

ETTORE PERRELLA

NEVROSI E MELANCONIA

SEMINARIO 1983-1984

ETTORE PERRELLA

NEVROSI E MELANCONIA



SEMINARIO 1983-1984

Questo Seminario si è svolto nella sede di Padova del Centro Studi di clinica psicanalitica, in Via Cavour n.1, Tel. 38786.

A cura di A. Della Valle E. Macola

Trascrizioni di:

P. Bonora, F. Buso, A. Carrara, A. Davanzo,
D. Di Non, M. Fabris, D. Gasparin, R. Moro,
V. Pavon, N. Ruggeri, E. Schena, D. Semenzato,
M.L. Tonon, G. Vigo, P. Zaretti.

Grafici di V. Pavon.

Un inconveniente tecnico, che ha impedito la trascrizione del primo dei seminari su "Nevrosi e melanconia", mi offre la possibilità di ritornare, con il senno di poi, sul lavoro svolto, da novembre a maggio, per presentarlo al lettore. Esiste un lettore di un testo che non fu concepito se non nel suo farsi oralmente? Non è escluso, ma la lettura mortifica inevitabilmente i dati dell'esperienza. Parlare ad un uditorio ristretto, come quello per cui questi seminari sono stati pensati, implica una retroazione immediata dello ascolto, che non può restare senza conseguenze sul loro enunciato e sulla loro enunciazione. Posso dire che considerarmene autore mi ripugna, benché non possa che assumermene la responsabilità per intero.

Intanto, perché la melanconia? Perché nevrosi e melanconia? Alla base di questo titolo stava, sin dal primo momento, una scommessa: che fosse possibile fondare il discorso della clinica, anche nella sua competenza più propriamente nosografica, su qualcosa di più che un'evidenza empirica. Sullo sfondo del lavoro di quest'anno è sempre rimasto aperto l'orizzonte di un tentativo di fondazione (di fondazione a priori) della clinica nella compagine soggettiva, cioè nel rapporto cruciale che il soggetto ha col significante. Una clinica dedotta da presupposti a priori mi pare indispensabile per un discorso che, come quello analitico, ha a proprio oggetto il soggetto, che quindi può determinarsi come scientifico solo a condizione di risultare l'etica che la scienza può offrire alla modernità.

Retrospektivamente, la posta in giuoco, in questo seminario (e nei quattro che l'hanno preceduto sin dal '79) mi pare che sia stata inaugurare una critica della modernità come compito proprio dell'analisi. "Critica", certo, implica la krisis: che si tratti di quella husserliana delle "scienze europee" o di quella di cui il sintomo testimonia, il termine mi pare utilizzabile a condizione che ne risulti, kantianamente, la possibilità di una fondazione.

Probabilmente, i testi che seguono testimonieranno più di una ricerca che di un'invenzione. Ma non si cerca mai che ciò che si è trovato. L'invenzione (il "trovare") precede la ricerca. Perché farsene, allora, un ideale?

Padova, 6 luglio 1984



I.

Breve storia della melanconia (I)

C'è chi pensa (se lo dico, è perchè mi risulta) che in fondo, in questi seminari, "faccio della filosofia". Se lo dico in apertura del seminario di stasera non è certo per rintuzzare o respingere questa opinione, perchè credo che chi pensa questo abbia ragione. Gli imbecilli hanno sempre ragione, direi persino che la definizione dell'imbecillità è quella di avere sempre ragione. Se dunque raccolgo il quanto della sfida è perchè ritengo che ci sia qualcosa di vero in questo pensiero, è perchè ritengo insomma che, a prescindere dalla significazione storica che il termine "filosofia" ha assunto - significazione che sicuramente non ha nulla a che vedere con la psicanalisi, e quindi, spero, con ciò che io faccio -, esiste tuttavia, al fondo della filosofia, qualcosa che la psicanalisi, credo che non solo abbia il diritto, ma il dovere, di raccogliere, quella sollecitazione che viene al soggetto in direzione del sapere (dell'orrore di sapere e al tempo stesso del desiderio di sapere, ammesso che ve ne sia uno), che viene al soggetto, dicevo, dalla sorpresa, dallo stupore, dalla meraviglia del fatto di essere. E' proprio da questo che viene ogni sollecitazione in questa direzione. Se vogliamo, è proprio da questo stupore del fatto di essere che è del tutto immune quel soggetto di cui ci occupiamo quest'anno, diciamo il melanconico.

1.

Allora, tutto ciò, per introdurvi a quello che vorrei dirvi questa sera, e penso anche la settimana prossima, come vi avevo annunciato: a una breve storia del concetto di melanconia. Ripeto, breve: non mi propongo di esaurire la vastissima letteratura sull'argomento, vorrei soltanto cercare di isolare, in circa due millenni di storia di questo concetto, alcuni punti chiave, alcuni punti di riferimento, u-

tilli se non altro a vedere in che cosa il concetto moderno, il concetto psichiatrico prima e quello psicanalitico poi, di melanconia, si distinguono dalle concezioni precedenti, per vedere insomma che cosa è stato acquistato o che cosa è stato perduto rispetto a queste precedenti concezioni.

Allora, andiamo un po' per le spicce: cominciamo con la teoria medica degli umori da cui viene non solo la nozione ma la parola stessa "melanconia", che come saprete si riferisce alla bile nera. La bile nera era uno dei supposti quattro umori che la medicina greca ad un certo punto individua ed elenca, che poi man mano nel corso del tempo si integrano in una sorta di visione del mondo che è medica quanto filosofica ed etica. Questa concezione mi pare riassunta bene in un testo ^{anonimo} medioevale che si esprime così:

"Esistono infatti quattro umori nell'uomo, che imitano i diversi elementi, aumentano ognuno in stagioni diverse, predominano ognuno in diverse età. Il sangue imita l'aria, aumenta in primavera, domina nell'infanzia; la bile gialla imita il fuoco, aumenta in estate, domina nell'adolescenza; la bile nera, ovvero la melanconia, imita la terra, aumenta in autunno, domina nella maturità; il flegma imita l'acqua, aumenta in inverno, domina nella vecchiaia. Quando questi umori affluiscono in misura non superiore né inferiore al giusto l'uomo prospera".

Come vedete la nozione di melanconia rientra, in questo breve passo che vi ho letto, in una concezione che abbraccia pressapoco tutto. Potremmo proprio fare uno schema: potreste scrivere in quattro colonne separate i quattro umori (il sangue, la collera, cioè la bile gialla, la melanconia, cioè la bile nera, il flegma), nella seconda colonna potreste scrivere: aria, fuoco, terra, acqua, cioè i quattro elementi...
Domanda: - Che cos'è il flegma?

Questi umori, eccetto il sangue, non hanno una riconoscibilità, nemmeno la bile nera esiste; si credeva di averli rintracciati, per e-

sempio la bile nera nel vomito, in particolari situazioni; si tratta in realtà di concetti che non sono certo di ordine fisiologico, si tratta di significanti che permettono una determinata classificazione. L'importanza non è che cosa sono i quattro umori, l'importante è come si collegano ai quattro elementi, alle quattro stagioni ed infine alle quattro età dell'uomo; l'importante è insomma che consentono di inserire ciò che capita in un organismo malato (perchè qui siamo sul terreno strettamente medico e vi resteremo per molto tempo; la psichiatria non nasce se non nel Settecento) è che consentono di inserire la malattia all'interno di un quadro addirittura cosmico, che è un quadro significante, che consentono di sottrarre la malattia all'insignificanza, alla casualità, al non senso con cui s'incontra nell'esperienza medica, e di farne un elemento significante. Questa quadripartizione, del resto moltiplicata per quattro, si basa evidentemente su due analogie, quella delle stagioni con l'età dell'uomo e dei temperamenti con gli elementi. Abbiamo da una parte la serie dei tempi, dall'altra la serie delle materie. La medicina si definisce quindi come il sapere degli squilibri, dei meccanismi di queste corrispondenze. Non solo il singolo individuo, ma la singola malattia acquista un senso preciso all'interno di questo meccanismo che implica, che coinvolge, l'essere in quanto tale e cioè letteralmente tutto ciò che è. Ed è per questo che ad un certo punto la medicina greca, poi ripresa dagli arabi e ritornata in occidente, si sposterà, vedremo, nel rinascimento, con l'astrologia.

In questo quadro complessivo, dunque, la melanconia che cos'è? E' sempre assunta in due accezioni diverse, benché articolate: per un verso è un temperamento, per un altro è una vera e propria malattia. Per un verso è un temperamento, cioè un carattere, cioè una predisposizione. I soggetti si dividono in flemmatici, melanconici, sanguigni e collericici; queste sono le quattro categorie che poi eventualmente possono specificarsi e queste classificazioni resteranno valide molto a

lungo; sino alla metà del Settecento nei libri di medicina continuano a ritrovarsi questi dati nelle anamnesi delle malattie. E' quindi un temperamento ma anche una malattia determinata. Quando questa predisposizione viene accentuata per qualche fattore, può insorgere la melanconia, come vera e propria malattia, come una malattia che, benché abbia la sua radice a livello degli umori quindi a livello corporeo, si manifesta a livello di ciò che noi oggi chiameremmo lo psichico, sinché essere melanconico diventa un vero e proprio sinonimo di essere folle.

Già in Platone il termine *μαλαγγολία*, significa né più né meno che dare di matto, "esser folle". Già per Platone questa nozione di melanconia è una nozione del tutto ovvia, del tutto consacrata; c'è da rilevare che in Platone questa nozione medica di melanconia è ben distinta dalla nozione - filosofica, diciamo - di follia o di furore, cioè dalla *ῥίτα μανία*, dal furore sacro. Quando Platone fa tutto un elogio, una specie di primo abbozzo dell'"elogio della follia", non è certo alla melanconia come malattia che si riferisce, ma a questa "mania", a questo entusiasmo, che è di origine prettamente divina.

Sarà solo più tardi, con Aristotele e, prima di tutto, in un testo pseudo-aristotelico, attribuibile a Teofrasto, che la nozione medica di melanconia si fonderà con la nozione platonica, con la nozione filosofica, diciamo, di mania. Ciò poteva accadere, evidentemente, soltanto sulla base di quello che possiamo chiamare il naturalismo aristotelico, ed è un fattore che avrà una straordinaria importanza per tutta la storia del concetto di melanconia. In questo testo, che è il XXX,I dei Problemata pseudo-aristotelici, la melanconia è considerata, sin dal primo approccio, come la malattia degli eroi e dei filosofi, che sono sempre melanconici per costituzione e spesso folli. In questo testo pseudo-aristotelico capita per la prima volta che sia la versione medica di melanconia a fondersi con un riferimento al sapere in quanto tale. La bile nera, questo ente del tutto fantasmatico, che

non ha altra funzione che quella di essere un determinato significante all'interno di una rete di significanti, ha dunque uno statuto paradossale, uno statuto a doppio versante, uno statuto contraddittorio, può essere per esempio troppo calda o troppo fredda: in altri termini tutti gli estremi confluiscono in questo umore. Può essere troppo calda e produrre mania, cioè eccitamento o essere troppo fredda e produrre depressione; la depressione è un termine che i greci conoscono, la chiamano *ἀνυμία*, cioè "mancanza di cuore", di coraggio, come potremmo dire con una traduzione approssimativa. In ciò non c'è nessuna percezione di ciò che per la psichiatria diventerà, ad un certo punto, il ciclo maniaco-depressivo; non è di questo che si tratta, si tratta di una coincidenza di opposti, che si spiega soltanto nella concezione della bile. Alla bile vengono, dunque, in questo testo, fatti risalire tutta una serie di fattori; per esempio si dice che la bile ^{nera} è responsabile del desiderio sessuale e persino della stessa erezione, che è responsabile della straordinaria sensibilità dei melanconici per le immagini (*φαντάσματα*) e dunque li predispone alle allucinazioni, ai sogni, alla poesia, che si distingue da tutti gli altri umori per essere, in modo immediato, in rapporto all'*ἦθος*, cioè al modo di fare, al comportamento, a ciò che chiameremmo oggi il carattere (di qui l'etica). Insomma la nozione di melanconia, per dirla in due parole, è quella nozione che fa da cerniera tra la sfera dell'etica e la sfera del patologico. E' precisamente qui che dobbiamo cercare di coglierla e situarla, ed è proprio per questo posto privilegiato che la nozione di melanconia ha importanza nel quadro del lavoro che stiamo facendo qui, è questo il motivo per cui ho scelto la melanconia come oggetto del seminario di quest'anno.

Se, dunque, per un verso la melanconia è una malattia come tutte le altre, per un altro verso è una malattia eroica, responsabile per l'appunto delle manifestazioni più sublimi; lo stesso Eracle, si dice in questo testo, era melanconico (Eracle era, per così dire, l'eroe

nazionale della Grecia).

Allora che valutazione dare di queste antiche concezioni mediche? Sicuramente avremmo torto a sorriderne, avremmo torto perché avremmo ragione, insomma sarebbe imbecille sorriderne; che fosse basata su dei deliri non scientifici, non impediva, probabilmente, alla medicina antica di funzionare, e se funzionava, e doveva pur funzionare in qualche modo visto che per molti secoli ci sono stati dei medici che, non si sa come, riuscivano qualche volta anche a guarire (non perché adesso si sappia come i medici riescano a guarire, ammesso che ci riescano) insomma, se la medicina c'è stata, qualche cosa doveva pur fare e se qualche cosa riusciva a fare, era sicuramente perché, a differenza della medicina moderna, riusciva ad influire, ad agire direttamente sul quadro significativo in cui la malattia stessa s'inscriveva. E' precisamente ciò che la medicina odierna non fa; la malattia, dunque, acquistava un senso e veniva reintegrata nell'essere in quanto tale. Una delle questioni che vorrei porre in seguito e che, in qualche modo, ho già accennato giovedì scorso, è di vedere se per caso la psicanalisi non sia un passo indietro rispetto alla scienza, in questo senso.

In tutto il mondo antico - e qui concludiamo il primo capitolo della "breve storia della melanconia" - il fisico e l'etico si corrispondono perfettamente punto per punto, ed è precisamente per questo motivo che il cristianesimo riuscirà ad integrare benissimo queste concezioni mediche nella propria morale.

2.

Dal punto di vista religioso dovrebbe essere inaccettabile - potreste pensare - la nozione stessa di malattia psichica. Se infatti la "psiche", l'anima, è data da Dio, certamente non potrebbe ammalarsi. Di fatto non è mai lo psichico in quanto tale, non è l'anima ad ammalarsi, è il corpo; ciò non impedisce tuttavia alla morale cristiana di

pensare al fatto che lo spirito può essere influenzato dal corpo. Ad un certo punto vedremo che sorgerà una vera e propria nozione clinica specifica: la melanconia religiosa, quella specifica melanconia che affligge solitamente, appunto, i religiosi, monaci, preti e suore. Contro questo tipo di melanconia, che doveva essere un vero problema per i monasteri di un tempo, una santa tedesca, una tal Ildegarda di Bingen scriverà un trattato, Causae et curae, che è un trattato medico e religioso al tempo stesso, in cui suggerisce che cosa fare nel caso in cui le suore del tempo si ammaleranno di melanconia. Reintroduce così la melanconia - e mi sembra questo l'interesse del testo - in un quadro naturalmente teologico. La melanconia è definita da Ildegarda come la poena Adae, come la "pena di Adamo". In altri termini, non appena Adamo commise il peccato originale la melanconia si diffuse tra gli uomini. Il rapporto con il sapere è evidentemente immediato; addirittura si potrebbe dire che la melanconia è la punizione e l'effetto immediato del peccato originale, essa è dunque sostanzialmente incurabile. Quindi tutta la medicina proposta dalla santa consiste in alcuni consigli dietetici, per cercare di alleviare questo male che, ripeto, è incurabile, perché coincide con il peccato. La melanconia resta, dunque, una malattia organica, del corpo, ha tuttavia uno statuto che diventa sempre più, essenzialmente, etico; finché giungerà a confondersi del tutto con uno dei peccati fondamentali: l'accidia, che, pur non essendo una malattia, ma un peccato, una colpa, avrà né più né meno che gli stessi sintomi della melanconia.

L'accidioso o il melanconico vengono definiti con gli stessi termini. Che cos'è dunque l'accidia? E' un peccato, dicevamo; nell'inferno di Dante gli accidiosi sono al loro posto accanto ai lussuriosi, agli iracondi ecc. ecc.. L'accidia ha però dei tratti comuni, decisamente comuni, con la melanconia come malattia. Il testo più interessante, più originale, più ricco di spunti sull'accidia, che è in qualche modo conclusivo di tutta la tradizione medievale sull'argomento, è il

Secretum di Petrarca. E' un testo che in qualche modo fa da spartiacque tra la concezione medievale e la concezione moderna, rinascimentale, del problema. Se ho deciso di fare assieme a voi, questa sera, una lettura di questo testo di Petrarca è perché, come vedremo nell'analisi che Petrarca fa dell'accidia come proprio male, colpa caratteristica (qui, ripeto, malattia e colpa sono né più né meno che la stessa cosa), è perché in questo testo si delinea molto chiaramente il problema stesso della nevrosi.

Il Secretum, questo testo latino di Petrarca, è un dialogo, al modo platonico, ma ^{concepto} come una visione sorta in un sogno, secondo una tradizione strettamente medievale, tra Petrarca stesso e Sant'Agostino, alla presenza di un testimone, muto perché non dirà nulla dall'inizio alla fine del dialogo, anche se ci viene detto che è lì e che assiste; questo testimone muto è nientemeno che la Verità. La cosa non va senza evocare nella struttura stessa della situazione la struttura di ciò che accade in un'analisi. Del resto, come vedremo, Agostino in questo testo fa delle vere e proprie interpretazioni nei confronti del Petrarca. La posizione di questo terzo muto, di questo testimone che non parla, è evidentemente in stretto rapporto con la funzione di testimone che ha l'analista in un'analisi, mentre Agostino ha piuttosto la funzione di interlocutore che ha l'analista nell'analisi.

Per Petrarca questa faccenda dell'accidia era una faccenda piuttosto seria, era tutta la propria esistenza che ne veniva determinata. La definizione più bella, più precisa, più attuale dell'accidia o della melanconia, (il Petrarca parla di accidia, ma la cosa potrebbe tradursi immediatamente in termini di melanconia) la dà Petrarca in quel famoso verso del Canzoniere in cui dice: "Conosco il meglio et al peggior m'appiglio". L'accidia, insomma, in che cosa consiste? Consiste nella divisione della volontà, cioè nell'incapacità del desiderio di desiderare il desiderabile. Petrarca nel dialogo è incline a credere che si tratti di qualche cosa di assolutamente indipendente dalla

sua volontà, che si tratti, quindi, di qualcosa dell'ordine della malattia. Agostino gli dimostrerà, ad un certo punto, che si tratta, invece, di una colpa. E', né più né meno, che ciò che accade nell'analisi, in cui si tratta proprio di dimostrare che ciò che apparentemente capita tra capo e collo senza nessun motivo, è ciò che il soggetto vuole. Dice messer Francesco:

"Benché tutt'ora, ^{impudente} pur vorrei approfittar del tuo permesso. E, per tacere degli altri uomini, mi è testimonio costei [cioè la Verità che è lì ad ascoltare] che sempre assistette, testimonio a ciascun mio atto, e tu pure, quante volte io abbia riflettuto sulla miseria della mia condizione e sulla morte e con quante lagrime abbia tentato di lavare le mie macchie. Ma, come vedete, né posso dirlo senza lagrime, finora è stato invano, e questa è l'unica ragione che mi spinge a contrastare la verità della tua tesi [quella che ho esposto prima] con la quale ti sforzi di provare che nessuno è precipitato nell'infelicità se non volontariamente, che è infelice solo chi vuole, del che tristemente faccio contraria esperienza in me."

Al che Agostino gli replica:

"Questo è un vecchio lamento che non è per aver mai fine. Eppure, benché spesso l'abbia tentato invano, ancora non cesserò d'inculcarti che non diventa, né è infelice chi non voglia [...] Ma come avevo cominciato a dirti, c'è negli animi umani una tal perversa e pestifera voluttà di ingannare se stessi che nulla di più funesto ha la vita. Se infatti a ragione temete soprattutto gli inganni dei familiari, sia perché la fiducia in chi v'inganna v'impedisce il riparo della diffidenza, sia perché la loro voce risuona ognora suaditrice all'orecchio, due cose che si capisce non accadono con gli estranei,

quanto maggiormente dovrete temere le frodi che tramate a voi stessi, dove grande è l'amore, la fiducia, la domestichezza, posto che ognuno si stima più che non valga, si ama più che non convenga e dove, oltretutto, l'ingannato^{on} è mai separato dell'ingannatore".

Vedete dunque che è proprio sulla questione della divisione del soggetto che Agostino, come se niente fosse, va a mettere il dito. Il più vicino è anche il nemico più insidioso, il soggetto è il principale nemico di se stesso. Questo concetto espresso da Agostino così: "non è infelice chi non lo vuole", senza dubbio procede dall'etica socratica, ma, a differenza che nell'etica tradizionale (sta qui la straordinaria attualità di questo testo di Petrarca) la volontà si dà, esplicitamente, nettamente come divisa e soggetta alla possibilità di autoingannarsi. Le posizioni sono evidentissime: Petrarca è moderno, cioè crede alla malattia, Agostino si richiama alla posizione tradizionale, alla posizione prettamente religiosa, filosofica, e dimostra che proprio questa concezione più antica è quella che meglio si adatta a spiegare ciò di cui Petrarca si lamenta. Se messer Francesco non riesce ad attuare ciò che vorrebbe, non riesce dunque a rinunciare a quei beni terreni che sa bene che lo portano lontano dalla salvezza eterna (perché è di questo, in definitiva, che si tratta nel testo), è perché si fa irretire dai fantasmi, si perde per strada inseguendo gli oggetti del suo desiderio. Inseguendo i singoli oggetti del suo desiderio, viene a sviarsi dalla strada che dovrebbe portarlo al Sommo Bene che, naturalmente, è quello di origine platonica, quello stesso di cui Kant ad un certo punto avrebbe dimostrato che non si distingue da tutti gli altri beni particolari, quello stesso per cui Lacan, tornando su questi punti, dirà che l'etica tradizionale non è in grado, proprio per questo riferimento al Sommo Bene, che è un bene, cioè un oggetto, come tutti gli altri, di fondare un'etica rigorosa, come invece dovrebbe fare la psicanalisi. Il fatto è che persino il Sommo Bene, del tutto platonico

nella sua concezione, in questo testo del Petrarca acquista un peso del tutto diverso proprio per il fatto di mettersi come contrapposto ai singoli oggetti di desiderio. Insomma, in questo testo, una volta tanto, il Sommo Bene, il bene generale, non è affatto un oggetto. La posizione che si delinea qui è, in altri termini, né più né meno che quella che ho cercato di articolare l'anno scorso tra il desiderio come illusione, il desiderio come legato ai singoli oggetti, ed il desiderio che sarebbe invece al di là del fantasma, al di là dell'oggetto.

3.

E' soltanto nel secondo libro del Secretum che questo problema del Petrarca riceve il suo nome: accidia, acedia, ed è definito "Aegritudo" cioè malattia. Agostino ne dà una definizione estremamente stringata: "Tutto ciò è caratteristico di quella che ho chiamato accidia: tutte le cose tue ti spiacciono (tua omnia tibi displicēt)". L'accidia insomma è il male del desiderio in quanto illusione, è la malattia che è del tutto identica al desiderio in quanto tale, in quanto strutturata dal fantasma. L'accidia, quindi, non è una colpa come tutte le altre, è una colpa che è identica ad una malattia, ed è in qualche modo la radice di tutte le possibili colpe; è in quanto il desiderio è per definizione desiderio di qualcos'altro che il desiderio è una malattia. Naturalmente l'accidia di cui si parla qui non è la melanconia in senso medico, ma solo per il fatto che Petrarca non fa riferimento alla teoria dei quattro umori. Tutto il resto, i sintomi, diciamo, sono né più né meno che gli stessi.

E' all'inizio del terzo libro che entriamo poi nel vivo della questione dell'accidia. L'accidioso è un malato (l'accidia è una aegritudo), ma è un malato volontario, poiché ciò che lo lega al suo male non è altro che l'oggetto stesso del suo desiderio, non è altro che il suo stesso ideale. Dice Agostino:

"Ma io dubito, posto che in questa faccenda c'è bisogno anche del tuo assenso, che tu non possa o, per meglio dire, non voglia darlo. Temo assai che codesto raggianti splendore delle catene, allettando gli occhi, lo impedisca, e che per avventura accada quello che immagino avverrebbe se un avaro fosse in prigione avvinto da catene d'oro: vorrebbe bensì sciogliersi ma non vorrebbe perderle. Ma a te è imposta tal legge nella tua prigionia che se non rinunci alle catene non puoi essere sciolto".

Risponde Francesco:

"Animé ero più infelice di quanto credessi. Dunque ancora mi allacciano due catene che non conosco".

Agostino: "Anzi le conosci benissimo, semnonchè, conquiso dalla loro bellezza, non catene ma tesori le giudichi. E accade a te, per restare nella similitudine di prima, non altrimenti che ad uno che, impedito da ceppi e lacci d'oro, mirasse dietro l'oro e non vedesse che sono legami. Ora anche tu vedi ad occhi aperti ciò che ti avvince, ma, oh cecità, proprio di quei vincoli che ti traggono a morte ti compiacci e, che è la maggiore delle disgrazie, ti vantì".

Francesco: "Che sono codeste catene che dici"?

Agostino: "Amore e Gloria".

Vi ho letto questo passo perchè mi sembra assolutamente straordinario. Non a caso troviamo qui l'esempio dell'avaro su cui, ricorderete, avevamo insistito l'anno scorso per definire la posizione stessa del soggetto nei rapporti con l'oggetto del suo desiderio; l'avaro è dunque il paradigma del desiderio come illusione. Il paradosso, perchè di paradosso si tratta, è che se il desiderio è sempre desiderio di un bene (amore e gloria) è proprio l'amore del bene, il desiderio di questo bene a impedire al soggetto di giungere al sommo dei beni, cioè al

desiderio che sarebbe senza illusione. Da questo punto di vista, l'interesse del brano mi sembra che consista proprio in questo; dice Agostino: non conta assolutamente nulla che questo desiderio sia o no sublimato, il desiderio più sublimato, il desiderio dell'amore, dell'amore di Petrarca per Laura (di questo si tratta, non di un amore da trivio), e persino il desiderio della gloria, non si distinguono in nulla, da questo punto di vista, dagli altri oggetti di desiderio illusorio. Sublimato o no, il singolo oggetto di desiderio è, in quanto tale, illusorio e dunque (questo per quanto riguarda l'aspetto religioso che è preminente in questo testo) peccaminoso. Insomma amore e gloria che, platonicamente, dovrebbero portare immediatamente al Sommo Bene, qui invece, ^{per Agostino} si oppongono a questo.

E' tutta l'etica platonica che viene smentita, che viene contraddetta in questa affermazione; insomma tra lo scintillio dell'oro che attrae l'avaro e il fantasma sublime di Laura e il desiderio della gloria non v'è alcuna differenza. Se persino gli oggetti sublimi ostacolano la strada che porta al possesso del Sommo Bene, è perchè questo non è più un oggetto. Cercarlo nella serie degli oggetti porta comunque fuori strada. Insomma le catene che fanno del desiderio una colpa ed una malattia, cioè l'accidia, non sono altro che il desiderio stesso, ed è ad accettare questo paradosso che Petrarca recalcitra, finché con una serie di vere e proprie "interpretazioni" analitiche, Agostino lo costringe a sottoscrivere questa affermazione. La cosa si fa addirittura appassionante quando Agostino si permette di mettere in discussione niente meno che il famoso amore di Petrarca per madonna Laura. A difesa di questo amore Petrarca dice:

"Almeno [...] non voglio tacere che quel poco che vedi sono per essa, né sarei mai giunto a questo grado, quale che sia, di nominanza e di gloria se la tenuissima semente di virtù che la natura aveva sparso in questo petto non avesse ella, con

nobilissimi sentimenti, educata. Ella distolse l'animo mio giovinetto da ogni lordura e lo trasse come si dice con l'uncino e lo spinse a mirare in alto. Come mi sarei trasformato secondo i costumi dell'amata? E per vero non si è trovato mai un maligno così mordace che toccasse con lacerante dente la fama di lei, che osasse affermare di avere scorto, non dico negli atti suoi, ma pure in un gesto, in una parola, alcunché di repressibile, sicché coloro che nulla avevano lasciato intatto, lei risparmiarono ammirati e riverenti".

Insomma, per farla breve Petrarca espone qui la teoria platonica tradizionale dell'amore, al che risponde Agostino:

"Disgraziato (infelix), quanto ti sarebbe stato meglio tacere che non aver parlato! E' vero che anche nel tuo silenzio, guardandoti entro, avrei scorto il medesimo, ma tuttavia il fatto stesso della tua pertinace affermazione mi muove la nausea e lo sdegno".

Allora naturalmente viene ingaggiato un vero e proprio duello in cui Petrarca cerca di difendere la purezza dell'amore per Laura e per la gloria, finché alla fine Agostino lo costringerà ad ammettere che proprio questo, che proprio il suo ideale, per dirlo in termini nostri, gli impedisce di giungere a quello che noi potremmo chiamare desiderio al di là del fantasma. Lo fa, bisogna dire, con intuizioni che sono squisitamente analitiche (senza volerlo, naturalmente). Gli dice Agostino:

"Tu cerchi di puntellarti sulle parole, perché se puoi amare solo ciò che appare alla vista, segno è che amasti il corpo. Né vorrò tuttavia negare che anche l'animo di colei, i costumi, abbiano posto esca alle tue fiamme, appunto come il suo nome stesso secondo che dirò

di qui a breve, contribuì non poco, anzi moltissimo, a codesti tuoi furori".

Insomma gli dice chiaro e tondo che il motivo fondamentale per cui Petrarca amava Laura era che si chiamava Laura. C'è voluto Freud per far capire la verità di una cosa di questo tipo.

Allora, già il fatto che si possa amare una donna perchè porta un certo nome ci mette sulla strada di intendere a che cosa si riduce quella che abbiamo chiamato l'illusione del desiderio. In definitiva è identica al non senso del significante, è in quanto è tessuto dentro i significanti che il desiderio è illusione. Non esiste un oggetto naturale del desiderio; l'oggetto a, l'oggetto causa di desiderio, si definisce soltanto all'interno del significante. Il fallo, in definitiva, di cui sempre si tratta, là dove c'è desiderio, non è altro, per usare la formula di Lacan, che quel significante che significa la significazione in quanto tale; ma la significazione in quanto tale non è altro che il non senso di tutte le significazioni. E' con fare, ripeto ancora una volta, da analista che Agostino dimostra a Petrarca che la sua malattia, la sua accidia, comincia né più né meno che lo stesso giorno in cui Petrarca si innamora di Laura.

Un testo come questo che ho cercato di riassumervi per sommi capi è sicuramente comprensibile, in tutto il suo peso, soltanto a partire dal sapere elaborato da Freud. E' assai discutibile che Petrarca si rendesse conto di ciò che aveva scritto in questo testo. Del resto la conclusione di tutto il trattato è abbastanza deludente rispetto all'interesse del percorso. Il dialogo finisce così: i due contendenti giungono ad una specie di compromesso, Petrarca non se la sente proprio di rinunciare né all'amore, né alla gloria, ma bisogna pure che giunga alla salvezza eterna; e Agostino gli concede di occuparsene purchè non sia totalmente. Insomma il problema in realtà non viene risolto, non viene risolto perchè Petrarca non è Kierkegaard. Di fatto, Petrarca non

può giungere alla posizione etica della psicanalisi, ma la soluzione cristiana, la soluzione religiosa, gli rimane fondamentalmente estranea. In questa divisione è senza dubbio l'indizio, diciamo, della modernità di Petrarca rispetto a questo problema. Del resto non è un caso che proprio lui abbia inventato effettivamente la lingua italiana. Sicuramente Petrarca è l'inventore, molto più che Dante, della lingua che noi parliamo; Dante ha inventato una lingua che ha parlato solo lui, Petrarca ha trovato una lingua che oggi parlano persino i gioranlisti; insomma persino la lingua italiana proviene da questa malattia petrarchesca, dall'accidia; se leggete il Canzoniere, vedrete come tutte queste centinaia di poesie non siano altro che un rimestarci dentro. Insomma, come al solito, la nevrosi è all'origine della civiltà, perché in definitiva è proprio della nevrosi che qui si tratta, di questa malattia del desiderio per cui il desiderio, per il fatto stesso di inseguire non solo il proprio oggetto più brutto, ma anche il proprio oggetto più sublimato, cioè il proprio ideale, si impedisce di compiersi in quanto tale. Questa malattia del desiderio è né più né meno che la nevrosi. Con ciò non voglio dire che la melanconia o l'accidia siano nevrosi, non voglio dire che la melanconia in senso clinico sia una nevrosi (su questo punto torneremo in seguito). Certamente la melanconia antica non è quella di cui parla Freud, di cui aveva parlato Kraepelin prima di lui. Stiamo soltanto cercando di ricostruire una genealogia della nozione di melanconia. Se Petrarca rientra nella tradizione antica di questa nozione, è perché in definitiva troviamo nel suo testo quel principio che era alla base stessa del Problema pseudo-aristotelico che ho citato all'inizio, per il fatto insomma che il suo male è all'origine della sua grandezza. Proprio questo sarebbe stato poi alla base della nozione rinascimentale di melanconia.

R. FERIGOLLI: - Può essere valida l'ipotesi che una clinica che tenga conto dell'etica possa eventualmente istituire le sue categorie, i suoi

quadri nosografici, sulla base del movimento attraverso il quale il
soggetto si sottrae al proprio compito etico?

