirà domani a Roma, organizzato da Muriel Drazien, la psicanalista che per prima portò la lezione lacaniana in Italia. La incontriamo per ripercorrere insieme alcuni tra i temi che verranno affrontati in queste giornate di studio e per farci raccontare il tragitto che la condusse a incontrare Lacan.

Dunque, le prossime due giornate saranno intitolate a «Mosè e il Nome-del Padre», uno snodo fondamentale nella rilettura critica che Lacan fa di Freud. Cosa vi ha portato a concentrarvi proprio su questo tema?

Abbiamo pensato di attingere alla attualità del restauro del Mosè di Michelangelo, che infatti andremo a visitare alla fine di queste giornate di studio. Mosè è colui che interrogò Dio: andrò dagli israeliti e li porterò fuori dall'Egitto, ma devo dir loro dalla parte di chi li guiderò. Come ti chiami? Mosè interroga e Dio si nega, con una frase che suona diversa a seconda delle traduzioni: quella di Lacan è «Io sono quello che sono». È una *non* risposta, chi parla è un Dio che si nasconde, il cui nome è impronunciabile; è senza materialità, e in quanto tale ricalca il puro significante, anch'esso inimmaginabile, che non si può dire, irriducibile a qualsiasi idea di un padre. Lacan prese in prestito dalla religione cattolica il Nome-del-Padre per andare avanti nella sua interrogazione della figura paterna, finché arrivò a precisare che lo intendeva come una metafora. Inoltre, ci piaceva l'idea di ricollegarci al «Discorso di Roma» che Lacan tenne alla Sapienza nel '53, perché lì si trova una sorta di manifesto della secessionista Société Française de Psychanalyse, dove per la prima volta viene messa al centro dell'interesse psicoanalitico la relazione dinamica tra il soggetto e la sua parola.

Del resto, bisognerebbe forse insistere sul fatto che Lacan non si riferiva al padre reale, sebbene anch'egli intervenga, poi, a strutturare il soggetto.

Infatti, bisogna distinguere tra padre reale, immaginario e simbolico. Il Nome-del-Padre corrisponde grosso modo al padre simbolico. Nella strutturazione del soggetto, interviene prima un padre immaginario, onnipotente, che può punire e può castrare. Toccherà alla madre trasmettere l'esperienza di questo padre al bambino. Introdurlo al *nom du père*. Qui Lacan gioca sul fatto che in francese *nom* e *non* si pronunciano nello stesso modo. Il Nome-del-Padre allude al grande interdittore, che dice *non* alla madre oceanica, divoratrice: al suo istinto fusionale. Quel che è importante nella teoria lacaniana è che l'interdizione non riguarda il bambino, bensì la madre; perché è lei che deve staccarsi dal figlio, non rimangiare il suo prodotto. Questa negazione rivolta alla madre è una delle

polarità entro cui gioca Lacan; l'altra è il divieto che lei introduce nella strutturazione del bambino, mutuandolo dalla funzione legislatrice del discorso del padre. Ora, nella realtà, questa figura paterna può esserci ma può anche essere assente, o debole, o ubriaco: è quel che è, un povero personaggio. Mentre il padre simbolico è il prodotto dell'esperienza del linguaggio, è l'istanza che umanizza il soggetto, che lo rende atto a muoversi nel mondo e a inserirsi nel circuito del discorso dell'Altro, ovvero nel luogo della parola. Se questo ordine simbolico è assente già nella madre, allora sarà impossibile per lei trasmettere al figlio il Nome-del-Padre, ovvero il significante fondamentale nel funzionamento della struttura edipica. È così che si originano le psicosi, dice Lacan, a causa della *forclusion* del significante della funzione paterna, che non si è mai iscritto nell'inconscio del soggetto.

Questi assunti teorici continuano a costituire dei riferimenti fondamentali per guidare la vostra pratica psicoanalitica?

Certo, non si può concepire una indagine psicoanalitica che non sia fondata sulla teoria. Bisogna sempre pensare che non esiste un solo sintomo isolabile al quale attaccarsi per distinguere una nevrosi da una psicosi. Bisogna che il sintomo venga inserito in una struttura, ovvero è necessario vedere come si tengono insieme l'organizzazione del *reale*, legata al campo pulsionale e alla dimensione del godimento, con il registro *immaginario* relativo al campo dell'identificazione; e entrambi vanno considerati nel loro rapporto con l'ordine del *simbolico*, ovvero con il campo del linguaggio. Lacan concepisce la strutturazione del soggetto come un nodo borromeo formato da tre anelli: basta che uno solo di essi venga sciolto e automaticamente tutti e tre gli anelli cadono liberi. A questi nodi Lacan ne aggiunge un quarto, il Nome-del-Padre che tiene insieme gli altri tre: è questa la *struttura*. Quel che importa allo psicoanalista è vedere in che modo si annodano queste varie dimensioni del soggetto. Torniamo per un attimo alla questione del significante fondamentale: in uno dei suoi *Seminari*, Lacan parla di una seduta di lavoro con Gisella Pankow, analista freudiana della vecchia guardia, che gli poneva il problema del *double-bind* individuato da Bateson nei pazienti psicotici. E si chiedeva come trovare per queste persone una parola che incida, che abbia un senso, che per loro funzioni come un atto. Lacan risponde che ci vuole qualcosa che fondi questa parola. Se manca la referenza al significante, se questo non si è mai iscritto nell'inconscio del paziente e gli è dunque inaccessibile, sarà impossibile analizzarlo, e non vi sarà parola che tenga. Di conseguenza, anche tutto il resto sarà campato in aria, pura farneticazione. E questo significante fondamentale, ancora una volta, è il Nome-del-Padre, perché esso fonda il soggetto nel linguaggio. Tutti i delitti orrendi di cui abbiamo letto, e che hanno dei ragazzi come protagonisti, rimandano all'impressione di una mancanza di fondamento, al fatto che sembra non esserci per loro una parola che tenga.

Lei ha un cognome russo, è americana di nascita, ha fatto il suo training psicoanalitico in Francia ed è approdata da ormai trent'anni in

Italia. Ci racconta qualcosa di questi passaggi e del suo incontro con Lacan?

Dopo avere completato gli studi di lettere alla Columbia University di New York, andai a Strassburgo con una borsa di studio, pensando di scrivere una tesi su Gide e Dostoevskij. A quell'epoca - eravamo verso la fine degli anni '50 - a Strassburgo c'era una clinica psichiatrica molto importante, diretta da Lucien Israel, dove tra l'altro lavorava una mia amica psicologa. Cominciai a interessarmi dei suoi racconti e una volta la seguii per assistere a una lezione. Me la ricordo ancora perfettamente, l'argomento era l'epilessia: trovai tutto talmente interessante che dopo pochi mesi decisi di cambiare indirizzo di studi e in due anni presi una laurea in psicologia. Passavo il mio tempo alla clinica, l'atmosfera era assolutamente frizzante, Israel mi dava da leggere libri fondamentali, mi parlava di psicoanalisi e io stessa mi misi a studiare psichiatria. Tutti gli interni alla clinica psichiatrica erano, allora, in analisi.

Dunque, quando lei decise di andare in analisi non fu l'urgenza di un disagio emotivo a muoverla, bensì l'esigenza di completare la sua formazione...

Sì, ero interessata alle psicosi, ai casi più difficili. Ma prima ancora di approdare a Parigi pensai di andare a Londra, perché per quanto parlavo bene il francese mi dissi che forse mi conveniva passare prima per una analisi in inglese. A Londra incontrai Michael Balint, avevo molto sentito parlare di lui, e così gli chiesi di prendermi in analisi. Ma la sua risposta fu no: perché disse che in accordo con la *American Medical Association* potevano accedere alla didattica solo i candidati che erano già medici.

Proprio il contrario di quel che Freud auspicava per i destini della psicoanalisi.

Già. Così andai a Parigi, conobbi Françoise Dolto e poi Lacan, e con lui mi misi d'accordo per iniziare la mia analisi didattica. Era la fine del '61, un periodo già molto difficile perché la commissione internazionale aveva messo Lacan sotto torchio: gli contestavano di non osservare le regole che stabilivano la durata delle sedute, e il fatto che gli analizzandi frequentavano i suoi Seminari. Dopo qualche mese che la mia analisi era cominciata, anch'io venni interrogata. Volevano sapere come mai il dottor Lacan, pur avendo già tanti pazienti, ne prendesse altri ancora pur essendogli state interdetto le funzioni didattiche. E domandarono anche a me se andassi ad ascoltare i Seminari. Fu terribile. Dopo poco ricevetti una lettera dove mi si chiedeva di cambiare analista perché Lacan non era più abilitato al training. Nel '63 l'*International Psychoanalytic Association* lo «scomunicò»: per lui fu un colpo tremendo, perse i suoi allievi, la filiazione a una società, tutti lo abbandonavano. Ma io continuai. La mia analisi durò una decina di anni, assistetti alla fondazione dell'*Ecole freudienne de Paris* nel '64, poi feci una supervisione con Françoise Dolto e un'altra con Moustapha Safouan, che parlerà domani al convegno. Inoltre, lavorai con Maud Mannoni nelle sue istituzioni per bambini ritardati, e psicotici. Poi venni in Italia per ragio-

ni personali, era l'epoca della traduzione in italiano degli *Scritti* di Lacan. Le difficoltà cominciarono quando cercammo di fondare la nostra associazione *La cosa freudiana*: Lacan ci teneva molto, e aveva affidato l'incarico a me, a Giacomo Contri che aveva tradotto bene i suoi *Scritti*, e a Verdiglione; con lui non ci fu modo di interderci, e nemmeno con Contri che nel frattempo era entrato in Comunione e liberazione. Io avevo vissuto il '68 a Parigi, e restavo molto politicizzata. Quando si trattò di discutere come organizzare una nuova associazione psicoanalitica non trovammo un accordo.

Quale fu il suo impatto con l'uomo Lacan, prima ancora che con lo psicoanalista?

Ma Lacan non era affatto *umano*. Era totalmente imprevedibile, e d'altra parte aveva la singolare capacità di rinviare all'interlocutore le sue parole in modo che questi le recepisce con un significato diverso da quello originario. Io lo adoravo. Quel che più si faceva ammirare in lui era la sua libertà, il fatto di non soggiacere a costrizioni formali; così poteva accadere che mi portasse a vedere una mostra, o mi invitasse nella sua casa di campagna. E mi insegnò quanto sia entusiasmante fare esperienza delle nostre parole. La guarigione è un *surplus*, diceva, ma allo stesso tempo non è possibile che una analisi non sia terapeutica se è fatta con un certo rigore, ovvero se ci porta a riconoscere attraverso una esperienza di discorso quali sono le nostre catene significanti. Fino a inventarne di nuove, fino a mettere alla prova il Nome-del-Padre.

Le giornate della Cosa Freudiana

Da domani a sabato, due giornate dedicate al centenario di Lacan, organizzate dall'associazione psicoanalitica Cosa freudiana, si svolgeranno al Centro di studi italo francesi dell'Università di Roma Tre, a Piazza Campitelli, 3. Il tema prescelto, del quale parla lungamente l'intervista qui a fianco, è tra quelli centrali nel pensiero di Lacan: «Mosè e il Nome-del-Padre». I lavori saranno inaugurati da Muriel Drazien, intervistata in questa pagina, e seguiti dalla relazione di Alberto Abruzzese su «Mosè e l'inaudito». Parlerà poi Moustapha Safouan – tra i non pochi analizzati da Lacan che interverranno in queste giornate – il quale evidenzierà l'attualità ancora indiscutibile del famoso «Discours de Rome» del 1953, pubblicato successivamente sul primo numero della rivista «Psychanalyse». La giornata verrà chiusa da Jacqueline Risset con un lavoro su Lacan e la religione romana. Ancora, dopo un intervallo, l'intervento di Marcel Czermak, decano degli analisti che lavorano all'ospedale Saint-Anne di Parigi, dove Lacan lo aveva incaricato di scegliere i casi più difficili da presentargli perché li discutesse nelle sue lezioni settimanali. In seguito, Marisa Fiumanò e Elisabetta Spinelli concentreranno le loro relazioni sulla metafora paterna, mentre Fabrizio Gambini porrà la questione fondamentale della sordità di una certa psichiatria di fronte alla psicanalisi. Sabato mattina, le prime due relazioni di Maurizio Bonicatti e Janja Jerkov saranno concentrate sulla figura di Mosè, mentre Raffaele Palermo parlerà del «soggetto e l'etica». In conclusione, Catherine Millot ci restituirà i suoi appunti di una lezione di Lacan sulla «logica e l'amore». Nel pomeriggio, a Ruggero Guarini spetterà il compito di parlare del «padre assente», mentre Joahanna Vennemann e Luigi Burzotta chiuderanno la mattinata di sabato tornando al tema del Mosè.