Certamente, ma per giungere a fare questo, la strada che mi sembra più praticabile è quella di riconsiderare le nozioni analitiche. Se ho scelto la melanconia come oggetto del seminario di quest'anno è perchè è discutibile, e vedremo perchè, che la melanconia rientri in una delle tre classi nosografiche fondamentali, è proprio perchè la melanconia ha questo legame specifico, privilegiato, con la questione del compito etico in quanto tale, è proprio perchè la melanconia è per così dire, il contrario dell'etica, dunque è anche qualche cosa che assomiglia straordinariamente all'etica. E' proprio per questo che può fornirci il bandolo del problema. Tuttavia questa è solo una scommessa; ad un certo punto potrei anche dichiarare bancarotta e dire che era tutto sbagliato. Questi sono i rischi di quella che si chiama la ricerca.

24 novembre 1983.

II.


Breve storia della melanconia (II)

Eravamo rimasti, la volta scorsa, alla lettura del Secretum, alla breve analisi del concetto di accidia; stasera cominciamo a vedere cosa ne è della melanconia nel rinascimento, il che è di una certa importanza, perché il rinascimento è per così dire l'età d'oro della melanconia, cioè è il periodo in cui questa nozione senza dubbio molto più antica raggiunge il massimo sia del suo peso, sia della sua estensione di significato.

1.

Ciò è dovuto a diversi fattori. Prima di tutto l'interesse per il concetto platonico di furore, che, in Platone era del tutto distinto da quello di melanconia, ma che già in Aristotele si fonde con esso. Alle soglie del rinascimento dunque il discorso platonico sul furore viene reinterpretato in senso medico appunto sulla base di questo testo pseudo-aristotelico. La famosa incisione di Dürer sulla melanconia, che rappresenta, come saprete, una donna dall'espressione pensosa circondata da attrezzi che si riferiscono alle varie arti e scienze è un po' l'emblema del concetto rinascimentale di melanconia. Insomma la melanconia è madre del pensiero, con tutto ciò che ha a che fare con le artes nel senso antico del termine, quindi, ivi compresa, la matematica. Di conseguenza la melanconia nel rinascimento è al tempo stesso un quadro clinico di competenza medica ed è un atteggiamento nei confronti dell'esistenza, diciamo una posizione del soggetto rispetto al sapere e al desiderio. E' in quanto legata al desiderio, perché è il risultato del carattere delusivo del desiderio stesso, che la melanconia diventa, in pratica, un altro nome della follia, nel senso più vasto e più generale del termine. Quindi il concetto di melanconia e quello di

folia vengono sovrapposti. L'elogio della follia, non è soltanto un libro di Erasmo da Rotterdam, è un atteggiamento della cultura del rinascimento. Quello di Erasmo non è del resto il solo testo che tratta questo argomento. Si potrebbe citare a fianco la Stultifera navis, la "Nave dei folli" di Brandt, sulla quale sono imbarcati, praticamente tutti i "caratteri", gli stessi che già Teofrasto aveva delineati: l'avaro, il prodigo, ecc., e tutti i peccati capitali. Insomma per il rinascimento il desiderio stesso in quanto tale è follia ed è dunque melanconia.

Tuttavia accanto a questo senso generale, che poi proseguirà come atteggiamento di moda sino al romanticismo, (la melanconia da un certo punto in poi diventerà il cosiddetto male inglese del '600 e del '700), accanto a questo senso generale diciamo della melanconia come atteggiamento del soggetto nei confronti del desiderio, si viene precisando il senso clinico, il senso medico. In questo senso la melanconia si precisa come la malattia degli uomini di lettere, di coloro che hanno a che fare con il sapere; e mentre nel primo senso la melanconia è più sul versante del desiderio che  si sostiene, in questo secondo senso è più sul versante del sapere. Nel quadro clinico della melanconia, che, ripeto, per un verso è un quadro clinico, per un altro verso è sinonimo di follia, viene a confluire dunque qualunque quadro più o meno patologico. Il patologico va dal patologico in senso medico al patologico in senso etico, senza alcuna distinzione. Il fatto è che all'età antica è estraneo qualunque intento classificatorio e, quindi, i tratti che per noi distinguono il patologico dal normale e i tratti che distinguono i vari quadri clinici all'interno del patologico stesso, quelli che distinguono la nevrosi dalla psicosi e dalla perversione, per gli antichi e, quindi, ancora per il rinascimento, non sono dei tratti salienti, non sono dei tratti distintivi. Tutto il discorso medico è ancora né più né meno che un discorso etico. Persino la malattia organica (e la melanconia viene ancora considerata come una

una malattia di origine organica, causata dallo squilibrio degli umori) è, in quanto tale, di competenza della sfera etica. Il male in tutti i suoi aspetti resta interpretabile nei termini di una rottura dell'equilibrio di quella che è, nella concezione antica, l'armonia del mondo; ed è per questo che medicina, filosofia, magia, astrologia, tutti questi saperi possono confluire in un'unica concezione labirintica del mondo.

Dal momento che non possiamo certo prendere in considerazione la sterminata letteratura rinascimentale su questo argomento (ciò vorrebbe dire, del resto, prendere in considerazione tutta la letteratura rinascimentale, che dall'inizio alla fine, in realtà, viene attraversata dal problema) mi limito, per questa sera, a dirvi qualcosa su due testi: uno posto all'inizio e l'altro posto alla fine del rinascimento.

2.

Il primo di questi testi è il De vita di Marsilio Ficino. Un trattato in tre libri che è il testo chiave dell'intero rinascimento sulla questione. Il De vita fa pendant al De immortalitate animae che è il trattato teologico filosofico fondamentale di Ficino. Nella prefazione a questo libro, Ficino afferma: io ho avuto due padri, il mio vero padre che era un medico e il mio padre secondo lo spirito, diciamo, che era Cosimo dei Medici. L'uno mi ha introdotto alla medicina, l'altro alla filosofia platonica. Così scrivo dopo aver scritto il De immortalitate animae, cioè la mia filosofia platonica, questo mio trattato di medicina, altrettanto platonico, che è il De vita libri. Il fatto è che la medicina e la filosofia sono lo stesso: il loro oggetto è identico.

Nella sintesi finiciana dunque la melanconia è per così dire il punto di emergenza degli inconvenienti del sapere per il soggetto. Quella che era la melanconia religiosa del Medio Evo, al monaco o alla

monaca di cui parlava Santa Ildegarda di Bingen, si sostituisce l'uomo di cultura, il sapiente, il dotto, per il fatto che la melanconia è il male di chi pensa e di conseguenza il male umano per definizione.

In questo non c'è una vera e propria rottura fra la concezione rinascimentale e medioevale. L'immagine che il rinascimento si fa del dotto è quella che potrete vedere rappresentata nel quadro che rappresenta S. Girolamo nello studio, oppure nei vari filosofi meditabondi di Rembrandt, tutte persone fondamentalmente sedute. Insomma, il pensiero avviene a spese del corpo. E' un parassita del corpo. Di qui la necessità di un intervento medico sul corpo stesso. Di qui, insomma, l'identità di filosofia e medicina. Le coordinate di questa concezione ficiniana sono date dalla teoria umorale tradizionale di origine greca, secondo la quale il melanconico è dotato per il sapere, ma il fatto di sapere lo rende ancor più melanconico (quindi per spezzare questo circolo vizioso è necessario l'intervento medico). L'altra coordinata è quella astrologica che si poggia sulla concezione di bile nera = Saturno, per cui i "nati sotto Saturno", che sono poi i melanconici, sono ancora una volta dotati per il sapere, ma corrono il rischio di ammalarsi di melanconia cioè di follia. Il fatto che l'astrologia trovi qui un posto di rilievo non deve sorprendere. Il fatto è che il cosmo rinascimentale è un tutto significativo, in cui ogni elemento ha il suo senso. Il cielo, che è l'origine e il luogo da cui vengono i significanti, giustamente qui reclama i suoi diritti. Le stelle, evidentemente, non sono ammassi di materia vaganti nello spazio come sono per la scienza attuale, sono dei significanti, sono dei significanti che, come tutti i significanti di questo mondo, beninteso, hanno la curiosa proprietà di ^{non} significare assolutamente nulla; ma poiché ci sono, bisognerà pur trovar loro un senso. Ecco dunque che starranno lì a decidere o perlomeno a influenzare i destini umani a fare, insomma, da mediazione fra il divino, cioè il senso, e l'umano, cioè il soggetto. In-

somma il cosmo del rinascimento è un mondo in cui, come è scritto in tutti i manuali, tutte le parti si corrispondono; è un cosmo che si sta a guardare. Ed è naturalmente nell'uomo, nell'uomo di cui parla Pico della Mirandola ad esempio, che il cosmo, per l'appunto, si guarda, si considera, e che cosa trova? Trova che, in quanto tale, questo tutto, questa totalità di ciò che più tardi si sarebbe chiamato l'universo, in quanto tale, non ha alcun senso.

Insomma, del tutto in quanto tale non c'è una possibile traduzione. In termini lacaniani diremmo non c'è Altro dell'Altro. Quando questo concetto dell'assenza di senso del tutto si sarà radicato abbastanza, sarà allora che nascerà la scienza moderna. Se le stelle stanno lì per non dir nulla, basterà starle ad osservare, misurarle, ed è allora che comincerà l'età scientifica.

La melanconia, dunque, è la definizione stessa dell'uomo del rinascimento. L'uomo del rinascimento è questo soggetto che si muove all'interno di un cosmo che è un labirinto di significazioni in cui si entra e si esce da tutte le parti senza arrivare mai ad un ultimo termine. Questo labirinto, in cui non esiste un luogo che consenta di abbracciarlo tutto, è differente dai labirinti decorativi che potete osservare nelle ville venete settecentesche. Il problema della melanconia nel rinascimento è, dunque, il problema, diciamo con una formula, del senso del sapere.

Il rinascimento si pone il problema di compiere il lutto per la morte degli dei. Potreste credere che gli dei, quelli che erano gli dei dell'antichità, siano morti con il Cristianesimo. E' assolutamente falso. Il Cristianesimo ha mantenuto il politeismo almeno per tutto il medioevo, se non altro nella forma di fare degli dei dei demoni. Gli "dei falsi e bugiardi" di cui parla Dante non erano falsi e bugiardi perché non esistevano, ma perché erano ingannatori. Per Dante gli dei son ancora lì. E' solo il rinascimento che si accorge, ad un certo punto, che

gli dei antichi sono scomparsi. Per Ficino il cosmo popolato dagli dei tiene ancora, ma solo nel modo della nostalgia. Lo testimonia la vera acribia con cui il neoplatonismo in tutte le sue manifestazioni insegue nel mondo le possibili tracce del senso, quella vera e propria mania dell'immagine, degli emblemi, dei simboli, di cui pullula la letteratura rinascimentale. Questa cultura è, in realtà, una sorta di immenso cruciverba, una sorta di rebus a scala universale, il cui risultato è che tutto il senso si riduce a non senso.

L'intervento medico che propone Ficino è appunto a questo livello. Ristabilire ciò che viene disturbato a livello della melanconia. Quanto al senso - quanto al senso ben inteso che il soggetto si dà - l'intervento terapeutico sarà di conseguenza un intervento magico. Ora, che cos'è la magia? La magia è senza dubbio una prassi. E' cioè un modo di influire sul reale attraverso il simbolico. Per influire sul reale della malattia bisognerà manovrare dei significanti ed è questa la definizione stessa della magia. Insomma, dove l'equilibrio dei segni si lacera, bisogna restaurarlo, ed è questo il compito di questa figura di medico che è al tempo stesso mago e filosofo (pensate a personaggi come ^{Cardano} Girolamo ^o Paracelso). La melanconia, in effetti, non è altro che questa lacerazione che si produce nel senso per il fatto che la produzione di sapere va a scapito del senso. Ed è ciò che appunto deve essere ristabilito attraverso l'intervento terapeutico. Questa medicina che è dunque una vera e propria forma di magia opera attraverso le significazioni. Facciamo un esempio. Per la teoria medica della melanconia classica ciò che fa difetto ai melanconici è l'effetto del caldo e del secco, poiché l'umore melanconico è freddo e umido. Cioè, in termini astrologici, Saturno prevale sul Sole. Bisogna dunque ristabilire l'equilibrio. Come fare? Vi riporto una ricetta che dà Ficino. E' una vera e propria ricetta, una prescrizione medica. Cito:

"Tutti riconoscono che soprattutto
l'oro è fra tutti gli elementi

quello più temperato e più immune dalla corruzione. Inoltre per il suo splendore, perchè consacrato a Giove, per la sua temperatura può mirabilmente temperare il suo naturale calore con l'umore, preservare gli umori dalla corruzione e dare alle membra e agli spiriti un valore solare e gioviale."

L'oro, dunque, fa bene ai melanconici. Ma come fare a dare da bere o mangiare l'oro a costoro?

"Occorre tuttavia render la sostanza durissima dell'oro più sottile e più facile da essere assimilata. I cordiali sono tanto più capaci di ricreare la virtù latente del cuore quanto meno la natura fa fatica ad attrarli. Affinchè, dunque faccia meno fatica, i cordiali devono essere sottilissimi o devono essere presentati come sostanze sottilissime. Si ritiene che il meglio sia che l'oro divenga potabile senza mescolanze estranee."

Naturalmente l'oro non si può ridurre in liquidi senza sostanze estranee, si vuole però che sia ingerito tritato, ridotto in foglie.

"Per avere dell'oro potabile dirò: raccogli i fiori di boragine, di buglossa, di melissa che viene chiamata citraria, e quando la luna entra nel Leone o in Ariete o in Sagittario ed è rivolta al Sole o a Giove, cuocili con zucchero bianco sciolto in acqua di rose e per ogni oncia scioglili accuratamente tre foglie d'oro; bevilo a digiuno con del vino dorato."

L'effetto di una simile ricetta è inevitabilmente comico, per noi, ha più l'aria di essere una poesia, splendida del resto, che una ricetta medica. Confrontate le ricette dei medici d'oggi e vedrete la differenza. Di fatto, se sembra una poesia è perchè tutto il potere dell'oro

potabile, questo famoso quanto mitico medicamento, è dato semplicemente dal potere della metafora. Si tratta insomma di una medicina poetica. Il che non esclude che potesse funzionare. Il principio della cura è quindi quello della magia, della magia nella sua forma omeopatica, cioè della magia per somiglianza. Il vino deve essere dorato, perché se è rosso evidentemente non si accorda con il colore dell'oro; i fiori devono essere dei fiori gialli; i pianeti hanno la loro parte ben precisa. Preparare una mistura di questo genere era come convocare tutto l'universo all'atto della preparazione e del bere questa porcheria. La cura è in sé una pratica del significante che consiste nell'inserire la malattia in un quadro restaurato dell'equilibrio comico e non è escluso che la cosa funzionasse un po' meglio degli antidepressivi attuali.

3.

L'altro testo di cui volevo parlarvi invece è molto più tardo, del 1628. È un testo inglese che si intitola The Anatomy of Melancholy ed è l'enciclopedia, la summa di tutto il sapere rinascimentale sulla melanconia. Si tratta di un trattato in tre volumi, di circa 1500 pagine o poco più, in cui si parla di che cosa? Se voi provate a scorrere questo librone vedrete che vi si parla assolutamente di tutto. Vi leggo brevemente l'indice. L'indice della prima parte: 1) la malattia in generale e la melanconia, con una digressione sull'anatomia; 2) cause della melanconia; 3) sintomi della melanconia; 4) prognosi della melanconia; Secondo volume: 1) cure della melanconia in generale; 2) dieta, con una digressione sull'aria; 3) digressione sui rimedi contro la scontentezza; 4) rimedi medici e chirurgici; 5) cure particolari. Volume terzo: 1) l'amore e i suoi oggetti; 2) melanconia d'amore; 3) gelosia; 4) melanconia religiosa. L'autore di questo malloppo incredibile è Robert Burton, che si autodefinisce nuovo Ippocrate, ha allineato

in questo testo (lo dice esplicitamente nelle prime pagine) qualunque cosa gli venisse in mente; qualunque cosa gli venisse in mente aveva in ogni caso a che fare con la melanconia. Dal momento che la maggior parte degli uomini sono pazzi, qualunque cosa riguardi l'uomo riguarda, perciò, anche la melanconia. Per cui i testi citati in questo trattato che si vuole di medicina, sono i poeti, sono i classici antichi, sono i filosofi, qualunque cosa. E c'è un motivo preciso del fatto che tutto il sapere, che il sapere in quanto tale, con tutto il suo peso, viene convocato qui a fare da rimedio, per lo meno a fare da trattazione della melanconia. Deve esserci tutto perchè ne emerga il senso, ma l'unico senso che ne emerge consiste nel notare la mancanza di senso del tutto, cioè del sapere. Il che è una definizione della melanconia. Lo stesso Robert Burton si fa rappresentare sulla sua tomba con una facies particolarmente melanconica.

4.

Se nel rinascimento la melanconia è quasi sinonimo di follia, come abbiamo visto, dal diciassettesimo secolo in poi qualcosa cambia di senso. The Anatomy of Melancholy è del 1628, una ventina, trentina d'anni dopo, forse anche meno, un altro libro inglese il De anima brutorum di Willis fonderà la psichiatria moderna. C'è una netta rottura in questi anni, che cosa giustifica questa rottura che è una vera e propria inversione di senso? Mentre il rinascimento ingloba tutto nel concetto di melanconia, d'ora in poi si cominceranno a distinguere i vari quadri clinici. Nasce così la nosografia contemporanea. Ciò che è cambiato è senza dubbio a livello del soggetto della scienza. Il soggetto è ora quello cartesiano del cogito. Ed è a partire da questo punto saldo che si incominciano a classificare le passioni. Cartesio scrive un suo trattato delle passioni. Le malattie sono ormai diventate degli enti in natura e quindi possono essere classificate come le piante e gli animali. Insomma nel rinascimento il soggetto in quanto tale, quello

del cogito, di per sé non è mai ^{folle} Ed è per questo che è possibile identificare le varie forme di follia come eventi naturali. Insomma lo spazio della sragione, per usare un termine foucaultiano, è delineato immediatamente. Ed è all'interno di questo cosmo morboso che la melanconia diventa una forma morbosa fra le altre, perdendo il privilegio che aveva nel rinascimento, e lasciando lentamente intravedere il suo legame con la mania.

Inutile naturalmente stare qui a rilevare tutte le fasi di questa evoluzione. Quel che è certo è che già nel Seicento il concetto guida non è quello di melanconia ma quello di demenza. La psichiatria comincia in effetti con il libro che vi ricordavo prima, il De anima brutorum. Il fatto stesso che la psichiatria cominci con un libro che ha questo titolo Anima dei bruti, l'anima di coloro che non hanno la ragione, indica qualcosa in questo senso. Che cosa resta insomma dell'anima quando la ragione sparisce? La demenza di cui parla Willis è quindi ancora un'entità negativa, in cui confluisce ogni difetto, ogni mancanza di ragione.

Questa indifferenza tuttavia incomincia a delimitarsi in due gruppi fondamentali. L'origine del primo risale molto indietro nel tempo: è la frenesia. La frenesia indica il delirio accompagnato da febbre. Il secondo gruppo è quello dell'imbecillità o stupidità o idiozia, a seconda dei casi. Questo secondo concetto è del tutto nuovo. L'imbecille e il demente non sono affatto la stessa cosa. Per dirla con una formula di Foucault: "la stupidità agisce sul dominio stesso delle sensazioni; mentre l'imbecille è insensibile alla luce e al rumore, il demente vi è indifferente". La melanconia e la mania si differenziano dal primo gruppo per il carattere parziale del danno. Non è la ragione in quanto tale a svanire, ma il soggetto sarà colpito da una idea delirante delimitata in un solo punto in cui la sua ragione non tiene. Willis definisce la melanconia come "una follia senza febbre e furore, accompagnata da timore e da tristezza". Pare del resto che questo medico sia stato

il primo ad accorgersi che melanconia e mania avevano la stessa struttura, un primo passo verso l'identificazione del cosiddetto ciclo maniaco-depressivo.

Ma accanto a questi due gruppi, la demenza e l'imbecillità da una parte, la frenesia e la melanconia dall'altra, se ne aggiunge con il passare del tempo un terzo che andrà delineandosi sempre più precisamente, finché, alla fine del settecento, prenderà il nome di nevrosi. Questo gruppo è quello di affezioni psichiche che vengono indicate come isteria e ipocondria. Non crediate che qui l'isteria sia la stessa cosa di ciò che si intende attualmente con isteria. Il campo è più o meno quello, ma cambiano i modi di concepire l'isteria.

Dal campo generale della melanconia rinascimentale si distinguono così tre gruppi che corrispondono grosso modo, o per lo meno diventeranno a un certo punto, il campo delle psicosi, il campo della depressione, della melanconia, e il campo delle nevrosi.

In quest'ultimo i legami fra le due entità fondamentali, isteria e ipocondria, sono abbastanza dubbi. In un primo momento, per esempio, soltanto l'isteria è considerata da Willis nel De morbis convulsivis come appartenente a questo terzo gruppo, mentre l'ipocondria viene messa assieme ai deliri. Del resto l'isteria si distingue ancora da tutte le altre manifestazioni del patologico, perché si ritiene che (come nella antica medicina) abbia sede nell'utero. Quindi anche se l'isteria fa sentire i suoi effetti a livello mentale, non sorge ancora l'idea che l'isteria sia una malattia mentale. Questa è una idea tardissima che soltanto nell'Ottocento, forse, si affermerà.

L'isteria ha sede nell'utero e fa sentire i suoi effetti sul cervello. Qual è il tramite fra l'utero e il cervello? Questo tramite sono i vapori. Che cosa siano questi vapori naturalmente nessuno lo sa, nessuno li ha visti. E' una supposizione per spiegare come l'isteria si trasmette dall'utero sino al cervello. I vapori ormai spiegano tutto, fanno da tramite tra il corpo e il cervello. Tuttavia, se agiscono, a-

giscono perché quello che noi chiamiamo oggi il sistema nervoso, è predisposto a lasciarsi irritare. I nervi sono eccessivamente eccitabili. Sarà solo verso la metà del settecento che i vapori cominceranno a scomparire e che la concezione dell'isteria si capovolgerà. Non è perché i nervi sono eccessivamente irritabili, ma perché lo sono troppo poco che si scatena l'isteria. Questa è la tesi sostenuta per la prima volta da Monsieur Pomme in questo testo (questa è la seconda edizione del 1765). La prefazione alla seconda edizione dice quanto segue:

"Per rendermi più chiaro e più intelleggibile riprendo la materia e dico che la causa prossima e immediata delle affezioni vaporese, cioè dell'isteria, deve essere attribuita al racornissement, cioè al rincartapecorimento del genere nervoso [del sistema nervoso]. Se il termine sorprende per sua novità e se si esige da me una spiegazione che lo caratterizzi più perfettamente, dirò che la secchezza delle membrane dei nervi forma essa stessa questo incartapecorimento che da solo produce tutti i differenti sintomi della malattia che io attacco. Per esprimere il mio pensiero con più energia mi servirò di un paragone palpabile. Si immagini una pergamena bagnata, molle e flessibile (tali devono essere i nervi nel loro stato naturale). I fisiologi sanno che i tubi escretori delle diverse glandole, disperse qua e là, separano dal sangue il succo che bagna il tessuto dei nervi per mantenere la loro morbidezza naturale. E' questa flessibilità che li rende adatti ad eseguire liberamente le loro funzioni. Per un difetto di questo succo la pergamena si irrigidisce e per una

secchezza totale si incartapecorisce. Questo è lo stato dei nervi nel caso di cui si tratta. Volerli ristabilire nella loro prima situazione vuol dire render loro l'umidità di cui sono sprovvisti. E' in questo modo che io pretendo di trionfare nella causa che suppongo."

Qui spiega il perché della sua terapia, che consisteva in bagni o cose di questo genere; terapia umidificante, diciamo così, dell'isteria.

Dal Settecento in poi l'accento, il centro dell'attenzione si sposta dalla melanconia, come era nel rinascimento alle malattie vaporose, cioè all'isteria, e a quelle che diventeranno le nevrosi. La melanconia diventa una malattia fuori moda. Tanto è vero che uno dei padri della psichiatria contemporanea, Esquirol, proporrà di cambiarle addirittura nome, perché il termine melanconia fa supporre ancora una sua origine umorale, che invece viene del tutto smentita, e di chiamarla lipomania (come dire "fissazione della sofferenza"). Quella che diventerà a un certo punto per la psichiatria la psicosi maniaco-depressiva, diventerà così una entità autonoma. E' chiaro che ogni psichiatra avrà le sue classificazioni diverse. Kraepelin distingue la melanconia vera e propria, che è quella senile, da quella che chiama la psicosi maniaco-depressiva, che invece è quella caratterizzata dall'alternarsi delle fasi maniacali e delle fasi depressive. In questi quattro secoli circa ho cercato di riassumermi come il centro di gravitazione della riflessione sul patologico è passato dalla melanconia alla nevrosi. E questo diventerà sempre più il punto trainante della riflessione sul patologico, sulla follia in generale. A che cosa è dovuto questo spostamento del centro? La nozione di melanconia è rimasta più o meno invariata per più di due millenni, finché queste nozioni, la nozione di nevrosi, la nozione di psicosi che sostituirà ad un certo punto la nozione di demenza, verranno a soppiantarla, tanto è vero che la melanconia verrà identificata ad un certo punto con la psicosi. Che cosa è successo? Certa-

mente non è che i quadri clinici nel rinascimento fossero diversi dai quadri clinici dell'Ottocento. Il fatto è che erano visti diversamente. Quando per esempio Lacan dice a proposito di Amleto che non si capisce se questo personaggio è isterico o ossessivo, cioè che è tutte e due le cose al tempo stesso e che è escluso che un soggetto possa essere isterico e ossessivo al tempo stesso, probabilmente ciò dipende dal fatto che in realtà, per Shakespeare, Amleto non era né un isterico, né un ossessivo, era semplicemente un melanconico, era la personificazione stessa della melanconia, di cui mostra tutti gli emblemi nell'iconografia.

La melanconia è stata dunque divisa, con l'andar del tempo, in base a dei segni, dei tratti distintivi che prima non erano significativi, né potevano esserlo, perché la follia era una dimensione umana per definizione. Tuttavia il termine melanconia ha resistito agli assalti innovatori della psichiatria e continua ad essere almeno in parte utilizzato anche al giorno d'oggi. Rimane il problema, su cui non c'è accordo generale, se nella melanconia si tratta di una forma di nevrosi o se si tratta di una forma di psicosi. Oppure rimane il problema di vedere che cosa può distinguere una melanconia nevrotica da una melanconia psicotica. E' evidente che affrontare la questione della melanconia, ed è per questo che ho scelto quest'anno questo argomento, richiede la messa a punto dei rapporti tra la nevrosi e la psicosi. A partire dalla prossima volta cioè tra due settimane, incominceremo, dunque, ad affrontare direttamente la questione della melanconia a partire dal testo di Freud.

A.DAVANZO:-Dicevi che la melanconia potrebbe essere definita un effetto del desiderio, nel senso del risultato delusivo del desiderio. Distinguo male questa definizione dalla definizione che per esempio Lacan dà di un certo quadro clinico, per esempio della nevrosi ossessiva, dove, dando la formula del fantasma ossessivo, pone una equivalenza fra gli oggetti che spiega la rinuncia preventiva dell'ossessivo.

La differenza è che il primo non è un quadro clinico. La descrizione che dà Petrarca dell'accidia non è la definizione di un quadro clinico, è la descrizione di un atteggiamento nei confronti dell'esistenza. Non è escluso che Petrarca fosse un ossessivo, non lo so, non me lo sono mai chiesto, anche se non è escluso che ciò che nel rinascimento veniva indicato come melanconia in molti casi fosse in realtà una nevrosi ossessiva. Non credo che abbia molto senso porre la questione di una diagnosi per un soggetto vissuto nel sedicesimo secolo ...

A. DAVANZO: - Mi è parso di capire che c'è un filo che ti porta dalla melanconia in senso antico alla melanconia come vuoi parlarne adesso ...

Esattamente! E' questo il problema. Dunque non solo adesso, non solo attualmente, ma c'è sempre stato un doppio senso per la melanconia. Abbiamo per un verso quella che viene chiamata la costituzione melanconica che corrisponde grossomodo a quanto uno di noi dice: "oggi sono melanconico" anzi "malinconico", (e il termine già varia), cosa che non ha nulla a che vedere con il quadro clinico "melanconia" così come la psichiatria lo descrive; per un altro verso abbiamo la melanconia in quanto quadro clinico ben determinato. Ora, evidentemente, fra queste due entità che hanno lo stesso nome, esistono dei rapporti molto vaghi, dati dal compiacimento melanconico della sofferenza. E' l'unico tratto in comune, ma un conto è la melanconia "normale", un conto è la melanconia come può intervenire per esempio nel discorso di un ossessivo, e tutta altra faccenda è la melanconia come quadro clinico ben preciso. Dire "come quadro clinico ben preciso" è però un grosso problema, perché il fatto è che questo quadro clinico non è assolutamente tanto preciso da poter tracciare dei limiti netti tra ciò che sarebbe nevrosi e ciò che non lo sarebbe, è questo il problema che si tratta di affrontare. Vedremo a partire dalla prossima volta che lo stesso Freud, che parla della melanconia in moltissimi punti, ogni volta dice qualcosa di diverso. Quale può essere dunque il filo conduttore che unisce assieme nell'uso linguistico delle entità così diverse? Non credo che sia soltanto una questione di parola, credo che nella melanconia come quadro clinico (o

per lo meno questa è l'ipotesi da cui muovo che poi sarà da verificare) venga estremizzato un certo concetto del rapporto tra il soggetto e l'oggetto di desiderio, che può consentire, eventualmente, di collegare alla questione etica della psicanalisi, la nosografia. Questa è l'operazione che vorrei tentare di fare quest'anno, di gettare questo ponte. Non è detto che ciò sia possibile, non lo so con sicurezza, è quel che dico ogni volta, quando mi si chiede dove vado a finire. Non lo so dove vado a finire, è una ipotesi di lavoro che si tratta di verificare.

1 dicembre 1983

III.

Lutto e mancanza

Dopo la breve panoramica storica dei due seminari precedenti, cominciamo ad esaminare come si presenta la questione della melanconia in Freud. Come tutti sanno, esiste un testo fondamentale di Freud sulla melanconia, che è il noto articolo del 1915 su Lutto e melanconia. Tuttavia, benché questo sia l'unico testo che Freud ha dedicato esplicitamente ed esclusivamente alla melanconia, esistono nelle sue opere moltissimi altri punti in cui vi fa riferimento, per cui una recensione di questi punti e di questi passi è tale da riservarci qualche sorpresa, anche rispetto al testo fondamentale del '15.

1.

I primi riferimenti li troviamo nelle cosiddette Minute teoriche che, come saprete, erano dei testi non destinati alla pubblicazione, ma in cui Freud, scrivendo a Wilhelm Fliess, fa il punto della situazione delle sue ricerche e delle sue ipotesi; sono quindi dei testi estremamente ricchi di spunti e di suggestioni, quasi sempre incomplete, quasi sempre da sviluppare, alcune delle quali verranno abbandonate, altre invece riprese in seguito per molti anni ancora. Se dunque diamo uno sguardo a questi testi, vediamo che i riferimenti alla melanconia sono numerosi; per esempio, nella Minuta D, dedicata alla morfologia della nevrosi, Freud fa una specie di catalogo dei vari tipi di nevrosi, in cui rientra anche la melanconia in un posto che mi pare significativo. Vi cito questo elenco: al primo posto troviamo la nevrastenia e pseudo-nevrastenia, al secondo le nevrosi d'angoscia, al terzo la nevrosi ossessiva, al quarto l'isteria, al quinto la melanconia e la mania, al sesto le nevrosi miste, al settimo le "diramazioni della nevrosi e trapassi nella normalità". Come si vede, la melanconia è inserita in questo

testo nel catalogo delle nevrosi; non c'è dunque alcun dubbio che Freud non consideri qui la melanconia come una forma di psicosi.

Un altro tratto interessante che si trova in questo testo è il fatto che Freud accosta la melanconia alle nevrosi attuali e in particolare alle nevrosi d'angoscia, proprio nel momento in cui propone per la prima volta la tesi che sosterrà poi molto a lungo e a cui rinuncerà soltanto con Inibizione, sintomo e angoscia, che l'angoscia, per esempio nella nevrosi d'angoscia cioè nelle nevrosi attuali, è il risultato di una trasformazione della libido sessuale. L'essenziale della nevrosi d'angoscia sarebbe secondo Freud, in questo periodo, anche se poi più tardi rinuncerà quasi completamente a identificare delle nevrosi puramente attuali, nel fatto che l'angoscia sarebbe né più né meno che una trasformazione di un eccitamento sessuale non portato a scarica completa. La nevrosi d'angoscia sarebbe dunque, per così dire, il contrario della melanconia; la formula che ne dà Freud di questo testo è precisamente questa:

"Dove c'è accumulo di tensione sessuale fisica, nevrosi d'angoscia. Dove vi è accumulo di tensione sessuale psichica, melanconia".

Insomma la melanconia sarebbe il risultato dell'accumulo di tensione sessuale, psichica però, non immediatamente sessuale. Si comincia dunque ad intravedere qui che la melanconia, benché Freud, ripeto, ne parli tutto sommato molto poco nelle sue opere, occupa tuttavia un posto strategico importante all'interno della concezione generale che Freud si fa della nevrosi.

L'importanza di questo posto strategico mi pare che dipenda dal fatto che capire il meccanismo della melanconia serve a intendere i rapporti che ci sono fra sessualità da una parte e angoscia dall'altra e questa è evidentemente per Freud una questione chiave, se non forse addirittura la questione chiave della teoria delle nevrosi.

Il punto di partenza in questi testi, arcaici in qualche modo, e tuttavia ricchi di spunti, che sono le Minute teoriche, è la relazione

che Freud stabilisce fra melanconia e anestesia sessuale, nel senso che Freud fa qui della seconda la causa della melanconia, invece che farne un suo sintomo, come sarebbe stato certamente più corretto dal punto di vista psicanalitico; ma nell'opera di Freud sono istruttivi tanto i tentennamenti quanto le riuscite.