Il Manifesto – 3 maggio 2001

Segue da pag. 26

riguardi di qualche persona cara o conoscente. E chi non vive momenti o periodi di apatia, malumore, avvilitamento, tristezza, sfinitimento, mancanza di reattività e di iniziativa (motivati o meno da circostanze immediate della propria vita) che facilmente vengono inclusi, spesso impropriamente e talvolta ideologicamente, nella categoria della depressione?

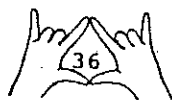
Comunque, l'apparente contraddizione tra quegli annunci non è semplicemente risolvibile con l'idea che, per invertire la tendenza alla crescente diffusione del disturbo, basterebbe utilizzare più massicciamente farmaci risolutivi. Ce lo mostra, dandoci una precisa idea della complessità dei problemi posti dalla depressione, la recente traduzione italiana (per le edizioni Einaudi, con un'indispensabile, ampia e articolata introduzione di Stefano Mistura) dell'ultimo bel libro di Pierre Fédida, noto psicoanalista francese e autore di numerosi saggi e libri (dei quali finora uno solo era stato proposto in italiano: *Crisi e controtrasferimento*), professore di psicopatologia all'Università di Parigi VII, direttore del laboratorio di «Psicopatologia fondamentale e psicoanalisi», e direttore del «Centro di studi del vivente» che ha l'intento di coordinare le ricerche delle scienze della vita e della salute con quelle delle scienze dell'uomo e della società, affrontando i problemi posti dalle nuove conoscenze e dalle loro applicazioni.

Già nel titolo, *Il buon uso della depressione*, e più ancora in quello originale, traducibile con «I benefici della depressione. Elogio della psicoterapia», Fédida va controcorrente rispetto ad alcune idee che sembrano ultimamente consolidarsi: in primo luogo quella secondo cui la depressione, per essenza e per definizione, sia una condizione *tout court* svantaggiosa e da evitare, anche se va subito precisato che nell'idea di un beneficio della depressione non vi è nessuna inclinazione per un dolorismo comunque fondato, cioè per la concezione che il dolore sia la levatrice del benessere, dello sviluppo o della redenzione; né tanto meno una sottovalutazione della sofferenza e della mortalità che il disturbo depressivo può determinare. Ma anche l'idea secondo cui; dal momento che sono disponibili farmaci antidepressivi efficaci nel risolvere gli episodi critici (sia di segno depressivo che maniacale) e più tollerabili e maneggevoli, avrebbe perso centralità e perfino pertinenza, dal punto di vista pratico e teorico, la psicoterapia, in particolare quella psicoanalitica, il trattamento risolvendosi ormai nella prescrizione della pillola giusta nelle dosi opportune.

Per inciso, un altro libro recentemente pubblicato sul tema — *La depressione*, di Giovanni Jervis, per le edizioni il Mulino — sembra convergere su questa posizione critica che è di Fé-

dida. Innanzitutto quando riconosce che, pur essendo la depressione una affezione costituita da «uno scompenso di talune funzioni del nostro organismo» ed espressione di una «imperfezione» del cervello umano che è «predisposto ad avvertire in modo particolarmente acuto le situazioni di smarrimento e di perdita», è tuttavia possibile che questa predisposizione «sia, almeno nella maggioranza dei casi, utile alla sopravvivenza, cioè *adattiva*». Jervis sembra, inoltre, sintonizzato con le posizioni di Fédida quando conclude che «il trattamento della depressione, in pratica e in ultima analisi, è più un problema psicologico che un problema medico», poiché ogni aspetto del rapporto interpersonale del medico con la persona depressa e con i suoi parenti è psicoterapico.

Tuttavia, Jervis è tra coloro che ritengono che l'aiuto psicoterapico debba prescindere da qualsiasi riferimento alla psicoanalisi e, pur richiedendo una persona qualificata, debba consistere essenzialmente di ascolto, dialogo, informazione, sostegno, consigli, aiutando la persona a diventare consapevole del problema e della necessità di una terapia farmacologica, a responsabilizzarsi della sua sofferenza e a riorientarsi nella propria vita accettando l'immagine di sé incrinata dalla malattia. Su entrambi questi punti la posizione di Fédida è però diversa, più radicale e, in fondo, complessa: del resto, il suo «pensiero interrogante» è difficile si imbatte nell'ovvietà e nella semplificazione, come



Continua a pag. 47

Nasceva cent'anni fa il paladino dell'Altro nel cuore dell'io

di Massimo Recalcati

Caracas, 12 luglio 1980. Quando Jacques Lacan prende la parola per l'ultima volta davanti ai suoi allievi, in una atmosfera quasi testamentaria, nel corso del I° Congresso Internazionale del Campo Freudiano, è per ribadire: «Moi, je suis freudien». Qual è il valore di questa dichiarazione? Che cosa ha significato per Jacques Lacan «essere freudiano»?

Medico, psichiatra, formatosi alla psicoanalisi, la sua impresa teorica è stata orientata dal ritorno a Freud avvertito come una necessità per non smarrire il contenuto originario dell'invenzione freudiana. Più precisamente come una triplice necessità: etica, epistemologica e clinica. Una necessità etica innanzitutto: la psicoanalisi non è una dottrina dell'adattamento, non è un'ortopedia dell'io, non è un'apologia del principio di realtà. La cura analitica non è una colonizzazione progressiva delle regioni primitive dell'inconscio, non è cura dell'inconscio. L'etica della psicoanalisi non sostiene il miraggio di una «personalità totale», non autorizza alla soppressione dello straniero (dell'inconscio): valorizza invece il non-identico, la divisione, lo straniero interno, la non-coincidenza, la differenza. Ritorno a Freud, dunque, come ritorno all'irriducibilità della psicoanalisi a qualunque pedagogia dell'io. Freud, in effetti, inaugura un'etica che ha il suo centro di gravità non nell'addomesticamento e nella correzione morale del desiderio ma nel desiderio elevato al rango di una causa che muove il soggetto. È ciò che motiva la nuova versione dell'imperativo etico formulata da Lacan nel corso del suo *Seminario VII* dedicato all'*Etica della psicoanalisi*: «hai agito in conformità al desiderio che ti abita?»

Il «ritorno a Freud» è animato anche da una necessità epistemologica; innanzitutto quella di affermare la peculiarità assoluta dell'inconscio freudiano. L'inconscio di Freud non è l'inconscio del romanticismo. Non è l'inconscio-serbatoio, collettivo, archetipico di Jung. Nemmeno è l'inconscio fenomenologico come dimensione pre-categoriale del «vissuto»: è – con le parole Lacan – «l'inconscio strutturato come un linguaggio». Non è il barbaro, l'incivile, il disordine istintuale, non è un'«oscura pulsazione». L'inconscio freudiano è piuttosto una ragione che si manifesta attraverso le leggi che governano il linguaggio (metafora e metonimia). Ritornare a Freud, dunque, era epistemologicamente necessario per salvare l'inconscio freudiano non solo dalla sua riduzione psicologico-pedagogica all'io ma anche dalla sua esaltazione come luogo dell'insondabile. Il «ritorno a Freud» di Lacan si muove, dunque, cercando di scansare questi due fraintendimenti storici fondamentali dell'inconscio freudiano: l'inconscio come il negativo della coscienza, come il

Un secolo fa nasceva Jacques Lacan.

Il suo ritorno a Freud avvenne

all'insegna dello strutturalismo

di Lévi-Strauss, di De Saussure

e di Jakobson. Rivoluzionata

la prospettiva evolutivistica, dimostrò

come ancora prima di nascere

il bambino sia immerso

nel linguaggio. E dipenda, prima

che dalla madre, dalle leggi dell'Altro,

ovvero dall'azione strutturante

della cultura, della storia, del simbolico

non-ancora cosciente, come frangia del non-cosciente destinata ad essere riassorbita, educata, colonizzata, conquistata da un rafforzamento progressivo dell'io e, dall'altra parte, l'inconscio come luogo dell'irrazionale, del pre-linguistico, dell'istintuale. In questo senso Lacan ci ricorda che il peccato commesso da Freud è consistito non soltanto nell'aver «razionalizzato quello che fino a quel momento aveva resistito alla razionalizzazione, ma anche nell'aver messo in luce una vera e propria ragione ragionante, che ragionava e funzionava secondo una logica, all'insaputa del soggetto, e ciò nel campo classico dell'irrazionalismo, il campo della passione. È questo che non gli hanno perdonato».

La consapevolezza di una crisi generalizzata del fondamento non ha, quindi, condotto Lacan, diversamente da altri, alle soglie della poesia o della mistica. Piuttosto il suo sforzo è consistito nel cercare di logificare proprio questa crisi. In questo senso egli è sempre rimasto fedele allo spirito dei lumi. Fedeltà rigorosa dalla quale deriva, per esempio, l'insistenza sull'importanza della trasmissione della psicoanalisi. Perché nella psicoanalisi non è in gioco un sapere esoterico, incomunicabile, ineffabile, destinato a consumarsi nell'*hic et nunc* della seduta analitica, ma un sapere sulla struttura, che esige di trovare delle vie di trasmissione possibili. Ecco dunque la passione lacaniana per la matematizzazione. Se c'è un impossibile a dire, ovvero se non-tutto si può dire, ebbene ciò va dimostrato e non confinato nell'ambito di una «mistica dell'ineffabile». In questo senso Lacan rovescia l'enunciato di Wittgenstein per affermare come ciò che non si può dire non si deve tacere ma è necessario poterlo dire. Tuttavia, il Lacan del mathema non s'impone mai a senso

unico – l'accusa di «intellettualismo» si è anche appuntata su questo fraintendimento – ma resta in tensione continua con la dimensione tragica che anima il suo insegnamento, la quale si manifesta nell'idea fondamentale di una lesione irreversibile che attraversa il soggetto e il rapporto tra i sessi: marcato, a sua volta, dall'impossibilità tragica di «fare e di essere Uno con l'Altro».

In parole diverse, la passione per la matematizzazione non si risolve mai in un'elogio della formalizzazione come integrale, ovvero come l'espressione di un sapere totalizzante. Piuttosto, ciò che anima la passione di Lacan per il mathema è lo sforzo di giungere ad una forma inedita di testimonianza: dare una testimonianza dell'impossibile da testimoniare; testimoniare e, dunque, trasmettere in forma universale, proprio ciò che risulta inassimilabile al potere della formalizzazione e che Lacan nomina con il termine *reale*.

La terza necessità che anima il «ritorno a Freud» di Lacan è clinica. La clinica non può risolversi in una tecnica, più o meno raffinata, del colloquio o nel rapporto speculari *transfert-controtransfert* tra l'io dell'analista e l'io del paziente. A giudizio di Lacan questo scivolamento empiristico della psicoanalisi del dopo Freud, questa riduzione della psicoanalisi ad una mera tecnica di regolazione del colloquio e degli affetti, è un effetto dell'aver trascurato la centralità della dimensione della struttura. L'azione dell'analista non può infatti essere mai scorporata dal sapere sulla struttura. Per questo il ritorno a Freud di Lacan si situa in netto contrasto con la deriva eclettica della psicoanalisi contemporanea. Ritornare a Freud ha significato, per esempio, nel campo della clinica, ritornare rigorosamente alla tesi sulla discontinuità strutturale di nevrosi e psicosi. È questo il risultato del magistrale lavoro di rilettura dei testi freudiani degli anni '20, che impegna Lacan negli anni '50. Se la clinica della nevrosi è una clinica che trova il suo perno nella *rimozione*, e se la rimozione evidenzia il carattere simbolico-linguistico dei sintomi nevrotici, ovvero il loro valore di cifra enigmatica per il soggetto, la clinica delle psicosi si costituisce sulla *forclusione*, processo particolare il cui effetto sul soggetto non è quello di introdurre una divisione, una frattura (freudianamente tra l'io e l'inconscio) quanto piuttosto quello di lasciarlo senza una iscrizione effettiva nel campo simbolico.

La *forclusione*, dunque, indica che un significato fondamentale non si è iscritto nell'inconscio: non è rimosso bensì *da sempre mancante*, perciò arriverà dall'esterno ad aggredire il soggetto psicotico, per esempio nel delirio,



nelle voci che gli parlano. In questo modo Lacan cerca di ridare centralità alla tesi freudiana per la quale se nella nevrosi in primo piano è il conflitto tra l'io e l'esigenza pulsionale, nelle psicosi la perturbazione investe in modo esteso il rapporto del soggetto con il mondo esterno o, più precisamente, come egli stesso direbbe, i rapporti del soggetto con l'Altro.

L'interesse per la psicosi è in effetti un altro grande motivo dell'insegnamento lacaniano. Dagli studi sulla paranoia di autopunizione sino a Joyce passando per il Presidente Schreber, l'opera clinica di Lacan colloca nelle psicosi, e non nell'isteria come invece accade con Freud, il suo riferimento decisivo. In questo campo Lacan raggiunge veramente un livello di insegnamento teorico e clinico-pratico magistrale. Il suo interesse per la psicosi è animato innanzitutto dalla necessità di salvaguardare il carattere umano, essenzialmente umano, dell'esperienza della follia sottraendola ad ogni teoria del deficit. In questo Lacan prosegue a suo modo la lezione della psichiatria fenomenologica di Jaspers e la sua critica alla psichiatria organica di matrice positivista, ma radicalizzando, ben al di là di Jaspers, la nozione stessa di follia. L'uomo folle, dichiarerà Lacan, è l'uomo libero. Dove però questa appartenenza reciproca della follia alla libertà non va intesa nel senso sviluppato, per esempio, dall'*Antiedipo* di Deleuze e Guattari, ovvero in un'apologia della follia come liberazione dai vincoli della società repressiva, ma più finemente e più radicalmente come una messa in evidenza del carattere ingiustificato, tragico, privo di fondamento, dell'esistenza umana di cui il folle, nel suo disperato ammutinamento ai programmi della civiltà, manifesta il carattere vertiginoso e drammatico. L'«essere freudiano» di Lacan si realizza anche come una grande mediazione tra la dottrina psicoanalitica come sapere sulla struttura del soggetto e le due anime fondamentali della cultura del '900: l'anima soggettivista, che pone in primo piano la questione del soggetto e della sua irriducibilità all'universale delle categorie, e l'anima strutturalista-umanistica che pone in primo piano il potere di determinazione della struttura sull'essere del soggetto. Da una parte, dunque, l'emergenza della soggettività che si manifesta nel surrealismo, nella tradizione della dialettica hegeliana mediata da Alexandre Kojève e che sbocca nella corrente fenomenologico-esistenzialista che trova in *Essere e tempo* di Heidegger e nell'*Essere e il nulla* di Sartre i suoi momenti di maggior coagulazione. Dall'altra, l'istanza ultraumanistica della struttura, della morte dell'uomo, dell'orizzonte transindividuale del linguaggio al cui campo viene subordinata la funzione soggettiva della parola, l'idea propria della linguistica e dell'antropologia strutturalista di un'autonomia fondamentale dell'ordine simbolico e delle sue leggi al quale la soggettività è consegnata.

Da una parte Hegel, Kojève, l'*Essere e tempo* di Heidegger, Sartre, e dall'altra Saussure, Marx, Jakobson, Levi-Strauss, Althusser, Foucault.

Questa grande opera di mediazione compiuta da Lacan esprime l'esigenza di annodare insieme l'istanza del soggetto – la dottrina freudiana è innanzitutto una dottrina del soggetto – con quella della struttura (irriducibile al soggetto, combinatoria anonima, transindividuale). Ne deriva il principio essenziale del suo insegnamento: non si arriva al cuore del soggetto se non si articola rigorosamente la dipendenza storica, sociale, simbolica del soggetto dal luogo dell'Altro inteso come luogo delle leggi del linguaggio, irriducibile all'altro inteso come altro uomo. In questo senso, l'inconscio freudiano non è un altro nome per l'interiorità psichica ma è un modo per sovvertire il soggetto e, dunque, l'idea stessa dello psichico come interiorità. L'inconscio è piuttosto un'«esteriorità», è il «discorso dell'Altro»: «l'uomo cresce in un bagno di linguaggio. Questo bagno di linguaggio determina l'uomo già prima della nascita. Avviene tramite il desiderio con il quale i suoi genitori lo accolgono volenti o nolenti come un oggetto privilegiato.»

L'indagine delle forme e delle versioni di questa dipendenza costituisce un'altra asse fondamentale della ricerca di Lacan. Classicamente la versione hegeliana, mediata dall'insegnamento di Kojève: l'essere umano non si costituisce come una sostanza autofondata o attraverso una facoltà di sintesi, ma dipende nel suo essere dal riconoscimento dell'Altro, dal «desiderio dell'Altro». Non c'è una identità soggettiva che si costituisce per maturazione, per sviluppo psico-biologico di una potenzialità programmata esistente a priori. Il soggetto non è un seme che contiene già in sé la sua evoluzione; è piuttosto costituito, attraversato dall'Altro, innanzitutto dal desiderio dell'Altro: esso sarà, come l'esperienza clinica ci insegna, ciò che è stato per il desiderio dell'Altro. Lacan mostra così come il soggetto si presenti come un'identità solo sotto forma di quella maschera sociale che chiamiamo «io» (per Lacan il «sintomo umano per eccellenza»), ma la sua struttura consiste nell'essere abitata da sempre dall'Altro. Non c'è da una parte l'io e dall'altra l'Altro. C'è l'Altro nel cuore stesso dell'io, c'è lo straniero nel punto che si crede essere il più familiare. In un secondo momento la dipendenza del soggetto dal luogo dell'Altro sarà dimostrata attraverso la dipendenza della funzione della parola dalle leggi del linguaggio. Qui il luogo dell'Altro viene presentato come il luogo neutro del codice. Perché vi sia un messaggio, un effetto di senso, è necessario infatti l'intervento del codice della lingua. E' questo il Lacan saussuriano dell'*Istanza della lettera*, della dipendenza del significato dal significante, del significato non come radice del significante ma come effetto della sua concatenazione con altri significanti.

Jacques-Alain Miller (a cui Lacan ha affidato l'eredità della cura dei suoi *Seminari* riconoscendolo come «Colui che sa leggermi»), ha introdotto l'idea di un *Lacan contro Lacan* come metodo di pensiero permanente che ha ispirato

il lavoro teorico di Lacan. Pensare contro se stesso, riprendere criticandole, smontandole, le proprie tesi per rifondarle seguendo gli insegnamenti della propria pratica clinica. Così, dopo aver valorizzato l'idea dell'inconscio strutturato come un linguaggio attraverso la lettura della trilogia freudiana – *L'interpretazione dei sogni*, *La psicopatologia della vita quotidiana* e *Il motto di spirito* – Lacan radicalizzerà la sua lettura di Freud mettendo in rilievo non tanto il potere del simbolo, ma il reale del godimento, non l'inconscio come facoltà di significazione ma l'essere della pulsione, l'Es freudiano come esigenza e modo di godimento.

Nel *Seminario XVII* dal titolo *L'envers de la psychanalyse* (di cui è prevista a fine maggio l'edizione italiana curata da Antonio Di Ciaccia per Einaudi), Lacan contrappone due Freud. Da una parte il teorico dell'inconscio come un sapere insaputo del soggetto che parla attraverso i simboli; e dall'altra il Freud della pulsione di morte, dell'«al di là del principio di piacere» che all'inconscio come macchina semantica contrappone il silenzio straniero dell'attaccamento del soggetto ad un godimento che non è né dell'ordine dell'utile, né di quello del bene. È a questo secondo Freud – totalmente cancellato, salvo l'eccezione di Melanie Klein, dall'orizzonte del post-freudismo – che Lacan ritorna nell'ultimo tempo del suo insegnamento. Dare cittadinanza in psicoanalisi al vero scandalo sollevato da Freud: allo scandalo della pulsione di morte, allo scandalo dell'attaccamento dell'uomo ad un godimento che è al di là del principio di piacere.

L'essere freudiano di Lacan rivela qui tutta la sua coerenza: l'uomo non vuole innanzitutto il suo bene, l'uomo vuole godere! Per questo Lacan insisterà sempre più sull'uomo come «essere di godimento». Dove il godimento non è mai riducibile all'equilibrio del piacere poiché implica la ricerca di un «plus», di un eccesso, di un al di là dell'armonia naturale. Se Lacan è stato freudiano, essere lacaniano significa difendere quest'ultimo vertiginoso passaggio del cammino di Jacques Lacan: la psicoanalisi non è un'esperienza di parola, tra le tante possibili oggi sul mercato; la psicoanalisi è l'incontro con il reale, con il reale del godimento, ovvero con il nostro «peggio». La psicoanalisi non è una teoria dell'interpretazione tra le altre perché è piuttosto la teoria e la pratica del limite dell'interpretazione. Per questo l'incontro con un analista è in un certo senso il peggiore degli incontri possibili, proprio perché è l'incontro con ciò che si vuole evitare, ovvero con il buco nell'Altro, con il limite del simbolico, perché nessun Altro – nemmeno «l'Altro dell'Altro», che «non esiste», come direbbe l'ultimo Lacan – può ridurre lo scandalo reale del godimento.

Il Manifesto – 28 aprile 2001

Intervista dell'Humanité a Elisabeth Roudinesco per il centenario della nascita di Jacques Lacan

L'io e il suo disordine

Dottore senza dottrina, Jacques Lacan rinnovò interamente le concezioni freudiane, fu teorico della famiglia, della follia e della rivoluzione: il nome e l'opera dello psicanalista Lacan sono indissolubilmente legati al "desiderio" di sovvertire le teorie esistenti.

«La storia di Lacan è la storia di una passione tutta francese, balzachiana», così esordisce nel suo "Schizzo di una vita, storia di un sistema di pensiero", Elisabeth Roudinesco, nell'opera fondamentale pubblicata nel 1993 sull'autore degli "Scritti". Questo «ritratto a tutto campo, fatto sullo sfondo di idee tumultuose», fa (ri) vivere i maestri, gli amici, gli allievi, la cerchia familiare, il "metodo clinico lacaniano", senza tralasciare il pensiero di Lacan sulle trasformazioni della famiglia occidentale, sulla Rivoluzione o sulla "logica della follia"...

Quella che segue è l'intervista dell'Humanité alla famosa psicanalista e storica della psicanalisi.

Lei ha scritto che Lacan è stato «il fondatore di un sistema di pensiero la cui particolarità fu quella di considerare che il mondo moderno, dopo Auschwitz, aveva rimosso, coperto e infranto l'essenza della rivoluzione freudiana»...

Lacan è, in primo luogo, un teorico di grande rilievo. È il solo dei grandi interpreti del sistema freudiano ad averne realizzato una rifondazione completa, fornendo un'ossatura filosofica ai concetti elaborati da Freud e rinnovandoli al tempo stesso. Per rendersene conto, basta prendere conoscenza della recensione delle teorie lacaniane, scritta da me e da Michel Plon nel "Dizionario della Psicanalisi". Prendiamo ad esempio l'inconscio: in Freud, la teoria dell'inconscio rimane ancorata alla sfera biologica, all'ambito delle pulsioni; con Lacan, l'inconscio diviene una struttura linguistica. Lacan ha inoltre inventato una nuova gamma di categorie - "simbolico, reale, immaginario" - che non sostituiscono quelle proposte da Freud, ma rappresentano un'alternativa per descrivere la soggettività. La funzione "simbolica" è data dal modo in cui l'individuo è determinato dalla legge, nei sensi intesi da Lévi-Strauss e da Saussure; il "reale" rappresenta la manifestazione dell'infinito, della follia, del sacro, di un'entità

incontrollabile (un approccio che deriva da Bataille); infine, abbiamo l'"immaginario", ovvero il fatto che il soggetto si struttura nella sua relazione con l'altro... Lacan ha introdotto una concezione filosofica del soggetto che proviene dalla filosofia tedesca...

Come si è costruito ed affermato questo sistema?

Per farla breve, si individuano due tempi nel pensiero di Lacan: l'anteguerra, caratterizzato dal pensiero fenomenologico; e il dopoguerra, dove domina l'ingresso nello strutturalismo. Ma occorre sottolineare più di ogni altra cosa il fatto che Lacan ha assorbito tutte le correnti di pensiero della cultura moderna, a partire dal surrealismo. E questo gli conferisce una statura paragonabile a quella di Freud. Infatti Lacan ha operato in tutti i settori: clinico, culturale, filosofico... ed è proprio per questo che lo si studia all'università, anche laddove non esiste una scuola psicanalitica "lacaniana", come ad esempio negli Stati Uniti, dove il pensiero di Lacan viene comunque "insegnato" nei dipartimenti di letteratura o di filosofia. Mi permetta di aggiungere qualcosa sull'aspetto clinico: Lacan è uno psichiatra - mentre Freud non lo era - e appartiene a una generazione che ha portato i metodi clinici freudiani nell'ambito del trattamento delle psicosi. In questo non è certo il solo - anche Jung l'aveva fatto in precedenza - ma occorre forse ricordare che Lacan ha iniziato la sua "carriera" nel 1932 con un caso psichiatrico e, cosa più interessante, era un caso di paranoia. Lacan era quindi un clinico della psicosi, e questo ne ha caratterizzato il percorso e l'opera nel suo complesso....

Lei sottolinea anche il fatto che Lacan non smise mai di cercare di introdurre "la peste, la sovversione e il disordine"...