Della melanconia, dice Freud, esistono tre forme diverse. La prima forma è quella di una intensificazione della nevrosi, e in questo caso la melanconia è né più né meno che una nevrosi attuale, analoga alla nevrosi d'angoscia e vale per questa prima forma la formula che vi ho citato prima, quella sull'accumulo di tensione sessuale psichica. Una seconda forma è di melanconia combinata con l'angoscia; e infine un terzo tipo, quello più grave, diciamo, quello estremo, il tipo maniacodepressivo o ciclico.

Vedete dunque come già in questa prima sommaria articolazione del campo della melanconia risulti difficile far rientrare la melanconia in un solo tipo nosografico: sembra che queste tre forme di melanconia si dispongano approssimativamente: la prima nel campo delle nevrosi attuali, la seconda nel campo delle nevrosi di transfert e la terza probabilmente nel campo delle psicosi.

Tutto ciò verrà gradualmente abbandonato da Freud, meno una frase, contenuta sempre nelle Minute teoriche, che suona così: "La melanconia consiste nel lutto per la perdita della libido". Questa frase, sottolineata nel testo, costituisce in qualche modo il punto di partenza di quella che sarà poi la teoria matura di Freud sulla melanconia, quella che riprenderà vent'anni più tardi in Lutto e melanconia, cioè l'idea di fondo che fa della melanconia una specie di lutto. Ci vogliono dunque venti anni perchè Freud ritorni ampiamente sull'argomento; fra questi testi, che sono dell'ultimo decennio dell'Ottocento, e Lutto e melanconia, passano circa vent'anni, in cui non si trovano in Freud molti riferimenti alla questione; il campo privilegiato di ricerca di Freud è e rimane la nevrosi isterica. C'è dunque un tempo di latenza, per lo

meno per quanto riguarda gli scritti, perchè ci sono motivi per supporre che Freud non abbandonasse la riflessione su questo campo, tanto è vero che a un certo punto i primi scritti psicanalitici sulla melanconia non sono dovuti a Freud ma ad Abraham, il quale però evidentemente riprende alcuni spunti freudiani, per esempio quello che accosta la melanconia al lutto, probabilmente in base a comunicazioni orali.

Comunque, dicevo, il primo saggio importante sulla melanconia di tipo analitico è questo saggio di Abraham, che è del 1912, e che si intitola Note per l'indagine e il trattamento psicoanalitici della follia maniaco-depressiva e di stadi affini.

Il punto di partenza di questo articolo di Abraham è estremamente suggestivo; dice Abraham:

"Tra angoscia e depressione c'è un rapporto analogo a quello tra paura e lutto: noi temiamo per un male imminente, proviamo lutto per un male che è accaduto."

Il paragone fra la melanconia e il lutto sembra qui uno sviluppo dell'idea di Freud della Minuta D che citavo in precedenza, anche se questi testi, ripeto, non sono mai stati pubblicati o perlomeno sono stati pubblicati solo molto tempo dopo la morte di Freud.

Paura e lutto sono dunque quelle che si direbbero delle reazioni normali, mentre angoscia e depressione sono degli stati patologici; ma ciò che fa lo scarto fra la paura e l'angoscia da una parte e il lutto e la depressione dall'altra è il diverso statuto temporale di questi affetti, nel senso che la paura e l'angoscia hanno uno statuto, diciamo, protentivo, cioè riguardano qualcosa che sta per avvenire, mentre il lutto e la depressione hanno uno statuto, piuttosto, ritentivo, riguardano cioè qualcosa di già avvenuto.

La depressione è, in qualche modo, l'inverso dell'angoscia, perlomeno temporalmente; del resto, c'è da dire che la psichiatria di tipo fenomenologico ha fatto dello studio sulla melanconia il suo vero e pro-

prio cavallo di battaglia, e pour cause; la psichiatria fenomenologica insisterà, del resto molto giustamente, su questo carattere ritentivo della melanconia; potete riferirvi, in questo, allo studio di Binswanger, per esempio, sulla melanconia. Tuttavia questo privilegio assoluto che nella melanconia è dato al passato è talmente evidente che la cosa salta addirittura agli occhi senza un'indagine particolare. L'isterico o l'ossessivo sono sempre in attesa di un pericolo, sono sempre in attesa di un qualcosa che può avvenire, sono sempre lì per cogliere o per mancare un appuntamento con ciò che accadrà. Nella melanconia è tutto il contrario: nella melanconia non c'è più nulla da attendere, tutto è già avvenuto, è come se il tempo stesso si fosse arrestato, come se il tempo non si desse che nella forma del passato; non c'è nessun futuro e il presente stesso non è altro che il tempo indefinito di un lutto.

Certamente Abraham non sviluppa fino in fondo quest'idea; resta tuttavia questo perno, questo nocciolo del paragone fra melanconia e lutto che è l'idea che poi Freud svilupperà tre anni dopo l'articolo di Abraham, nel testo del '15.

2.

Cominciamo dunque a considerare questo articolo fondamentale di Freud, Lutto e melanconia. La prima cosa che balza agli occhi è che questo articolo fa parte di una serie di articoli, una serie piuttosto unitaria, che sono quelli che abbiamo avuto modo di considerare per altri aspetti durante il corso di questo seminario; sono quegli articoli che Freud scrive nel '15 per approfondire alcuni temi metapsicologici, con un intento sistematico che poi non riuscirà a portare fino in fondo.

Quindi, mentre alle nevrosi Freud ha dedicato numerosissimi testi spiccatamente clinici, alla melanconia dedica un testo che, molto più che un testo clinico, è in realtà un testo metapsicologico, il che lascia perlomeno da riflettere: perchè, accanto agli articoli sulla rimo-

zione, sull'inconscio, sulle pulsioni e le loro vicissitudini e al Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno, troviamo un solo testo che abbia un riferimento alla clinica e perchè questo testo si riferisce proprio alla melanconia e non all'isteria o a qualcos'altro?

Anticipando un po' sul percorso che d'oremo tenere nel seminario direi questo: Freud giunge con questi scritti, che costituiscono un po' la summa della sua riflessione sino a quel momento, al limite delle possibilità di interpretazione dell'esperienza analitica in base ai dati di quella che è ormai nota come la prima topica; la prima topica, sapete, è quella in cui lo psichismo, secondo la teoria di Freud, si articola in questi tre momenti della coscienza, del preconsciouso e dell'inconscio, mentre nella seconda topica, che Freud elaborerà qualche anno più tardi, a partire soprattutto da Al di là del principio del piacere, le istanze che Freud distingue sono l'io, l'es e il superio; dico questo solo schematicamente, per permettervi di orientarvi.

Nel 1915 Freud si trova un po' al limite delle possibilità di spiegazione della prima topica ed è in qualche modo già costretto ad andare oltre; che cosa lo costringe a questo? Evidentemente lo studio delle psicosi, che lo occupa attorno alla fine del primo decennio di questo secolo, dal 1910 al 1914, fondamentalmente sotto l'impulso prima della collaborazione e poi del disaccordo con Jung; Freud studia e approfondisce il problema delle psicosi, in particolare quello della paranoia (il testo su Schreber è del 1911), e giunge sino a formulare, con l'Introduzione al Narcisismo, che è del 1914, cioè un anno prima dei testi di metapsicologia, una psicologia dell'io, che esce già in qualche modo dai limiti della prima topica.

Direi dunque che, se è lo studio delle psicosi ad averlo costretto a sviluppare la teoria del narcisismo, quindi la prima vera teoria dell'io, sarà invece proprio la melanconia a costringerlo in qualche modo alla elaborazione della seconda topica. Questo, ripeto, ve lo dico come

una anticipazione, ma intanto occorre che ci riferiamo al testo.

3.

L'inizio dell'articolo del '15 è singolarmente cauto; per esempio, dice al primo paragrafo:

"La melanconia, la cui determinazione concettuale risulta oscillante perfino nella psichiatria descrittiva, si presenta in forme cliniche differenti, il cui criterio di raggruppamento unitario non appare stabilito con certezza; inoltre, alcune di queste forme fanno pensare più ad affezioni di tipo somatico che psicogeno."

Vedete con quanta cautela Freud si accosta a questo terreno sdrucchiolevole della melanconia, cautela resa necessaria dal fatto che persino per la psichiatria descrittiva non c'è una nozione chiara e ben definita della melanconia. Si tratta quindi di un terreno particolarmente sdrucchiolevole in cui persino la questione della psicogenesi è posta in discussione da molti, per cui Freud si riserva il beneficio dell'inventario, senza pretendere di fare delle affermazioni sulla melanconia nel suo complesso.

Vedete che questo termine "melanconia" ricopre un arco estremamente esteso di fatti psichici o patologici, che vanno, da un lato, dal patologico impenetrabile e da cui non si cava fuori nulla, dall'insignificante tout court, che possiamo chiamare "predisposizione", che possiamo chiamare "fattore di tipo somatico" (ad una estremità insomma la melanconia è qualche cosa che sfugge persino alla determinazione psicogenetica), dall'altro verso, la melanconia va a finire, senza un confine estremamente netto, addirittura nella normalità di un comportamento che è assolutamente accettato, che nessuno considererebbe patologico, che è

quello del lutto, come una specie di arco che scavalchi tutto il territorio analitico, acquistando così una posizione analoga a quella che sarà, dopo pochi anni, la posizione del superio nella seconda topica, che con un analogo arco Freud situa, nello schema, come una specie di ponte fra l'es e la coscienza.

Il nucleo di fondo di quest'articolo, come dice il titolo stesso, è naturalmente il confronto fra la melanconia e il lutto. In pratica, dice Freud, la melanconia e il lutto sono né più né meno che la stessa cosa, eccetto un'unica differenza, e cioè che nel lutto cosiddetto normale "non c'è perdita del sentimento di sé" (Selbstgefühl); per il resto, lutto e melanconia sono né più né meno che la stessa cosa, hanno gli stessi sintomi, cioè fondamentalmente una inibizione e una limitazione dell'Io (Hemmung und Beschränkung des Ichs).

Orbene - dice Freud - in che cosa consiste il lavoro svolto dal lutto?

"Non credo di forzare le cose se lo descrivo nel modo seguente: l'esame di realtà ha dimostrato che l'oggetto amato non c'è più e comincia a esigere che tutta la libido sia ritirata da ciò che è connesso con tale oggetto. Contro tale richiesta si leva un'avversione ben comprensibile; si può infatti osservare invariabilmente che gli uomini non abbandonano volentieri una posizione libidica, neppure quando dispongono già di un sostituto che li inviti a farlo. Questa avversione può essere talmente intensa da sfociare in un estraniamento dalla realtà e in una pertinace adesione all'oggetto, consentita dall'instaurarsi di una psicosi allucinatória di desiderio. La normalità è che il rispetto della realtà prenda il sopravvento. Tuttavia questo compito non può essere realizzato immediatamente. Esso può essere portato

avanti solo poco per volta e con grande dispendio di tempo e di energia d'investimento; nel frattempo l'esistenza dell'oggetto perduto viene psichicamente prolungata. Tutti i ricordi e le aspettative con riferimento ai quali la libido era legata all'oggetto vengono evocati e sovrainvestiti uno a uno, e il distacco della libido si effettua in relazione a ciascuno di essi. Non è affatto facile indicare con argomentazioni di tipo economico perchè tale compromesso con cui viene realizzato poco per volta il comando della realtà risulti così straordinariamente doloroso. Comunque, una volta portato a termine il lavoro del lutto, l'Io ridiventa in effetti libero e disinibito."

Allora, cominciamo da queste affermazioni di Freud che hanno l'aria di essere delle pure osservazioni di buon senso; non occorre mica essere psicanalisti per accorgersi del fatto che il lutto funziona così come è scritto qui. Eppure, vedremo che se andiamo un attimino più avanti in questa mezza pagina che vi ho appena letto, le cose non sono poi così semplici come potrebbero sembrare.

In fin dei conti, di che si tratta nel lutto? Facciamo l'esempio più comune, più immediato, più ovvio; pensiamo al lutto nel senso proprio del termine, nel senso stretto, cioè al lutto provocato dalla morte di una cosiddetta persona cara. E' senza dubbio nel reale che la perdita si è prodotta; non c'è lutto per una perdita immaginaria, perchè è proprio dell'immaginario non poter immaginare la perdita: è il motivo per cui i sogni sono necessariamente degli appagamenti di desiderio.

E' dunque nel reale che si è prodotta la perdita, eppure si pone la questione di come possa mancare nel reale qualcosa; se è vera la definizione che Lacan dà del reale - più che una definizione si tratta di un

aforisma -, se insomma "il reale non manca di nulla", come può esserci nel reale una mancanza?

Potremmo dire allora, per aggirare questa difficoltà, che il reale dimostra la mancanza, l'assenza dell'oggetto; non è nel reale che c'è una mancanza, ma il reale dimostra la mancanza dell'oggetto; ciò che ritorna, ciò che ritorna allo stesso posto non è altro che la mancanza e ciò che Freud chiama l'esame di realtà non può far altro che dimostrare questa mancanza.

Ma il fatto che l'esame di realtà dimostri il reale di questa mancanza non significa che l'investimento cui l'oggetto era stato sottoposto cessi immediatamente; è questo ciò che dice Freud nel brano che vi leggevo prima. L'investimento, in altri termini, se ne frotte del reale; è persino la legge stessa del desiderio ^{a sostenere} che il soggetto non può abbandonare nessuna posizione libidica, non può smettere di desiderare nulla di ciò che abbia desiderato una volta; può solo, eventualmente, trasformare la propria posizione libidica, può desiderare un sostituto di un oggetto desiderato una volta. L'oggetto, rispetto alla pulsione - ricordate l'altro articolo del '15 sulle pulsioni -, è la cosa più variabile; può essere sostituito, ma per essere sostituito deve pure essere sostituito da qualcosa.

La mancanza nel reale dell'oggetto, dunque, non fa sì che l'investimento cessi. Perché questa cocciutaggine, diciamo così, dell'investimento, perché questo ostinarsi dell'investimento a ignorare il dato dell'esame di realtà? Abbiamo visto che, quando l'oggetto non è più adeguato, la pulsione può sostituirlo con un altro, non eliminarlo del tutto. Il fatto è che l'investimento, trattandosi di un investimento relativo al processo primario - ripeto, ci troviamo ancora nella prima topica - ha lo statuto temporale che è proprio dell'inconscio, statuto temporale che è determinato da Freud con la curiosa formula che "l'inconscio ignora il tempo"; abbiamo avuto modo di considerare questa formula tre anni fa (quelli che erano qui allora se lo ricorderanno) nei termini di dire che

L'inconscio ignora il tempo perché "è" tempo, è, per così dire, tempo allo stato puro. E' perché il desiderio è, avevamo detto con una formula, desiderio di abolire il tempo e cioè la divisione del soggetto, che il desiderio non può accusare immediatamente il colpo della perdita del reale; il desiderio, in altri termini, non è che il rovescio del tempo.

Questo dolore che caratterizza l'esperienza del lutto dev'essere dunque in qualche modo in rapporto con tutto ciò, con lo statuto del desiderio da una parte, con lo statuto del tempo dall'altra. Dietro ogni perdita di un oggetto - e soltanto a partire da questo è concepibile una esperienza come quella del lutto - si cela in realtà la coscienza - userei questo termine in modo che può far problema, perché in realtà questa coscienza può benissimo essere inconscia, ma l'ossimoro non ha fatto sì che Freud disdegnasse questa espressione di "coscienza inconscia" - il lutto, dicevo, non è altro che la coscienza della necessità, per il soggetto, della sua stessa scomparsa.

Tuttavia, questa rappresentazione per cui un soggetto si pensa nel lutto come soggetto alla morte non ha una rappresentazione a livello inconscio; ha una rappresentazione soltanto a livello della coscienza. La lacerazione, dunque, che si produce per effetto del lutto, è una lacerazione che si produce, per così dire, nel sapere, fra il sapere del desiderio da una parte e il sapere della coscienza dall'altra.

Esiste, evidentemente, una differenza fra il caso in cui il disinvestimento di un oggetto avviene da sé e il caso in cui questo disinvestimento è per così dire forzato; esiste una differenza fra quando smettiamo di amare un determinato oggetto per il semplice motivo che ne prendiamo ad amare un altro e quando siamo costretti a smettere di amare un oggetto perché questo oggetto è scomparso dal nostro orizzonte.

Nel primo caso, non c'è evidentemente nessun lutto da compiere; nel secondo, ce n'è, e questa differenza mi pare che sia data da questo, che nel primo caso il soggetto può restare tranquillamente fedele a se stesso, pur avendo sostituito il suo oggetto; nel secondo caso è costretto

ad una sorta di infedeltà a se stesso. Il dolore del lutto mi pare di poterlo intendere in questo senso, in questa specie di costrizione ad una sorta di tradimento che il soggetto è costretto a compiere e che, beninteso, in certi casi può rifiutarsi di compiere. (E' il caso di quelle che Freud chiama qui le "psicosi allucinatorie di desiderio", su cui ritorneremo la prossima volta). Insomma, il dolore del lutto mi pare di poterlo intendere, come dicevo prima, come dolore per questa necessaria infedeltà a se stessi da parte del soggetto, per questa necessaria consapevolezza della divisione del soggetto stesso. Vediamo come meglio rendere rappresentabile psicologicamente tutto questo.

4.

Se voi avete una certa familiarità con quel testo che si chiama La ricerca del tempo perduto di Proust, familiarità che non ci si perde niente ad avere perché "perderci il tempo" necessario a leggerlo, è tanto di guadagnato, sapete che esistono in questo romanzo due passi, due punti in cui Proust ci dà delle analisi psicologiche estremamente sottili, come suo solito, dei meccanismi del lutto.

Se i passi sono due non è perché Proust si ripeta, è perché si tratta di due situazioni diverse; c'è persino qualcosa di opposto nelle due situazioni di lutto. Il primo caso è il lutto per la morte della nonna del narratore, il secondo è il lutto per la morte di Albertin; ripeto, le due situazioni sono non solo diverse, ma persino opposte.

Nel primo caso capita che la nonna del narratore, come tutte le nonne di questo mondo, a un certo punto muore; la cosa non suscita grandi stravolgimenti nella vita del personaggio, senonché, un anno dopo questa morte, il nostro amico torna in un luogo, precisamente al Grand Hôtel di Balbec, come coloro che frequentano questi testi sapranno bene, luogo in cui si era recato l'ultima volta precisamente accompagnato dalla suddetta nonna. Gli capita allora, andando a letto la sera,

di slacciarsi lo stivale e nel momento in cui si slaccia lo stivale viene preso immediatamente da un pianto irrefrenabile, pianto non dovuto evidentemente al fatto di slacciarsi lo stivale che, - in quanto tale, era un atto piuttosto indifferente -, ma dovuto al fatto del riaffiorare del ricordo che, la volta precedente che era arrivato a Balbec, era stata la nonna per l'appunto a compiere questo stesso atto di slacciargli lo stivale.

Proust dice: in realtà, io ho pianto prima di ricordarmi di ciò. Il lutto per la morte della nonna comincia soltanto a partire da questo pianto; è solo ritrovando, con ciò che Proust chiama "la memoria involontaria", il tempo del suo primo soggiorno a Balbec che il lutto può cominciare a funzionare. Del resto, anche senza ricorrere a Proust (ma ho citato Proust perché la cosa è detta particolarmente bene), è un fatto di esperienza che l'elaborazione di un lutto non sempre è immediata; è un fatto di esperienza che ci vuole un tempo persino per accorgersi della mancanza dell'oggetto.

Il fatto è che non è così semplice dire dov'è che manca ciò che chiamiamo l'oggetto; mettiamo che sia la nonna o una persona cara qualunque che a un certo punto scompare: dov'è che manca? E' persino troppo facile dire che manca nel reale, perché sicuramente fa parte del reale il fatto che manchi; ma, per poter anche solo iniziare a elaborare un lutto, bisogna accorgersi, ed è questo che dimostra l'episodio dello stivaletto che ho citato prima, che è in noi che la mancanza si fa sentire. Insomma, è solo nella misura in cui il narratore non è più quello di allora, ma si ritrova, per così dire immediatamente, nel modo della memoria involontaria, nel gesto di slacciarsi lo stivale, che questa perdita, questa perdita che si è prodotta in lui prima ancora che nel reale, gli si rende percepibile; ed è soltanto allora che inizia effettivamente il lavoro del lutto. Per dirla con la formula di Proust, per superare un dolore bisogna averlo vissuto fino in fondo.

Il fatto è che, come Freud dice spesso, non esiste una rappresen-

tazione inconscia della morte, né della propria né di quella altrui, ed è né più né meno ciò che dice Freud quando dice che

"tutti i ricordi e le aspettative con riferimento ai quali la libido era legata all'oggetto vengono evocati e sovrainvestiti uno a uno e il distacco della libido si effettua in relazione a ciascuno di essi."

In altri termini, ciò che dev'essere disinvestito non è tanto l'oggetto in quanto tale, non è tanto la persona morta, in questo caso; sono tutte le rappresentazioni che il soggetto ha di se stesso in quanto legato in qualche modo a questo oggetto. E' per questo, dice Freud, che ci vuole del tempo perché tutte queste connessioni vengano disinnescate, perché tutti questi fili vengano staccati.

L'oggetto, insomma, è eretto all'interno del soggetto; è dunque nel simbolico e cioè, diciamo, nella rete dei significanti che costituiscono il soggetto in quanto tale che il lutto dev'essere elaborato. Del resto, è proprio questo che giustifica una delle componenti fondamentali del lutto per quanto riguarda anche i riti del lutto - perché i riti, come sapete, sono una delle dimensioni fondamentali dell'elaborazione del lutto - e cioè la dimensione del senso di colpa nei confronti dei morti, tema su cui Freud, del resto, si era soffermato a lungo in Totem e tabù e cioè precisamente tre anni prima di Lutto e melanconia.

Per citare Proust e non Freud - Proust che ci dà una versione psicologicamente molto più immediata, perché certamente non metapsicologica, della questione - dice Proust che tutto il male che abbiamo fatto a coloro che sono scomparsi, in realtà ora ricade su di noi, perché i morti non hanno altra esistenza che in noi stessi; ed è né più né meno che la definizione di ciò che Freud, in Lutto e melanconia, chiamerà l'introyezione, come vedremo a suo tempo.

Questo episodio della Recherche, questo episodio di Balbec, descrive un primo aspetto del lutto, quello per cui la mancanza si rende ef-

fettiva come mancanza all'interno del soggetto, diciamo nei suoi significanti. Elaborare un lutto significa dunque in qualche modo, ed è del resto l'essenziale di ciò che dice Freud nell'articolo del '15, diventare l'oggetto perduto: parallelamente alla propria elaborazione del lutto della nonna, Proust si accorgerà che la madre, invece, in seguito alla morte della nonna, diventa strettamente simile alla sua stessa madre.

Tuttavia, quando questa trasformazione si è compiuta, l'oggetto è diventato ormai indifferente ed è ciò che dimostra il secondo episodio, quello del lutto per la morte di Albertine, che è proprio la reciproca, la descrizione dell'aspetto contrario del lutto.

Per molte pagine Proust descrive l'immenso lavoro del lutto che deve compiere per poter sopportare l'idea della morte di Albertine; a un certo punto capita, dopo che questo lavoro lunghissimo e faticosissimo è stato compiuto, che, in un albergo di Venezia, il narratore venga raggiunto da un telegramma, in cui Albertine gli dice: non sono morta, sono viva, ritorno, ci dobbiamo sposare e cose di questo tipo. L'effetto che il narratore ha, una volta raggiunto da questo telegramma, è semplicemente quello di essere estremamente infastidito da questa rompicatole che torna a farsi viva (è il caso di dirlo), dopo tutto questo tempo; naturalmente, Albertine non era affatto resuscitata, era stato un errore della telegrafista che aveva curiosamente deformato il testo di un telegramma. L'episodio serve comunque a dimostrare che, una volta che il lavoro del lutto è compiuto, l'oggetto rimane come del tutto indifferente.

Se vi ho ricordato questi due episodi della Recherche è perché ci consentono di penetrare un po' più da vicino nel meccanismo temporale del lutto.

Se prima vi dicevo che è proprio la questione della melanconia a costringere Freud alla seconda topica, è perché c'è una cosa che balza

immediatamente agli occhi in tutto ciò, ed è che questi fili che bisogna staccare, questi investimenti che bisogna ritirare non sono degli investimenti inconsci: il lavoro del lutto, in altri termini, è un lavoro che riguarda l'io; per l'inconscio, se l'inconscio ignora il tempo e se non c'è rappresentazione inconscia della morte, non si vede perché e come potrebbe esserci un lutto inconscio, per così dire.

La libido che dev'essere disinvestita, dunque, non è tanto una libido sessuale quanto una libido dell'io; non tutto l'io, beninteso, è cosciente, non tutto il lavoro del lutto è cosciente. Tuttavia, l'accento si sposta dalla contrapposizione coscienza-inconscio alla contrapposizione io-es; vedete che Lutto e melanconia costituisce una specie di ponte, di punto di passaggio fra la prima e la seconda topica.

In definitiva, il lutto consiste in una trasformazione dell'io del soggetto, ed è l'io del soggetto che si sostituisce all'oggetto in quanto l'oggetto è andato perduto; è così, del resto, che in Psicologia delle masse e analisi dell'io Freud presenterà la formazione di quell'istanza terza che è l'ideale dell'io e che diventerà di lì a poco il superego; l'ideale dell'io non è altro che un pezzo dell'io che si assume la rappresentanza dell'oggetto perduto.

Ora per poter compiere questa sostituzione, per poter far sì che un pezzo dell'io si assuma la rappresentanza dell'oggetto perduto, bisogna - ed è questo che insegna l'episodio di Balbec - ritrovare come perduto l'io che era stato, in quanto tale, in connessione con l'oggetto che è andato perduto, ed è per questo che ci vuole del tempo per accorgersi della mancanza dell'oggetto, ed è per questo che ci vuole del tempo per elaborare un lutto.

Per quanto riguarda l'inconscio, dicevo, non possiamo parlare di un lutto, perché non possiamo parlare di una mancanza; l'inconscio in quanto tale non può far altro che allucinare l'oggetto della mancanza ed è, ripeto, l'essenziale della teoria di Freud sul sogno e su alcuni

tipi di psicosi; è il riferimento che fa Freud, nel brano che avevo citato prima e che, ripeto, non sto facendo altro che commentare, alle "psicosi allucinatorie di desiderio".

Nella psicosi, in realtà, per lo meno in questa forma di psicosi, che da questo punto di vista è particolarmente dimostrativa, non può esserci lutto; ed è proprio su questo punto che vedremo poi; la prossima volta, che Freud distinguerà la psicosi dalla melanconia.

In fin dei conti, sia la melanconia che le nevrosi che le psicosi non sono altro che delle difficoltà che il soggetto incontra nella elaborazione di un lutto. Il patologico in quanto tale, arriverei a dire, è un inceppo nel lavoro del lutto.

5.

Questo riferimento che Freud fa alle psicosi allucinatorie è, ripeto, particolarmente esemplare - Freud rinvia del resto qui ad un riferimento fatto nell'articolo precedente e cioè nel Supplemento meta-psicologico alla teoria del sogno - dove la particolarità di questo tipo di psicosi che Freud chiama "psicosi allucinatorie di desiderio" è quella di allucinare né più né meno che l'oggetto del desiderio in quanto tale, nello stesso modo in cui ciò avviene nel "sogno a occhi aperti".

Vedete che una prima differenza fra la psicosi e la melanconia incomincia a delinearsi. Nella psicosi il lutto non si può dare, perché l'oggetto, in quanto mancante, è immediatamente sostituito, quindi non manca affatto; la mancanza viene del tutto misconosciuta. Ciò non accade nella melanconia, che è piuttosto una sorta di caricatura del lutto; caricatura, sia detto, non in senso peggiorativo, ma in senso soltanto etimologico.

Ed è significativo che proprio il tema del lutto è stato sempre per Freud una specie di filo conduttore quando si trattava di distinguere

le nevrosi dalle psicosi; ricorderete, se l'avete letto, che nell'articolo su La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi, un breve articolo del '24, per spiegare la differenza tra nevrosi e psicosi riguardo appunto alla perdita di realtà Freud si richiama a un vecchio caso clinico, quello, raccontato già negli Studi sull'isteria, di Elizabeth Von R., la quale era innamorata del cognato e quando la sorella era malata fu presa dall'idea che, se fosse morta, lei sarebbe stata libera di sposarlo. Questa rappresentazione, quest'idea, divenne subito inconscia, cioè fu rimossa, e al suo posto nacque il sintomo isterico; la soluzione psicotica, dice Freud, sarebbe stata quella, semplicemente, di negare la morte della sorella. A che cosa attribuire, come giustificare allora questo dato di fatto per cui, per l'inconscio, non ci può essere perdita? Diciamo, più generalmente, che per il processo primario, che è evidentemente quello che prende il sopravvento nel caso delle psicosi allucinatorie, non ci può essere perdita.

Infatti che cos'è, in definitiva, il processo primario cioè il processo dell'inconscio? Non è altro che il dominio del campo dei significanti, regolato in quanto tale dal principio di piacere; il principio di piacere non è altro che il principio del funzionamento dei significanti.

Per quanto riguarda il significante, il significante in quanto tale, non c'è nessuna perdita possibile, perché il significante è, in quanto tale, la perdita stessa di qualcosa; la voce, diceva Hegel, è abitata dal morto. La parola, sostituendo la cosa, è abitata dalla morte della cosa, questo per definizione. Non c'è dunque nel significante, nel puro registro del significante, alcuna possibilità di rappresentare la perdita.

Se dunque, dicevamo prima, non possiamo situare la perdita, nel caso del lutto, immediatamente ed esclusivamente a livello del reale, non possiamo però neppure situarla esclusivamente a livello del simbolico;

è nell'articolazione del reale e del simbolico che dovremmo piuttosto porla. Freud dice che è nella realtà, nella Realität, che ciò si pone, e la realtà di cui parla Freud non è il reale di Lacan se non in alcuni casi; corrisponde piuttosto all'immaginario, in quanto fa da terzo, fa da legame tra il simbolico e il reale. E' insomma nel registro dell'immagine, dell'immagine di sé, per precisare la cosa, che agisce il lutto.

Quando Lacan, in quel passo del seminario sul desiderio e la sua interpretazione che abbiamo commentato l'anno scorso, dice che il lutto apre un buco nel reale e che pertanto è l'inverso della forclusione, senza dubbio si riferisce qui alla Realität freudiana, quindi piuttosto alla realtà psichica che al reale in quanto tale.

Per intendere il fatto del lutto, dunque, bisogna ricorrere a tutti e tre i registri della parola, sia al simbolico sia all'immaginario sia al reale. A livello zoologico, la scomparsa del simile non provoca una vera e propria reazione di lutto; provoca una reazione che è piuttosto simile all'angoscia, una reazione che non è altro che una inquietudine per una mancanza. Per comprendere il lutto, invece, il lutto in quanto fatto fondamentale a livello sociale - sapete che le prime tracce di civiltà sono quelle delle sepolture; è soltanto quando si trovano delle sepolture che si può dire certamente che lì c'è qualche cosa che ha a che fare con la civiltà e quindi col linguaggio - per comprendere dunque questo fatto del lutto bisogna partire evidentemente dal predominio del simbolico e quindi in definitiva dalla funzione paterna.

E' solo il linguaggio che, per così dire, consegna la scomparsa dell'oggetto alla impotenza del soggetto nel modo della sua finitudine, cioè nel tempo. Insomma, mettersi al posto dell'oggetto scomparso e rivestirne le insegne (ed è l'essenziale del mito freudiano di Totem e tabù) implica che il soggetto, grazie al significante, possa mettersi al posto di un altro, investendo in questo, attraverso il lavoro del si-

gnificante, tutto il registro dell'immagine che ha di sé.

In altri termini, per concludere le riflessioni, probabilmente un po' più sconnesse di quanto avrei desiderato che fossero, di questa sera, è evidente che il problema del lutto ci pone immediatamente a livello della questione della metafora paterna: prendersi per un altro, mettersi al posto di un altro significa in definitiva compiere una sorta di metafora, in cui il soggetto stesso diventa un significante; ed è questa, mi pare di poter dire, la ragione del dolore connesso con l'idea del lutto.

E' dunque la metafora paterna, in quanto la metafora paterna è quella che esprime in modo privilegiato il rapporto del soggetto con il linguaggio, che viene mobilitata nel lavoro del lutto; senza questa metafora, se questa metafora non entra in funzione, non si pone la questione del lutto, ed è per questo, proprio perché nella psicosi qualcosa non va a livello della metafora paterna, che la psicosi incontra una specie di impossibilità rispetto al riconoscimento della perdita.

E' per questo che, poi, abbiamo da vedere in che modo la cosa funziona invece nella melanconia, dove sicuramente la perdita c'è, viene riconosciuta, anzi non si vede nient'altro che la perdita, e tuttavia qualcos'altro non funziona ugualmente a livello dell'elaborazione del lutto. La melanconia è, in definitiva, nient'altro che una patologia del lutto che non può compiersi: pensate, per esempio, ad Amleto.

La strada che dobbiamo percorrere per avvicinarci alla questione di fondo della melanconia - strada che abbiamo iniziato un po' faticosamente questa sera ad affrontare - dovrà portarci prima a vederci un po' più chiaro, per i motivi che vi ho appena detto, cioè per questo predominio della metafora paterna, nella questione della psicosi, e quindi nella questione della forclusione che, secondo la formula data da Lacan, era appunto l'inverso del lutto. Sarà solo quando avremo una nozione più chiara di che cos'è il lutto e il suo contrario, cioè

la forclusione, che potremo avere qualche possibilità di capirci un po' meglio a proposito della melanconia. Per lo meno questa è l'ipotesi di lavoro da cui sono partito e che vedremo poi dove approderà.