Sì, e Lacan è al tempo stesso un conservatore! Nel mio libro, ho cercato di mostrare tutti i paradossi, sia del pensiero, sia del teorico, sia del clinico. E' Lacan, più ancora di Freud, a pensare che l'"io" sia decentrato, a portare a compimento, per così dire, la teoria della "ferita narcisistica", già formulata da Freud nella sua tesi delle tre ferite narcisistiche: "Ferita copernicana, ferita darwiniana,

ferita freudiana". In sostanza, Lacan mostra che l'"io" è un'illusione; eppure, sfogliando la sua biografia, ci accorgiamo che nessuno era più concentrato sull'"ego" di lui! E' come se avesse costruito queste teorie suo malgrado. Oltre a ciò, Lacan è un teorico della verità, ma nella vita ha coltivato a lungo anche la dissimulazione e la formazione di steccati. La sua è una ribellione molto particolare. E' inoltre noto che Lacan suscita molto più disprezzo di Freud, perché è trasgressivo, ma non per questo sta dalla parte dei teorici della rivoluzione politica. Certo, Lacan è influenzato dall'opera di Marx; ed è altrettanto certo che, pur essendo un illuminista, Lacan combatte tutte le forme di scientismo, di chiusura imposta alla soggettività dalla "scienza", ma pensa anche che le grandi strutture della società siano invarianti. Lacan pensa quindi che la famiglia sia immutabile, a prescindere dalle trasformazioni che è costretta a subire, ma non per questo egli si astiene dal dare della famiglia un quadro fosco...

Tra questi paradossi, non c'è forse anche quello del "ritorno a Freud"?

Si tratta in questo caso di un sovvertimento nella storia del movimento analitico, che dopo il 1945 si sforzava di essere "post-freudiano". Ma, se mi è concesso, questo è un "sovvertimento al contrario": Lacan si vuole il più "ortodosso" dei freudiani. Il paradosso è che nel 1963 non potrà entrare nell'International Psychoanalytic Association (Ipa), pur incarnando, rispetto alla legittimità del movimento psicanalitico nato da Freud, un freudismo più ortodosso. Ed è per questo che in Francia - paradossalmente grazie a Lacan - siamo molto più freudiani, nel senso classico, rispetto ad altri paesi, dove ha invece trionfato il movimento "kleiniano", o lo studio clinico dei "casilimite", assai distante dalle preoccupazioni freudiane. L'Ipa è dunque meno freudiana, rispetto ai lacaniani, benché politicamente essa incarni la legittimità freudiana. Ed ecco un ulteriore paradosso. Mi permetta di segnalarne un altro: nel 1968, secondo la sua scuola e secondo quanti gli erano vicini, Lacan è sempre stato a favore della rivoluzione, pur non credendoci. All'epoca, c'erano

due grandi figure: Sartre e Lacan - "i nostri due contemporanei", come ha detto Michel Foucault. Il primo accoglie la rivoluzione con un impegno "fraterno" a fianco della sinistra extraparlamentare, l'altro adotta un atteggiamento da filosofo scettico "paterno" che attende che i suoi tornino all'ovile. Lacan pensa infatti che qualunque rivoluzione conduca alla reinvenzione di una tirannia. Dice infatti agli studenti: "Volete un padrone? Allora lo avrete!" e descrive l'Unione Sovietica.

E lei come interpreta questa affermazione?

Lacan è un pensatore moderno, nel senso che può indurci nel contempo a criticare le illusioni date dall'impegno rivoluzionario, ma senza abbandonare l'idea che si debba comunque impegnarsi in qualche cosa, per il raggiungimento dei propri desideri. Lacan predilige il desiderio della rivoluzione rispetto all'atto rivoluzionario. Ai suoi occhi, la sola etica possibile per l'individuo è di non cedere ai propri desideri, sapendo che il desiderio non equivale alla sua soddisfazione: dev'esserci una "mancanza", e tutto ciò che è illimitato porta alla follia. Lacan è quindi un antilibertario, e anche per questo io, personalmente, non lo sono stata nel 1968, benché fossi stata allieva di Gilles Deleuze. Ho sempre pensato che non vi fossero possibilità illimitate nell'abolizione delle strutture, ed è sempre per questa ragione che non sono "post-moderna"; ed è sempre per questa ragione che sono stata comunista "althusseriana", e non extraparlamentare. Per concludere, occorre dire che ognuno ha il "suo" Lacan. Egli ha sollevato molteplici interpretazioni. Anche perché non ci è pervenuto alcun archivio - a causa della struttura della sua stessa scuola. Nella storia di Lacan, alcuni elementi sono andati perduti, ed è per questo che gli studi di oggi si concentrano molto più sull'interpretazione della sua opera che non su di una prospettiva storica dell'opera stessa; una prospettiva storica che, indubbiamente, non tralascia la genesi dei concetti.

Intervista di Jean-Paul Monferran
(Traduzione di Sabrina Fusari)

Liberazione - 15 aprile 2001

Nel feticismo un geroglifico della modernità

Un ventaglio di riflessioni critiche che classicamente attingono alla psicoanalisi, alla filosofia, all'economia nei saggi di "Figure del feticismo" curati da Mistura per Einaudi

La lunga lotta tra il soggetto e il feticcio, iniziata con la nascita del capitalismo moderno e prolungatasi lungo tutto il corso del Novecento, sembra oggi definitivamente risolta con la vittoria trionfante del secondo. Le tracce di questo esito sono percepibili ovunque: non solo nell'acclamato dominio della merce, ma anche nei fenomeni che una solida tradizione di pensiero aveva ritenuto intimamente refrattari al feticismo, per esempio nell'opera d'arte, come pure in una qualità delle relazioni fra gli esseri, ormai fondate in modo ossessivo sulle apparenze. Le sue conseguenze sul piano di una riflessione critica e teorica, invece, rappresentano una sfida aperta per il pensiero, se addirittura non arrivano a metterlo radicalmente in questione e a far dubitare del fatto che sia ancora capace di esercitare una qualsiasi forma di presa sull'attualità.

Di fronte a una simile difficoltà, può essere utile compilare un inventario delle nozioni che abbiamo a disposizione, provare a vedere «ciò che è vivo e ciò che è morto» delle vecchie teorie sul feticismo, misurare con gli occhi aperti sul presente quali categorie abbiano perduto forza esplicativa e quali, invece, possano ancora fornire utili spunti per avviare nuove analisi.

Figure del feticismo, il libro curato da Stefano Mistura per l'editore Einaudi (pp. 332, £.40.000), percorre questa strada selezionando di fatto tre tipi di accostamento al fenomeno: psicoanalisi, storia della filosofia ed economia. Si potrebbe obiettare che altre forme di indagine sarebbero state altrettanto, se non più adatte a penetrare la scorza dei feticci contemporanei: uno studio sulla crescita esponenziale della specializzazione in campo scientifico, per esempio, o uno estetico sul sistema del museo, come quello proposto ancora pochi anni fa da Remo Guidieri (*Fantasmagoria di icona e feticcio*, Hopefulmonster, 1998), potrebbero aprire vie di indagine meno legate alla storia del concetto, ma forse più aderenti alle sue dinamiche di proliferazione nel mondo di oggi. Resta il fatto, però, che le tre linee indicate da Mistura e dagli altri autori intervenuti nel volume sono quelle che maggiormente condizionano la nostra immagine del feticcio e che verificarle sul campo, più che un semplice esercizio storiografico, può essere un buon avvio per comprendere quel che non siamo più o che siamo ancora, anche se tendiamo a dimenticarlo.

I due nomi ricorrenti, nei dodici saggi che compongono *Figure del feticismo*, sono naturalmente quelli di Marx e Freud. E la scommessa del libro consiste proprio nel far giocare insieme questi due autori e nel mostrare come lo «spostamento epistemologico» operato da entrambi rispetto al modo di considerare il feticcio: appresenti ancora oggi un punto di partenza irrinunciabile. Prima di Marx e Freud, come nota Alfonso M. Iacono nello scritto che dedica alle origini della nozione, il feticcio era ancora l'«immenso malinteso» di cui parlava Marcel Mauss, una proiezione tutta occidentale sulle credenze delle religioni extraeuropee, in primo luogo africane, di cui è stata in gran parte responsabile la nascente etnologia. Sottraendo il feticcio dal contesto di una cultura di stampo coloniale, Marx e Freud

ne hanno fatto piuttosto un modello di comprensione dello sviluppo sociale e individuale dell'uomo europeo. In Marx, come sottolinea Mario Tronti, l'analisi del feticismo non dà mai luogo a una «teoria», ma solo a una radiografia del sistema capitalistico, di cui esso rappresenta non un'anomalia, ma la normalità, ovvero la forma ideologica primaria delle sue strategie di funzionamento.

In Freud, d'altra parte, la nozione di feticismo subisce una torsione, focalizzandosi prima sull'oggetto-feticcio, «elemento decisivo d'accesso al significato psicose sessuale dell'inconscio» (Mistura), ma in un secondo tempo sulle modalità di costituzione del soggetto-feticista: nel corso di questo cammino, il feticismo viene a indicare non tanto una specifica forma di perversione, quanto una modalità generale del rapporto affettivo nella quale le cose si sostituiscono alla relazione con l'altro come persona. Lungo il crinale di questo confronto, in cui il feticismo si rivela sempre meno «eccezione» e sempre più «regola», i contributi del libro, nonostante la loro ovvia eterogeneità, mostrano con chiarezza quale sia la strada che il pensiero attuale deve abbandonare se vuole conquistare una maggiore aderenza ai fatti della vita contemporanea. La via non più praticabile è quella della filosofia della storia, con tutte le domande e le alternative che hanno caratterizzato l'impostazione del problema nel primo Novecento: bisogna vedere nel feticismo un fenomeno transitorio o un destino dell'uomo moderno, dobbiamo intenderlo come l'effetto di una precisa condizione storica o come una categoria dell'esistenza?

Gli studi dedicati a Benjamin, Adorno e Merleau-Ponty, firmati rispettivamente da Fabrizio Desideri, Stefano Petrucciani e Mauro Carbone, mettono in evidenza le parabole estreme e il punto di crisi di domande come queste: ogni tentativo di risolvere dialetticamente, nella storia, il nostro rapporto con il feticcio, non riesce a inquadrare sotto le lenti della critica quella dimensione estetica, teologica e mitologica nella quale affondano le loro radici tutti gli scambi fra la coscienza e la merce, dunque il dominio stesso dell'apparenza a cui siamo sottoposti. Proprio per questo «capire il dorso del feticcio», come scrive Mario Tronti riecheggiando Ernst Bloch, dare alla merce lo statuto filosofico che essa pretende è il primo passo da compiere oggi, un'operazione persino più urgente dell'esigenza di ripensare la «qualità del soggetto». E tuttavia, aggiunge ancora Tronti, pensando il feticcio non si può che avere di mira «il secondo passo», quello che porta di nuovo verso il soggetto e che sottolinea il carattere eminentemente politico della relazione feticistica con gli oggetti.

Una citazione del Lukács di *Storia e coscienza di classe* serve a Tronti per ristabilire la centralità del momento politico in ogni riflessione autenticamente critica sulla nozione di feticismo: «quel che assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi». Il nodo da ripensare è questo, perché fuori dalla concreta relazione fra gli uomini, il feticismo stesso, come «geroglifico» della condizione moderna, rischia di diventare a sua volta un oggetto di culto.



Tra spazi virtuali e rifugi della mente

Anticipiamo stralci dalla prima parte di una tra le relazioni che si succederanno fino a domenica a Erice, nel corso del convegno dedicato a "Media digitali e psicotecnologie: viaggi della mente nei mondi virtuali", rivolto a indagare gli effetti della rivoluzione digitale sulla vita della psiche

GIANLUIGI DI CESARE
VINCENZO CARETTI

Il gioco è solitamente considerato una attività volontaria compiuta in una dimensione spazio-temporale diversa da quella della realtà ordinaria, dove attraverso la messa in scena delle esperienze interiori – la simulazione e la dissimulazione, l'attribuzione dei significati e delle motivazioni o lo scambio dei ruoli – il bambino impara a comprendere se stesso e il mondo esterno, a esprimersi e a comunicare con la parole le sue emozioni e i suoi pensieri. La necessità di accedere a tale dimensione ludica è propria sia dei bambini che degli adulti, poiché dà accesso alla possibilità di sperimentare la relazione interpersonale attraverso un particolare coinvolgimento emotivo, mettendo alla prova le proprie capacità. E dà modo di entrare, transitoriamente, in un mondo separato e parallelo, in cui regna sovrana la fantasia.

Ora, questa possibilità di giocare con la realtà costituisce uno sviluppo scontato dell'evoluzione e del progresso o non rappresenta, piuttosto, un privilegio sia dal punto di vista sociale che da quello psicologico? E cosa accade quando questa possibilità, per cause estrinseche o intrinseche al singolo individuo, è compromessa? La risposta alla prima domanda è, almeno sul piano sociale, abbastanza evidente. Coniugare liberamente e in modo creativo realtà e fantasia espandendo i propri limiti è un privilegio di pochi, anzi di pochissimi. Per rendersene conto è sufficiente osservare quel che ha prodotto il fenomeno della World Wide Web e del mondo virtuale, dove l'elemento caratterizzante sembra essere, innanzi tutto, l'assenza di una dimensione spaziale. Nell'elogiare la conquista derivata dall'interazione fra terminali di computer lontani nel mondo, l'accento è posto sul fatto che viene a cessare, a non significare più nulla, la distinzione tra *qui e là*: distanze temporali e ostacoli fisici non sono più un impedimento alla comunicazione.

In realtà, come nota giustamente Zygmunt Bauman nel suo *Dentro la globalizzazione* (Lateran, 1999), l'interazione dei termini ha avuto effetti eterogenei sulla sorte di tipi diversi di persone: «Alcune – in realtà davvero molte – possono ancora, come prima, essere tenute separate da ostacoli fisici e da distanze temporali; anzi questa separazione è oggi ancora più spietata e ha effetti psicologici più profondi di quanto non si sia mai verificato in passato». L'annullamento tecnologico delle distanze ha infatti favorito ulteriormente la extraterritorialità delle élites, privando contempora-

neamente di senso ogni realtà locale. In una società dove la capacità e la possibilità di muoversi sono considerate elementi distintivi, se è vero che siamo tutti in qualche

modo nomadi, ancora più vero è che lo siamo in modi molto diversi. Per alcuni – quelli che Bauman identifica con «i turisti» – il movimento è infatti frutto di una scelta; mentre per tutti gli altri, «i vagabondi», il movimento è l'esito obbligato del non poter sostare da nessuna parte, perché continuamente indotti a sloggiare. Dunque, quel che per alcuni corrisponde a uno spazio virtuale, ovvero all'ampliamento dello spazio reale, per altri costituisce un rifugio della mente, ossia un luogo in cui si cerca sollievo dall'angoscia: un sollievo, tuttavia, raggiunto solo attraverso un divorzio più o meno marcato dal contatto con la realtà.

Questa stessa polarizzazione tra spazio virtuale e rifugio della mente è individuabile, sul piano più strettamente psicologico, nel rapporto che i singoli individui tessono con gli spazi simulati dai processi telematici. Accanto a persone capaci di utilizzare i servizi offerti dalla rete, altre ne rimangono catturate, lasciandosi lentamente assorbire dalla dimensione virtuale fino a identificarsi completamente e talvolta a cadere vittime di eclatanti dissociazioni mentali.

L'elemento fondamentale va rintracciato nel rapporto che la singola persona intrattiene con il reale e che, secondo il modello proposto da Fonagy e Target nel saggio intitolato «Giocare con la realtà» (*Attaccamento e funzione riflessiva*, Cortina, 2001) è il frutto della più o meno corretta integrazione tra l'esperienza che si fa corrispondere all'«equivalenza psichica» e quella che si mette in gioco nel «fare finta». Nei bambini al di sotto dei tre anni, domina la modalità della cosiddetta «equivalenza psichica» in cui ci si comporta come se la propria realtà interna fosse equivalente a quella esterna, come se la rispecchiasse. Così che il bambino è indotto a credere che anche gli altri debbano avere le sue stesse esperienze. In questo caso, sia le sue idee che gli affetti non vengono sentiti come rappresentazioni interne, quanto piuttosto come repliche dirette e autentiche della realtà, con la conseguenza di esagerare la loro importanza, la loro estensione e le loro implicazioni.

Verso i tre-quattro anni il bambino diventa, inoltre, capace di «fare finta», ovvero di attuare giochi simbolici: finge di mangiare, di dormire, simula il fatto che un oggetto sia altro da quello che è; ma, soprattutto, sperimenta sentimenti e pensieri come avessero carattere simbolico, ovvero privo di reali implicazioni con il mondo esterno.

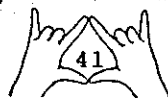
Come scrivono Fonagy e Target, il bambino «sa che l'esperienza interna può non riflettere la realtà esterna» e pertanto «considera lo stato interno come non avesse relazioni con il mondo esterno, né avesse implicazioni per esso». Nel corso di uno sviluppo corretto, sarà verso il quarto-quinto anno che il bambino riuscirà, finalmente, a integrare queste due modalità del fare esperienza che si fanno corrispondere all'*equivalenza psichica* e al *fare finta*, giungendo allo *stadio della mentalizzazione* o della modalità «riflessiva», dove finalmente gli stati mentali potranno essere pensati come rappresentazioni. Le realtà interna e quella esterna potranno, dunque, venire percepite nel loro essere collegate. E, allo stesso tempo, sarà possibile al bambino accettare che la realtà esterna differisca, anche per aspetti importanti, dalle sue rappresentazioni interne, poiché è venuto meno il bisogno di considerarle equivalenti, oppure scisse l'una dall'altra.

Per diventare capace di *mentalizzare*, il bambino ha bisogno di avere accanto un adulto, o un bambino più grande, disposto a «stare al gioco»: solo così potrà vedere la sua fantasia rappresentata nella mente dell'adulto. E solo dopo avere attuato questo passaggio, gli sarà possibile reintroiettare quella fantasia o quella idea e usarla come una rappresentazione del suo stesso pensiero. Ecco perché è necessario allo sviluppo del senso del Sé mentale il rapporto con i genitori, i quali attraverso interazioni sicure e costanti devono fornire al bambino una base per organizzare e confrontare le sue numerose esperienze, in modo tale da renderlo capace di gettare un ponte tra la modalità di pensiero che corrisponde all'*equivalenza psichica* e quella che corrisponde al *fare finta*. E' a questo punto che – come osservano ancora Fonagy e Target – «il bambino usando la mente del genitore, diventa capace di giocare con la realtà».

Facciamo finta che...

Nella capacità del bambino di fare esperienza di sé e della realtà esterna, nell'accesso al simbolico, è fondamentale la corretta interazione con l'adulto nel gioco

Alla luce di queste considerazioni, diventa evidente quanto sia fondamentale il ruolo di ciascun genitore (o di chi ne fa le veci) nel partecipare all'attività ludica del bambino, durante tutto il corso della sua crescita; laddove questa capacità mancasse, il bambino verreb-



La psicoanalisi di fronte alla follia

Una giornata di studi a Napoli su «Funzione psicoanalitica e questione psicotica»

ALBERTO LUCHETTI

E' ben noto che la psicoanalisi ha mosso i primi passi e si è costituita come campo disciplinare metodologicamente autonomo a partire dall'indagine freudiana sui disturbi isterici. Forse meno noto è che, fin dall'inizio, si è costantemente misurata con la questione della psicosi, cioè di quei disturbi che comunemente si includono - o si recludono - nella cosiddetta malattia mentale. E fin dall'inizio la psicosi ha costituito la fonte indispensabile per mettere a punto concetti fondamentali (quello di proiezione, ad esempio), perché confronta con ciò che incrina, in gradi e forme diverse, le basi stesse del funzionamento dell'apparato psichico. La psicosi, infatti, mostra «la non evidenza dell'evidente» perché mette in discussione il patrimonio comune di certezze su cui si fonda l'esperienza umana: la coscienza, la percezione, l'Io, il pensiero, il linguaggio, il sogno, la coesione di sé, l'inconscio. Di conseguenza, obbliga la persona ad uno sforzo prometeico per riconquistare uno spazio di vita per la propria individualità, che però finisce con il restare impigliata nella rete di un sistema difensivo talvolta dittatorialmente e terroristicamente fagocitante.

Oltre un secolo di ricerche ed esperienze cliniche (all'estero e in Italia) hanno evidenziato la possibilità e ribadito la necessità di mettere alla prova la teoria psicoanalitica e la sua prassi terapeutica con la psicosi, che al tempo stesso pretende interventi variabili e individualmente commisurati, spesso integrati (dalla terapia analitica personale a terapie di gruppo, al sostegno farmacologico, alla riabilitazione anche sociale), ma reclama altresì uno sforzo teorico sempre rinnovato pur sbaragliando ogni tentazione di poter dominare col sapere la follia.

Non sorprende dunque che nella Società psicoanalitica italiana si sia sentita l'esigenza di momenti periodici di incontro e discussione sulle esperienze che, nel privato della stanza di analisi e nelle tante forme di setting e di lavoro in équipe istituzionali, vedono costantemente impegnati molti psicoanalisti.

Non solo allo scopo di confrontare le forme più opportune di trattamento che si mettono a punto per accogliere un bisogno di aiuto che, peraltro, è spesso più un traguardo che un punto di partenza; ma ancora di più per rimettere in discussione e a fuoco la teoria che necessariamente deve fondarla. È quello che, al di là delle differenze di accenti e di prospettive teoriche e di ricerca, ribadiscono i contributi alla seconda giornata nazionale di studio sull'apporto della psicoanalisi alla cura delle psicosi, che si svolge oggi a Napoli: una giornata intitolata, quest'anno, «Funzione psicoanalitica e questione psicotica», che ruota intorno alle relazioni di Franco De Masi, Sarantis Thanopoulos, Luigi Boccanegra e Salvatore Russo.

La psicosi, «alterando le funzioni inconsapevoli della percezione di identità, dell'emotività e del pensiero», come afferma De Masi, richiede sempre «nuove conoscenze di aree e funzioni della mente». Perciò impone alla teoria psicoanalitica di ridefinire costantemente il proprio oggetto, e al lavoro di analisi, ovunque e comunque si svolga, di mantenere sempre viva la tensione a ritrovare - come afferma Thanopoulos - il luogo traumatico di una «perdita originaria che, se da un lato riapre l'angosciosa prospettiva di un baratro, dall'altro è possibilità di un incontro e di un recupero», di un'elaborazione.

Allo stesso modo, se l'adulto non riesce a attuare una congiunzione tra la sua attività e quella del bambino, questi vedrà danneggiata la sua capacità di distinguere l'interno dall'esterno, la verità dalla finzione, il reale da ciò che reale non è.

Inoltre, i bambini i cui bisogni di attaccamento trovano una risposta adeguata, saranno liberi di esplorare le menti di coloro che li accudiscono, sviluppando così un pieno possesso della natura degli stati mentali. Gli studi di Fonagy e Target dimostrano che il bambino sviluppa la sua percezione degli stati mentali in se stesso e negli altri, a seconda di come gli viene reso possibile sentire la realtà psichica del suo genitore. Il fatto di «giocare insieme» si rivela, dunque, di importanza cruciale: quando un genitore *fa finta*, il bambino comincia a confrontare quel che gli risulta apparente con la realtà che lo circonda, in un processo nel quale si va chiarificando, allo stesso tempo, la distinzione tra la modalità del *far finta* con quella dell'*equivalenza psichica* di cui parlavamo prima. Perché - come scrivono ancora Fonagy e Target - «Capire la natura del mondo mentale non è

cosa che si possa fare da soli, richiede la scoperta e il riconoscimento del Sé negli occhi dell'altro». Tanto è vero che, laddove si verificano condizioni traumatiche, l'integrazione delle due modalità con le quali il bambino fa esperienza della realtà verrà disturbata: sappiamo, per esempio, che se non è possibile accedere all'esperienza mentale in termini simbolici, i pensieri e i sentimenti possono avere un impatto diretto che talvolta è devastante, per evitare il quale sarà necessario attivare movimenti difensivi drastici e primitivi. Così come - nel caso di bambini che non abbiano ricevuto immagini riconoscibili, ma modificate dei propri stati affettivi - succederà di potere incontrare problemi non indifferenti nella capacità di differenziare la realtà dalla fantasia, e la realtà fisica da quella psichica. Con la conseguenza che il bambino tenderà a passare di continuo al *fare finta*, talvolta ricorrendo difensivamente alla dissociazione mentale e trovando in questa modalità dell'esperire un rifugio per la mente.

richiede la scoperta e il riconoscimento del Sé negli occhi dell'altro». Tanto è vero che, laddove si verificano condizioni traumatiche, l'integrazione delle due modalità con le quali il bambino fa esperienza della realtà verrà disturbata: sappiamo, per esempio, che se non è possibile accedere all'esperienza mentale in termini simbolici, i pensieri e i sentimenti possono avere un impatto diretto che talvolta è devastante, per evitare il quale sarà necessario attivare movimenti difensivi drastici e primitivi. Così come - nel caso di bambini che non abbiano ricevuto immagini riconoscibili, ma modificate dei propri stati affettivi - succederà di potere incontrare problemi non indifferenti nella capacità di differenziare la realtà dalla fantasia, e la realtà fisica da quella psichica. Con la conseguenza che il bambino tenderà a passare di continuo al *fare finta*, talvolta ricorrendo difensivamente alla dissociazione mentale e trovando in questa modalità dell'esperire un rifugio per la mente.



Franco Basaglia, un pensiero oltre le sbarre

MARIA GRAZIA GIANNICCHEDDA

Da qualche settimana in libreria, è già arrivato alla seconda edizione questo primo lavoro monografico su Franco Basaglia pubblicato da Bruno Mondadori (*Franco Basaglia*, pp. 328, £. 26.000). Gli autori, Mario Colucci e Pierangelo Di Vittorio, sono due giovani pugliesi che si sono formati a Trieste, dove Colucci continua a lavorare come psichiatra nel Dipartimento di salute mentale e dove pure il filosofo Di Vittorio ha lavorato, nell'area della riabilitazione. I due hanno in comune anche l'appartenenza al gruppo che da diversi anni Pier Aldo Rovatti anima, attraverso la rivista «Aut-aut» e i corsi di filosofia all'università di Trieste, dove già nel 1995 il Laboratorio di filosofia contemporanea aveva promosso, con il Centro Studi dei servizi di salute mentale, un ciclo di seminari sul pensiero di Franco Basaglia («Folia e paradosso» edizioni E, Trieste 1995) che sono un po' all'origine di questo libro, voluto dalla Bruno Mondadori per una collana di monografie su figure chiave del nostro tempo.