G. VIGO: - Lei ha ricordato quel che dice Lacan nel seminario su "Il desiderio e la sua interpretazione", cioè questa faccenda che il reale non mancherebbe di nulla; allora, come si articola questo con una cosa che lei diceva e cioè con quella discontinuità che ci sarebbe nel reale? Mi pare che lei portasse l'esempio degli atomi più o meno stabili... Allora, com'è che il reale non manca di nulla e tuttavia c'è della discontinuità nel reale? Mi sembra che, probabilmente tutto questo dovrebbe essere visto attraverso il passaggio a livello simbolico, perché probabilmente del reale non si può sapere nulla se non a livello del simbolico.

Esattamente. Dunque: come è possibile che il reale non manchi di nulla e tuttavia ci siano delle discontinuità? Una discontinuità non è una mancanza; il concetto della mancanza si inaugura soltanto a partire dalla sfera; è soltanto a partire dall'idea del tutto, del tutto unico, che si elabora la questione della mancanza. E' nella sfera che qualcosa può mancare, può fare buco; di qui l'esigenza, per Lacan, di una topologia per rappresentare ciò che ne è del soggetto, in quanto lo schema freudiano, lo schema a palloncino che Freud dà nell'«Io e l'es», risulta inadeguato, proprio per il fatto di essere sferico, a rappresentare quel che ne è della dialettica del soggetto e della mancanza. Ora, la discontinuità che c'è nel reale non è una mancanza, se prendiamo il reale in quanto tale. Il problema, ogni volta che si parla del reale, è, tuttavia, che del reale in quanto tale non c'è assolutamente nulla da dire; ogni volta che si parla del reale si parla in effetti di un sostituto, cioè di qualche cosa che diventa ipso facto, cioè per il fatto stesso di parlarne, già dell'ordine del significante; per cui i famosi atomi, che lei giustamente evocava prima, che per noi possono essere benissimo una figura del reale - dal momento che una cosa è certa ed è che si sottraggono alla nostra percezione e che non se ne sa

nulla se non attraverso il ricorso che la scienza fa al calcolo e quindi a un certo modo di scrittura - di questi atomi, nel reale, non se ne sa assolutamente nulla, ed è soltanto nella misura in cui li rappresentiamo con delle letterine, per esempio H o O, nella misura in cui li scriviamo in qualche modo, che possiamo giungere a saperne qualcosa. La mancanza, dunque, dove si situa? Certamente, non immediatamente nel reale; si situa dicevo, nella Realität, cioè nella realtà psichica del soggetto, cioè nell'immagine che il soggetto ha di sé in quanto questa immagine è sostenuta da alcuni significanti fondamentali; alcuni significanti fondamentali che, poi vedremo a suo tempo - stasera vi ho soltanto accennato di sfuggita verso la fine - sono il significante Nome del padre e il significante fallico; arriveremo a questo punto, ma per ora la questione è un po' prematura.

F. STOPPA: - Visto che lei ha citato la fenomenologia, mi sembra che Minkowski o Bišwanger parlino di quello che è il tempo all'interno della fenomenologia della malinconia; e mi sembra che faccia una distinzione, rispetto a quello che diceva lei stasera, fra il lutto e la melanconia proprio a proposito di come il malinconico si esprime. Credo che il passato sia il tempo riferito al lutto (lei diceva: disinvestire le varie rappresentazioni), mentre la scansione del tempo nella malinconia Minkowski la vede come un doppio tempo: "Se io avessi fatto allora questa cosa, oggi sarei ...". Non dico che sia questa la differenza, però potrebbe indicare forse una strada diversa proprio rispetto all'elaborazione della perdita.

Non riesco a cogliere la differenza, perchè nella frase che lei cita, che sicuramente è tipica, è purtuttavia del passato che si tratta; la possibilità è data soltanto per poter essere negata. Su questo punto avremo poi modo di ritornare quando vedremo la questione della denegazione rispetto alla struttura melanconica. Certamente la melanconia non è soltanto un lutto, perchè si aggiunge tutta la questione della colpa: il "se ... allora" implica una colpa. Un esempio che fa Bišwanger, il primo che mi viene in mente: "Se io e mio marito non fossimo andati in gita su quel treno, mio marito non sarebbe morto", perchè è

morto nel treno.

F. STOPPA: -Si, però lo lega con un presente; non solo "non sarebbe morto", ma "oggi ... per me sarebbe diverso, oggi sarebbe vivo", per esempio. In questo modo mi sembra che il soggetto non riesca mai a diventare l'oggetto che perde; finge che questo oggetto sia sempre accanto a lui.

Ma senza dubbio, dato che la malinconia è un lutto che non si riesce a compiere, questa è la differenza.

P. BONORA: - Io mi ricollego all'aspetto caricaturale che lei ha detto esserci nella malinconia e che appunto per questo la differenzia dalla psicosi. Secondo me, non esiste questo aspetto caricaturale, a meno che diventi non più malinconia ma depressione nevrotica.

Forse c'è stato un malinteso. Dicevo aspetto caricaturale non nel senso comune, ma "caricatura" nel senso che carica, che porta al paradosso i tratti del lutto. Nel melanconico non c'è la minima ombra di umorismo. Un melanconico che si facesse ridere, immediatamente smetterebbe di essere un melanconico. C'è un aspetto comicissimo, nel discorso che fa la malinconia; vedendola un momentino dal di fuori ci si metterebbe a ridere; chi c'è dentro evidentemente no.

P. ZARETTI: - Vorrei capire un po' meglio il rapporto tra la sublimazione e il lutto; dal momento che lei citava Proust, dal momento che lei osservava giustamente che, una volta compiuto il lavoro del lutto, l'oggetto è del tutto indifferente, questa indifferenza, però, Proust lo dimostra, è compensata, diciamo così, dall'opera. Nello stesso tempo, lei l'anno scorso sosteneva che la sublimazione è una delle strade possibili, ma non è l'unica. Tutto questo lo dico perché si ricollega al famoso "al di là della castrazione".

Le questioni che lei pone sono sicuramente molto ben mirate ma si situano a partire dal problema del lutto di cui parlavo l'anno scorso, che è il lutto che il soggetto fa di se stesso; in Lutto e melanconia non si pone questa questione, si pone la questione del lutto dell'og-

getto. Io ho anticipato questa sera che, in realtà il lutto è sempre nel soggetto rispetto a se stesso; esiste però tutto un percorso da fare rispetto al lutto dell'oggetto e quindi ne riparleremo quando la questione sarà matura. Per quanto riguarda invece la questione della sublimazione, che lei poneva prima, le dico solo un'idea che mi è venuta ascoltandola: la sublimazione è un po' il processo inverso rispetto al lavoro del lutto; cioè, se nella sublimazione si mette l'oggetto al posto della cosa, nel lutto si mette l'oggetto al posto dell'Io.

M. TERZI : - Da che punto parte il melanconico rispetto al tipo che ha elaborato invece il lutto in maniera non melanconica? Una volta elaborato il lutto, c'è una diversità o no tra i due soggetti?

La questione è certamente interessante. Grosso modo direi questo: ciò che caratterizza sia il lutto che la melanconia, nel caso della melanconia che si conclude, è che tutto il periodo del lutto e della melanconia, per così dire scompare senza lasciare evidenti cicatrici; cioè, una volta concluso il periodo del lutto, si ricomincia a vivere come se nulla fosse; come se nulla fosse molto tra virgolette, però, nel senso che questo "come se nulla fosse" è consentito da questo lavoro del lutto e cioè dal fatto che dicevo prima: che è l'Io stesso a mettersi in qualche modo al posto dell'oggetto perduto. Farei un'ipotesi a questo proposito, che però non posso documentare in nessun modo, perché mi manca del materiale clinico. Farei quest'ipotesi, che mentre il lutto normale si conclude grazie al porsi del soggetto nella posizione dell'oggetto, quindi attraverso la trasformazione dell'Io del soggetto, la melanconia si conclude con una sorta di rimozione, cioè tutto il percorso viene per così dire messo tra parentesi ed eliminato, con un processo abbastanza analogo, probabilmente, a ciò che accade nella psicosi. Quando uno viene fuori dalla psicosi, tutto ciò che riguarda il periodo psicotico, viene tranquillamente rimosso e non se ne vuole più par-

lare, cioè diventa inconscio. Diciamo così: nel caso del lutto normale c'è una vera e propria elaborazione del lutto, nel caso della melanconia ho l'impressione che non ci sia questo; c'è il pagamento, diciamo, in termini di sofferenza, di una punizione. La differenza fondamentale tra lutto e melanconia poi consiste in questo, che nel lutto balza in primo piano l'aspetto doloroso della perdita; nel caso della melanconia balza in primo piano l'aspetto per così dire giuridico, cioè è tutta una questione di dare e avere, di colpa e di non colpa, che nel caso del lutto difficilmente emerge in primo piano. Nel caso del lutto normale i sensi di colpa restano inconsci, mentre nella melanconia balzano in primo piano nella coscienza. Nella melanconia la questione non è tanto "ho perduto questo o quello"; questo può restare persino inconscio, il melanconico può anche non sapere che accidente ha perduto; ciò che sicuramente sa è "io sono un disgraziato, io ho fatto questo, se non avessi fatto questo, eccetera", ecco la differenza fondamentale.

15 dicembre 1983

Questioni di nosografia

"In nessun manicomio mancano esempi di madri che, impazzite per la perdita del figlio, incessantemente cullano tra le braccia un pezzo di legno, o di fidanzate respinte che da anni aspettano in ghingheri il ritorno del promesso sposo".

Metterei questa breve citazione ad esergo del discorso di questa sera. Mi pare che vi si possa cogliere l'approccio più immediato all'esperienza della follia, visto che il modo più semplice di pensarla è quello di riferirla all'insopportabilità di una perdita, tanto intollerabile da spingere il soggetto a rifiutare, assieme all'oggetto di questa perdita, anche tutto il resto. Il pezzo di legno che nel brano di Freud tiene luogo del bambino mi pare costituisca un esempio estremamente chiaro, addirittura emozionante, del carattere di feticcio dell'oggetto di desiderio, cioè dell'oggetto della perdita. Così come l'attesa vana della fidanzata, nello stesso brano, costituisce un esempio altrettanto preciso del carattere strutturalmente deludente del desiderio. Qualcosa dunque collega, persino nel senso comune, l'esperienza della follia alla natura del desiderio. Questa attesa di qualcosa che non accade e non accadrà mai (en attendant quelque chose qui n'arrive pas, come si esprime Freud in francese) è una sorta di epigrafe che egli mette alla stessa isteria.

1.

Il breve brano letto all'inizio è tratto da un articolo che si intitola Le neuropsicosi da difesa; cerchiamo di prendere le cose per il versante di questo concetto di difesa che è stato per Freud, soprattutto all'inizio, un concetto importante, forse il concetto chiave della

sua teoria delle nevrosi, almeno nella fase di passaggio dagli Studi sull'isteria all'Interpretazione dei sogni.

In questo articolo Freud ritiene di poter accomunare diverse forme nevrotiche e alcune psicotiche sotto questo concetto di difesa. Nel caso dell'isteria il meccanismo di difesa, dice, consiste nel meccanismo, si suppone ormai ben noto, della rimozione, con il conseguente immediato del ritorno del rimosso nel sintomo. Non sempre tuttavia questo meccanismo, continua, sarebbe sufficiente. Sorvoliamo per il momento sulla questione, che pure si porrà per la psicanalisi, se la rimozione sia riducibile ad un meccanismo di difesa: proprio su questo punto si sono divise le strade della psicanalisi. E' evidente che per Lacan la rimozione non è riducibile a ciò, ma non è questo l'aspetto che attualmente ci interessa, bensì che la rimozione non sia, come dice qui Freud, sempre sufficiente per attuare la difesa. Ripeto che si tratta di un articolo che risale all'ultimo decennio del secolo scorso e dunque piuttosto in anticipo sulle formulazioni più precise di Freud sulla nevrosi e sulla psicosi, su cui torneremo in seguito. Mi sembra tuttavia un articolo che si segnala per la chiarezza di alcune posizioni di Freud.

Prendiamo un esempio dell'insufficienza della rimozione come meccanismo di difesa, che Freud ci dà qui riportando brevemente il caso clinico di una giovane donna che si è innamorata di un uomo che frequenta spesso la sua casa per dei motivi indeterminati e crede di esserne corrisposta, crede cioè che frequenti la sua casa a causa sua, perché la amerebbe. Questo suo presupposto non manca di andare incontro a delle delusioni dal momento che ha il piccolo inconveniente di non essere vero, e da queste delusioni la donna si difende con delle conversioni, dice Freud, di tipo isterico. A partire dal momento in cui quest'uomo smetterà di frequentare questa casa e si assenterà, la donna continuerà tuttavia a credere che prima o poi tornerà, difendendosi appunto con meccanismi di tipo isterico. Ad un certo punto si convince che, il giorno di non so più quale ricorrenza familiare, l'uomo sarebbe ritornato;

per quel giorno dunque essa lo attende, ma "una volta giunti e ripartiti tutti i treni con i quali sarebbe potuto arrivare, la ragazza cade in uno stato di follia allucinatoria: egli è arrivato, ne sente la voce in giardino, ecc." A partire da questa delusione definitiva, il meccanismo isterico viene sostituito da uno non isterico; si instaura, dice Freud, una psicosi allucinatoria, per cui la perdita che si è verificata viene misconosciuta al punto di cadere in uno stato che si chiama comunemente di follia. L'isteria dunque ha ceduto il passo ad un meccanismo psicotico. Lasciamo in sospeso la questione di sapere se questo caso sia effettivamente un caso di psicosi; in realtà, se avessimo più elementi per poter giudicare, credo che potremmo vedere che, malgrado l'episodio allucinatorio, si trattava ancora di un caso di isteria. E' comunque indubbio che il meccanismo messo in atto dall'arrivo a vuoto di tutti i treni è un meccanismo psicotico. Freud lo descrive così:

"L'io si strappa alla rappresentazione incompatibile, ma questa è inseparabilmente connessa a un pezzo di realtà. L'io strappandosi a essa si stacca dunque in tutto o in parte anche dalla realtà."

Benché l'articolo sia precedente all'Interpretazione dei sogni, l'essenziale della tesi di Freud sul meccanismo della psicosi resterà invariato ed è bene espresso dall'ultima frase (lo ritroveremo pressoché invariato dopo ventinove anni nello scritto su Nevrosi e psicosi del '23, anche se dopo l'introduzione della seconda topica questa intuizione potrà precisarsi meglio). Ritorneremo più tardi su questo punto. Cerchiamo ora di vedere meglio cosa può distinguere il meccanismo isterico da quello psicotico. Dice Freud nelle Neuropsicosi da difesa che oltre alla rimozione,

"... esiste peraltro una forma di difesa più energica ed efficace consistente nel fatto che l'io forclude[verwirft] la rappresentazione incompatibile unitamente al suo affetto e si comporta

come se all'io la rappresentazione non fosse mai pervenuta. Solo che, nel momento in cui ciò si attua, il soggetto viene a trovarsi in uno stato di psicosi classificabile solo come follia allucinatoria."

Quest'ultima frase è sottolineata da Freud nel testo (a p.132 del II volume delle Opere). Il termine verwirft che ho tradotto lacanianamente con "forclude" lo troviamo dunque già presente in questo testo con una netta distinzione rispetto al meccanismo della Verdrängung, della rimozione. Freud tornerà su questa distinzione nel caso dell'uomo dei lupi. Mi pare che nell'ultima frase che ho letto troviamo la definizione più esplicita da parte di Freud della Verwerfung e il fatto che venga a cadere a proposito di una perdita e di un lutto che questa donna non può o non vuol fare per la perdita mi pare estremamente importante. Del resto la definizione di Freud è quasi identica a quella che Lacan ha dato della forclusione nella famosa frase: "Ciò che è forcluso nel simbolico, ritorna nel reale", che è la traduzione nei termini lacaniani di simbolica, reale e immaginario dell'affermazione freudiana per cui l'io respinge, forclude la rappresentazione incompatibile unitamente al suo affetto.

Allora, possiamo chiederci, cos'è che il soggetto forclude? (Per chi non lo sapesse, la parola in italiano non esiste, è semplicemente un calco sul francese forclore, chiudere fuori, in italiano si direbbe fuor-chiudere, come fouriuscire o simili). Allora, che cosa il soggetto chiude fuori della propria esperienza? Forse il fatto di non essere corrisposta nei sentimenti d'amore per costui? Direi di no: di non essere corrisposta questa donna doveva ben saperlo dal momento che si era difesa dal sapere ciò con dei meccanismi isterici, dal momento che aveva rimosso questo sapere, e la rimozione in definitiva è un modo del sapere. Per rimuovere qualcosa bisogna pur esserne a conoscenza. La differenza è che, finché poteva illudersi, attendere non era neces-

sario ricorrere a questo secondo meccanismo, la Verwerfung. La forclusione entra in azione quando il soggetto non può più aspettare, quando la direzione del futuro è chiusa, sbarrata, quando si trova dinanzi ad un elemento di certezza che non è più rinviabile.

2.

Molti problemi si pongono a questo punto a proposito della teoria lacaniana della forclusione, che non è proprio identica a quella di Freud. Per esempio potremmo chiederci: la forclusione è qualcosa che si attua nel momento stesso in cui riparte l'ultimo treno, oppure è un meccanismo che era in atto già da prima? Che cosa significa dire che presumibilmente la donna era un'isterica, anche se nell'episodio aveva fatto ricorso ad un meccanismo di tipo psicotico? Che cosa distingue, in altri termini, una nevrosi da una psicosi? Sono tutte questioni della massima importanza, e non solo per la teoria ma anche per la pratica, che lascio per ora in sospenso ma sulle quali avremo modo di tornare dettagliatamente nei prossimi seminari.

Nel testo di Freud che ho appena letto si direbbe che la Verwerfung sia un meccanismo che si instauri immediatamente nel momento in cui riparte il fatidico ultimo treno, nella teoria lacaniana invece si direbbe che è un meccanismo in atto per così dire da sempre perché qualcosa per il soggetto stesso non è mai avvenuto. Questa, detta in due parole, la differenza di fondo. Quel che è certo è che Freud non svilupperà mai una vera e propria teoria della Verwerfung, benché la distingua nettamente dalla rimozione sia nell'articolo che citavo prima, sia nello scritto sull'Uomo dei lupi diversi anni più tardi, e nessuno dei suoi traduttori ufficiali si è mai accorto che la Verwerfung era per lui un meccanismo ben preciso, per cui la traducono ogni volta con parole diverse; in altri termini non si è riconosciuto in questo termine un concetto.

Certo è che la teoria freudiana della psicosi si fonda soprattutto sulla nozione di perdita della realtà, e la cosa cade dunque a proposito nel nostro discorso sulla perdita e sul lutto come momento essenziale della melanconia. In altri termini è il concetto di realtà che per Freud tiene il luogo di quella che avrebbe potuto essere una teoria della forclusione. Allora, prima di leggere i testi di Lacan che trattano della forclusione e i problemi che questi testi pongono, vorrei cominciare a leggere insieme a voi questa sera e la settimana prossima i testi freudiani che trattano di questo problema. Solo così può apparire la necessità della teoria lacaniana della forclusione e ciò dovrebbe permetterci in seguito di precisare meglio il posto della melanconia rispetto alla nevrosi da una parte e alla psicosi dall'altra.

Com'è noto, Freud è partito dalla nevrosi piuttosto che dalla psicosi, e delle psicosi ha incominciato ad interessarsi approfonditamente piuttosto tardi: il primo grande testo è quello su Schreber del 1911. Da questo testo e dall'interesse di Freud per le psicosi verranno delle modificazioni notevolissime per tutta la teoria freudiana, come l'introduzione del concetto di narcisismo e la teoria dell'io, che è ciò che porterà Freud a passare dalla prima topica (distinzione tra coscienza ^{preconscio} e inconscio) alla seconda, cioè alla distinzione tra io, es e superio. Tuttavia, trattare qui dell'articolo su Schreber ci porterebbe molto lontano dal problema posto dall'articolo sulle neuropsicosi: da difesa e non ci troveremo granché sulla Verwerfung e sulla perdita di realtà, dato che lì l'attenzione di Freud è concentrata piuttosto sul concetto di proiezione, che viene del resto considerata, come probabilmente è, in termini di ritorno del rimosso, cioè in definitiva in termini isterici. In realtà il delirio non è un fatto essenziale nella psicosi, come di solito credono gli psichiatri, anzi il delirio, che è fondamentalmente un meccanismo isterico - Freud lo dice chiaramente - corrisponde piuttosto ad un tentativo di guarigione dalla psicosi vera

e propria. Il delirio può creare una sorta di argine, una ricucitura attorno alla zona colpita dalla Verwerfung (zona della realtà, dice Freud; del simbolico, direbbe Lacan), una staccionata attorno a ciò che il soggetto non può articolare. Nel caso di Schreber sappiamo che è colpito dalla Verwerfung il significante "essere padre". Ma son cose che anticipo per seguire cronologicamente le idee di Freud su questo. Vi ritorneremo quando cercheremo di leggere l'articolo di Lacan sulle psicosi.

Per ora vediamo di seguire Freud nei testi che riguardano la distinzione di nevrosi e psicosi: dopo l'articolo già citato, l'articolo su Nevrosi e psicosi del '23, l'anno successivo La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi e infine nel '38 il testo, incompiuto, La scissione dell'io nel processo di difesa. Un unico filo collega questi quattro articoli. Abbiamo già riassunto per quanto ci riguarda il primo, e veniamo dunque al secondo che è, come dicevo, del '23, l'anno dopo L'io e l'es, di cui può considerarsi una sorta di breve appendice. Qui Freud cerca di sviluppare sul piano più immediatamente clinico i presupposti teorici sviluppati in L'io e l'es. Parte da una formula:

"La nevrosi sarebbe l'effetto di un conflitto fra l'io e il suo es, mentre la psicosi rappresenterebbe l'analogo esito di un perturbamento simile nei rapporti tra io e mondo esterno."

Questa in apparenza semplice formula è complicata successivamente dal fatto che oltre all'io, all'es e al mondo esterno troviamo in gioco, e dobbiamo quindi situare, anche il superio.

Nella nevrosi abbiamo una rottura fra io e es: l'io si schiera dalla parte del mondo esterno e se volete del superio e cerca di respingere i moti pulsionali che, provenendo dall'es, metterebbero in discussione i rapporti dell'io col mondo esterno. E' possibile rappresentare la cosa in schema indicando con M il mondo esterno:

(A) M — IO ~~//~~ ES nevrosi da transfert
 \ Superio /

Il punto di discontinuità, dice Freud, si troverebbe fra io e es, mentre i rapporti tra l'io e il mondo esterno, mediati in parte anche dal super-io, rimangono intatti.

Nella psicosi, invece, come già nell'articolo del '94, il conflitto decisivo è fra l'io e il mondo esterno, è in questo rapporto che si produce una lacerazione: l'io si pone dalla parte dell'es e realizza in forma allucinatoria, delirante, i contenuti di desiderio inconsci a scapito delle esigenze del mondo esterno. La situazione sarebbe allora:

(A) M ~~//~~ IO — ES psicosi
 (Superio)

Il superio l'ho segnato tra parentesi e senza nessuna linea di congiunzione prima di tutto perché Freud quando parla qui della psicosi non fa parola del superio, ma non perché, credo, se ne sia dimenticato: nella psicosi è come se il termine del superio non entrasse in funzione. Dice:

"Il delirio si è sovrapposto come una specie di rammendo laddove in origine si era prodotta una lacerazione nel rapporto dell'Io col mondo esterno."

In questa frase Freud riassume ciò che nel caso Schreber aveva considerato come il tentativo di guarigione. Ho dei motivi per affermare, e cercherò di dimostrarlo in seguito, che ciò che Freud chiama "lacerazione tra io e mondo esterno" sia la forclusione. Il mondo esterno di Freud, in altri termini, non è altro che il simbolico in quanto tale, quello che Lacan chiama l'Altro. Il mondo esterno in quanto tale è un mondo strutturato dai significanti, non è il mondo della natura, ma il mondo fatto di rapporti che non sono simbolici: di parentela, di amicizia, linguistici. Se il superio nella psicosi non viene nominato non è un caso; non possiamo che scriverlo tra parentesi perché se esso (detto

in modo sbrigativo ma non inesatto) è il rappresentante delle esigenze del mondo esterno, cioè dell'Altro, nei confronti dell'io, nel momento in cui questo rapporto viene ad interrompersi il superio non può che essere messo fuori circuito, e ciò corrisponde a ciò che Lacan chiama la forclusione del nome del padre. Ripeto che a questi concetti accenno soltanto perché ritorneremo singolarmente su ognuno di essi. Quand'è che invece entra in gioco in modo decisivo il Superio? Dice Freud che ciò accade nella melanconia. Cito:

"Esistono anche malattie basate sul conflitto tra l'io e il Superio. L'analisi ci autorizza a supporre che la melanconia sia un esempio tipico di questo gruppo di disturbi per i quali siamo propensi ad adottare il termine di psiconevrosi narcisistiche. Il fatto che si trovino dei motivi per distinguere gli stati come la melanconia dalle altre psicosi non urta con le nostre impressioni. Tuttavia ci rendiamo conto che, senza lasciarla cadere, avremmo potuto rendere più completa la nostra semplice formula genetica. La nevrosi da transfert corrisponde al conflitto tra l'io e l'es, la nevrosi narcisistica a quello tra l'io e il superio, la psicosi a quella tra l'io e il mondo esterno."

Ho letto per intero il passo perché mi sembra di un certo rilievo per l'ipotesi da cui muovo in questo seminario. E' notevole lo slittamento, quasi sotterraneo, con cui Freud parla in un primo momento della melanconia come di una forma di psicosi, coerentemente con le teorie psichiatriche più diffuse del suo tempo (Kraepelin soprattutto) e anche attualmente, mentre poi parla della melanconia come di una psiconevrosi narcisistica, e "psiconevrosi" sono sia le nevrosi che le psicosi, infine immediatamente dopo la melanconia diventa una nevrosi benché diversa da quelle di transfert, diversa cioè da isteria, nevrosi ossessiva, fobia. Diversa in quanto, dice Freud, ciò che costituisce l'essenziale della

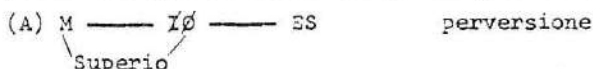
malinconia è che il conflitto si instauri tra l'io e il superio. Per riprendere gli scarabocchi di prima potremmo formularla così:



Qui dunque il superio resta in circuito, continua a rappresentare le esigenze di ciò che qui indichiamo con la M maiuscola ma che sarebbe più esatto scrivere con una A maiuscola, cioè come l'Altro in quanto tale. Se tutto ciò è vero, e vi ritorneremo in seguito, ciò sembrerebbe escludere che la melanconia possa essere considerata come una psicosi. In altri termini, non c'è Verwerfung.

Tutto ciò, ripeto, lo dico solo in via ipotetica, sulla scorta di questo eccezionale articolo di Freud, e mi rendo conto che una affermazione come quella che ho appena fatta richiede una dimostrazione più precisa.

Per completare la lettura di questo articolo, esiste, infine un quarto ed ultimo caso: quando, dice Freud, il conflitto non si produce tra l'io e qualche cos'altro (vedete che prima la rottura passa sempre tra l'io e una istanza contigua), ma produce una scissione dell'io. Nello schema potremmo rappresentare la cosa in questi termini:



La rottura si produce insomma fra l'io e se stesso. Continua Freud:

"Stando così le cose, le incoerenze, le stravaganze, le follie degli uomini potrebbero esser viste in una luce analoga alle loro perversioni, accettando le quali gli uomini riescono a evitare le rimozioni."

In altri termini, alla fine di questo articolo breve ma estremamente denso, Freud ci restituisce in modo unitario il campo del patologico, quel campo cioè che abbiamo visto essersi frantumato a partire dalla scienza moderna e dall'influenza che su essa ha avuto il concetto

cartesiano del cogito, e che in questo articolo per la prima volta si ripresenta unitario benché articolato in distinzioni precise, all'insegna della scissione dell'io. In altri termini, tutti i vari tipi di rottura, di conflitto, per usare il termine freudiano, non sono altro che delle trasformazioni di una scissione fondamentale che concerne lo io, in definitiva, la scissione del soggetto stesso. Sostituendo al concetto unitario del soggetto cartesiano un concetto del soggetto scisso se ne deduce una nuova possibilità di considerare in termini unitari il campo del patologico che, beninteso, coincide col campo del soggetto in quanto tale. Tuttavia, questa unità che si produce con Freud non è una unità indistinta, come poteva essere quella specie di monstrum che abbiamo già avuto occasione di ricordare sotto il nome della Anatomia della melanconia, in cui tutto era riconducibile alla melanconia, ma si produce in una articolazione precisa in quattro distinti territori: nevrosi da transfert, psicosi, psiconevrosi narcisistiche e perversioni. Torniamo dunque all'Elogio della follia: in ultima istanza, la concezione freudiana non è moderna; non lo è perché il soggetto è strutturalmente diviso.

Un altro motivo per cui questo schemino potrebbe essere di qualche utilità in seguito è che su i quattro spazi in cui abbiamo ritagliato il campo potremmo indicare anche la prevalenza di alcune funzioni fondamentali che sono: nella nevrosi da transfert la Verdrängung, la rimozione; nella psicosi il meccanismo della Verwerfung, la forclusione; nelle perversioni quello della Verleugnung, ovvero sconfessione. Lasciamo in bianco invece ciò che dovremmo scrivere accanto alla melanconia, perché di questo ci occuperemo la prossima volta, e vedremo poi anche meglio in seguito come questi tre termini, cui aggiungeremo la volta prossima un quarto, possono articolarsi dal punto di vista clinico e nosografico.

Per concludere, questo testo di Freud su Nevrosi e psicosi sembra

avvalorare l'ipotesi, che per ora resta un'ipotesi, che la melanconia non sia né una nevrosi né una psicosi, ma che sia una "nevrosi narcisistica", cioè una struttura diversa da entrambe.

3.

Teniamo dunque da parte questa ipotesi e vediamo invece brevemente il testo di Freud sulla perdita di realtà, che è un testo ancora più breve e costituisce a sua volta una appendice, una specie di ritorno sul testo dell'anno precedente. Freud torna infatti sulla tesi di fondo dell'articolo del '23 per precisarlo con una sfumatura: anche nelle nevrosi, beninteso, c'è una perdita di realtà (che non è quindi una prerogativa esclusiva della psicosi); essa consiste nel fatto che è vero che l'io si schiera dalla parte del mondo esterno, ma questa non è ancora la nevrosi; la nevrosi consiste nel sintomo, cioè nel ritorno del rimosso, e in quanto il sintomo sussiste, anche nella nevrosi si assiste ad una perdita, fondamentalmente diversa, tuttavia, da quella della psicosi. La formula che usa Freud è: "La nevrosi fugge dalla realtà, mentre la psicosi la ricostruisce". E' in questo testo che troviamo quell'esempio in cui Freud articola la differenza tra nevrosi e psicosi a partire dalla questione del lutto, l'esempio che vi ho portato la volta scorsa.

Infine, l'ultimo testo che ho ricordato è quello del '38 sulla Ich-spaltung, la scissione dell'io, in cui Freud insiste sul processo della Verleugnung, che abbiamo tradotto provvisoriamente come sconfessione, meccanismo che d'altronde era già stato al centro della interpretazione freudiana del feticismo, come si suppone, non so quanto a ragione, che voi sappiate.

In questo testo conclusivo, dato che è rimasto interrotto per la morte di Freud, la Spaltung non è presentata come una prerogativa della perversione, anche se è nel feticismo che è dato constatarla nel modo

più puro. In definitiva, ad un meccanismo di scissione dell'io si può ridurre tutto quanto Freud articola quanto agli effetti delle quattro fondamentali forme del patologico che abbiamo già elencate. Tuttavia, abbiamo visto anche che alla nozione di perdita di realtà dovrebbe corrispondere il concetto di forclusione e che al concetto di mondo esterno dovrebbe corrispondere il concetto di Altro, cioè del linguaggio in quanto tale.

Di conseguenza, prima di tornare alla lettura interrotta di Lutto e melanconia, dobbiamo esaminare più approfonditamente il rapporto tra la Verwerfung e il concetto di realtà, o se volete tra la concezione lacaniana e quella freudiana di questi meccanismi, il che ci permetterà di tornare a Lutto e melanconia con dei termini più precisi.

G. VIGO: - Accanto al concetto di melanconia, la psichiatria articola qualcosa che chiama ciclotimia, cioè l'alternanza maniaco-depressiva, su cui mi pare che Freud dica qualcosa nell'Introduzione alla psicanalisi, nella nuova serie di lezioni, dove parla di uno spostamento di alleanza tra superio e io. Mi chiedevo come ciò rientrerebbe nello schema di questa sera, se può rientrarvi, oppure se la ciclotimia sia diversa, dato che la psichiatria la definisce una psicosi.

Ho notato che in questo seminario le questioni riguardano, in maggioranza, delle cose che volutamente non tratto, non tratto adesso, perché mi riservo di trattarle in seguito. Comprendo l'esigenza di giungere a delle conclusioni, ma sarebbe come riprendere l'assassino nella seconda inquadratura di un film giallo. L'ipotesi da cui muovo, e che mi risulta attraente (ma non è un buon motivo perché sia vera) è che la melanconia, in cui includo gli stati affini come le ciclotimie o psicosi maniaco-depressive, devono situarsi in un campo distinto sia da quello delle nevrosi sia da quello delle psicosi. Ripeto, per me si tratta semplicemente di una ipotesi di lavoro, per cui mi riservo di rispondere a questa domanda, come a quelle analoghe che mi sono state fatte, in un momento più avanzato del seminario. In ogni caso, quanto alla ^{sua} que-

stione, mi pare che questo spostamento di alleanze di cui parla Freud fra le varie istanze psichiche sia sempre riconducibile a questo schema. L'unica differenza, nella fase maniacale sarebbe che il conflitto si produce col mondo esterno, mentre il superio si schiera dalla parte dell'io. Se ho scritto sempre il mondo e l'io sulla stessa linea e il superio al di sotto, è perché, semplificando molto le cose, possiamo considerare il superio come una sorta di rappresentante psichico dello enunciato della legge, una sorta di rappresentante, all'interno del soggetto, non del mondo esterno in quanto tale, e per questo ne è distinto, ma della legge in quanto enunciato del desiderio dell'Altro.