Colucci e Di Vittorio non hanno conosciuto Basaglia perché hanno meno di quarant'anni. Hanno però condiviso e contribuito a far vivere uno dei luoghi dove sono più espliciti il riferimento a Basaglia e il tentativo di tradurre in pratica la sua cultura. Perciò hanno potuto inseguire Basaglia attraverso i suoi scritti, provando a ricostruire la sua storia e in parte il suo atteggiamento, da un lato con la sincerità e la puntualità di chi vuole sapere cose che non sa ma dall'altro con una consapevolezza speciale, che viene loro dal fatto di misurarsi in pratica con le questioni che Basaglia pone e che lascia in gran parte aperte.

L'insolita consonanza culturale tra Basaglia e questi giovani, che viene dalle comuni frequentazioni fenomenologiche, contribuisce poi a rendere ulteriormente comunicanti i loro mondi, pure separati da un tempo in cui le cose sono profondamente cambiate. Il risultato è una bella occasione, oggi tra l'altro particolarmente opportuna, per riflettere sulla modernizzazione recente della società italiana attra-

verso uno dei suoi protagonisti più originali e incisivi, uno dei pochi rimasti in gioco come riferimento imprescindibile, anche se imbarazzante, per le politiche pubbliche.

La riflessione su Franco Basaglia è molto povera nel nostro paese, è confinata nell'ambito di coloro che gli sono stati o si sentono omogenei, è ignorata nelle università e soprattutto nelle facoltà di medicina. Solo di recente alcune università e scuole di specializzazione hanno promosso seminari sull'ultima raccolta di scritti di Basaglia (*Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina editore, 2000), mentre la Società Italiana di Psichiatria ha organizzato lo scorso

Un'opera aperta

La riflessione teorica e la pratica psichiatrica di Franco Basaglia ricostruite in una monografia edita da Bruno Mondadori

anno un piccolo seminario a Venezia. Eppure Basaglia è ancora notissimo in Italia: la riforma psichiatrica è comunemente chiamata «legge Basaglia», tutti sanno che ha chiuso i manicomi e molti hanno un'opinione su questo tema, anche se magari credono che Basaglia fosse un ministro o un deputato. Anche fuori dall'Italia si parla della «riforma Basaglia», e lo scorso aprile il ministro francese della sanità Bernard Kouchner ha detto di volerla importare. Eppure Basaglia è scomparso ventun anni fa, due anni dopo l'approvazione di una riforma che dunque non certo ha contribuito a governare.

Neppure i governi che dovevano farlo hanno governato la «180», affidata sempre a ministri avversi o indifferenti, se si eccettua la breve stagione della seconda metà degli anni Novanta, quando, per la prima e unica volta, il parlamento e la ministro, Rosy Bindi, hanno tentato di governare una sanità ormai comunque largamente in mano ai poteri regionali. Così in questi vent'anni, la riforma psichiatrica è stata gestita soprattutto «dal basso», se così si può dire, cioè a livello di unità sanitaria locale, di città, di province, a partire da esperienze di esplicita identificazione con le radici basagliane della riforma, con una cultura che per molto tempo è stata di «movimento», anche quando coinvolgeva livelli dirigenziali amministrativi e tecnici, costretti per così dire all'atteggiamento pionieristico dall'assenza di politiche che aiutassero e legittimassero la transizione.

Negli anni Novanta le cose hanno cominciato a cambiare: c'è stata la famosa finanziaria del '94 (primo governo Berlusconi) che ha imposto la chiusura definitiva dei manicomi, è cessata la guerra di governo e parlamento contro la legge, anzi c'è stato l'impegno già citato del ministro Bindi, e ha cominciato a farsi strada un ceto di tecnici, amministratori, familiari che accettano di muoversi nel quadro della riforma, pur non riconoscendosi necessariamente in culture di stampo basagliano. La prima conferenza nazionale salute mentale che si è tenuta all'inizio di quest'anno non è però riuscita a dare a tutti costoro, e a chi in questi vent'anni la riforma l'ha messa in pratica davvero, dei segnali convincenti di assunzione di impegni verso la salute mentale. L'ex ministro della sanità Veronesi, come forse si ricorderà, ha lanciato il discutibile allarme sui dieci milioni di malati di mente nel nostro paese, riuscendo a far parlare di sé ma a scontentare tutti.

La riforma psichiatrica è rimasta così «legge Basaglia», e oggi si assiste di nuovo, come vent'anni fa, all'uso denigratorio di quest'espressione, con l'obiettivo di squalificare la cultura alle spalle della riforma attribuendo ad essa tutti i mali del presente.

A questo atteggiamento sono molti quelli che oggi tendono a reagire con comprensibile fastidio, sottolineando che prima che «padre della 180», Basaglia è una guida preziosa e attuale per chi vuole continuare ad aprire strade nuove, a far avanzare la ricerca e la trasformazione della cultura, per chi non vuole dimenticare quali siano le poste in gioco - sul piano esistenziale, scientifico, politico e finanche economico - quando si parla di follia e di psichiatria.

Questo è certamente vero, e il libro di Mario Colucci e Pierangelo Di Vittorio è una conferma colta e documentata dell'attualità, della ricchezza e dell'originalità del pensiero e del lavoro di Basaglia. Ma questo libro è anche una ricostruzione attenta di come siano stati profondamente integrati, nel pensiero politico e nell'azione di Basaglia, da un lato la ricerca di una pratica fortemente innovativa, che potesse essere «testimonianza che l'impossibile diventa possibile», e dall'altro la tensione ad allargare l'ambito degli interlocutori, degli alleati, dei coinvolti nel problema, per produrre cambiamenti di struttura nel rapporto tra istituzioni e persone.

Basaglia non si accontentò di essere un bravo medico che nel proprio micro spazio poteva applicare tecniche nuove e più efficaci. Neppure era interessato a una «modernizzazione senza qualità»: in tutto l'arco della sua produzione, dai primi anni Sessanta agli ultimi testi del 1980, Basaglia scomponne le diverse esperienze e politiche riformiste che avevano modernizzato la psichiatria inglese, quella francese e in piccola parte quella nordamericana. Dimostra che il manicomio e il dispositivo giuridico dell'internamento, cioè il malato senza diritti nelle mani dello psichiatra, anche se rimpiccioliti, anche se messi alla periferia del sistema, continueranno a colonizzarlo, ad invaderlo, ad essere un buco nero di risorse e di persone, a produrre seppure aggiornati nelle forme, stigma, oppressione, esclusione.

Arriva così a pensare (per la prima volta esplicitamente nel 1964) che si deve realizzare una modernizzazione che distrugga il manicomio e che lo escluda dal sistema delle risposte alla persona che sta male.

Su questa impresa Franco Basaglia si gioca interamente, accettando di compro-

mettersi anche con la sfida del governo, prima come direttore di grandi istituzioni pubbliche a Gorizia, Parma e Trieste poi, nell'ultimo anno della sua vita, come responsabile per la salute mentale di una regione dura ed emblematica come il Lazio, che aveva il più grosso manicomio metropolitano e la metà dei letti psichiatrici privati del paese.

E' molto istruttivo ripercorrere oggi, attraverso il testo di Colucci e Di Vittorio e poi magari anche direttamente sulle parole di Basaglia, questo suo coerente e ostinato percorso, che già venti trent'anni fa lo rendeva così diverso nel panorama degli intellettuali che affascinavano i giovani e i

Contro i manicomi

L'attualità della sua critica

a una modernizzazione senza qualità
che riduceva i pazienti a prigionieri
senza diritti di istituzioni totali

movimenti. Serve innanzi tutto a riconoscere e a giudicare le diverse forme di modernizzazione che convivono nel nostro paese, relativamente ingovernate anche se spesso già consolidate a livello di regioni, e serve a riflettere su come affrontarle.

Da una di queste modernizzazioni arriva il disegno di legge della deputata di Forza Italia Burani-Proccaccini che da un mese ha iniziato il suo percorso alla commissione affari sociali della camera. Non si tratta affatto di un ritorno a prima della riforma, al regime medico-liberale di inizio secolo, siamo semmai alla fase precedente, quella dei grandi recinti assistenziali, che qui diventano una rete di «strutture residenziali con assistenza continuata», 50 posti letto ciascuna, per giovani dai 14 ai 25 anni, per adulti e per anziani, «almeno 80 letti ogni 100 mila abitanti» tra pubblici e privati. La logica di questa rete non è l'intervento di cura ma l'«assistenza terapeutica», che verrebbe erogata, «in regime volontario od obbligatorio», ai malati «gravi e pericolosi per sé e per gli altri» e a quelli «destinati all'ospedale psichiatrico giudiziario». Anche sul piano delle garanzie formali il malato è meno tutelato in questo progetto

che nella legge del 1904: si guardi ad esempio il «trattamento obbligatorio d'urgenza», dove uno psichiatra, da solo, su richiesta di «chiunque abbia interesse», ha il potere di sottoporre a cure obbligatorie per 72 ore una persona che presenta «alterazioni psichiche tali da arrecare danno a sé stessa o a terzi» o anche che sia «affetta da patologie fisiche che rifiuta di curare».

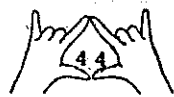
Quale spazio può avere nella società di oggi una modernizzazione come questa? Apparentemente non molto, se si guarda alle reazioni che sono state messe in moto e che provengono anche da quei settori riformisti non necessariamente basagliani di cui parlavo prima. La Società italiana di psichiatria ha fatto un documento netto e

chiaro di dissenso dall'ipotesi di rimettere mano alla legge, le più importanti ed attive associazioni di familiari, Unasam e Diapsigra, hanno preso le distanze, come hanno fatto del resto nella seduta della scorsa settimana alcuni deputati di Alleanza Nazionale della Commissione affari sociali. Il ministro della salute Sirchia e il sottosegretario Guidi dicono, sebbene sollecitati dalla deputata Proccaccini, che continua a essere la sola firmataria del disegno di legge, come resta solo il deputato Cè della Lega Nord autore di un progetto analogo.

Non mancano però gli interessi ai quali una modernizzazione come questa può far comodo. Sono ad esempio quelli dei proprietari di tristi cronici psichiatrici che la regione Sicilia sta già finanziando travestiti da clinica privata, novecento letti soltanto nella provincia di Catania, sessanta miliardi all'anno. Per non parlare del privato sedicente sociale che abbonda nel Sud ma non manca in Lombardia, Piemonte, Emilia, Veneto, dove gestisce strutture intermedie che sono già piccoli manicomi, per malati di mente, per anziani, per ragazzini con problemi.

Rileggere Basaglia oggi ci aiuta a ricordare che non è mai finita, e forse a ritrovare quel «gusto delle contraddizioni» che, come dicono Colucci e Di Vittorio, era un tratto della personalità di Basaglia oltre che una sua scelta.

Il Manifesto - 28 ottobre 2001



Salute mentale, un diritto

di Agostino Pirella

“**S**top exclusion- dare to care” è lo slogan con cui l'Organizzazione mondiale della sanità ha programmato la giornata mondiale della salute mentale, allo scopo di aumentare la consapevolezza sui problemi della salute mentale, bloccando le dinamiche di esclusione nei confronti dei “colpiti” da disturbi psichici e organizzando attività a loro difesa. La traduzione dello slogan infatti potrebbe essere “Stop all'esclusione-osare prendersi cura”, poiché “to care” è propriamente (come sappiamo anche dalla esperienza di don Milani) avere cura, preoccuparsi di, piuttosto che “curare”. Ma la traduzione italiana che è stata utilizzata risente invece dell'orientamento medicalizzante: il “coraggio di curare” travisa piuttosto che tradurre il senso della frase inglese. Proprio in occasione dei venti anni della legge 180 a Roma si è tenuto un convegno, a cui hanno partecipato, tra gli altri, Pietro Ingrao, Franca Basaglia e Giovanni Franzoni, dal titolo “L'obbligo di prendersi cura” in cui si rimetteva in primo piano il diritto fondamentale alla salute sia attraverso programmi di prevenzione ma anche con il farsi carico, da parte dei servizi e di tutta la collettività, dei problemi della salute mentale che hanno a che fare con l'esclusione, la discriminazione, il pregiudizio.

Milioni di internati

La tendenza dominante nella psichiatria degli ultimi due secoli ha determinato infatti l'internamento di milioni di esseri umani nelle “istituzioni della violenza” (come le ha chiamate Franco Basaglia) che sono entrate in crisi a causa di fattori tra loro molto diversi: il crescente costo dei posti-letto, la maggiore sensibilità collettiva nei confronti dei diritti dei pazienti, la consapevolezza del carattere nocivo dell'internamento (come ha dimostrato Ervin Goffman nel suo *Asylums* del 1961) e, in modo contraddittorio, l'introduzione degli psicofarmaci. La crisi ha avuto sbocchi diversi nei vari Paesi, in relazione agli equilibri politici, alle resistenze della psichiatria tradizionale, alla forza dei movimenti di contestazione. Di fatto in Italia le esperienze di trasformazione degli

anni '60 e '70 hanno portato alla riforma ed alla chiusura dei manicomii, ma anche ad un modo diverso di prendersi cura, centrato sui bisogni della vita quotidiana, sul rispetto del punto di vista del paziente, con un rinvio costante alle risorse sociali, alla possibile uscita dallo spazio puramente psichiatrico. Anche il trattamento farmacologico si è realizzato con un'attenzione costante ai possibili danni provocati dal farmaco ed agli effetti indesiderati, e con l'organizzazione di programmi complessi di supporto che enfatizzano la relazione come risorsa in alternativa all'internamento. In sostanza il “prendersi cura” si pone in antagonismo alla cura repressiva, al disinteresse per il destino dei pazienti e ad un trattamento puramente medico di problemi che sono anche sociali ed economici.

Due tipi di risposta

Proprio il modo con cui si è realizzata la riforma nel nostro Paese ripropone con forza questi temi. Mentre in molte aree si è realizzata una forma diffusa di sostegno, con risposte flessibili e aperte alle richieste esplicite o enigmatiche che vengono dai pazienti, in altre - anche in regioni economicamente avanzate - il modello di applicazione della riforma psichiatrica ha previsto una netta divisione di compiti tra chi gestisce la crisi acuta (i Servizi psichiatrici di diagnosi e cura negli ospedali generali) e chi - in modi spesso insufficienti e burocratici - risponde (o dovrebbe rispondere) sul territorio a tutti i problemi dell'inserimento sociale, familiare e lavorativo. A complicare il quadro i programmi riabilitativi sono sostituiti spesso da lungodegenze in “strutture” che si dicono riabilitative nel nome e che riproducono, invece, tutte le caratteristiche dei vecchi ambienti manicomiali, forse con la differenza che non si tratta di luoghi fatiscenti ma spesso moderni ed accoglienti. Tuttavia la permanenza in essi è segnata da mancanza di libertà, divieti, routine, dipendenza dagli operatori, inesistenza di aperture al futuro. Tutte caratteristiche che già Goffman e Basaglia avevano denunciato come nocive per la salute mentale degli internati. Si confrontano

così, e non solo in Italia, due modelli di risposta in tema di salute mentale. Il primo mantiene la filiazione dal paradigma storico dell'internamento e della cura puramente medica (con l'attenzione esclusiva ai sintomi, alla diagnosi, alla terapia farmacologica e ad una riabilitazione separata dai contesti di vita) il secondo, diffuso in ogni Paese ma non egemone, realizza forme di supporto a partire dalla crisi, tali da non separare l'interessato dal suo contesto e comunque in modo da facilitare ruoli di protagonismo del paziente nella difesa della sua salute. Il che significa occuparsi, insieme alla persona che abbiamo davanti, dei problemi della vita quotidiana, dell'abitare, del denaro, del mantenimento o ricerca di un lavoro, dei momenti di socialità. Sono cioè individuati tutti i fattori che possono influire sul destino della persona interessata ed affrontati insieme a lei, eventualmente discussi, accantonati per il momento, rinviati, ma pur sempre tenuti presenti secondo una logica di prevenzione dell'aggravamento o di risposta alla “gravità” della situazione. A questo proposito vorrei citare un programma di formazione/attività che una delle maggiori Asl di Roma, il cui dipartimento di salute mentale è diretto da Luigi Attanasio, sta realizzando con la partecipazione di tutti gli operatori. Già la valutazione di “gravità” non trova criteri stabili e condivisi da tutti. Ma soprattutto troppi pazienti, che poi vengono definiti “gravi”, hanno attraversato una serie di eventi nei confronti dei quali non si sono preparate tempestivamente le giuste risposte, sia sul piano organizzativo che su quello del rispetto dei diritti. Insomma si ha il sospetto che, di fronte ad eventi che complicano la situazione di partenza, la risposta puramente medica e/o repressiva sia la peggiore possibile, ed è purtroppo quella della maggior parte dei Servizi di salute mentale. Si ha qui un esempio tipico di come i problemi della prevenzione, della riabilitazione e della cura come risposta alla crisi siano intrecciati e sovrapposti, in modo che velleitario risulta il tentativo di separarli burocraticamente.

Bambini e psicofarmaci

Una osservazione conclusiva non può che essere rivolta alle cifre che l'Oms ha fornito sulla diffusione dei disturbi psichici. Si ha l'impressione che tali cifre siano orientate da un lato ad incrementare il numero di specialisti della salute mentale, quando è ben noto che molte minacce alla salute mentale della popolazione vengono dagli eventi storici (guerre, con la morte di congiunti, le violenze feroci e la condizione di profugo) o dalle condizioni socio-economiche (con il non lavoro, la sua precarietà, l'abitazione inadeguata o mancante) per cui molto meglio sarebbe dedicare tempo e programmi alla limitazione di queste minacce. Ma non si può non pensare, d'altra parte, che pressioni delle potenti lobbies delle multinazionali del farmaco siano state sviluppate per convincere i poteri politici e gli stessi specialisti della necessità di identificare precocemente e trattare con psicofarmaci il maggior numero possibile di persone, tra cui i bambini. La parola d'ordine viene, come al solito, dagli Usa dove, dal 1990 al 1995, il consumo di psicofarmaci nei bambini è aumentato di 6 volte per il metilfenidato (che si cerca di introdurre anche in Italia) e sono ormai di prescrizione comune anche gli antidepressivi, il cui consumo per i bambini tra i 6 e i 12 anni è aumentato, sempre negli Usa, di 3 volte dal 1995. Si è stimato che nel 1996 600 mila bambini e ragazzi sotto i 18 anni, sono stati trattati con antidepressivi. Terrorizzare i genitori e gli insegnanti con l'affermazione, del tutto infondata così come è stata formulata, di un bambino su 5 con disturbi psichici, non può che essere il frutto di una campagna promozionale da denunciare con forza. Un conto è preoccuparsi di cosa facciamo dei nostri bambini, un altro quello di prospettare un futuro di malati da curare con farmaci, i cui effetti a distanza ancora non conosciamo, anche se, per il metilfenidato si hanno già dei dati molto inquietanti (vedi: P. Breggling *Talking back to ritalin*, Common Courage Press, 1998).

Liberazione - 8 aprile 2001

Roma, Venezia e ritorno: in viaggio con un gruppo di pazienti psichiatrici

Il giorno dell'orgoglio dei lunatici

nostro servizio
Venezia

Indifferente allo sciocco che soffiava gonfio di pioggia da piazza San Marco, un uomo minuto si guarda intorno con occhi che sembrano vedere l'altro lato delle cose. «Matto è chi si comporta in maniera stravagante perché l'approvazione sociale è la misura della sanità psichica. La malattia mentale è una cosa misteriosa, inafferrabile, nessuno la sa documentare con certezza». Alberto ha 69 anni. Quarantadue ne ha passati dentro l'ospedale psichiatrico di Santa Maria della Pietà a Roma. Da internato. Pericoloso per sé e per gli altri, fonte di pubblico scandalo, fu la frettolosa diagnosi. Gli è costata tre elettroshock. Ricevuto il marchio a fuoco di malato mentale, chiuso a chiave nell'etichetta di depresso cronico, viene spedito in un inferno di camicie di forza e letti di contenzione. Il suo mondo fatto di silenzi delicati e di insondabili equilibri va in frantumi travolto dalla repressione manicomiale.

Alberto a Venezia c'è arrivato col suo primo volo in aereo. «Non fa paura. E' come l'autobus. Tanto se caschi sotto ci stanno le nuvole». E' a Venezia per la giornata mondiale della sanità mentale. O dell'orgoglio dei lunatici, come piace dire all'allegra brigata che ha viaggiato con lui. Una sessantina di persone, una metà di pazienti, l'altra di operatori, medici, accompagnatori. Difficile distinguere i pazzi dai sani. C'è il noto psichiatra che infila un'esclamazione dopo l'altra mentre il motoscafo corre sul Canal Grande. Il suo paziente lo ascolta in silenzio. «Adesso scendiamo. Aspetta, stai tranquillo, non ti preoccupare. Tanto gli ultimi saranno i primi», pontifica. «Non credo» è la risposta.

**C'è Alberto, 69 anni, 42
passati al Santa Maria della
Pietà. Pericoloso per sé e per
gli altri la frettolosa diagnosi.
Gli è costata tre elettroshock**

mazione dopo l'altra mentre il motoscafo corre sul Canal Grande. Il suo paziente lo ascolta in silenzio. «Adesso scendiamo. Aspetta, stai tranquillo, non ti preoccupare. Tanto gli ultimi saranno i primi», pontifica. «Non credo» è la risposta.

C'è l'utente del dipartimento di salute mentale che si rigira tra le mani la paglietta e sussurra: «Se Santa Maria della Pietà decide di farla grazia quanti ne salva secondo te?». E c'è il compare; dall'andatura incerta, che alla frase «Scusa non ricordo il tuo nome», risponde tranquillo: «Non importa, tanto della metà di quelli che vedi morti in televisione il nome mica lo sai. Roberto, comunque».

Franca Ongaro Basaglia nel salone del comune di Venezia li accoglie tutti con un sorriso «Senza camicie l'equivoco diventa evidente: con gli occhi spiritati che mi ritrovo, potrei essere anch'io una paziente». Giusy Gabriele e Luigi Attenasio, infaticabili registi della giornata, le fanno eco soddisfatti: «Oggi celebriamo la capacità di riconoscere le differenze come una ricchezza».

Alberto li ascolta in silenzio. Sembra perdere il filo della conversazione, o forse ne tiene in mente un altro. Ogni dialogo con lui ha una doppia trama, una doppia, dolcissima, capacità d'ascolto. Perché Alberto è qui con un vecchio amico. Adriano, infermiere medico della Santa Maria della Pietà. C'era lui il 18 dicembre del 1974 a guidare chi, piccolo gruppo di infermieri e giovani medici di tirocinio arrivati lì sull'onda del '68 universitario, sostituì la serratura del cancello degli internati con una maniglia: da quel giorno la chiave (esistente in unica copia) non venne più usata. Quarant'anni di manicomio insieme. Alberto è fuori da dieci anni, Adriano in pensione da tre. Insieme fanno la storia dell'ospedale psichiatrico più grande d'Europa, ma è Alberto a raccontarla. Perché lui scrive. Per 40 anni ha gettato un ponte di parole tra dentro e fuori. Per non impazzire davvero.

«Sono nato da una famiglia povera. A 15 anni m'hanno ricoverato nella clinica neuropsichiatrica dell'Umberto I. Dicevano che stavo troppo tempo zitto per essere un bambino normale. Dopo un periodo di osservazione sarei dovuto uscire, ma venivo dai salesiani e loro non vollero riprendermi. Finii così ricoverato all'ospedale psichiatrico. Avrebbero dovuto decidere dopo

poco tempo se ero pericoloso o se potevo essere liberato, ma funzionava così: se dopo un mese un parente ti veniva a prendere uscivi, se no no». «Un giorno il primario mi convocò per la visita. Ero molto emozionato. Sapevo che da quella stanza sarebbe uscita la decisione sul resto della mia vita. Lui mi ha chiesto come ti chiami, che giorno è, quanto fa uno più uno. Io non avevo nessuna difficoltà a rispondere. Poi ho saputo che sulla cartella clinica il medico aveva scritto: il paziente risponde con esattezza, ma dà l'impressione di interessarsi poco alle domande». «Così mi hanno diagnosticato lo stato depressivo e mi hanno mandato al padiglione 6. Io sapevo che padiglione 6 allora voleva dire elettroshock. Avevo paura. Perché sapevo che al risveglio dopo la scossa elettrica non sarei stato più me stesso. E a me andava bene rimanere così come ero. Mi ricordo la prima seduta: io piangevo, gridavo mamma, e la suora diceva al medico: tutto bene puoi iniziare». Adriano annuisce con lo sguardo e aggiunge: «Ho visto morire troppe persone lì dentro. Ho

Franca Ongaro Basaglia:

«Senza camicie l'equivoco diventa evidente: con questi occhi spiritati, potrei essere anch'io una paziente»

visto fare un'infinità di elettroshock a pazienti svegli. Io mi sentivo un secondino, non un infermiere. Perché loro erano prigionieri, non pazienti. Per questo quando sentii parlare degli ospedali di Trieste e di Gorizia chiesi subito a Cozzo, lo psichiatra: mi spiega cosa sta facendo questo Basaglia? In Italia c'è qualche psichiatra che sta impazzendo, fu la risposta. Intanto io vedevo l'orrore quotidiano dei saloni sorveglianza: stanze sporche con panche e sedie di legno è gente costretta a rimanere lì dalla mattina alla sera senza fare niente. Ci

sono persone che ci hanno vissuto per decenni lì dentro. Nemmeno un ricordo buono in 40 anni? «Il pane, era il più

buono di Roma. Lo facevano i pazienti insieme ai fornai. Mi manca il pane del manicomio, adesso». Lo interrompe Alberto, «lo sai che un mio amico è ergastolano? Si chiama Nicola. Dicono che era uno delle Brigate rosse. Io l'ho conosciuto perché gli sono piaciute le mie poesie e m'ha cercato. Io lo so chi è secondo la giustizia. Ma non me la sento di giudicare il suo passato. A me sembra una brava persona. E gli piacciono le mie poesie». Gli trema la voce e cerca l'approvazione negli occhi del suo vecchio infermiere. Sembra venire da lontano, da un mondo dove gli uomini non hanno vergogna di guardarsi tra loro con dolcezza. L'aereo decolla. Venezia sfuma sotto l'immenso stupore con cui un poeta la guarda allontanarsi attraverso la pioggia.