P. ZARETTI: - Vorrei chiedere quale sia la differenza, in fondo, fra il sostenere, come Freud, che la nevrosi fugge dalla realtà mentre la psicosi la ricostruisce; prendiamo queste due apparentemente semplicissime affermazioni e mettiamole in relazione con l'esempio che lei faceva all'inizio della follia, della madre che culla il pezzo di legno. Mi domando quanto questo sia fuggire dalla realtà e quanto sia ricostruirla al tempo stesso, perché questo è sicuramente una fuga, una non accettazione, e quindi saremmo nel campo della nevrosi; d'altra parte questo pezzo di legno è un tentativo di far fronte al lutto, seppure in maniera "sbagliata". Il problema è allora quello del rapporto tra psicosi e lutto.

Non è un modo per far fronte al lutto: il lutto non c'è, nella misura in cui il pezzo di legno assicura la sostituzione dell'oggetto perduto. Se ha il pezzo di legno che sostituisce il bambino, ciò la esime da qualsiasi elaborazione del lutto, per il semplice fatto che la perdita non sussiste.

P. ZARETTI: - Per me non è molto chiaro cosa significhi che in realtà la perdita non è avvenuta.

M. TERZI: - Anche perché non si capirebbe, se non c'è perdita, cosa si ricostruisce, perché il tentativo c'è.

Giustissimo. La questione è del tutto pertinente. Se il pezzo di legno sostituisce il bambino, la perdita viene negata, ma si potrebbe dire che se la madre ha sostituito il bambino col pezzo di legno, è perché ha riconosciuto la mancanza del bambino: se il bambino ci fosse non

ci sarebbe stato bisogno del pezzo di legno. Tuttavia, se il bambino non fosse morto o non le fosse stato portato via, la tizia non sarebbe neppure psicotica. La questione è molto importante e quindi ringrazio entrambe per averla posta, perché effettivamente la differenza tra la nevrosi e la psicosi non è una differenza che potremmo formalizzare come è formalizzata qui dividendo in quattro la torta del patologico. Limitiamoci alla differenza tra nevrosi e psicosi, che è quella che è stata più lavorata: ci sarebbe da vedere tutto il problema delle pre-psicosi, per esempio; un tizio che diventa psicotico, che cos'era prima? un nevrotico, o, nonostante le apparenze, uno psicotico? Qui si aprono molte questioni. Non pretendo di affrontarle tutte quest'anno, ma per lo meno vorrei cercare di fare una piccola esplorazione. Io ritengo che queste quattro grandi categorie non siano rappresentabili sullo stesso piano ma a piani diversi. Questa resta soltanto un'immagine. Per riprendere i termini della Zaretti, la differenza tra nevrosi e psicosi non è quantitativa, come quella tra nevrosi e normalità, secondo Freud. Quando Freud dice che la differenza tra normalità e nevrosi è puramente quantitativa, è un modo come un altro per dire che non c'è nessuna differenza, che la cosiddetta normalità è un po' di nevrosi, un po' di psicosi, un po' di perversione, un po' di accidente qualunque e tutto ciò mescolato più o meno bene e in dosi equamente distribuite. Qui la normalità non rientra da nessuna parte, ma non perché esterna al campo che abbiamo quadripartito, bensì in quanto entità non precisamente definibile. Clinicamente non esiste la normalità, perché un soggetto normale non è strutturalmente diverso da un altro o da tutti gli altri che abbiamo qui cercato di definire. Tuttavia la differenza tra nevrosi e psicosi è profondamente qualitativa. Bisognerebbe che gli psicanalisti avessero un intuito particolare per cogliere questa differenza qualitativa. La tesi di Lacan è che le cose siano molto ben marcate, che non esista possibilità alcuna di elaborare una nozione clinica come quella di caso-limite o border-line, come dicono gli psichiatri tut-

te le volte che non sanno bene in quale casella nosografica sbattere un soggetto. In altri termini, o si è nevrotici o si è psicotici. In realtà le cose non sono così semplici. Non c'è il minimo dubbio che una prepsicosi non è una nevrosi; si distingue, seppure per sfumature. Dice Lacan nel seminario sulle psicosi che non c'è niente di più facile che scambiarsele, e trattare unprepsicosi come una nevrosi ha conseguenze catastrofiche per il soggetto. Tuttavia non sto ora a dirvi perché non sono così semplici, lo vedremo in dettaglio nella teoria lacaniana delle psicosi. Per darvi un'idea della difficoltà, vi cito, senza stare ad argomentare la cosa, due affermazioni di Lacan nel seminario sulle psicosi, una delle quali l'ho appena detta, cioè che la prepsicosi è qualcosa di distinto dalla nevrosi, e un'altra, contrastante, detta appena qualche settimana dopo, in cui dice: prima di emettere una diagnosi di psicosi, uno dei criteri che si possono seguire è quello di vedere se ci sono dei disturbi di linguaggio (formazione di neologismi, manierismi schizofrenici ecc.). Ora se bisogna aspettare il manifestarsi del disturbo del linguaggio per emettere una diagnosi di psicosi, figuriamoci se si può emettere una diagnosi di prepsicosi. Sembrerebbe del tutto escluso. In realtà, mi sembra che la contraddizione sia più apparente che reale.

Prendiamo l'esempio dell'uomo dei lupi: è trattato da Freud come un nevrotico ossessivo, ed è proprio in questo caso che Freud dice che costui avrebbe verworfen, forcluso, una certa cosa; si tratterebbe quindi di un caso di psicosi, tanto è vero che dopo la fine del trattamento con Freud questo tizio avrà un episodio di tipo paranoico. Allora, è uno psicotico o un nevrotico? Si trattava di una prepsicosi? O di una nevrosi ossessiva? O di una paranoia? Penso che per trattarla come una nevrosi ossessiva Freud doveva avere i suoi motivi, anche perché non si può certo dire che non si fosse accorto di questo nucleo, di questa zona psicotica, tanto è vero che è l'unico testo, oltre alle Neuropsicosi da difesa che ho citato questa sera, in cui Freud fa que-

sta contrapposizione tra Verärngung e Ververfung .

12 gennaio 1984.

V.

"Verneinung" e "Verwerfung"

Il testo chiave di Freud attorno alla questione della Verwerfung non è nessuno dei due che ho avuto occasione di citare giovedì scorso, ma un articolo in cui il termine stesso di Verwerfung non compare neppure una volta. Questo articolo che, come vedremo, ci sarà particolarmente utile nel percorso che stiamo compiendo attorno alla questione della melanconia, è quel brevissimo ma importantissimo articolo del 1925 che è stato tradotto in italiano col titolo La negazione, ma che sarebbe preferibile tradurre con La denegazione. Si tratta di un testo estremamente breve, ma estremamente denso e complesso.

1.

Esiste dunque un meccanismo, noto da lungo tempo, quello della rimozione, della Verdrängung. Diamo pure per scontato che ognuno di voi abbia una qualche idea di ciò che Freud intende con Verdrängung, cioè con rimozione. All'inizio dell'articolo sulla Verneinung, sulla denegazione, invece, Freud dice che esiste un meccanismo tipico grazie al quale un contenuto rimosso, e quindi sicuramente escluso dalla coscienza, può avere accesso alla coscienza senza con ciò diventare un contenuto cosciente. Questo contenuto, questa rappresentazione inconscia può diventare cosciente ad una condizione, a condizione di apparire alla coscienza come denegato, come verneint, con un "non" messo davanti. A differenza della rimozione che è un meccanismo di fondo per intendere il meccanismo delle nevrosi in generale, Freud non dice nulla circa una funzione specifica riguardo alle nevrosi del meccanismo delle denegazione, non si tratta insomma di un meccanismo specificamente nevrotico come quello della rimozio-

ne. Cerchiamo di vedere dunque prima di tutto che differenza c'è fra la rimozione e la denegazione.

La rimozione è sicuramente un modo di non voler sapere; ogni atto di rimozione però in realtà ha un doppio aspetto, se per un verso elimina dalla coscienza, un determinato contenuto, il prezzo che viene pagato per questa cancellazione è il sintomo. In altri termini, rimozione e ritorno del rimosso sono i due tempi costitutivi della rimozione stessa, un tempo in andata e un tempo in ritorno; in un certo senso il ritorno del rimosso coincide con la rimozione stessa. E' soltanto a condizione di dar luogo ad una formazione sostitutiva, cioè ad un sintomo, che un determinato contenuto può essere rimosso; non esiste, in altri termini, una rimozione assoluta, una rimozione senza ritorno del rimosso. La rimozione è sì un modo del non voler sapere, ma tale che ciò che non viene saputo, che viene ignorato, è purtuttavia detto o addirittura gridato dal soggetto, in modo deformato, in modo trasposto: nel sintomo, dunque, ma anche nelle altre formazioni dell'inconscio come il motto di spirito, il sogno o il lapsus. La rimozione, diceva Freud nell'articolo dedicato a questo argomento del '15, che fa dunque parte dello stesso gruppo cui appartiene Lutto e melanconia, la rimozione è qualcosa che sta a metà fra la fuga, l'allontanarsi da uno stimolo spiacevole - fuga che evidentemente è un meccanismo che può funzionare solo nel caso in cui il dispiacere provenga da stimoli esterni - e la Urteilsverwerfung, la forclusione dal giudizio, o Verurteilung, o condanna. La rimozione sarebbe dunque qualcosa che sta a metà fra la fuga, in cui il soggetto si allontana dallo stimolo in quanto stimolo esterno, e il non prendere neppure in considerazione in cui consiste la forclusione dal giudizio. La rimozione è dunque attuata tutte le volte che lo stimolo di dispiacere proviene non dall'esterno ma dall'interno stesso del soggetto; ciò da cui non si può fuggire, diciamo così, viene rimosso.

Ora, esattamente dieci anni dopo questo articolo sulla rimozione, Freud, nell'articolo sulla denegazione, aggiunge che ciò che è rimosso può tuttavia essere conosciuto attraverso la denegazione. Dice Freud, ve lo cito in tedesco perché i termini sono estremamente precisi, poi cerchiamo di tradurre la frase: Die Verneinung ist ein Art das Verdrängte zu kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängte. Vale a dire:

"La denegazione è un modo di prender conoscenza del rimosso, propriamente già una Aufhebung, un "sollevamento" della rimozione, ma in realtà non una assunzione del rimosso."

Il termine Aufhebung, evidentemente, con tutte le sue risonanze hegeliane, ha una certa rilevanza in questo contesto. Riprendo la citazione:

"La negazione è un modo di prendere conoscenza del rimosso, in verità è già una revoca della rimozione, non certo però una accettazione del rimosso. Si vede come la funzione intellettuale si scinde qui dal processo affettivo."

Quest'ultima frase è importante perché il meccanismo della denegazione, vedremo poi, è il meccanismo fondamentale per vedere come ciò che è intellettuale si scinde, si rende indipendente, da ciò che è investito al livello inconscio, che è investito diciamo affettivamente.

"Con l'aiuto della denegazione viene annullata soltanto una conseguenza del processo di rimozione, quella per cui il contenuto della rappresentazione interessata non giunge alla coscienza. Ne risulta una sorta di accettazione intellettuale del rimosso, pur persistendo l'essenziale della rimozione. Nel corso del lavoro analitico diamo spesso luogo a un'altra variante, molto significativa e piuttosto sorprendente della

stessa situazione. Riusciamo a vincere anche la negazione e a far sì che si instauri la piena accettazione intellettuale del rimosso; ma il processo di rimozione in sé stesso non per questo è ancora sospeso."

In altri termini, fra il modo inconscio e il modo cosciente di sapere, non c'è una precisa corrispondenza. Come potete vedere, Freud parla ancora di denegazione, anche nel momento in cui, per così dire, il "non" è caduto, un determinato contenuto è stato accettato intellettualmente, ma a ciò non corrisponde una effettiva assunzione, Annahme, del concetto stesso. E' preferibile quindi, anche per altri motivi, tradurre con "denegazione" la Verneinung, perché in realtà la funzione del "non" non è poi così fondamentale come si crederebbe. In altri termini, ci possono essere delle denegazioni in cui non compare nessun "non", ma che continuano ad essere delle denegazioni. Lo spazio della denegazione, in altri termini, non è semplicemente quello della negazione, lo spazio della denegazione è piuttosto quello dell'intellettuale e cioè del giudizio in quanto tale.

"Dato che è compito della funzione del giudizio affermare o negare i contenuti rappresentativi, le osservazioni precedenti ci hanno portato a considerare l'origine psicologica di questa funzione."

L'articolo sulla denegazione concerne nientemeno che la genesi della funzione intellettuale, quindi del giudizio.

"Negare alcunché nel giudizio è come dire in sostanza: "Questa è una cosa che preferirei rimuovere." La condanna è il sostituto intellettuale della rimozione, il suo "no" un contrassegno della stessa, un certificato d'origine, all'incirca come il made in Germany. Mediante il simbolo della negazione il pensiero si affranca dai limiti della rimozione e si arricchisce di contenuti che gli sono indispensabili per poter funzionare."

Si tratta, come dicevo, del meccanismo che risponde dell'origine del-

la funzione del giudizio e cioè nientemeno che del Verstand, dell'intelletto .

2.

La funzione del giudizio è duplice, dice Freud, in questo brano: il giudizio ha il compito o di attribuzione di una qualità a qualche cosa, oppure di esistenza. La funzione del giudizio, in sostanza, ha due decisioni da prendere, deve concedere o rifiutare una qualità a una cosa e deve accordare o contestare l'esistenza, la esistenza della realtà a una rappresentazione. Queste due funzioni del giudizio, quella di attribuzione e quella di esistenza, a ben vedere, potrebbero anche essere concepite come una unica funzione, dal momento che attribuire una certa qualità a una cosa (come per esempio nel giudizio: "il piano di questo tavolo è verde") è attribuire la qualità dell'essere verde ad una determinata cosa; questo potrebbe anche tradursi con una attribuzione di esistenza di quella qualità a quella cosa, quindi il giudizio "il piano di questo tavolo è verde", implica necessariamente un esistere del verde di questo tavolo. Del resto anche la seconda funzione, quella del giudizio di esistenza (come: "in questa stanza c'è un tavolo") è ancora una volta riducibile in un certo senso alla prima. Sennonché, la funzione del giudizio di esistenza ha una sua particolare importanza, dal momento che da questo giudizio di esistenza dipende la cosiddetta prova di realtà. Ciò che interessa in questo brano di Freud, è che il giudizio di esistenza e cioè la stessa prova di realtà, viene ricondotta da Freud ad una sorta di sviluppo successivo di un giudizio primario: "questo è buono o cattivo". Questo giudizio primario si riduce in ultima istanza ad una azione. Il meccanismo della Verneinung, dunque, ci consente di risalire dal livello intellettuale al livello dell'azione, che è fondamentale ovunque sia in giuoco il significante, come ho cercato di dimostrarvi qualche anno fa.

"La qualità sulla quale il giudizio si deve pronunciare potrebbe essere stata in origine buona o cattiva, utile o dannosa. Espresso nel linguaggio dei più antichi moti pulsionali orali: "questo lo voglio mangiare o lo voglio sputare" e, in una versione successiva: "questo lo voglio introdurre in me e questo escluderlo da me". Cioè: questo ha da essere dentro di me o fuori di me. L'originario Io-piacere vuole, come ho indicato altrove, introiettare in sé tutto il bene e rigettare tutto il male. Per l'Io ciò che è male, ciò che è estraneo all'Io, ciò che si trova al di fuori, sono in un primo tempo identici."

Come dire che il giudizio "bene" e "male" viene fatto risalire da Freud ad un modo di introiezione e ad un modo di espulsione, ad un mettere dentro e ad un gettar fuori. La funzione del fuori e del dentro, (si tratta in tutto ciò, dice Freud, proprio di "un problema del dentro e del fuori") è però fondamentale anche nel caso di giudizio di realtà, non soltanto nel caso di attribuzione della qualità di buono o cattivo. In altri termini, attribuire esistenza ad un determinato oggetto, considerare questo determinato qualcosa come reale, significa in definitiva, per l'io-piacere, per il Lust-Ich, né più né meno che gettar fuori questo qualche cosa, cioè l'oggetto stesso. In altri termini, l'esterno è il reale, il soggettivo è invece il non reale, das Nicht-reale dice Freud; lo scopo dell'esame di realtà sarà di ritrovare nel reale, cioè nell'esterno, una determinata rappresentazione.

E' probabile che qui voi possiate incominciare a capire perché questa questione del giudizio ha a che fare con il lutto: all'origine del meccanismo stesso del giudizio, in realtà c'è la percezione di una perdita, e la stessa funzione del giudizio di realtà, cioè del giudizio di esistenza, si fonda sulla necessità di ritrovamento dell'oggetto in quanto perduto. Si potrebbe obiettare certamente che la perdita dell'oggetto di soddisfacimento - perché qualunque og-

getto per il Lust-Ich, per l'io-piacere, è un oggetto di soddisfacimento, oppure un oggetto spiacevole - non provoca tanto un vero e proprio lutto quanto un dispiacere. Tuttavia la perdita dell'oggetto è condizione necessaria all'instaurarsi della funzione del giudizio e la funzione del giudizio è a sua volta necessaria, preliminare, per l'instaurarsi del lutto. E' evidente che non può esserci lutto senza che funzioni la prova di realtà, senza che in altri termini venga negata esistenza ad un determinato oggetto.

Il lutto tuttavia non consiste semplicemente nell'assunzione della perdita dell'oggetto in quanto tale e, nel giudizio per cui un determinato oggetto è perduto, non necessariamente troviamo un lutto. Per giungere a formulare in termini di giudizio di esistenza la questione del lutto bisogna supporre una fase successiva in cui l'oggetto perduto in realtà non fa altro che rappresentare il soggetto in quanto tale. In altri termini, è solo a partire dall'identificarsi del soggetto nell'oggetto perduto che il dispiacere della perdita si trasforma in lutto. Come spero di avervi dimostrato prima delle feste, quando ho parlato di queste cose, il lutto, per esempio per la scomparsa di qualcuno, non si giustifica solo con questa scomparsa, ma anche con la necessità intellettuale, ma non solo, di pensarsi come soggetto della stessa scomparsa. Ora la funzione del giudizio è fondamentale - tanto fondamentale che la filosofia da Aristotele fino a Kant non ha fatto altro che parlare di questa funzione del giudizio - è così fondamentale, dicevo, perché il giudizio costituisce quella espressione verbale che ha il compito di decidere qualche cosa. Nel giudizio, in altri termini, si coglie una sorta di cerniera fra una azione primaria (l'ingoiare e lo sputare che è quella sorta di giudizio implicito "questo è buono, questo è cattivo" che Freud rintraccia dietro il giudizio stesso) e una seconda azione della quale il giudizio deve rispondere.

"Il giudicare è l'azione intellettuale che decide la scelta dell'azione motoria, che

pone un termine al differimento del pensiero e assicura il passaggio dal pensare al fare."

La logica del significante, in Freud, è sempre una logica dell'azione, il giudizio stesso è definito come azione, come un'azione intellettuale, non quindi come una mera rappresentazione. Giudicare, quindi in definitiva pensare, dal momento che il pensiero non consiste in altro che in una serie di giudizi, significa, dice Freud, assaggiare, provare, compiere una determinata azione. Questa azione viene sostituita dal giudizio in quanto appunto azione sostitutiva. Passare per esempio dalla reazione di fuga o dall'ingoiare e dallo sputare al giudicare, implica, in altri termini, quel meccanismo di inibizione che abbiamo già avuto modo di considerare a proposito del significante, del significante come azione inibita, del significante come rappresentante della rappresentazione (vi prego di riportarvi a ciò che abbiamo considerato qui nel seminario di ormai ben tre anni fa, e che è comunque riassunto nel primo volume di "Freudiana"). Il significante è il rappresentante della rappresentazione, ma la rappresentazione viene rappresentata in quanto azione. Il registro del giudizio, che è quello del significante, è dunque in stretta connessione con quello dell'agire.

"Il giudicare rappresenta l'ulteriore e funzionale sviluppo dell'inclusione nell'Io o dell'espulsione dall'Io, che in origine avvenivano secondo il principio di piacere. La sua polarità sembra corrispondere all'antitesi esistente fra i due gruppi di pulsioni di cui abbiamo supposto l'esistenza. L'affermazione, come sostituto dell'unificazione, appartiene all'Eros, e la negazione, che è una conseguenza dell'espulsione, alla pulsione di distruzione."

3.

Su questo brano è il caso di soffermarci perché i testi di Freud,

come al solito, hanno l'apparenza di dire cose del tutto ovvie ma in realtà sono ben difficili da penetrare. Dunque, rifacciamo prima di tutto la traduzione dell'ultima frase. Die Bejahung, il dir di sì (bejahen è il verbo che deriva dal ja, dal sì), il dir di sì come sostituto, come Ersatz della unione, della Vereinigung, appartiene all'Eros, mentre la denegazione, la Verneinung, che è conseguenza dell'espulsione (Nachfolge der Ausstossung), appartiene alla pulsione di distruzione. Ciò che Freud dice in questo brano non è, come si potrebbe credere ad una prima lettura, che la Bejahung, cioè il dir di sì, è il contrario della Verneinung, cioè del dir di no, e ve ne accorgete subito se pensate che la Bejahung è sostituto dell'unificazione, cioè è ancora una forma di Vereinigung, di unificazione, mentre la Verneinung non è un sostituto della espulsione, della Ausstossung (la Ausstossung, cioè l'espulsione, è né più né meno che la Verwerfung), ne è piuttosto una conseguenza. La Bejahung e la Verneinung, il dir di sì e il dir di no, di conseguenza non sono, diciamo così, allo stesso livello. E' stato Jean Hyppolite, nel commento che di questo testo aveva fatto a un seminario di Lacan, a soffermarsi con molta precisione su questa asimmetria. Che cosa significa questa asimmetria fra il dir di sì e il dir di no? Per il nostro assunto di quest'anno la questione è importante dal momento che subito dopo Freud aggiunge:

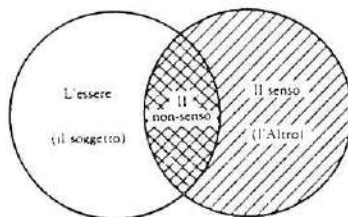
Il generale gusto di dire di no, il negativismo di alcuni psicotici, va inteso verosimilmente come indizio di un disimpasto pulsionale avvenuto per detrazione delle componenti libidiche.

Il riferimento: negativismo, qui, è particolarmente calzante per quanto riguarda la melanconia, soprattutto per quanto riguarda quel diffuso delirio di negazione che viene chiamato proprio così dagli psichiatri, e che va sotto il nome di sindrome di Cotard, che consiste nel negare l'esistenza di questa o quella cosa, di questo o quel

bene, per giungere fino a negare l'esistenza del mondo intero o il corpo stesso del soggetto. In definitiva, la melanconia non è altro che il predominio assoluto del dir di no sul dir di sì. Importante dunque per noi capire perchè la Verneinung non è semplicemente l'inverso della Bejahung, come appunto nota Jean Hyppolite, in questi termini:

"Che significa allora questa asimmetria fra l'affermazione e la negazione? Significa che tutto il rimosso può nuovamente essere ripreso e riutilizzato in una specie di sospensione, e che in qualche modo invece di essere sotto il dominio degli istinti di attrazione e di espulsione, può prodursi un margine del pensiero, un'apparizione dell'essere nella forma del non esserlo, che si produce con la denegazione, in cui cioè il simbolo della negazione è collegato all'atteggiamento concreto della denegazione."

E' dunque per il versante del non essere che si introduce per il soggetto la questione del suo essere, è per il versante di una funzione meramente intellettuale che la questione del proprio essere si presenta per il soggetto in una sorta di scollamento, in una sorta di divisione che in realtà non è altro che la divisione stessa in quanto costitutiva del soggetto. In altri termini, la questione dell'essere del soggetto non si pone per il soggetto stesso se non a partire da un significante che lo rappresenti come mancante nel campo dell'Altro, cioè nel campo dei significanti. Se riprendiamo il famoso schema dell'alienazione di Lacan, che abbiamo già usato diverse volte e in diversi contesti, la questione



dell'essere per il soggetto non si pone se non a partire da ciò che il soggetto non è, e cioè il senso, dal momento che il senso non si produce se non nel luogo dell'Altro. A che livello possiamo porre il "non" stesso, il "non" della denegazione? Evidentemente al livello dell'intersezione fra i due campi cioè al livello di quell'oggetto che viene perlappunto espulso, ausgestossen, o forcluso, verworfen, al livello cioè dell'oggetto da sputare. E con questo siamo giunti nel vivo della questione stessa della Verwerfung. Era per questo che vi dicevo che questo sulla Verneinung è in realtà il testo più importante di Freud sulla forclusione. Difatti, nella risposta a Jean Hyppolite, Lacan precisa che, se è vero come aveva osservato Jean Hyppolite che la Verneinung non è la reciproca della Bejahung, è perché la reciproca della Bejahung, cioè l'inverso del dir di sì, in realtà è la Verwerfung. Dice Lacan:

"La Verwerfung è esattamente ciò che si oppone alla Bejahung primaria e costituisce come tale ciò che viene espulso."

La Bejahung viene pensata da Lacan come il dir di sì, cioè l'assunzione di un determinato oggetto, di un determinato evento o di qualunque altra percezione, all'interno del simbolico. Dire di sì a qualcosa, cioè ammettere l'esistenza di qualcosa, significa dare a questo qualcosa uno statuto simbolico, farne un significante. Viceversa la Verwerfung, dice Lacan:

"ha tagliato la strada a ogni manifestazione dell'ordine simbolico, cioè alla Bejahung che Freud pone come il processo primario in cui il giudizio attributivo si radica, e che non è altro che la condizione primordiale per cui del reale qualcosa venga a offrirsi alla rivelazione dell'essere."

Ma che ne è di ciò che non subisce la Bejahung pur essendo nel reale?

E' qui che si inserisce la famosa frase di Lacan per cui: "ciò che non è venuto alla luce del simbolico, appare nel reale". Ciò che

non subisce la Bejahung, ciò che viene chiuso fuori, forcluso dal simbolico, non può che far ritorno al soggetto dall'esterno, cioè dal reale. Infatti, continua Lacan:

"E' così che bisogna intendere la Sinbeziehung insich l'introduzione nel soggetto, e la Ausstossung aus dem Ich, l'espulsione fuori dal soggetto. E' quest'ultima a costituire il reale, in quanto questo è il campo di ciò che sussiste fuori della simbolizzazione."

Cerchiamo di riflettere un attimo su quest'ultimo passo della Réponse à Jean Hyppolite. Questo articolo come saprete sta negli Ecrits, ma costituisce in realtà una riscrittura del seminario, del 10 febbraio '54, che è uno dei seminari degli Scritti tecnici. Solo due anni dopo, cioè nel seminario su Le psicosi, Lacan ritornerà sulla questione della Verwerfung proponendo la traduzione forclusion e mettendo questa nozione di forclusion al centro della teoria delle psicosi.

Allora, la Bejahung, questo dir di sì alla realtà della cosa, questo dar realtà alla cosa, significa in effetti iscrivere la cosa non tanto nel reale quanto piuttosto nel simbolico. La realtà, che non ha nulla a che vedere con il reale, è simbolica e tessuta di significanti, il reale è piuttosto ciò che ne viene escluso, forcluso possiamo dire. La forclusione genera il reale. Il reale, in altri termini, non è dato⁴³ sempre, ma è la conseguenza di un atto di forclusione; il reale, cioè l'esterno al soggetto (dal momento che il soggetto si definisce piuttosto come das Nicht-reale, il non reale), è dunque generato da un atto di forclusione.

E' proprio qui che sorge una difficoltà: nello schema dell'alienazione che abbiamo disegnato, il reale non è evidentemente rappresentato nei due cerchi; entrambi i cerchi, sia quello del soggetto sia quello dell'Altro, corrispondono in realtà al soggetto stesso; S e A non sono altro che le due estremità del famoso schema L. Quindi tutto

il campo definito dallo schema L, cioè il famoso quadrato su cui ritorneremo la prossima volta, costituisce in realtà la superficie che rappresenta il soggetto in quanto tale. Tutto ciò che sta attorno a questo quadrato, evidentemente equivalente all'assieme dei due cerchi, tutto ciò che è escluso o dal quadrato o dai due cerchi è il reale in quanto espulso, in quanto esterno al soggetto, mentre tutta l'area che è inclusa nei due cerchi o che è inclusa nel quadrato dello schema L corrisponde al Nicht-reale, al non reale, cioè al soggetto.

Il movimento di forclusione, di Verwerfung, non consiste nel fatto che un determinato significante passerebbe da S ad A, perché il passaggio da S ad A, dall'essere al senso, cioè l'iscrizione nel campo dell'Altro, cioè nel campo dei significanti, è piuttosto identica alla Bejahung in quanto iscrizione di un determinato contenuto nel campo dei significanti. Far passare qualche cosa dal punto di enunciazione al luogo dei significanti, al luogo dell'Altro, iscrivere qualcosa nel simbolico, è in definitiva identico a rimuoverlo. Il percorso da S ad A della linea tratteggiata è quello che corrisponde all'inconscio nello schema L. Iscrivere qualcosa nell'ordine simbolico, dare statuto simbolico, quindi statuto di realtà, ad un determinato contenuto, significa dunque rimuoverlo cioè metterlo, passarlo sotto la barra del significante. Attraverso la Verdrängung, attraverso la rimozione, sorge dunque che cosa? Sorge evidentemente la significazione. La Bejahung, potremmo dire, è quel movimento soggettivo con il quale un determinato contenuto x acquista una significazione, acquistando così statuto di significante. Se dunque la forclusione non consiste in questo passaggio, che è piuttosto quello della rimozione, qual è l'agente della forclusione? Dal momento che non può essere S, che non può essere ciò che appare alla vostra sinistra nella lavagna? Freud dà una sua risposta in questo testo che abbiamo appena cercato di leggere. La risposta di Freud è: l'agente della Verwerfung

cioè della Ausstossung, è l'Io-piacere. Ma nella difficoltà che stiamo segnalando era incappato in realtà lo stesso Freud; in effetti quando parla dell'Io-piacere in questo breve testo, si riferisce esplicitamente a ciò che ne aveva detto nell'articolo sulle pulsioni del '15; solo che questo riferimento cade piuttosto a sproposito perché nel '15 l'Io-piacere era piuttosto secondo rispetto ad un originario Io-reale. Nel '15 Freud aveva detto che esiste un Io-reale originario dal quale viene espulso come Unlust, come oggetto spiacevole, come oggetto da sputare, ciò che produce dispiacere, e da ciò si produce l'Io-piacere come una sorta di Io purificato; nel '25, cioè dieci anni dopo, dice precisamente il contrario, e sembra che addirittura non se ne accorga, dice cioè che l'Io-piacere è primario e che è quindi l'agente della forclusione stessa. Il movimento della forclusione prevede quindi per così dire, in Freud, due tempi; nell'articolo del '15 abbiamo un processo di questo tipo:

Io-reale → Unlust (a) → Io-piacere

il Real-Ich originario espelle come Unlust l'oggetto (indicato con un a piccolo) e ciò produce Io-piacere. Il movimento forclusivo, per così dire, lo troviamo al livello dell'a. Nell'articolo del '25 invece il processo è precisamente il contrario: abbiamo il Lust-Ich che viene chiamato qui originario, che espelle cioè forclude una determinata rappresentazione; il reale è la conseguenza di tutto ciò, il campo del reale come il campo di ciò che è esterno al soggetto.

Io-piacere → rappresentazione → reale

Il reale lo ritroviamo, come potete vedere, sia all'inizio che alla fine del percorso. Per Freud il giudizio è un sostituto dell'azione, abbiamo visto, di un "tastare motorio". Si tratta cioè di una sorta di esperimento di conoscenza con un modesto dispendio di energia. Per dirla in poche parole, invece che assaggiare qualcosa e concludere che è una porcheria ed è quindi meglio sputarla, il giudizio conclude prima, risparmiando l'azione stessa. Il giudizio sceglie: "questo

si, questo no". Freud parte evidentemente dallo schema amebico degli pseudopodi, l'animaletto unicellulare che spinge avanti le sue protuberanze tastando ciò che gli capita attorno. Giudicare significa fare a meno di questo casuale tastarsi attorno, si tratta di un notevole risparmio ed è evidente che si tratta né più né meno che dello stesso processo per cui si passa dalla rappresentazione al significante, cioè dalla Vorstellung al Vorstellungsrepräsentanz, nel senso in cui ne abbiamo parlato già tre anni fa.

4.