Angela Nocioni

LA ROESIA

Abbandonato

Perché fisso lo sguardo spingi oltre le sbarre di quella finestra povero pazzo?

Speri forse di rivedere qualcuno dei tuoi?

Rassegnati. Tua madre è morta, tua moglie non ti vuole più.

I tuoi fratelli

ti hanno dimenticato

i bambini tuoi tendono le mani a un altro

qualcun'altro abita la tua casa,

il tuo paese non lo vedrai mai più:

una pesante porta si è chiusa

alle tue spalle.

Volgiti.

La tua casa

è qui oramai,

qui è la tua famiglia.

Prendi posto tra questi

che siedono, muti, sulle vecchie panche

e non guardano più dalle finestre.

Ma tu, ostinato insisti

per ore ancora a riguardar la strada,

mentre calano le tenebre della sera.

Le tue labbra tremanti s'aprono, a un

tratto, ad invocare un nome

qui nessuno risponde.

Alberto Paolini (1978)

Dal libro *Scene da un manicomio*

di Adriano Pallotta, edizioni Magi

Liberazione - 8 aprile 2001



a ragione nota Mistura nella sua introduzione. Giacché Fédida fa della depressione non solo un paradigma per mettere alla prova la pratica psicoterapeutica della psicoanalisi evidenziandone la peculiarità e la necessità, ma anche un paradigma dell'ancora oscuro rapporto circolare tra aspetti neurobiologici e aspetti psicologici dei processi vitali. E, di conseguenza, ne fa un terreno cruciale di indagine teorica per reinterrare e in fondo ridefinire l'oggetto della psicoanalisi, quello che Freud chiamava «apparato dell'anima», cioè lo psichismo inconscio sessuale, proprio laddove si interseca e si articola in modo complesso con i processi biopsichici che, in larga misura seppure sempre parzialmente, l'uomo condivide con il mondo animale.

Fédida critica aspramente una psichiatria che, riducendosi a una classificazione dei sintomi finalizzata alla selezione dei farmaci più adatti a eliminarla, diventa a sempre più refrattaria a domandarsi quale sia la psicopatologia sottesa al quadro clinico: «Perché occuparsi dello 'psichico', quando i farmaci guariscono così bene e tanto rapidamente?»: Fédida è reciso e provocatorio: «La vera minaccia che oggi incombe sulla pratica psicoanalitica è, paradossalmente, quella di una scomparsa della psichiatria», scomparsa che farebbe sì che l'efficacia dei farmaci diventi il pretesto per ridurre la depressione ad un'affezione solo di competenza della psicofarmacologia e di una medicina prescrittiva che credono di poter fare a meno della conoscenza psicopatologica e del riferimento a una clinica e a una teoria dei processi psicologici, e ritengono ingiustificato il ricorso a una psicoterapia. Senza limitarsi alla generica proposta di una loro giustapposizione, Fédida sostiene al contrario che una sostanza può certo trasformare uno stato depressivo in uno stato di benessere, ma solo la relazione psicoterapeutica può permettere di riconoscerne gli effetti e far affiorare «le attese di una soggettività dotata di una propria identità», come dice Mistura, nonché interrogarsi su come un atto di parola possa trasformare una sostanza chimica in farmaco.

Dunque, Fédida non ignora affatto né trascura l'efficacia e l'azione della sostanza chimica e la sua necessità; anzi ritiene che, al di là delle strategie commerciali e delle ideologie che possono sostenerle, i nuovi farmaci psicotropi possano costituire una straordinaria risorsa per la comprensione dei processi psichici, sollecitare un nuovo spirito di ricerca in psicopatologia e approfondire in cosa consista un'azione psicoterapica. Ma ciò esige che la psicofarmacologia comprenda che le risorse terapeutiche di una data sostanza sono tanto più potenziate quanto più la psicoterapia è in grado di comprenderle e sfruttarle nel loro uso pratico. Allo stesso modo, è indispensabile non appiattire la relazione psicoterapeutica sugli obiettivi posti dalla e alla psicofarmacologia. Anche per questo Fédida rifiuta di svincolare la psicoterapia dalla psicoanalisi, ritenendo che quest'ultima conceda alla parola e al suo ascolto i tempi necessari all'emergere del senso e delle sue risorse: «Perché è dall'interno che si apre il pro-

cesso di guarigione e bisogna essere in due perché questo processo possa aver luogo», lasciando dispiegare i tempi e la parola che nella depressione sono appunto gelati.

A dire il vero Fédida va ancora oltre, sostenendo risolutamente che proprio un'affezione come la depressione, che mette in discussione la vita psichica, impedisce di pensare ad una pratica psicoterapeutica che prescindendo dalla psicoanalisi: «La psicoanalisi freudiana rappresenta, con la sua psicopatologia e la sua clinica, l'unico tentativo per mantenere al centro dell'esperienza umana la funzione di una certa negatività, che ci aiuta a comprendere la soggettività della vita psichica». Tuttavia per Fédida la psicoterapia non è una psicoanalisi minore, né può essere concepita come la semplice dimensione terapeutica della psicoanalisi, o una sua applicazione alla pratica della cura. È piuttosto parte integrante della psicoanalisi, anzi è una *psicoanalisi complicata*, perché deve confrontarsi con dispositivi e funzionamenti arcaici in cui sono appunto messe a repentaglio le basi stesse del funzionamento psichico e la sua fragile e incerta articolazione con il corpo. Come, infatti, avviene nella depressione, che secondo Fédida è per definizione la malattia del vivente umano, la malattia specifica di un affetto che gela la vita di un individuo e la sua temporalità, e porta ad una sorta di disappropriazione dell'apparenza umana, assumendo l'aspetto violento dell'annientamento dell'essere umano. Lo stato depressivo, che insorge «nelle zone essenziali e fragili della vita psichica che sono la comunicazione e il senso», coincide - secondo Fédida - con lo scacco della «depressività»: intendendo per depressività l'acquisizione di uno schermo contro gli stimoli che assicura protezione, equilibrio e regolazione alla vita psichica, permettendo di mantenere uno scambio con l'ambiente umano senza subirne gli effetti emozionali troppo discordanti o violenti. La depressività sarebbe cioè la capacità di apertura/chiusura al contatto, la capacità di ritmo, di risonanza e di regolazione interna degli eccitamenti, di interiorizzazione di una durata.

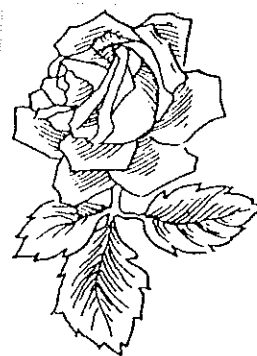
La depressione è una vita inanimata, ossia una vita minacciata dalla sua stessa messa in moto (dall'esterno o dall'interno), ma conservata nell'immobilità e soprattutto nella cancellazione della vita psichica. Quasi che per preservare la vita occorresse mantenersi in una durata in cui nulla deve accadere, in cui nulla deve minacciare il vivente di vivere troppo o troppo bruscamente, cosa che lo finirebbe in una sorta di emorragia vitale. Come se per salvaguardare l'«umano» fosse indispensabile ripiegare e collassare su un «umano, poco umano», sul meno umano possibile. Perciò Fédida sostiene che per comprendere la depressione occorre immaginare il disumano: ad essere raggelati, devitalizzati, sono i contatti e gli scambi vitali che sono all'origine dello psichico. Il fallimento della depressività, che dovrebbe essere intrinseca alla vita psichica, conduce ad una glaciazione della parola umana, nel suo intreccio ineludibile con la sessualità che la anima e che ne è animata: l'atto di parola dispone ancora di una certa

«sensazione» delle parole, ma non riesce a parlare veramente. Della *depressività* la psicoanalisi - secondo Fédida - non avrebbe valutato a pieno la funzione: ponendo l'accento sul lutto, la perdita o la separazione, si sarebbe trascurato di capire come l'animazione della vita possa essere sperimentata come una violenta minaccia di morte per la vita stessa, fino ad imporre una sorta di identificazione con un morto, costituendo il proprio corpo e il proprio apparato psichico come un sepolcro.

Se la depressione è un modo di trovare riparo e protezione in una immobilità interna, in una durata immobile che sembra l'ultima difesa vitale dall'accelerazione e dal crollo melanconici e dall'emorragia della colpa e della vergogna, essa andrebbe dunque considerata, prima ancora che una malattia, un affetto specifico del tempo, che incrina non solo l'asse passato-presente-futuro, ma i movimenti temporali associati agli eventi della vita quotidiana, e che marca non solo l'azione e la rappresentazione ma anche il rapporto con sé e con gli altri e le potenzialità del linguaggio: un proto-affetto allo stesso titolo dell'angoscia.

Se nella depressione è l'esistenza stessa dello psichico ad essere messa in causa perché fonte di una sofferenza insopportabile, tocca alla psicoterapia psicoanalitica lavorare per far riconquistare una nuova mobilità affettiva e uno spazio fantasmatico, per rigenerare una risonanza per l'anima e rimettere in opera il linguaggio deanimato; in una parola, secondo Fédida, per restituire al paziente depresso la sua *depressività*. Che è ripristinabile solo dall'interno, attendendo che si ritessano pazientemente dei legami affettivi e fantasmi, evitando intrusioni, forzature o scorciatoie, e anche accettando di includere una temporalità del non-cambiamento. Insomma, dando modo al paziente di scoprire le risorse proprie dell'essere umano, di contro alla inumanità della sua prigionia depressiva. Solo il sogno all'interno della relazione di transfert può rianimare dall'interno un vivente psichico conservato come un morto inanimato, concedendo ai morti - come dice Fédida con una bella espressione - una «soglia di vita». Quel che mostra questo libro è dunque come la depressione sia certo un discompenso funzionale cerebrale, ma anche la determinazione di un grado zero dello psichismo che ne custodisca la possibilità gelandolo nel non-umano, conservandolo come un morto inanimato per mantenerlo vivente, sia pure a rischio di una sua definitiva sparizione.

Il Manifesto 4 Maggio 2002



SOMMARIO

Pag. 2	Tra sogno e vita all'indomani dell'abbandono
4	Nel sogno il riflesso e la fonte dell'inconscio
5	La morale dell'invenzione
8	Osare oltre le catene del passato
11	Quel che Bovary e re Lear covavano nell'inconscio
14	Nostalgie di Narciso
15	Come avvenne che Flaubert divenne Flaubert
18	La tenera vendetta di Martin Freud
20	La psico-segnaletica di Giovanni Jervis
21	Freud e Marx numi tutelari di oggetti- quasi
22	Pontalis, un piccolo inferno più dolce
23	Pontalis alla ricerca del fascino perduto nei nostri sogni
25	La psicoanalisi? Una dottrina del godimento
26	Immobili di fronte al gelo della vita
27	Samuel Beckett e il suo analista
29	Molteplici e potenziali differenze
30	Una rivista in sezioni
31	Paesaggi mentali tra Freud e Jung
32	Non tutto è già scritto nell'inconscio
33	Il sogno di stringere la mente in un modulo
34	Lacan di fronte a Mosè
36	Le giornate della Cosa Freudiana
37	Nasceva cent'anni fa il paladino dell'Altro nel cuore dell'io
39	L'io e il suo disordine
40	Nel feticismo un geroglifico della modernità
41	Tra spazi virtuali e rifugi della mente
42	La psicoanalisi di fronte alla follia
43	Franco Basaglia, un pensiero oltre le sbarre
45	Salute mentale, un diritto
46	Il giorno dell'orgoglio dei lunatici

In copertina: foto di Samuel Beckett

Sito: www.uomincasalinghi.it – email: associazione@uomincasalinghi.it