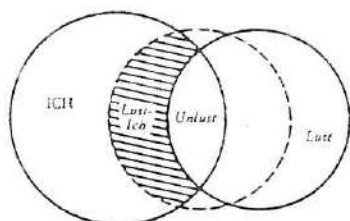
Tuttavia questa visione genetica, che è caratteristica di Freud, è del tutto assente in Lacan. Per Lacan non si pone la questione di una genesi del simbolo o di una genesi del significante, il simbolico è sempre già lì, cioè precede il soggetto e il soggetto viene a cadere in un campo simbolico, in un A maiuscolo che è già costituito. Al mito freudiano, al mito freudiano delle origini, che è del tutto evidente in questo testo sulla denegazione, Lacan sostituisce insomma la struttura. Che cosa comporta, quali sono le conseguenze di questo cambiamento di registro, di questo passaggio dal mito alla struttura? La conseguenza a proposito di questo processo che stiamo cercando di isolare è che se per Freud l'agente forclusivo è evidentemente l'Io-piacere che esclude una determinata rappresentazione (che la esclude vuol dire che non emette alcun giudizio, che fa come se la cosa non sussistesse, ed è precisamente ciò che definisce la Verwerfung), se quindi per Freud l'agente della forclusione dovrebbe essere messo piuttosto dalla parte dell'S, cioè del soggetto in quanto tale, abbiamo invece che per Lacan l'agente della forclusione non è certo il soggetto [...]. È per questo che Freud inciampa in queste difficoltà, in questa notevole contraddizione fra i due articoli di cui parlavo prima. In Lacan invece l'agente della forclu-

sione è piuttosto l'Altro in quanto tale. E' forcluso ciò che ^{non} viene iscritto nel simbolico, ~ ciò che è tagliato fuori dal giudizio, né più né meno ~ ciò che già da prima non era simbolizzato, ciò che era già in partenza non faceva parte del campo dell'Altro. Tutto ciò sarà fondamentale per capire poi la teoria lacaniana della psicosi. In altri termini Lacan taglia corto con il problema che aveva portato Freud a chiudersi in questa contraddizione, taglia corto eliminando del tutto la questione della genesi e sostituendo alla questione della genesi la questione della struttura: non esiste forclusione come atto del forcludere qualcosa, ma la forclusione è data, piuttosto che come un atto, come un dato di fatto, cioè come un qualche cosa che manca nel campo dell'Altro. In pratica, la forclusione del Nome del Padre, sarà non un non volerne sapere del soggetto nei confronti della funzione simbolica, ma il fatto che già nel discorso della madre, cioè nel luogo dell'Altro, il significante Nome del Padre è mancante.

Allora per precisare e concludere le cose che volevo dirvi questa sera, esiste un seminario, precisamente del 10 giugno '64, cioè nei Quattro concetti, in cui Lacan cerca di articolare la questione freudiana del rapporto fra io-piacere e il reale in relazione allo schema della alienazione. Lacan in questo seminario parte ancora una volta dall'articolo di Freud sulle pulsioni, in cui, dice Freud, esiste un Ich, esiste un io che è reale, cioè il Real-Ich della prima riga dello schema, cioè della prima versione di Freud del processo. Questo Real-Ich originario, così come Freud ne parla in Pulsioni e loro vicende, propriamente non ha alcun confine, non ha alcun limite, è del tutto indifferenziato, dal mondo che lo circonda, ma poiché funziona "a Lustprinzip", poiché funziona "a principio di piacere", in questo indifferenziato che lo circonda esistono delle cose che fanno piacere e delle cose che fanno dispiacere, e che quindi vengono respinte; si rende possibile così la scelta, "questo sì questo no", "questo dentro, questo fuori". Come, dunque, a partire dallo

originario io-reale, si distingue un "io-piacere purificato", come dice Freud?

Mettiamo da una parte il Real-Ich e dall'altra il campo degli oggetti; accade che sull'io si riflette l'oggetto in quanto è oggetto che dà piacere, in quanto è oggetto di Lust. L'io si trasforma così dall'originario io-reale in un io-piacere che costituisce il correlato, cioè l'immagine riflessa, per così dire, dell'oggetto in quanto oggetto piacevole, sull'io.



Lacan rappresenta la cosa con un cerchio tratteggiato, che non è altro che l'immagine riflessa del cerchio di destra, che delimita all'interno del campo del Real-ich una zona, che tratteggiamo per distinguerla, come io-piacere, che sarebbe l'immagine riflessa sull'io dell'oggetto, mentre l'oggetto spiacevole, l'Unlust, ne viene espulso, ne viene espulso al livello della losanga di intersezione fra i due primi cerchi. Lacan commenta tutto ciò in questi termini: "ciò che struttura il livello del piacere presenta già la bozza di una possibile articolazione dell'alienazione", come è del tutto evidente nello schema; solo che qui, a differenza che nella schema dell'alienazione che avevamo fatto prima, il rapporto fra S ed A, cioè fra destra e sinistra, dobbiamo leggerlo per così dire alla rovescia, mi spiego in che senso. Nello schema dell'alienazione la cosa la possiamo leggere da sinistra a destra: la zona di intersezione che rappresenta l'oggetto in quanto oggetto a, è quella parte di A maiuscolo su cui fa presa S, in altri termini S si viene a sovrapporre al cerchio della A. L'oggetto a è quella parte, quel lembo dell'Altro su

cui il soggetto può far presa, è oggetto di desiderio soltanto nella misura in cui "sta per" l'Altro, è quella parte dell'Altro che il soggetto può inglobare. Per rendere la cosa più rappresentabile, il famoso seno cui sta attaccato il bambino, il primo oggetto a, non è che quella parte dell'Altro, cioè della madre, che per il bambino è come facesse parte di se stesso (il taglio, il piano di intersezione, passa, come dice Lacan da qualche parte, fra il seno e la madre e non fra il bambino e il seno). Nel secondo schema invece l'oggetto è piuttosto quella parte dell'io, dell'originario io-piacere, su cui fa presa il Lust, cioè il campo degli oggetti piacevoli; mettiamo che sia ancora una volta il seno, il seno in quanto facente parte del soggetto in quanto tale, cioè dell'io in quanto tale. Ma nella misura in cui l'oggetto in quanto oggetto piacevole si riflette sul soggetto dando luogo a questa delimitazione che abbiamo tratteggiato lì, esiste tuttavia una parte dell'oggetto che è comunque destinata alla Ausstossung, alla espulsione, ad essere sputata via, che è evidentemente l'oggetto stesso nella misura in cui l'oggetto non produce piacere. Mettiamo che sia, tanto per dare una rappresentazione, ancora una volta lo stesso seno di cui parlavamo prima, nella misura in cui il pargoletto si è saziato, nella misura in cui viene espulso, allontanato. In altri termini non c'è un oggetto, non c'è nessun oggetto che in quanto tale sia tutto e soltanto un oggetto di piacere; per dirla con il proverbio, non c'è rosa senza spine. Se un oggetto è desiderabile, qualche cosa in questo oggetto sarà consegnato inevitabilmente all'espulsione. Non c'è rosa senza spine, cioè non c'è bene senza male, il che precisamente costituisce l'impasse di ogni etica eudemonistica.

Lo schema dell'alienazione - in quanto poi in definitiva coincide, non è altro, che la rappresentazione della formula del fantasma: $\$ \diamond a$, per il fatto che il soggetto si costituisce in quanto separato dall'oggetto -, lo schema dell'alienazione, dicevo, compor-

ta questa reciproca per quanto riguarda il piacere, cioè il fatto che ogni piacere comporta una parte di dispiacere, il che consegna l'oggetto di desiderio al destino di divenire oggetto di scarto, oggetto di rifiuto. Ancora una volta, dunque, è come divisione dello oggetto che si fa presente nel soggetto per la prima volta la sua divisione costitutiva.

Allora, per concludere, è in questo discorso dal tenore stranamente etico che dobbiamo collocare da qualche parte la funzione della forclusione; al posto del Lust, cioè nel cerchio di destra, troveremo l'Altro, al posto Real-Ich troveremo il soggetto, o se volete al posto dell'Altro troveremo il senso, al posto del soggetto possiamo mettere l'essere. Del resto, il senso è fatto apposta per far piacere, non c'è nient'altro che faccia piacere se non il senso. C'è tuttavia qualcosa che per il soggetto non fa né piacere né senso e che sarà l'oggetto della forclusione, con questa avvertenza, come dicevo prima, che l'agente della forclusione non è appunto il soggetto, in altri termini non si decide di forcludere qualcosa: si forclude qualcosa proprio perché non si può decidere. Se si fosse deciso, allora ci sarebbe Bejahung, non Verwerfung (Verwerfung, come scrive Lacan, = Unbejahung, cioè contrario della Bejahung), non si può decidere di forcludere qualcosa perché questo qualcosa lo si trova già forcluso nel luogo dell'Altro, perché insomma nel campo dei significanti c'è qualcosa che non dà senso, perché il campo dei significanti non è al completo, nell'Altro mancano dei significanti, ed è ciò che Lacan scrive con la formula: $S(\bar{A})$.

C'è un significante che manca nel luogo dell'Altro, ed è proprio questo significante che manca che potrà consentirci di passare dalla forclusione come Unbejahung, dalla forclusione come funzione metapsicologica, come ne parla Freud nel testo sulla Verneinung, alla Verwerfung nel suo aspetto propriamente clinico, cioè nella clinica delle psicosi. C'è nel campo dell'Altro un significante che manca

cui corrisponde un significante di questa mancanza; questo significante della mancanza che sicuramente non manca, non manca perché invece lo si trova dappertutto, ci si sbatte sopra dovunque ci si giri, questo significante della mancanza è appunto il fallo, cioè l'oggetto di desiderio per eccellenza. Ed è precisamente attorno a questo significante che si costruisce la metafora fondamentale, cioè la metafora paterna, ed è proprio nella metafora in quanto paterna che la Verwerfung opera una sbrecciatura, una erosione inassimilabile, ed è da qui che partiremo la prossima volta, vedendo più da vicino la questione della Verwerfung come si pone nella psicosi.

Per quanto riguarda la Verneinung, invece, la Verneinung che non è affatto l'inverso della Bejahung, l'ipotesi è che potremo iscrivere nello schema che vi avevo proposto la volta scorsa delle quattro scritture fondamentali della nosografia, che possiamo iscrivere nello spazio che avevamo lasciato vuoto cioè in corrispondenza della melanconia. In altri termini l'ipotesi su cui ritorneremo è che la Verneinung possa essere - e vedremo poi in seguito come perché e se - per la melanconia. ciò che la Verdrängung è per la nevrosi, ciò che la Verwerfung è per la psicosi, ciò che è la Verleugnung è per la perversione. Ma ripeto ancora una volta, questa è solo un'ipotesi su cui avremo agio di tornare.

R.MORO: - Restando al modo in cui Freud argomenta attorno alla Verwerfung, possiamo dire che Ausstossung e Verwerfung sono sinonimi? Lei diceva forclusione il chiudere fuori. Inoltre nella traduzione degli Scritti il traduttore si raccomanda di usare "preclusione" al posto di "forclusione" e dice che "forclusione" non è un termine che si è inventato Lacan ma è un termine del diritto francese a cui corrisponde in italiano il termine "preclusione". Allora vorrei sapere come mai Lacan va a cercarsi i significanti che gli fan comodo nel campo del diritto, non credo che sia casuale.

Mi sembrano due questioni entrambe ben centrate. Cominciamo dalla prima. Lei giustamente dice: perché considerare la Ausstossung u-

na sorta di sinonimo della Verwerfung, dal momento che ciò che è ausgestossen dovrebbe essere in qualche modo già stato assaggiato prima di essere sputato? Se Freud parlando della Ausstossung avesse voluto parlare della Verwerfung avrebbe detto la parola Verwerfung. Certamente la cosa più probabile è che Freud non abbia avuto il minimo sospetto che quando parlava della Ausstossung stava parlando di qualcosa di molto vicino alla Verwerfung; questo per il semplice motivo che Freud parla tedesco, e - sembra una banalità - le persone che non parlano una determinata lingua hanno, rispetto a coloro che la parlano, il vantaggio di accorgersi molto più facilmente del gioco del significante; mentre per un tedesco il termine Verwerfung è un termine talmente ovvio che difficilmente ci si fa caso, il minimo che possa capitare a qualcheduno che conosca male il tedesco è di farsi una ragione del termine Verwerfung pensando al termine verfen, cioè "gettare". Verwerfung vuol dire letteralmente gettar fuori, la prima traduzione adottata da Lacan del termine Verwerfung è quella di rejet, rigetto, che sarebbe anche molto più semplicemente traducibile in italiano. La Verwerfung è in realtà un rigetto, quindi si rigetta qualche cosa così come lo si espelle, così come lo si sputa via, l'accento della parola è posto sull'atto del gettar via, dell'allontanare. Quando Lacan due anni dopo aver parlato, nella Réponse à Jean Hyppolite della Verwerfung come rejet, adotterà nel seminario su Le psicosi il termine forclusion, questo evidentemente modifica un po' la questione. Perché Lacan traduce Verwerfung con "forclusione", e perché io preferisco non tradurre forclusion con "preclusione"?

Se voi prendete qualunque dizionario di tedesco e andate a vedere i vari sensi di Verwerfung trovate: nel senso zoologico "aborto", l'aborto di un animale in tedesco si dice Verwerfung, quello di un essere umano invece no; Verwerfung significa "faglia", dove la roccia si spacca; significa diverse cose, che in apparenza non hanno molta

connessione l'una con l'altra, se non il fatto che qualche cosa viene gettato via. Allora se voi prendete un dizionario di tedesco, al termine Verwerfung, l'ultimo senso che vi dà è il senso giuridico, trovate la bilancina a fianco, dopo la bilancia trovate: "decadenza di un diritto per scadenza dei termini stabiliti"; per esempio voi avete diritto ad una eredità, avete dieci anni per reclamare questa eredità, quando scatta l'undicesimo fate la domanda per averla, ma ormai c'è Verwerfung del vostro diritto, siete cioè esclusi, tenuti fuori dal diritto di reclamare questa eredità. Quest'ultimo senso di Verwerfung, per cui in nessun dizionario tedesco-italiano troverete "preclusione" (ve lo posso assicurare perché sono andato a cercare), nei dizionari tedesco-francesi è reso con forclusion. Allora, il termine forclusion esiste in francese, è un vecchio termine francese che prima di avere un senso giuridico ha un senso molto comune, significa semplicemente chiudere fuori, foris claudere, "fuorcludere", forclore, tant'è vero che nel dizionario Robert, se andate a cercare forclusion, troverete una frase di Gide in cui dice "bussare ad una porta e rester forclos", restare chiuso fuori. Nessuno che apre questa porta, questo significa forclore o forclusion in francese, fra i cui sensi c'è anche il senso giuridico, che è un caso specifico. Il termine forclore (sto facendo una lezione di filologia comparata) è un termine del francese arcaico ed è di uso comune solo nel senso giuridico, nel senso precisamente che vi dicevo di "esclusione da un diritto per scadenza dei termini". Se prendete un dizionario francese-italiano, al termine forclore troverete: "essere chiuso fuori", poi l'ultimo senso, quello giuridico: "preclusione". Che cosa è la preclusione? La preclusione è né più né meno che la "forclusion", la Verwerfung, cioè la scadenza di un certo diritto; sembrerebbe dunque la cosa più ovvia tradurre forclusion con "preclusione", come ha fatto Giacomo Contri nella sua traduzione. Sennonché cosa succede? Succede che il termine italiano "preclusione", che non ha un

corrispettivo in francese (non esiste qualcosa come "preclusion") è un termine invece molto comune, potrei dire per esempio: "questo seminario non è precluso a nessuno", non c'è preclusione di questo seminario a nessuno. E' la stessa cosa che dire ciò che si direbbe in francese? Se cerchiamo di tradurre in francese una frase come questa: "questo seminario non è precluso a nessuno", dovremmo rovesciare esattamente i termini, cioè ciò che in italiano appare come oggetto diventerebbe soggetto e viceversa, dovremmo dire: "nessuno è forcluso da questo seminario". Allora, l'inconveniente principale del tradurre forclusion con "preclusione" è quello di dare luogo ad un equivoco. Quando si dice: "la forclusion du Nom du Père", ciò significa inequivocabilmente in francese che qualcuno è tagliato fuori dal Nome del Padre, che non ha accesso al Nome del Padre; quando in italiano si dice: "la preclusione del Nome del Padre", vuol dire precisamente il contrario, e cioè il Nome del Padre viene sottratto a qualcuno: è un genitivo oggettivo invece che un genitivo soggettivo. Allora, potremmo tranquillamente tradurre Verwerfung con "rigetto" o con qualcosa di questo genere, e ~ non sarebbe sicuramente una traduzione errata, ma una traduzione che lascerebbe fuori tutta la teoria lacaniana della forclusion. Il fatto che Lacan abbia tradotto con forclusion invece che con rejet, a un certo punto, è significativo di un cambiamento rispetto alla teoria della Verwerfung. Mentre per Freud si pone tutta la questione, che cercavo di spiegarvi questa sera con i disegni, per cui ^{c'è} qualche cosa che viene gettato fuori da un agente che è ancora un soggetto, una specie di soggetto, quella specie di soggetto che Freud chiama io-piacere, per Lacan la questione non si pone, non si pone perché c'è forclusione laddove il significante non c'è, era già mancante da prima. In altri termini è il soggetto che è forclus rispetto al significante che non c'è, è arrivato per così dire troppo tardi quando le porte si erano già chiuse. Allora, come fare a rendere in italiano una cosa di questo tipo? Se

noi diciamo "preclusione", possiamo dire preclusione a patto di cambiare l'ordine di tutte le frasi, cioè non dobbiamo più dire "preclusione del Nome del Padre", dobbiamo dire "preclusione del soggetto rispetto al Nome del Padre". Se non facciamo questo si dà luogo a un malinteso, come effettivamente è accaduto in Italia, non so se tanto in seguito a questa traduzione o a ciò che probabilmente le sta dietro, per cui la preclusione del Nome del Padre non consisterebbe nel fatto che il soggetto è arrivato troppo tardi, quanto nel fatto che questo soggetto, non avrebbe la possibilità di giungerci in questo luogo; di qui la famosa stupidaggine: "lo psicotico non ha accesso al linguaggio", che è una delle più grosse balle che siano state dette sulla scia dell'insegnamento di Lacan. Non è al linguaggio in quanto tale che lo psicotico non ha accesso, diciamo gli è stato precluso l'accesso a un determinato luogo all'interno della catena significante. E' tutta una serie di questioni che poi affronteremo man mano, per esempio quella del rapporto fra il Nome del Padre e il fallo, che cercheremo di vedere la prossima volta. Allora, per venire fuori da questo pasticcio di traduzioni, la mia idea è che la cosa più semplice da fare è quella di restituire in italiano un termine che costituisca un analogo, un calco, diciamo così, italiano, del termine francese forclusion, cosa che non costituisce un grosso ostacolo dal momento che si può sempre coniare un termine che non esiste nella lingua italiana, ma non esiste nella lingua italiana perché nella lingua italiana non c'è il concetto della forclusion. Se noi dobbiamo usare il concetto di forclusion, non possiamo accontentarci della traduzione che ci dà il dizionario, il dizionario Garzanti, dove a forclusion corrisponde "preclusione", non possiamo accontentarci di questo per tutti i motivi che cercavo di spiegare prima. Dal momento che forclusion non è altro che una parola francese che deriva dal latino, foras, "fuori", e claudere, "chiudere" (foras poi sono le porte, originariamente, da cui "fuori" italiano, che

significa "fuori dalla porta"), dal momento che entrambe queste parole latine, foras e claudere esistono in italiano anche in composti come "forestiero" oppure "escludere" o "precludere", non c'è proprio niente di particolare nel tirar fuori "forcludere" o "fuorcludere" che, anche se non esiste, possiamo far esistere, perchè ad un certo punto ci dobbiamo intendere. Del resto, tradurre che significa? Come diceva Walter Benjamin in un saggio che è sicuramente la cosa più bella che sia mai stata scritta sul problema del tradurre, tradurre da una lingua in un'altra significa avvicinare la lingua in cui si traduce alla lingua da cui si traduce. In altri termini, tradurre un autore francese in italiano non significa tradurlo completamente, perché se lo traducevamo completamente perderemmo anche la maggior parte di ciò che fa la caratteristica del suo pensiero, dobbiamo sforzarci di portare l'italiano il più vicino possibile al francese di costui. Giustamente Benjamin aggiunge che questa è la risorsa per cui le lingue si sono arricchite, e fa l'esempio del tedesco, per vedere come la lingua tedesca non sarebbe quella che è oggi se non si fosse latinizzata in modo addirittura bizzarro, tanto da acquistare la costruzione inversa che è tipicamente latina, costruzione inversa che è in tedesco di origine dotta, non di origine corrente; il tedesco si è latinizzato proprio perché bisognava tradurre i testi sacri, i testi religiosi, in tedesco. Il compito del traduttore è proprio questo, di forzare i limiti della propria lingua. Se in questo modo forziamo i limiti della lingua italiana creando un termine "forcludere" che in italiano non esiste, sarà poi la storia a decidere se questo termine passerà nell'uso oppure verrà buttato via fra i rifiuti, con l'unico rischio di offendere l'orecchio purista di qualche vecchio insegnante. Preferisco forzare un po' i limiti della lingua italiana piuttosto che forzare seppur di poco il senso del termine francese.

19 gennaio 1984

Che cos'è un significante primordiale

Per affrontare la questione della forclusione, nella misura in cui nella psicosi la forclusione riguarda il Nome del Padre, sembra necessario prima vedere più da vicino che cosa si intende per "forclusione del Nome del Padre", e vedere che tipo di significante è il Nome del Padre. Com'è noto, è a partire dalla struttura della metafora e, precisamente, della metafora paterna che Lacan presenta il Nome del Padre. Lo schema della metafora che dà Lacan è questo:

$$\frac{S}{s'} \cdot \frac{s'}{x} \longrightarrow S \left(\frac{1}{s} \right)$$

Della metafora abbiamo già avuto occasione di parlare nel primo di questi seminari. Diciamo in breve che la metafora si caratterizza per il fatto che un significante, in quanto tale dotato di un proprio significato, si caratterizza per il fatto che in un determinato contesto, acquista a fianco del suo significato, che naturalmente non perde per il fatto di acquistarne un altro, un secondo significato che è un significato un po' particolare, per il fatto di essere un significante: S'. Significante S' che a sua volta, come ogni significante è dotato di un suo significato x.

Nella metafora abbiamo, dunque, che il significato unterdrückt, messo sotto la barra del significante S, si complica per l'intervento di questo secondo significante, secondo significante, appunto, a sua volta unterdrückt, cioè che non compare nella catena dei significanti, che non compare esplicitamente, ma la cui cancellazione fa emergere, in quanto tale, un significato nuovo. Dice Lacan nel saggio sulle psicosi:

"Questo si applica, così, alla metafora del Nome del Padre, ossia alla metafora che sostituisce questo nome al posto prima simbolizzato dall'operazione dell'assenza della madre."

In altri termini lo schema generale della metafora, nel caso della metafora del Nome del Padre è il seguente:

$$\frac{\text{Nome del Padre}}{\text{Desiderio della madre}} \cdot \frac{\text{Desiderio della madre}}{\text{Significato per il soggetto}} \longrightarrow$$

$$\longrightarrow \text{Nome del Padre} \left(\frac{A}{\text{fallo}} \right)$$

Allora, quest'aggeggio qui, ciò che Lacan intende per metafora paterna, cerchiamo stasera di intendere che cosa significa.

1.

La prima questione che si pone è questa: in che senso la metafora paterna, cioè la metafora il cui significante S è il Nome del Padre, è una metafora? La cosa non mi pare che vada tanto da sé, benché non mi risulti che qualcuno ci abbia mai fatto caso.

Mettiamo pure che il Nome del Padre sia un significante come tutti gli altri. Vedremo poi che in realtà non lo è, che ciò che dobbiamo intendere con Nome del Padre non è, per esempio, il nome del padre di qualcuno. Si pone subito la questione di vedere in che senso possiamo dire che il desiderio della madre è un significante. Se tutto ciò che ho scritto nel secondo rigo è una metafora, bisogna che sia il Nome del Padre, sia il desiderio della madre siano dei significanti. Un'altra conseguenza curiosa, del resto, è che il fallo interviene al posto di un s minuscolo e cioè al posto di un significato, e dunque non come un significante.

Come vedete non va da sé che quella sia una metafora come tutte le altre anche se, ripeto, curiosamente non mi risulta che nessuno ci abbia mai fatto caso (il che non esclude, naturalmente, che qualcuno se ne sia accorto, solo che non lo so). Evidentemente Lacan se ne è accorto, avverte il problema nel testo stesso in cui presenta la questione della metafora paterna - ripeto, mi riferisco all'articolo Una questione preliminare a ogni trattamento possibile della psicosi -, tant'è vero che

nella citazione che ho fatto prima, nella formula che vi ho letto prima, insiste sul fatto che il Nome del Padre interviene al posto "prima simbolizzato dall'operazione dell'assenza della madre". Se questo posto non fosse simbolizzato non ci sarebbe metafora. Allora, c'è prima di tutto un posto nel quale il Nome del Padre viene a sostituirsi a qualche cosa d'altro, segnatamente al desiderio della Madre. Secondariamente questo posto è un posto simbolizzato. Che cosa significa? Evidentemente un posto per essere tale deve essere simbolizzato. Se non è simbolizzato non è nemmeno un posto. Se diciamo: "Ci incontriamo in un determinato posto", dobbiamo nominarlo, dobbiamo simbolizzarlo questo posto. Se non c'è toponomastica, in altri termini, non c'è neppure un luogo, non c'è un posto. Ora si dà il caso che il desiderio della madre non sia un nome, non sia un significante, e neppure l'assenza della madre in quanto tale è un significante nello stesso senso in cui diciamo che le parole che usiamo sono dei significanti. Terza considerazione: questa assenza che in quanto tale è simbolizzante è da cogliersi, evidentemente, nel movimento di assenza-presenza, nel movimento del fort-da, come operazione, dice Lacan. Operazione di che cosa? Come operazione, direi, di quella sorta di significante primario che non significa niente, che non è un significante come tutti gli altri, di quel significante binario che possiamo indicare con un più e un meno, con il fort e il da, con l'assenza e la presenza. Se non ci fosse questo primo significante che in quanto tale è un significante un po' particolare perché non è dotato di una significazione, non ci potrebbe essere significazione.

Allora è evidente che "Nome del Padre" e "desiderio della madre", ciò che nel secondo schema sostituisce S e S', sono dei significanti un po' particolari. Sono dei significanti che non possiamo nominare come possiamo nominare i significanti della lingua che parliamo, mettendoli magari fra virgolette. Non sono, insomma dei significanti verbali. Sono significanti senza Wortvorstellung, senza rappresentazione di parola. Anche il significante Nome del Padre è un significante di

questo tipo, dal momento che il Nome del Padre non è il nome di una determinata persona. Se abbiamo bisogno di un esempio concreto, lo dimostra il fatto che nel testo forse più esauriente sulla questione del Nome del Padre, che è la Bibbia, il Nome del Padre è in quanto tale taciuto, perché nessun nome sarebbe il Nome del Padre.

Il Nome del Padre è il significante metaforico, il metaforizzante, diciamo più esattamente, di una metafora che in qualche modo non possiamo chiamare metafora se non per metafora, se mi consentite il bisticcio. Peraltro in qualunque metafora potremmo trovare l'emergenza di una dimensione che è dell'ordine della metafora paterna.

Prendiamo l'esempio che fa Lacan quando vuole spiegare che cos'è la metafora (questo lo trovate nel terzo Seminario, oppure nello articolo L'istanza della lettera). La metafora che Lacan riprende da Booz endormi di Victor Hugo e che è quell'alessandrino che dice: Sa gerbe n'était point avare ni haineuse, "Il suo covone (in italiano è molto brutto) non era avaro né odioso". Che cosa significa questa strana espressione: il covone che non è avaro e che non è odioso? Significa semplicemente che il nome di Booz, cioè Booz, tutto ciò significa che Booz, questo personaggio biblico, non era avaro e quando donava non donava in modo odioso. Il covone, la gerbe, interviene dunque qui come metafora per indicare la ricchezza, l'abbondanza di Booz. E' una metafora nella quale, anche se il carattere paterno non è esplicitamente in questione, la paternità di Booz emerge immediatamente. Non dico evidentemente che in tutte le metafore la cosa sia così chiara. In un certo senso potremmo dire che qui il covone è un Nome del Padre. Non è escluso che per qualcuno il covone possa funzionare come metafora paterna, come Nome del Padre, insomma. Di Nomi del Padre ce ne sono tanti. Lacan parla dei Nomi del Padre, non del Nome del Padre in quanto tale, e aggiunge che persino La donna è un Nome del Padre. Esistono, dunque, i Nomi del Padre, esistono cioè le metafore paterne; non esiste il significante che in quanto tale rappresenta il significante Nome del Padre. Non c'è, dicevo, Wortvorstellung

di questo significante Nome del Padre. Si tratta di un significante in quanto tale non rappresentabile. Il perché è abbastanza evidente, se pensiamo alla formula "Non c'è Altro dell'Altro". Se non c'è Altro dell'Altro, il Nome del Padre, che è quel significante il cui significato è, in ultima analisi, il fallo, non ha come significato altro che l'effetto di significazione in quanto tale, poiché è questo che definisce il significante fallico. Se non c'è Altro dell'Altro, dunque, se non c'è il significante che completerebbe la serie dei significanti, tutti i significanti che mette in causa la metafora paterna sono dei significanti particolari. Particolari nel senso che si distinguono dagli altri significanti per il fatto che nessuno li ha mai visti, sentiti, nominati in quanto tali. Il fallo, per esempio, nessuno lo ha mai visto da qualche parte in quanto tale, in quanto significante della mancanza. Così dicasi per il desiderio della madre, così si può dire per il Nome del Padre. Tutti i significanti che sono in giuoco nella metafora paterna sono dei significanti di un tipo particolare. Si pone, dunque, la questione di vedere qual è lo statuto di questi significanti che, bizzarramente, pur essendo i significanti della significazione in quanto tale, hanno uno statuto specifico, particolare.

Se ci riferiamo a quanto avevo cercato di elucubrare sul significante qualche seminario fa, ricorderete che il significante lo avevamo considerato come Wortvorstellung, come rappresentante della rappresentazione. Cioè come l'abbreviazione di un movimento rappresentativo che in quanto unaria, e cioè identica a sé stessa, assicura l'indipendenza del significante dalla rappresentazione, laddove il significato non è mai, invece, indipendente dalla rappresentazione. Non posso dilungarmi oltre un certo limite su queste cose che sono state già dette e abbondantemente pubblicate. Per cui le persone che eventualmente non ci si raccapezzassero in quello che sto dicendo sono pregate si fare riferimento all'articolo sul primo numero di "Freudiana".

2.

Facciamo tuttavia un esempio per chiarire le cose. Prendiamo un significante qualunque, il primo comunissimo significante che mi è venuto in mente, significante "casa". Questo significante "casa" è, tra i vari significanti, dotato di un significato come tutti gli altri nomi, in quanto nella lingua italiana sappiamo che cosa significa questo significante. Tutti noi riconosciamo, in qualunque momento, questo significante in quanto tale, in quanto dotato della sua significazione. Ciò non significa tuttavia che in qualunque momento avvertiamo pienamente il significato di questo significante. Di fatto viviamo in un mondo nel quale l'esperienza più o meno diretta di ciò che è, di ciò che significa "casa" costituisce un dato essenziale, comune a tutti, un dato su cui possiamo sorvolare volentieri e sul quale non abbiamo bisogno di stare a pensare tanto ogni volta che "cerchiamo casa", "cambiamo casa", "torniamo a casa" e così via. Insomma è un po' la storia de "la pace della sera", se ricordate l'apologo di Lacan nel seminario sulle psicosi. In altri termini non abbiamo bisogno di sentire, ogni volta che sentiamo la parola "casa", l'esperienza della casa per sapere che cosa il significante "casa" significhi. Il significante in quanto tale, in quanto questo tratto identico "casa" che riconosciamo sia che lo sentiamo, sia che lo vediamo scritto, ci impone, anche se non ci pensiamo, un significato con il quale possiamo più o meno accordarci nelle nostre rappresentazioni; del quale tuttavia possiamo anche fregarcene, restando del tutto indifferenti a queste significazioni. E' probabile che un costruttore che costruisce case non faccia gran caso al valore affettivo, al valore simbolico, che una casa ha per coloro che ci abitano. E' uno dei motivi per cui le case al giorno d'oggi sono particolarmente inabitabili. Di fatto fregarcene di questo è ciò che facciamo per la maggior parte del tempo, in quanto parliamo, in quanto siamo presi, diciamo, nella dimensione della chiacchiera. Ciò non impedisce

che ogni tanto qualche cosa ci risvegli da questa indifferenza, in cui possiamo riconoscere il marchio (vi ricordate ciò che vi dicevo due settimane fa) della denegazione, della Verneinung. La Verneinung, la denegazione, è quel meccanismo che (vi compaia o no il no in senso esplicito) consente di adoperare dei significanti a dispetto o nonostante la loro significazione. Ammetterete che se ogni volta che adoperiamo il significante dovessimo stare a considerare tutte le rappresentazioni che in noi si associano e si articolano in questo significante, per meglio dire sotto questo significante, dire qualunque cosa sarebbe pressoché impossibile.

Tuttavia noi supponiamo che queste significazioni siano presenti - lo supponiamo a torto o a ragione poco importa -, ogni volta che usiamo un determinato significante. Quando, per esempio, nel film E.T. l'extraterrestre, con fare commosso, dice "Ca...sa, ca...sa", si capisce immediatamente che cosa l'alieno intende. Insomma, questo alieno, per il fatto di condividere l'esperienza della casa, non è poi così alieno come si vorrebbe. Prendiamo invece il caso in cui il significante "casa" intervenga in una metafora. Mettiamo che sentiamo parlare, per esempio, delle "case celesti". È evidente che le case celesti non sono propriamente la stessa cosa che sono le case in cui abitiamo. Possiamo aver qualche vaga idea sul fatto che le case celesti abbiano a che fare con lo zodiaco, con l'astrologia, cose di questo genere. Se i luoghi delle costellazioni hanno a che fare con delle case, se l'astrologia nomina così questi luoghi, è perché qualcuno ci abita. Ora, chi abita nelle case celesti? Tutta la metafora "case celesti" è costruita sul fatto che qualcuno abita nel cielo. È evidente che per la nostra mentalità moderna è difficile concepire che qualcuno abiti il cielo. Questa metafora è dunque per noi una metafora del tutto inaridita, non solo nel caso in cui non capiamo niente di astrologia, ma anche nel caso in cui abbiamo, come capita spesso, la tentazione di andare a leggerci gli oroscopi. Nel primo caso perché ne sappiamo troppo poco, nel secondo caso perché ne sappiamo trop-

po, e diamo per scontato il fatto che esistano delle case celesti. E' dunque evidente che la metafora, a sua volta, può essere più o meno viva; più o meno poetica se vogliamo, sino al punto di inaridirsi in semplice significazione. Il termine "case celesti", nel linguaggio astrologico, ha perduto, diciamo così, la sua ricchezza metaforica, perché nessuno più va a pensare che qualcuno abiti il cielo; che per meglio dire, quelle strane bestie che qualcuno ha trovato, chissà come, nelle stelle, siano degli abitanti. La metafora funziona se e solo se mobilita nel soggetto un sapere. Dico se lo mobilita, perché se questo sapere è un sapere scontato, un sapere morto, l'effetto di metafora in quanto tale non si produce. Questo sapere che la metafora mobilita è invece quello che, nell'esperienza quotidiana, ci viene risparmiato dall'uso del significante. Ed è, questo, il tratto distintivo della denegazione, con la quale possiamo funzionare facilmente nel linguaggio, possiamo adoperare facilmente il linguaggio, rimuovendo, insomma "mettendo sotto" (Verdrängen, vuol dire "spingere giù", "premere"), rimuovendo il significato, invece di rimuovere i significanti. La Verneinung in definitiva è questo. Il significante in quanto tale compare, ma non compare nulla a livello del significato di questo significante. Il significante appare con un suo significato del tutto estraneo, del tutto indifferente al soggetto. La denegazione non è tanto "non è mia madre", è piuttosto il fatto che al significante "mia madre" non si riferisce nel soggetto alcun effetto di significazione. Per cui non è detto che ci sia denegazione solo quando il tizio dice: "non è mia madre"; può esserci denegazione anche se il tizio dice: "è proprio mia madre". La Verneinung si distingue dalla Verdrängung nella misura in cui è un meccanismo diverso, perché la Verdrängung riguarda il significante assieme al suo significato, mentre la Verneinung riguarda soltanto il significato. E' evidente che quando la rimozione, la Verdrängung, colpisce i significanti, noi non possiamo più disporre di questi significanti. Allora sorgono dei problemi, perché al po-

sto di questi significanti interviene il sintomo. Economicamente, ciò provoca, com'è noto, alcuni problemi, ed è per questo che il meccanismo della Verneinung è il meccanismo grazie al quale possiamo funzionare nel linguaggio a dispetto della rimozione; grazie al quale possiamo parlare, per esempio, con la massima indifferenza di cose che ci riguardano talmente da vicino che siamo stati costretti a rimuoverle.

3.

Posto questo, nella metafora paterna non si tratta di questo tipo di significanti che ho illustrato con l'esempio del significante "casa". Lacan per distinguere questi significanti li chiama i significanti primordiali. Il riferimento è nel seminario su Le psicosi. Allora, che cos'è il significante primordiale? E' chiaro che bisogna intenderlo bene per capire che cos'è la forclusione, dato che la forclusione del Nome del Padre non riguarda un significante come tutti gli altri, ma riguarda un significante primordiale. La risposta a questa domanda la possiamo trovare nel seminario su Le psicosi, a patto naturalmente di averlo letto, ma non basta; a patto di essere arrivati a sentire l'esigenza di una distinzione del significante diverso da tutti gli altri. Se non ci siete arrivati, come mi è successo qualche anno fa, la prima volta che vi avevo letto questo seminario, non ci si accorge neppure della differenza. E allora, la spiegazione che vi dico è a pagina 167 del terzo seminario. Vi leggo il brano:

"Di che si tratta quando parlo di Verwerfung? Si tratta del rigetto di un significante primordiale nelle tenebre esterne, significante che mancherà da allora in poi a questo livello. Ecco il meccanismo fondamentale che suppongo alla base della paranoia. Si tratta di un processo primordiale di esclusione da un dentro primitivo, che non è il dentro del corpo ma quello di un primo corpo di significanti. E'

all'interno di questo corpo primordiale che Freud suppone che si costituisca il mondo della realtà, come già puntuato, già strutturato in termini di significanti. Freud descrive, allora, tutto il giuoco dell'accostamento, della rappresentazione con questi oggetti già costituiti. La prima apprensione della realtà, da parte del soggetto è il giudizio di esistenza che consiste nel dire: questo non è un mio sogno, una mia allucinazione o una mia rappresentazione ma un oggetto."

Il riferimento evidentemente è alle pagine che abbiamo già avuto modo di commentare nel saggio sulla Verneinung. Continua Lacan:

"Si tratta, è Freud che parla qui, non io, di una messa alla prova dell'esterno da parte dell'interno, della costituzione della realtà del soggetto in un ritrovamento dell'oggetto. L'oggetto è ritrovato in una ricerca e non si ritrova del resto mai lo stesso oggetto. Questa costituzione della realtà, così, essenziale per l'esplicazione di tutti i meccanismi di ripetizione, si iscrive sulla base di una prima bipartizione la quale coincide curiosamente con certi miti primitivi che evocano qualcosa di primordialmente zoppicante che è stato introdotto nell'accesso del soggetto alla realtà umana. Ecco che cosa è supposto da questa singolare anteriorità che, nella Verneinung, Freud dà a ciò che egli spiega analogicamente come un giudizio di attribuzione in rapporto al giudizio di esistenza. C'è nella dialettica di Freud, una prima divisione del buono e del cattivo che può concepirsi solo se la interpretiamo come il rigetto di un significante primordiale. Che cosa vuol dire il significante primordiale? E' chiaro che, per essere esatti, ciò non vuol dire niente."

Si tratta di un brano particolarmente denso che, probabilmente, al primo sforzo rischia di non fare molto senso per voi che lo avete ascoltato. Prendiamo, dunque, per chiarirci un po' le idee, un esempio, che fa Lacan qualche pagina dopo, per illustrare che cosa è il significante primordiale. Questo esempio è la coppia oppositiva il giorno e la notte. Si tratta, evidentemente, di due significanti, ma dietro queste parole "giorno" e "notte", c'è qualche cosa di ben diverso, di-

ce Lacan, che non è soltanto la parola "giorno" e la parola "notte", cioè il giorno e la notte in quanto significanti primordiali, in quanto cioè costituiscono una di quelle opposizioni fondamentali (il giorno e la notte, il maschio e la femmina, la pace e la guerra), una di quelle opposizioni di base su cui è costruito tutto l'edificio simbolico della realtà in cui viviamo, della realtà in quanto realtà già simbolizzata. Le parole, in altri termini, sono dei significanti dietro i quali si nascondono i "veri significanti", cioè i significanti primordiali. Bisogna dire che è piuttosto sorprendente questa concezione che Lacan dà qui del significante, perchè appare assolutamente lontana da tutto ciò che la linguistica ha elaborato attorno al significante, perchè appare, bisogna dire, estremamente poco lacaniana, nel senso comune del termine "lacaniano".

E. MACOLA: Questo non vuol dire che ogni significante, in sostanza è una metafora?

Può essere. Andiamo piano, sempre. Per esempio, dice Lacan a pagina 223 dello stesso testo:

"Se vi ho parlato del giorno e della notte è per farvi sentire che il giorno, la nozione stessa del giorno, la parola "giorno", la nozione del venire alla luce [venir au jour], è qualche cosa di propriamente parlando non coglibile in nessuna realtà. L'opposizione del giorno e della notte è un'opposizione significante, che oltrepassa infinitamente tutte le significazioni che essa può finire per ricoprire, ossia ogni specie di significazione. Se ho preso ad esempio il giorno e la notte è beninteso perchè il nostro soggetto è l'uomo e la donna."

Il nostro soggetto, cioè il soggetto di cui si tratta nella psicanalisi:

"Il significante uomo, come il significante donna sono altro che atteggiamento passivo e atteggiamento attivo, atteggiamento aggressivo e atteggiamento cedevole; altro dai loro comportamenti. C'è senza dubbio un significante nascosto là dietro, che, beninteso, non è da

nessuna parte assolutamente incarnabile, benché è ugualmente incarnato, nel modo più tossico, nell'esistenza della parola "uomo" e della parola "donna". Se questi registri dell'essere sono da qualche parte è, in fin dei conti, nelle parole. Non è necessario che siano delle parole verbalizzate, può essere che sia un segno sul muro, può essere che, per il suddetto primitivo, sia una pittura o una pietra; ma certamente è altrove che nei tipi di comportamento."

Si tratta, dunque, come potete vedere, di significanti dalla statuto effettivamente curioso. Molto curiosa l'espressione "parole verbalizzate" e "parole non verbalizzate". I significanti primordiali sarebbero queste parole non verbalizzate. Ma che parole sono le parole non verbalizzate? Evidentemente un segno sul muro, il graffito di un primitivo in una caverna, sono dei significanti. Tuttavia, l'esempio che fa qui Lacan per cercare di chiarire cosa intende, bisogna dire, è estremamente inadeguato, perché non si può certo dire che i significanti primordiali siano dei significanti grafici. Il giorno e la notte non sono dei tratti sul muro, anche se i tratti sul muro, i famosi tratti unari, quelli che Lacan aveva trovato sulle ossa di non so più quale caverna della Francia meridionale, la caverna di Mas d'Azil, anche se quelli, a loro volta, possono essere definiti come significanti primordiali, così come la presenza-assenza della madre, così come la presenza-assenza della luce, l'opposizione del giorno e della notte; non sono tuttavia dei significanti incarnati, dei significanti palpabili, dei significanti che possano essere riconosciuti quando li incontriamo. Anche perché non li incontriamo. Allora, come concepirli, visto che non necessariamente esiste la parola che li indica e che anche, laddove esiste la parola che li indica, come la parola "giorno", la parola "notte", questi significanti non sono identici alla parola che li indica? Che accidente sono? Sono forse un significato?

Lacan insiste sul fatto che non sono un significato. Insiste nel dire che si tratta di significanti. Ma si tratta di significanti

particolari che non significano niente. Del resto non possono essere dei significati, perché un significato non può sussistere senza un significante. Allora sono probabilmente delle metafore. La metafora paterna da cui siamo partiti, sembra avvalorare questa ipotesi, che si tratti di metafore. Tuttavia una metafora è data dal fatto che c'è un significante che ne sostituisce un altro; qui, invece, i significanti non siamo riusciti ancora ad incontrarli, in quanto tali, in quanto incarnati, in quanto pronunciabili. Ricorderete forse l'esempio di metafora che avevo fatto qui, alcuni anni or sono, traendolo dalla Poetica di Aristotele: "lo scudo di Dioniso", metafora molto banale che comunque, proprio perché banale, può servirci come punto di partenza. Che cos'è lo scudo di Dioniso? Per chi conosce un minimo di mitologia è evidentemente la coppa, in cui si versa il vino. In altri termini la coppa è il significante S', che è caduto sotto la barra, laddove troviamo l'espressione "lo scudo di Dioniso"; mentre lo scudo è evidentemente il significante S. E cosa succede quando diciamo "lo scudo di Dioniso"? Succede che il significato della parola "scudo" non viene certo cancellato, ma a questo significato si accosta come significato, a livello del significato, cioè sotto la barra, un altro significante: il significante "coppa". Ne verrebbe fuori un giudizio del tipo: la coppa è ciò con cui si difende Dioniso, è l'arma di Dioniso. Non è, dunque, propriamente lo stesso, dire: "la coppa" e dire "lo scudo di Dioniso". Come non è propriamente la stessa cosa dire "la stella del mattino" e "la stella della sera", anche se la stella è precisamente la stessa. Che cosa si aggiunge, dunque, grazie alla metafora? Si aggiunge quello che Vico avrebbe detto la "picciola favoletta" e cioè questo giudizio di cui parlavo prima. E' evidente che l'inverso dello scudo di Dioniso e cioè la coppa d'Ares non sarebbe, per esempio, una metafora altrettanto metaforica. Se diciamo "la coppa d'Ares", possiamo presumibilmente capire che si tratta dello scudo sempre se conosciamo la mitologia, ma ciò non fa un vero concetto metaforico; fa piuttosto una freddura o, al massimo, un indovinello.

Esistono, tuttavia, dei casi di metafora (e bisogna dire che sono la maggior parte) in cui il significante posto sotto la barra non è significabile in quanto tale. Si tratta ancora una volta di un caso contemplato da Aristotele. Che cosa vuol dire? La perfetta sostituibilità dell'S' emerge soltanto nel caso che tutti i significanti messi in giuoco nella metafora siano dei significanti espliciti, che esistono nella lingua. Può darsi che, però, in una metafora, il significante posto sotto la barra, l'S', sia un significante che non c'è. Mi spiego. Dice Aristotele: prendiamo la metafora "il sole semina"; si tratta di una metafora che sta ad indicare che il sole sparge i suoi raggi, come il contadino sparge i semi. Non esiste tuttavia, dice Aristotele, nella lingua greca e credo neppure nella lingua italiana, un termine specifico che corrisponda, per l'azione di spargere i raggi, a ciò che il termine "seminare" indica in relazione all'azione di spargere i semi. Non esiste questo termine preciso, non esiste questo significante nella lingua. Tuttavia, la metafora "il sole semina" sostituisce proprio questo significante che non c'è. In questo caso la metafora fa apparire un nuovo significante. Del resto molti dei neologismi si formano proprio in questo modo. Dopo di che queste metafore cessano di essere metafore per diventare dei significanti come tutti gli altri. Per farvi il primo esempio che mi viene in mente, la parola latina forma, che vuol dire bellezza, in origine era semplicemente la forma con cui si fa il formaggio. Per passare da questo alla bellezza, sino alla parola formosus che vuol dire bello, ne passa un po'; s'è preso metaforicamente il significante forma, dopo di che questo significante ha cessato di essere metaforico per diventare un significante come tutti gli altri, sicché nessuno s'è più ricordato che la forma si riferisce precisamente al formaggio, come dice la parola stessa.

Allora, se consideriamo questo significante che non c'è ma che viene purtuttavia supposto dalla metafora, incominciamo a capire che cosa può essere un significante primordiale. Cioè un significante che

non c'è nell'elenco dei significanti di una lingua. E' primordiale, dunque, non perché sia primo cronologicamente, anzi viene soltanto dopo, perché se noi abbiamo la metafora non possiamo supporre il significante^{mancante}. E' primordiale, in altri termini, soltanto qualitativamente soltanto in quanto si tratta dei significanti più importanti, o più portanti, dell'ordine simbolico stesso. E' evidente, dunque, che ciò che accade nella metafora, quindi ciò che accade nella poesia, per esempio, è precisamente il contrario della denegazione. La denegazione ci consente di adoperare dei significanti del cui significato ce ne freghiamo; la metafora ci consente di avere dei significati in sovrappiù rispetto ai significanti. Ci consente, curiosamente, di adoperare dei significanti che non ci sono. Si tratta di un meccanismo che va in senso contrario dell'entropia; si tratta della produzione di un sovrappiù di informazione. Sono dei significanti che ci danno, dunque, qualcosa da sapere, che ci permettono di manovrare un sapere in condizioni normali non avremmo e che riusciamo a nominare soltanto nella misura in cui siamo, per così dire, poeti.

Il significante primordiale è retroattivo (retroattivo a partire dall'esistenza del significante, cioè del simbolico in quanto tale) e si instaura per un effetto di metafora. Occorre sottolineare l'importanza del meccanismo della metafora per quanto riguarda il significante primordiale, perché qui possiamo istituire una sorta di privilegio della metafora rispetto alla metonimia. Ma lasciamo perdere per ora questo problema. In che modo, dunque, riusciamo a sapere di questi significanti primordiali, anche se non li abbiamo materialmente a disposizione? In un certo qual modo potremmo dire: mimeticamente, riprendendo la cosa da Freud nel senso di quella che chiamavo la mimica rappresentativa, la Vorstellungsmimik, il che non vuol dire affatto immaginariamente, diventando, cioè, in qualche modo la significazione. Il nocciolo, dunque, della teoria lacaniana della forclusione è che uno di questi significanti primordiali con cui è costruito l'edificio della realtà può mancare. Se questo significante

manca non possiamo diventare questa cosa. E' il caso di ciò che accade nella paranoia, con il significante "essere padre" ed è, poi, il nocciolo della famosa formula di Lacan: "La psicosi è ciò che interviene quando il Nome del Padre, forcluso nel luogo dell'Altro, è chiamato in opposizione al soggetto". Torneremo su questo, comunque.

Per cercare di concludere, dobbiamo dunque supporre che esistono dei significati senza significante. I significati dei significanti che precisamente abbiamo chiamato, con Lacan, primordiali; che esistono, dunque, ma a condizione che un soggetto li abiti. Il significante "casa", per riprendere lo schema di Saussure non è semplicemente questo:



che è poi la parafrasi del famoso disegno dell'albero. Non è semplicemente il rapporto fra la rappresentazione verbale "casa" ed un certo concetto di casa. E' tutto ciò che la nostra esperienza ci designa, ma non in quanto esperienza bruta, immediata, in quanto puro Erlebnis, puro vissuto, in quanto questa esperienza ce la designa, perché è già tessuta dai significanti, in quanto, per esempio, la casa si oppone a qualche cosa che casa non è; si oppone ad un esterno, si oppone ad un qualche cosa che, si direbbe in tedesco, è unheimlich, non casalingo, si tradurrebbe letteralmente. Nel significato di casa abbiamo un sacco di cose: il filo di fumo, che si leva regolarmente dal comignolo, che evoca il fuoco; le famiglie un tempo si chiamavano "fuochi"; un tale paese aveva tot fuochi, cioè tot numero di nuclei familiari. E' un chiaro esempio di metonimia, in questo caso. In quanto il fuoco, il focolare è ciò che raccoglie attorno i componenti della famiglia (saprete del resto che le antiche case - i megarà -, ma anche le capanne erano costruite at-

torno al focolare, letteralmente attorno, con il buco sopra perché uscisse il fumo). Questa esperienza non è dunque brutta perché è già tessuta di significanti complessi; la civiltà, la cultura, la cosiddetta umanità, in altri termini, non è altro che questa tessitura di significanti che vengono supportati alla base da alcuni significanti primordiali che possono tranquillamente non essere nominati nelle lingue. E probabilmente sono tanto meno nominati quanto più sono di base. Insomma, il significante non è, analiticamente parlando, quella moneta consumata che ha perduto la sua immagine che, come dice Mallarmé, ci scambiamo in silenzio. E' qualche cosa che rappresenta un soggetto. Del resto il filo di fumo che di solito i bambini introducono regolarmente nella rappresentazione della casetta è precisamente un segno del fumatore, come dice Lacan, sta lì a rappresentare il soggetto in quanto tale. Potremmo allora dire che, in un certo senso, questi significanti primordiali sono dei segni, in quanto manifestano la presenza di un soggetto in quanto tale. O forse dovremmo dire piuttosto che sono esattamente il contrario del segno, in quanto, se i segni sono quelle entità tangibili che rappresentano dei soggetti (il fumo che rappresenta il fumatore, per esempio), questi significanti non sono tangibili ma realizzano in concreto la presenza, l'epifania, potremmo dire, del soggetto all'interno del linguaggio. Possiamo chiamarli segni solo metaforicamente, a patto di considerare i segni come, per esempio, le stelle (le costellazioni venivano dette signa, segni); le stelle sono naturalmente i primi segni, in quanto manifestano un soggetto, anzi il soggetto in quanto tale, segnatamente gli Dei. E' per questo che evocavo prima le case celesti; le case celesti sono le abitazioni degli Dei, cioè delle stelle. Le stelle sono gli Dei, cioè il significante, in quanto ritorna sempre allo stesso posto. Vedremo poi la prossima volta perché mi abbandono questa sera a queste considerazioni fra il fantascientifico e l'astrologico.

La Verwerfung in quanto tale non è un fattore di per sé patolo-

gico, non è un meccanismo che si incontri soltanto nella psicosi. Direi che la Verwerfung è addirittura la chiave della normalità, è ciò grazie a cui possiamo funzionare come esseri normali.

La Verwerfung consiste, per esempio, nell'escludere dal nostro orizzonte dal nostro campo di esperienza tutta una serie di questioni. Possiamo vivere tranquillamente sbafando dalla mattina alla sera, senza curarci minimamente del fatto che più della metà della popolazione mondiale non ha di che sfamarsi. Oppure possiamo tranquillamente andare a spasso senza preoccuparci minimamente del fatto che da un momento all'altro una bomba atomica potrebbe scoppiarci sulla zucca. Tutto ciò è per noi forcluso, nel senso che non esprimiamo un giudizio su queste cose, semplicemente facciamo come se la cosa non ci riguardasse, perché dobbiamo pure tirare avanti o, se volete, perché, come dice Lacan, crediamo tutti in papà Natale, per cui pensiamo che prima o poi le cose andranno comunque per il meglio, tanto qualcuno ci pensa. In un certo senso è proprio grazie alla funzione paterna, quella di papà Natale, che possiamo forcludere dal nostro orizzonte tutta una serie di questioni, che, se ce le ponessimo dalla mattina alla sera, sicuramente ci impedirebbero di vivere. La funzione paterna, in quanto tale, è una funzione forclusiva. Ed è precisamente da questa operazione di Verwerfung che si genera il campo del Reale, è su questa Verwerfung fondamentale che si instaura la prima possibilità di una simbolizzazione, in quanto non tutto può essere simbolizzato, ed è grazie a ciò che sussiste il simbolico. Non tutto può essere simbolizzato: è ciò che dice Freud quando dice che il giudizio di attribuzione ("questo è buono per me, lo voglio ingoiare"; o "questo è cattivo per me, quindi lo voglio sputare") è primario rispetto al giudizio di esistenza. Va da sé che questo giudizio di attribuzione, che consiste nell'atto di ingoiare o nell'atto di sputare, non è un giudizio vero, che viene formulato; è un giudizio che ha a che fare con il registro dei significanti primordiali. Il giudizio di attribuzione ed il giudizio di esistenza non si formano allo stes-

so livello.

Poiché la Verneinung non è il contrario della Bejahung, come abbiamo visto la volta scorsa, perché il contrario della Bejahung è la Verwerfung, che cosa sarà il contrario della Verneinung? Ancora una volta la lingua non ci mette a disposizione un termine preciso, perché Freud non ha introdotto un termine per designare ciò che sarebbe il contrario della Verneinung, la "Unverneinung", per così dire. Il contrario della Verneinung cos'è? Non abbiamo una parola precisa per designarla, ma ne facciamo esperienza di continuo, per esempio quando una metafora produce quell'effetto di sapere di cui dicevo prima. Per esempio in analisi se ne fa esperienza quando c'è un effetto, quel clic, quel qualche cosa che ad un certo punto fa sì che si produca del sapere. Non possiamo usare per questo il termine "comprendere" perché, in realtà, ciò che si designa di solito con comprensione va proprio nel senso della Verneinung; diciamo di comprendere qualche cosa, in realtà mettiamo via la questione e non ne parliamo più. Comprendere, in questo senso, dice Lacan, significa immaginare come senso, che non vuol dire che del senso si produca. Ma quando del senso si produce, allora interviene questo meccanismo che ho indicato ^{come} "Unverneinung". Insomma è quella folgorazione che si produce di tanto in tanto, raramente bisogna dire, nelle analisi, quando la parola piena, la parola vera viene riconosciuta dal soggetto.

Bisogna dire che l'occidente ha dato ben poca importanza a questo; forse dovremmo spostarci un po' più ad oriente per trovare qualche designazione. Prendiamo per esempio il termine "illuminazione", come interviene nella mistica buddhista, o se volete come interviene in Rimbaud, illuminazione che è sicuramente un effetto molto limitato nel tempo. Prendiamolo per esempio nel senso dei fumetti, per far la cosa meno tragica, cioè quando uno capisce una cosa e gli si accende una lampadina. Allora, si profila già qui la differenza di fondo fra la Verwerfung e la Verneinung. Nella Verwerfung qualcosa non è

mai entrato a far parte del corpo del significante. Nella Verneinung qualcosa entra a far parte del corpo del significante ma, per così dire, il soggetto ne resta fuori. In un certo senso potremmo dire che nel caso della Verwerfung è il significante che resta fuori dalla porta; nel caso della Verneinung è piuttosto il soggetto che resta fuori dalla porta. Ed è per questo che non possiamo tradurre, a mio avviso, Verwerfung con il termine "preclusione". Se traducessimo così finiremo con l'indicare nostro malgrado la denegazione piuttosto che la forclusione. Nella Verneinung, dunque, il soggetto resta fuori dalla porta, il che implica che la significazione sia in qualche modo nullificata, ed è a questo registro del significante che si riferisce Hegel, ripreso da Lacan, a proposito dell'uccisione della Cosa, versante per il quale la morte appare come il registro stesso della significazione. Ciò deve avere pure qualche cosa a che fare con la melanconia. Allora, il contrario di queste due funzioni di Verwerfung e Verneinung sono evidentemente la Bejahung come iscrizione di un determinato contenuto all'interno di un ordine simbolico e ciò che con qualche ironia ho chiamato prima illuminazione, cioè l'effetto temporalmente non duraturo della verità.

Resterebbe da definire rispetto a tutto ciò la funzione temporale della rimozione e della sconfessione, della Verdrängung e della Verleugnung, forse avremo modo di ritornarvi più avanti. Non ho fatto altro che cercare di commentare, di esprimere in termini un po' diversi quello che dice Lacan in quella lunga citazione che ho fatto all'inizio. Eravamo rimasti, ricorderete, al mito; a quel mito di qualcosa di primordialmente zoppicante, come dice Lacan, che si riferisce al mito africano, riportato da Marcel Griaule. Ed è proprio da questo qualcosa di primordialmente zoppicante, è su questo qualche cosa di mancante all'origine della significazione, che riprenderemo la volta prossima, e questo ci consentirà di tornare a parlare delle stelle, che questa sera abbiamo visto solo scintillare all'orizzonte del nostro discorso.

G. TASCA: - Qual è la differenza fra i significanti primordiali e gli archetipi junghiani?

Ciò che distingue i significanti primordiali, così come li presenta Lacan, dagli archetipi è proprio il fatto che non esistono i significanti primordiali nella serie dei significanti, laddove gli archetipi sono dei significanti, per così dire, che invece Jung pensa di poter nominare. Che Jung pensi di poterli nominare è proprio ciò che fa la religione. La religione, in definitiva, non fa altro che tentare di nominare i significanti primordiali. La religione non è altro che un'operazione di laicizzazione del sacro, se mi consentite l'espressione.

E. MACOLA: - Ma non avevamo detto che i significanti primordiali sono significati di cui mancano i significanti? Non dicevamo che ad uno psicotico viene trasmessa una catena già mancante, già con dei buchi. Ma allora questi buchi, sono buchi di significato?

La forclusione del Nome del Padre che cos'è? Che uno di questi significanti primordiali, il significante essere-padre, non c'è. Se noi consideriamo il significante primordiale come una sorta di mancanza all'interno della serie dei significanti, il significante essere-padre non c'è nella lingua. C'è il significante padre, c'è il significante essere, ci sono tanti significanti, ci sono tanti nomi del padre; il significante essere-padre in quanto tale non esiste. Lo ha coniato Lacan mettendo un trattino tra "essere" e "padre". Ciò non significa che prima non esistesse. Allora, se questo significante in quanto tale è una mancanza all'interno della serie dei significanti, il fatto che manchi questo significante potrebbe voler dire che manca una mancanza. In altri termini, non è nel registro del significante in quanto detto che ciò manca. Perché se partissimo dal presupposto che il significante è solo ciò che viene detto, cioè i significanti del vocabolario della lingua, non potremmo mai capire che cosa è il significante Nome del Padre e tantomeno che cos'è la forclusione, che cos'è che non funziona a livello della

forclusione. Nella psicosi, che cos'è che succede, secondo la teoria di Lacan? Questi significanti, funzionano? Sì, infatti il tizio parla, tranquillamente, produce delle significazioni. Ma ciò che è difettoso, diciamo così, riguarda i fondamenti. Questi fondamenti non sono i significanti primordiali in quanto verrebbero prima; sono i significanti primordiali che si producono nachträglich, come ho tentato di spiegarvi, e che costituiscono i pilastri dell'ordine simbolico. Questa cosa è difficile per noi da concepire ed è su questo che tenteremo di tornare giovedì prossimo. E' difficile per noi da concepire perché non abbiamo, in quanto esseri moderni, una precisa esperienza di cosa significhi un significante primordiale.

La modernità è una specie di prepsicosi. I primitivi hanno una precisa idea di che cosa siano i significati primordiali. Esiste il mito che è un ordine ben preciso all'interno del quale ognuno si iscrive. La tribù, il clan, il totem, tutte queste cose costituiscono una serie ben precisa di significanti primordiali, all'interno della quale il soggetto trova il suo rapporto all'essere. Per cui tutto ciò che gli capita ha una determinata significazione. Le peggiori sciagure che gli possano capitare non sono talmente insopportabili come sarebbero per noi. La modernità, cioè l'effetto della scienza sul simbolico, consiste nel fatto di svuotare, di cancellare, di erodere i significanti primordiali, sino al punto che non sappiamo neppure riconoscerli.

A. DAVANZO: - Vorrei provare a capire il ruolo del significante primordiale e della metafora a partire da quella più nota, quella che Lacan definisce l'entrata nel mondo del simbolico da parte del bambino, vale a dire l'alternanza del fort-da nel gioco del rocchetto: il bambino getta via e poi ritira a sé il rocchetto legato al filo, dopo una separazione dalla madre. Per consolarsi, dice Freud. Trasponendo tutto ciò nello schema della metafora troviamo: nel luogo del Nome del Padre, di ciò che costituisce il desiderio della madre e cioè al posto del motivo per cui si è allontanata il fort, "via", il rocchetto non c'è; al denominatore, il Da, "qui", evoca la madre assente, desiderata; all'altro numeratore di nuovo il Da, "qui", sta al posto del desiderio della madre quanto al suo desiderio in presenza, quando è col bambino, cioè quello che desidera da lui. Elidendo

i due Da ne risulta che il Fort è il nome del soggetto, il suo significato, quello che risponde alla domanda "Che cosa sono?". Questo applicando meccanicamente lo schema di Lacan, ma è talmente vero che Freud ci riporta di aver visto lo stesso bambino rifare davanti allo specchio il gioco dell'assenza/presenza, su questa volta, e cioè di comparire e scomparire dallo specchio, e si chiama col suo nome accompagnato dalla "o" di Fort (Bobby-oooo) là dove non c'è. Quindi l'assenza, fort, è il nome del bambino.

E' esatto, sì.

A. DAVANZO: - Ma che cosa vuol dire questo significante primordiale? Non è certo la paroletta fort nel suo significato reale, "via", visto che per il bambino assume ben altro senso, eppure è anche la paroletta reale visto che, in questa situazione, è su questa che il bambino è incappato. Il fatto è che il significante fallico, il significante primordiale, si materializza nel vissuto e non può farlo che attraverso i significanti, quelli che ci sono, ma in quanto detto non è già più il significante primordiale, bensì, di volta in volta, quel certo significante. Come dice Lacan, le ragazze possono essere il fallo, ma se dico ragazze non dico più fallo e viceversa. E' proprio per sottrarsi all'illusione della rappresentabilità del reale da parte del simbolico, ovvero, come egli dice, per sottrarsi all'illusorietà dell'insieme che contenebbe se stesso, che Lacan fa ricorso alla topologia, perché è solo nella topologia che si esce dall'equivoco della lingua.

Sì, la topologia, i nodi, ecc., sono i tentativi di Lacan di scrivere da qualche parte ciò che nel significante in quanto tale non sarebbe significabile perché, una volta significato, diventerebbe come tutto il resto.

E. MACOLA: - A proposito della Verneinung, cosa vuol dire che nel soggetto non c'è effetto di significazione?

Quando dicevo che nella Verneinung il soggetto resta forcluso dalla significazione, non intendevo che non ci fosse significazione.

E. MACOLA: - Questo va benissimo, però non capisco la posizione di questo soggetto; perché proprio in qualche pagina dopo di quelle che citavi tu, Lacan fa questo esempio sulla differenza fra significante e segno: "Sono sul mare capitano di una piccola imbarcazione. Vedo delle cose che si agitano nella notte, in modo che mi fa pensare si possa trattare di un segno. Come reagirò? Se non sono ancora un essere umano reagisco con ogni sorta di manifestazione, come si dice modellizzata,

motoria ed emotiva, se invece sono un essere umano scrivo sul diario di bordo: Alla tal ora e al tal grado di longitudine e di latitudine abbiamo avvistato questo e quello, E' questa la cosa fondamentale. Metto al sicuro la mia responsabilità." E diceva poi: "A me non interessa il contenuto del messaggio, non mi interessa la significazione, ma la posizione che prendo io." Allora la denegazione, dato che abbiamo detto che è un giudizio del soggetto, del tipo "questo lo voglio mangiare", "questo lo voglio sputare", mi pare che il soggetto sia più in questione qui che altrove.

Non ho detto che la denegazione è un giudizio.

E. MACOLA: - Rispetto alla denegazione: il soggetto c'è di più o c'è di meno? Andiamo verso il segno o verso il significante?

Non mi pare che ci sia problema. Il soggetto c'è ogni qual volta c'è un significante che lo rappresenta. Il problema è perché. Facciamo l'esempio di una denegazione che compare in una seduta di analisi. Ciò che viene denegato rappresenterà certamente per l'analista, che si accorge della denegazione, un soggetto differente da quello che il parlante, cioè l'analizzante in quel caso crede di essere. Cioè lui sta parlando da un luogo diverso da quello in cui pensa di essere. Non è, dunque, che ci sia più o meno soggetto. Differisce il luogo in cui si situa il soggetto rispetto ai significanti che costituiscono, per così dire, il piano cartesiano di riferimento.

E. MACOLA: - Quindi quando parlavi di essere dentro, essere fuori, tu parlavi di una topologia del soggetto.

Mi riferivo al sapere del soggetto su se stesso. E' lì che cambia qualche cosa, perché se consideriamo in assoluto il soggetto in quanto tale, il significato in quanto tale, in questo assoluto non teniamo più conto della scissione del soggetto, cioè del fatto che il soggetto non è proprio laddove crede di essere. Come valutare rispetto a questo il fatto che il soggetto pensi di essere al di qua del significante, cosa che capita di solito, in rapporto a questo? Questo è a livello della Verneinung? Direi di sì. Perché in che cos'altro consiste la Verneinung se non nel fatto che il significante è dato come

qualche cosa di inessenziale. "Mi viene in mente mia madre, ma questo non c'entra assolutamente nulla"; è questa la denegazione. Mi viene in mente questo, ma questo è indifferente. Ti dico questo, ma non me ne frega niente. Il fatto che il soggetto si pensi come determinante del significante, ma non come determinato dal significante, è l'effetto della Verneinung; è, direi, la forma base se vogliamo della Verneinung.

E. MACOLA: - Ma allora nell'esempio di Lacan, questo secondo esempio, scrivo nel diario di bordo, quindi me ne frego del segno, semmai registro il segno e domino il segno, siamo in questa posizione?

No, lì mi sembra un po' diversa la cosa. Scrivere nel diario di bordo è a livello, se consideriamo lo schema di prima, è a livello della Bejahung, cioè do a questo fenomeno l'esistenza nel simbolico: ho visto questo qualche cosa all'orizzonte e ne prendo atto. La Verwerfung sarebbe: ho visto qualche cosa all'orizzonte ed è come se non l'avessi visto.

E. MACOLA: - E se io mi lasciassi determinare, avessi una reazione di fronte a quello che vedo?

Scrivere sul diario di bordo è una reazione.

E. MACOLA: - Ma per Lacan non è la stessa reazione che scappare o nascondersi o restare con la bocca aperta meravigliati di fronte al fenomeno. E' lì proprio che distingue un soggetto a livelli preverbalì.

Ma per questo la Bejahung non è semplicemente l'accorgersi di qualcosa. E' dare statuto simbolico a questo qualche cosa.

E. MACOLA: - Segno il segno fra altri segni, insomma.

Inscivo questo segno nell'ordine del significante. La Verwerfung sarebbe vedere questo qualche cosa e non scriverlo. Non siamo qui a livello della Verneinung. Arriveremo al livello della Verneinung nel momento in cui il tizio si sforza di capire che cos'è quell'accidente che ha visto all'orizzonte. Se dice è qualche cosa di indifferente,

non è qualche cosa di significativo, qui siamo a livello della Ver-
neinung, cioè non tutti i segni sono significativi. Se dice "ho vi-
sto la canna", come Cristoforo Colombo quando andava in America "so-
no arrivato alla terra", questa è quella che chiamavo per scherzo il-
luminazione. Ma questo è un altro registro rispetto al tenere il dia-
rio di bordo. Il diario di bordo si tiene a prescindere poi da ciò
che uno ci pensa su: perché ci sia il secondo livello bisogna che ci
sia già stato il primo.

2 febbraio 1984

Prepsicosi e psicosi

Riprendiamo il Seminario di Lacan su Le psicosi dal punto in cui lo avevamo lasciato la volta scorsa, cioè a p.171. Subito dopo l'ultima frase che vi avevo già letto, dice: "il significante primordiale è chiaro che esattamente non vuol dire niente", Lacan continua:

"Ciò che vi spiego con questo ha tutti i caratteri del mito che mi sentivo pronto a suggerirvi nell'occasione che Marcel Griaule ci ha portato l'anno scorso: la divisione in quattro della placenta primitiva; la prima è la volpe che, strappando la sua parte di placenta, introduce uno squilibrio da cui deriva il ciclo, che interesserà poi la divisione dei campi dei legami di parentela [...]. Anche ciò che vi racconto è un mito, poiché non credo che vi sia da qualche parte un momento, una tappa in cui il soggetto acquista prima di tutto il significante primitivo e che dopo questo si introduca il gioco delle significazioni e poi che dopo ancora il significante e il significato entrino a braccetto nel campo del discorso."

Questo riferimento al mito africano raccontato l'anno precedente da Griaule evidentemente ha qualche importanza nell'economia di questo seminario, poiché Lacan vi tornerà dopo e mi pare che abbia una sua funzione precisa all'interno della questione della forclusione e del significante in quanto significante primordiale. Questo significante che Lacan chiama primordiale, che come abbiamo visto la volta scorsa, non è un significante in carne e ossa come tutti gli altri, deve avere qualcosa a che fare con il mito.

Il mito riportato in questo contesto non fa che riferire ad uno squilibrio originario ad una sottrazione originaria l'origine stessa del mondo significante, la divisione dei campi, i legami di parentela ecc. Il simbolico in quanto tale scaturirebbe, insomma, secondo questo mito e, bisogna dire, secondo molti altri miti, da un origina-

rio squilibrio introdottosi nella divisione.

Questo mito, cui lo stesso Lacan paragona la sua elaborazione attorno al significante primordiale, aggiungendo che a sua volta è ancora una volta un mito, questo mito, che si riferisce in definitiva a ciò che Freud a sua volta mitologizza sotto il titolo del giudizio primario, che Freud formula con "questo lo voglio inghiottire o questo lo voglio sputare", ha a che fare con questa Verwerfung originaria da cui scaturisce, diciamo così, la divisione del simbolico del reale. Sembra che Lacan non si faccia un problema di sostenere che persino la sua teoria in realtà non è che un mito; lo stesso Freud, sappiamo, accetta ben volentieri di fare del mito, valga per tutti l'esempio del mito di Totem e tabù. Siamo dunque sul terreno del mito, un terreno comune al Mito africano della volpe che ruba un quarto di placenta e al modo in cui Freud parla di totem e di tabù e Lacan del significante primordiale. Il Mito, in ogni caso, riguarda l'origine di qualche cosa. Il discorso sull'origine non può non essere un discorso mitico.

1.

Che cosa è dunque il mito? In quanto moderni siamo abituati a pensare al mito in termini di infantilismo, siamo abituati cioè a pensare in termini di evolucionismo e storicismo; in realtà è uno dei più grossi pregiudizi moderni, che la psicanalisi dovrebbe confutare anche se a sua volta ne è stata vittima molto spesso. Lo stesso Freud è pieno di riferimenti all'evoluzionismo, anche se tutto ciò che egli articola in modo specifico riguardo al discorso analitico va precisamente in senso contrario a quello dell'evoluzionismo. Lo stesso Lacan dice, da qualche parte, di essere creazionista piuttosto che evolucionista. Il mito non è dunque il pensiero magico, non è un pensiero imperfetto, ma riguarda precisamente il registro di quelle significazioni di base sulle quali si regge tutto un ordine significante.

Dice Lacan, a p.225 dello stesso seminario:

"Che vi siano dei significanti di base senza i quali l'ordine delle significazioni umane non potrebbe essere stabilito, la nostra esperienza ce lo fa avvertire in ogni istante. Non è proprio questo che ci spiegano tutte le Mitologie? Pensiero magico: così si esprime la fesserie scientifica moderna ogni volta che si trova davanti a qualche cosa che oltrepassa i piccoli cervelli rimbambiti di coloro a cui sembra che, per penetrare nel campo della cultura, la condizione necessaria sia che nulla li prenda in un desiderio qualunque che li possa rendere umani. Pensiero magico: vi pare che questo termine basti a spiegare che delle persone che avevano tutte le possibilità di avere gli stessi rapporti che abbiamo noi con la nascita abbiano interpretato il giorno, la notte, la terra il cielo^{come} entità che si coniugano e che copulano in una famiglia piena di assassini, di eclissi straordinarie, di scomparse, metamorfosi, mutilazioni e di queste e di altre simili cose? Credete che queste persone prendano veramente queste cose alla lettera? Sarebbe veramente metterle a livello mentale dell'evoluzionista dei nostri giorni, che crede di spiegare tutto."

E' evidente che si tratta, qui, di una polemica contro la scienza, contro i saperi moderni. Forse vi chiederete cosa c'entri tutto ciò con la questione della psicosi, ma ci arriveremo fra poco.

Si dà il caso che sia uscito di recente un libro che con Lacan non ha niente a che vedere, nel senso che gli autori di questo libro non conoscono Lacan, né Lacan poteva conoscere gli autori di questo libro, che è uscito una decina di anni dopo questo seminario, e questo libro dice più o meno le stesse cose che dice Lacan, quasi con le stesse parole.

Si tratta di un libro piuttosto curioso, di cui raccomando vivamente la lettura, se volete fare una lettura di quelle che di questi tempi capita sempre più di rado fare, una lettura che oserei dire appassionante, oltre che divertente, un libro che si chiama Il mulino

di Amleto, che è il libro di uno storico della scienza, Giorgio De Santillana, e di un'antropologa, Hertha von Dechend.

Questo libro - un librone grosso così - ha una tesi di fondo, una tesi che a prima vista suona piuttosto curiosa, che dice questo: che il mito è figlio della scienza, laddove tutti gli evoluzionisti dei nostri giorni, cioè tutti noi, pensiamo, in modo abbastanza infantile, che invece le cose stiano al contrario, e cioè che la scienza sia figlio del mito.

Si tratta quindi di un rovesciamento di prospettive. Di fatto, osservano i due autori di questo libro (che beninteso ha degli aspetti discutibili, ma le cui tesi di fondo sono straordinariamente importanti), in tutti i miti del mondo si parla di una catastrofe originaria, di un qualcosa di andato storto all'origine del tempo.

Il mito a cui si riferisce Lacan ha qualcosa di abbastanza simile a questo. Ora gli autori hanno una loro ipotesi che, vera o no che sia, è sicuramente molto verosimile e in ogni caso plausibile, ben dimostrata e ben sostenuta. Gli autori pensano che questa catastrofe originaria non sia una invenzione del mito, ma sia un evento scientificamente dimostrabile Il mulino di Amleto - questo termine piuttosto bizzarro che cerchereste invano nell'Amleto di Shakespeare, di cui trovereste invece una traccia nel racconto^{di} Saxo Gramaticus da cui Shakespeare trasse la traccia dell'Amleto - che cosa è? E', secondo gli autori, niente altro che il ruotare dei cieli attorno al polo. Il mito, di cui si trova traccia nel testo di Saxo Gramaticus, ma che effettivamente ha delle risonanze straordinariamente costanti in tutte le mitologie di questo mondo, dice che a un certo punto questo mulino, questo mulino del mondo (immaginate l'asse di rotazione della terra come il piolo del mulino e il cielo che vi gira attorno - evidentemente si pensava che fosse il cielo a girare attorno alla terra) a un certo punto cadde in frantumi. La storia di Amleto, cui abbiamo avuto modo di riferirci diverse volte fra l'anno scorso e quest'anno, sembra abbia qualcosa a che vedere con questo cadere in

frantumi del mulino del mondo.

Ora, dicono gli autori che questo cadere in pezzi del "mulino" ha a che fare con un fatto scientificamente dimostrato e osservato sin dal secondo secolo a.C., cioè con quella cosa che si chiama la precessione degli equinozi: il fatto che il polo celeste, per effetto dell'inclinazione dell'asse terrestre rispetto all'equatore celeste, e cioè rispetto alla fascia dello zodiaco, non è fisso sempre nello stesso punto nel cielo, ma compie un movimento di rotazione, compiendo questo giro completo in qualche cosa come 25.900 e rotti anni, il famoso Grande Anno. In altri termini il polo celeste si sposta da una costellazione all'altra con intervalli di $1/12$ di 25.900 anni, quindi qualche cosa come qualche millennio.

Allora, se questa ipotesi ha qualche fondamento, ciò dimostrerebbe che molto prima del secolo secondo a.C., quando non so più che matematico o astronomo greco misurò la precessione degli equinozi, questo fatto che per essere osservato richiede delle osservazioni straordinariamente lunghe di alcuni secoli, doveva essere stato osservato ed espresso miticamente. Il mito sarebbe dunque la metafora che si incarica di dare la struttura al mondo a partire dal fatto che il mondo è strutturato dall'ordine celeste, strutturato dalle stelle.

E' giusto del resto che il significante stesso, in quanto tale, sia per così dire piovuto dal cielo, perché appunto le stelle, le costellazioni, quelle che De Santillana chiama "i veri abitanti", sono effettivamente la prima apparizione del significante in quanto tale, cioè del significante in quanto non significa niente.

Quando tutto l'universo girava attorno alla terra, attorno a questo asse invisibile che congiunge il polo nord e il polo sud celeste, quando il mulino del cielo funzionava in questo modo, era del tutto evidente che le cose di questa terra andavano molto diversamente da come vanno oggi, è del tutto evidente, insomma, che i significanti primordiali avevano una tenuta, avevano una solidità che nella nostra epoca moderna, in cui non si sa bene da che parte le cose gi-

rino, noi non possiamo nemmeno immaginarci.

Come rileva giustamente Lacan, alla pagina successiva,

"è grazie ai suoi miti che il primitivo ci si raccapezza nell'ordine delle significanze. Egli ha delle chiavi per ogni specie di situazioni straordinarie. Se si mette in rottura con tutto, dei significanti lo sostengono ancora, dei significanti che, per esempio, gli dicono esattamente la forma di punizione che comporta la sua uscita, la quale ha potuto produrre dei disordini. La regola gli impone il suo ritmo fondamentale. Noi, noi ridotti insomma a restare assai timidamente nel conformismo, temiamo di diventare un po' folli a partire dal momento in cui non diciamo più esattamente la stessa cosa che dicono tutti gli altri. E' questa la situazione dell'uomo moderno."

La situazione dell'uomo moderno è dunque quella in cui i significanti primordiali cadono in frantumi come "il mulino di Amleto", solo che il mulino di Amleto cadeva in frantumi ogni duemila^{e più} anni e poi si entrava in una nuova era, e le cose riprendevano a funzionare.

La scienza moderna, la scienza newtoniana, la scienza galileiana, invece, ha introdotto un livello di sapere in cui i significanti primordiali, i significanti del mito, restano del tutto inassumibili. Di conseguenza agli uomini moderni non resta che fare come fanno tutti, riferirsi cioè a dei modelli che sono in primo luogo immaginari. La scienza agisce forclusivamente nei confronti di tutti i principali significanti che un tempo sostenevano la vita umana. La scienza ha, in altri termini, degli effetti psicotizzanti di cui probabilmente ancora non abbiamo visto che i primissimi e timidi accenni.

Ciò non significa che oggi vi siano più psicotici di quanti ce ne fossero un tempo, ma il problema non è questo; non è un problema di statistica. Il fatto è che una volta c'era della psicosi, c'era per così dire, è una supposizione moderna che a quel tempo ci fosse della psicosi, in realtà anche la follia un tempo aveva un senso che

era completamente diverso da quello che ha oggi e veniva spiegata in qualche modo, aveva un suo posto all'interno di quello che Schreber avrebbe chiamato l'ordine del mondo. Il problema non è che oggi ci sia più psicosi di un tempo, il problema è che oggi questa dimensione psicotica e prepsicotica è una dimensione della cultura in cui ci situiamo. In altri termini se, come dice Lacan, la nevrosi produce civiltà, potremmo far vedere che la civiltà produce psicosi. E' niente meno che in rapporto a tutto ciò che mi pare andrebbe precisato il compito della psicoanalisi.

Direi che se la psicoanalisi non è in grado di creare dei miti di ricambio, essa avrà fallito il suo compito, ed è questa, mi pare, la sua opera nella babele delle lingue in cui agisce, per riferirmi a quella frase di Lacan che è stata messa in esergo all'Agenda che alcuni di voi hanno preso la settimana scorsa.

Se i significanti primordiali sono dunque non significanti ma pezzi con cui è costruito l'ordine del mondo, termini mitici fondamentali, la psicosi è l'attestato del fatto che qualcosa non va, che c'è qualcosa di rotto in questo ordine, del fatto insomma, che come direbbe Amleto, "c'è qualcosa di marcio nel regno di Danimarca".

Beninteso non c'è nulla in nome di cui potremmo compiere una critica della modernità; voglio dire, insomma, che la modernità è inscritta, sin dal primo momento, nel funzionamento stesso del significante, nella misura in cui alla Bejahung originaria, cioè all'iscrizione del luogo dei significanti, non può che corrispondere inevitabilmente dall'altra parte una Verwerfung, una espulsione, una forclusione di qualcos'altro; tutto sta a vedere che cosa sarà fatto oggetto di questa forclusione.

Con questa prolusione un po' cosmologica un po' catastofica volevo soltanto cercare di dare il tono alla questione che questa sera dovremmo affrontare, quella di che cosa è una psicosi; tutto ciò evidentemente nella traccia del nostro lavoro di capire quale sia la differenza, se c'è, fra la melanconia e la psicosi.

2.

Abbiamo visto, fidandoci della guida di Lacan, che l'inesco della psicosi riguarda la forclusione di un significante, non di un significante qualunque, ma di un significante primordiale determinato, quello che Lacan indica con il termine Nome del Padre. Il significante Nome del Padre evidentemente non è un significante come tutti gli altri e fra tutti i significanti primordiali è quello che più da vicino si riferisce al funzionamento del significante in quanto tale.

Essere-padre, come dice Lacan, alla fine del seminario sulla psicosi, è il significante attorno al quale si aggregano tutte le altre significazioni, come attorno alla grand' route, alla strada principale, si aggregano tutte le attività umane, è ciò attorno a cui si organizza, ammesso che ve ne sia uno, il senso dell'esistenza. Se questo significante non è iscritto nel luogo dei significanti, la conseguenza di questo è uno scompiglio nel campo non solo del significante, ma della scelta che in quanto tale è governata dal significante, ed è precisamente ciò che indica il processo psicotico.

Allora torniamo per un momento all'articolo di Lacan sulla Questione preliminare, alla formula: "perché una psicosi si scateni bisogna che il Nome del Padre, Verworfen, forcluso, cioè mai venuto al posto dell'Altro, vi sia chiamato in opposizione ^{simbolica} al soggetto", e cerchiamo di orientarci nell'orizzonte che questa formula ci schiude.

In che cosa consiste un psicosi? Prendiamo la cosa nel senso più elementare, per cominciare. Qualcuno potrebbe dire: la psicosi consiste nel fatto che a un certo punto il tizio si metta a delirare. E' una risposta che non è un gran che, a dire la verità, anche se spesso è grosso modo vera, non è un gran che prima di tutto perché ci sono dei deliri che non sono affatto indizio di psicosi ma che sono dei deliri nevrotici, che sono completamente diversi dai deliri psicotici. Insomma, il meccanismo del delirio in quanto compensato-

rio (è per lo meno la tesi di Lacan) di una mancanza nel registro del significante, di per sé non necessariamente è un meccanismo psicotico.

Tutto il problema è di vedere in che cosa la psicosi è un fatto del tutto irriducibile alla nevrosi non solo perché non è la stessa cosa, ma anche perché è una cosa che non ha nessun rapporto di simmetria con la nevrosi.

Il vecchio problema del rapporto fra nevrosi e psicosi, della distinzione fra nevrosi e psicosi, risulta impostato male ogni volta che si fa della psicosi il modello per capire che cosa è la nevrosi ed è ciò che fanno gli psichiatri che di conseguenza tendono a considerare come casi di psicosi molti casi che in realtà non lo sono affatto; oppure viceversa tutte le volte che si prende la nevrosi come modello per capire che cosa è la psicosi, il che porta gli analisti, che spesso si lasciano indurre in questo gioco, a fare l'errore contrario, cioè a ritenere casi di nevrosi dei casi che in realtà non lo sono.

Ma la psicosi non è simmetrica alla nevrosi; vediamo in che cosa non è simmetrica: prima di tutto non è simmetrica nel suo statuto temporale, per esempio senza dubbio una nevrosi è un qualche cosa che esplode a un certo punto; in una serie di circostanze il soggetto si ammala di nevrosi; ma è risaputo che per ammalarsi di una certa nevrosi, di una isteria, di una nevrosi ossessiva, bisogna essere stati nevrotici anche prima. In altri termini la nevrosi, e Freud si sofferma moltissimo su questo punto, ha tutta una sua storia, una sua preistoria, non è possibile risolvere un vero sintomo nevrotico senza rimettere in discussione la storia del soggetto.

Sin dalla famosa nevrosi infantile, fin^{da} questo primo tempo che dà ragione del modo in cui per un determinato soggetto si strutturano i significanti primordiali in quella sorta di triangolazione, di punto, di riferimento fondamentale, che la psicanalisi chiama il com-

plesso di Edipo.

La psicosi invero è qualche cosa, già a questo livello, di completamente differente. Interviene ad un certo punto, può risolversi a un certo altro punto, è qualcosa di discontinuo, come del resto ricordava per esempio Viganò a Milano la settimana scorsa: la psicosi procede per crisi, il che non si dice invece della nevrosi. La psicosi esplode a un certo punto e a certe condizioni che nella frase, nella formula di Lacan, che citavo prima, sono segnatamente due:

- 1) che il Nome del Padre sia forcluso
- 2) che venga chiamato in opposizione al soggetto.

Se una di queste condizioni manca non si dà una psicosi.

Queste due condizioni devono esserci, insomma, entrambe, la sola forclusione del Nome del Padre non dà luogo a una psicosi se non interviene la seconda condizione, cioè che il Nome del Padre sia "chiamato in opposizione^{simbolica} al soggetto", qualunque cosa significhi (poi cercheremo di vederlo).

Allora si pone la questione di sapere di questo evento che segna l'inizio del processo psicotico. Prendiamo il caso diventato ormai paradigmatico di Schreber: è sulla cinquantina che Schreber è diventato paranoico. Che cosa era prima di affondare nel suo delirio?

Il termine discutibile, ma tutto sommato accettabile dal punto di vista pratico, potrebbe essere quello, che è stato utilizzato da moltissimi, compreso Lacan, di prepsicosi. Vedremo poi in seguito se, come, a quali condizioni è accettabile e mantenibile questo termine. Già qui la asimmetria di cui parlavo prima fra la nevrosi e la psicosi salta subito agli occhi: nessuno si sognerebbe di dire che qualcuno è un "prenevrotico", fa persino ridere la formulazione.

Allora che cosa è la prepsicosi? Dice Lacan in questo seminario che è qualcosa che assomiglia molto alla nevrosi, per cui è facile che si commettano degli errori diagnostici e poi di conseguenza degli errori terapeutici quando ci si sbaglia a questo proposito. Vi leggerei a questo punto un lungo brano di Lacan sulla psicosi, che può servire un po' da filo conduttore per quello che seguirà:

"A partire da quale momento decidiamo che il soggetto ha varcato i limiti e che è nel delirio? Prendiamo il periodo prepsicotico. Il nostro presidente Schreber vive qualche cosa che è della natura della perplessità. Ci dà allo stato vivente, ci dà in vivo, questa questione di cui vi dicevo che è al fondo di ogni questione nevrotica,"

la questione di che significa essere uomo, di che significa essere donna. Questo è, detto fra parentesi, la questione di fondo che agita Schreber immediatamente prima di crollare nella paranoia, la famosa frase: "come sarebbe bello essere una donna ecc." Questa frase non significa ancora che Schreber sia entrato nella psicosi.

"Egli è in preda - e ce lo indica a cose fatte - a strani presentimenti, è bruscamente invaso da questa immagine, la meno adatta, sembrerebbe, per entrare nella mente di un uomo della sua specie e del suo stile, che dovrebbe essere molto bello essere una donna che subisce il coito. E' un periodo di confusione panica. Come situare il limite fra questo momento di confusione e quello in cui il suo delirio ha finito per costruire che era effettivamente una donna, e non una qualunque, la donna divina o più esattamente la promessa di Dio? E' questo qualcosa che basta a situare l'entrata nella psicosi? sicuramente no. Katan riporta un caso che ha visto dichiararsi in un periodo molto più precose di quello di Schreber e di cui ha potuto avere conoscenza diretta essendo arrivato al momento in cui virava. Si tratta di un giovane all'epoca della pubertà di cui l'autore analizza molto bene tutto il periodo prepsicotico, dandoci la nozione che in questo soggetto niente vi è dell'ordine dell'accesso a qualcosa che può realizzarlo nel tipo virile. Tutto è mancato. E se egli cerca di conquistare la tipizzazione dell'atteggiamento virile, è solo con l'intermediario di una imitazione, di un attaccarsi al seguito di uno dei suoi compagni. Come lui e al suo seguito egli si dedica ad una delle prime manovre sessuali della pubertà, la masturbazione, vi rinuncia in seguito per l'ingiunzione del suddetto compagno e si mette ad identifi-

carsi a lui per tutta una serie di esercizi che sono chiamati di conquista su se stesso. Egli si comporta^{come} se fosse in preda di un padre severo, come lo è il suo compagno. Come lui, egli si interessa a una ragazza. La quale, guarda caso, è la stessa di quella di cui si interessa il suo compagno. E quando sarà andato abbastanza avanti in questa identificazione al suo compagno, la stessa ragazza gli cadrà bell'e pronta fra le braccia. Si trova qui manifestamente il meccanismo del "come se" che Helen Deutsch ha messo in evidenza come una dimensione significativa della sintomatologia delle schizofrenie."

Vi ho letto questa pagina perché è particolarmente sintetica, ma la questione ritorna a più riprese nel seminario su Le psicosi. La descrizione che Lacan dà qui, riportando questo caso descritto da Katan, del periodo prepsicotico, è sicuramente di una evidenza che non si può assolutamente negare.

Il problema fondamentale che mi pare si ponga a questo punto è però quello di capire cosa significa questo "come se" che può permettere ad un - usiamo pure il termine fra virgolette - "prepsicotico", di funzionare regolarmente come chiunque altro anche per tutta una vita, spesso anche con buon successo come, per esempio, Schreber.

La tesi di Lacan è che questo qualche cosa che manca a livello simbolico per effetto della forclusione del Nome del Padre, quindi per effetto di questa sorte di interna debolezza dell'iscrizione del significante, sia compensato a livello immaginario attraverso il riferimento immaginario al modo di comportarsi di qualcun altro (in questo caso il compagno cui il tizio si identificava). Ma che cosa è, in pratica, questa compensazione immaginaria? Come è possibile, insomma, che un soggetto svolga tutte le normali attività umane anche in mancanza di queste basi, di questi significanti primordiali che dovrebbero sostenerlo? E' una questione che mi pare ci riguarda abbastanza da vicino, ed è per questo che vi ho fatto quell'introduzione sulla modernità, perché mi pare che non sia semplicemente un problema tecni-

co limitato alla questione psicosi.

Allora, che cosa può permettere a un soggetto di mantenersi in piedi, rispetto al mondo, cioè rispetto al significante, anche senza avere tutti i piedi necessari per farlo?

Lacan fa un paragone. Un tavolo di solito ha quattro piedi. Se ne manca uno si può mantenere ancora in qualche modo, ma allora non se ne parla proprio che ne manchi un altro, perché allora cadrebbe subito in pezzi. Senza dubbio uno degli effetti della modernità è che, come tavolini, siamo tutti traballanti, il che non ci impedisce di sopravvivere. Questo non significa, del resto, che siamo tutti prepsicotici. C'è anche il fatto che questa "prepsicosi" non sempre impedisce al soggetto di andare abbastanza lontano, addirittura molto lontano nella propria esistenza. L'ipotesi di Lacan nel Seminario su Le sinthome è niente meno che J. Joyce, per esempio, fosse uno di questi signori, che sarebbe stato condannato a causa di questa insufficienza del proprio padre a diventare uno psicotico. Sennonché riuscì a compensare questa insufficienza del Nome del Padre diventando Joyce. In altri termini diventando "qualcuno", come si usa dire, e riparando in questo modo alla carenza del padre facendo, dice Lacan, del suo "ego" il sintomo che gli ha permesso di tirare avanti abbastanza bene per tutta l'esistenza, il che pare non abbia poi impedito a sua figlia Lucia di diventare schizofrenica.

Del tutto fra parentesi, se la teoria di Lacan è vera, la cosa non mi pare di secondaria importanza, perché dimostra il legame, che mi pare esserci fra la situazione prepsicotica e la modernità, dal momento che sicuramente Joyce è colui che ha dato fondo alla possibilità letteraria dell'essere moderni. Tutti quelli che hanno voluto andare oltre Joyce in questo campo in realtà non hanno fatto altro che fare delle pallide imitazioni. Dopo Finnegans' Wake o si smette di scrivere si ricomincia da tutta un'altra parte. Perché non soffermarci un attimo su questa cosa? Non so se qualcuno di voi abbia provato a leggere Finnegans' Wake. Vi dirò che ci ho provato molte

volte, smettendo dopo la terza pagina, un tempo perché credevo di non conoscere abbastanza bene la lingua inglese per potermi permettere di leggere questo libro. Ma quando è uscita la traduzione italiana dei primi tre capitoli ho visto che nella traduzione si capisce ancora meno di quanto si capisse nell'originale. Sicuramente si tratta di un libro illeggibile, non fatto per essere letto, sembra fatto a posta, come dice Lacan, per dare lavoro agli universitari per trecento anni, il che era propriamente lo scopo di Joyce. Mi pare che Lacan ci si divertisse molto su Joyce; ha letto tutto ciò che era leggibile (o illeggibile) sull'argomento per fare il suo seminario su Le sinthome. Personalmente, se devo leggere qualcosa, preferisco Dante. Del resto Joyce e Dante hanno la stessa base tomista, erano entrambi studiosi di S. Tommaso, e la differenza fra l'uno e l'altro è che Dante ha inventato la lingua italiana, mentre Joyce ha distrutto la lingua inglese. Ma lasciamo perdere. Sicuramente anche Lacan è joyciano, in un certo senso, soprattutto negli ultimi anni. Sarà per questo che, come gli joyciani non possono ^{che} starsene zitti o essere degli imbrattacarte, i lacaniani rischiamo di continuo di andare incontro a questi due pericoli, cioè o quello di essere degli imbrattacarte o quello di essere degli universitari. E' un dilemma abbastanza difficile da scogliere. Ma lasciamo perdere e torniamo alla questione di questa sera e cioè alla prepsicosi. Ripeto, tutto il problema sta nel capire come un soggetto che sia in questa situazione si può sostenere rispetto al significante.

Joyce, secondo l'ipotesi di Lacan, vi si è sostenuto con il sintomo, facendo cioè del suo "ego" il quarto anello che faceva stare assieme gli altri tre del simbolico del reale e dell'immaginario. Il giovane di cui parla Katan, riportato da Lacan, invece di compensare questa mancanza a livello del significante, con il sintomo scritto come "sant'uomo", l'ha compensato a livello dell'imitazione di qualcun altro.

Mi sembra siano due cose profondamente diverse, ed è una diffe-

renza non solo qualitativa ma anche quantitativa. La seconda difesa è sicuramente debole. Di fatto nel momento in cui la ragazza gli cade bell'e pronta fra le braccia, il giovanotto di cui si tratta precipita nel delirio di persecuzione. Si tratta di una difesa molto più resistente, molto più solida nel caso di Joyce. Si tratta anche di due difese, ripeto, qualitativamente diverse. Joyce ha supplito a questa mancanza con un'opera, opera sulla solidità della quale, nonostante le battute che mi sono permesso prima, non c'è sicuramente alcun dubbio. Non^{così} il soggetto dell'altro caso: il fare come fanno tutti gli altri, o come fa qualcun altro, non è precisamente un'opera.

3.

Allora c'è tutta una serie di questioni che evidentemente si aprono qui. Per esempio questioni pratiche, questioni tecniche, con cui chi pratica la psicanalisi ha a che fare. Si tratta di una serie di questioni che sono estremamente importanti sia da un punto di vista pratico che da un punto di vista teorico. Per esempio come si fa una diagnosi di prepsicosi? Come si può non prendere una situazione prepsicotica per una situazione nevrotica? Come si può curare una psicosi^o una prepsicosi? Infine come è possibile prevenire, questo su scala molto più vasta, evidentemente? Mi pare che porre problemi di questo tipo, persino il terzo, non sia estraneo al compito della psicanalisi, poiché sta di fatto che ci si impone di capire che ne è, di questi tempi, del significante essere-padre. Per fortuna che di Nomi del Padre ce ne sono diversi, per fortuna che anche La donna, come dice Lacan, è un Nome del Padre, senza di che ne vedremmo sicuramente delle belle.

Allora, partiamo dalla questione numero uno, quella della diagnosi. Dice Lacan, sempre nello stesso seminario, che niente assomiglia di più ad una nevrosi che una prepsicosi, dal momento che i problemi che il soggetto si pone, nel caso della nevrosi e nel caso del-

la prepsicosi, sono pressoché gli stessi. Esistono tuttavia delle differenze, delle piccole differenze, su cui Lacan non fa il minimo cenno, su cui invece si sofferma con molta competenza e qualche ingenuità Paul Federn in un articolo sulla questione dell'analisi della psicosi.

Paul Federn, per chi non lo sapesse, è stato uno dei precursori, diciamo così, dell'analisi delle psicosi, uno dei primi che ha cominciato a dimostrare che, insomma, non era poi così vero quello che diceva Freud, e cioè che nelle psicosi non c'era nulla da fare con la psicanalisi.

Federn ha dimostrato che invece ci si può fare non solo qualcosa ma molto, a condizione di modificare la tecnica analitica di conseguenza. Proprio per questo, evidentemente, la questione della diagnosi è di notevole importanza.

Allora in questo articolo, di cui vi dicevo, Federn fa tutto un elenco degli indizi che lui trova, per cui si potrebbe pensare sin dal primo colloquio con qualcuno che ci possa essere una problematica di tipo prepsicotico. Bisogna dire che, nella premessa ammette però che, poiché tutti questi processi non si manifestano in modo statico, ma dinamico topico ed economico, la diagnosi precoce nella forma non sviluppata non è sicura. In altri termini, lo stesso Federn dice che questi criteri valgono quello che valgono. Sono dei criteri a volte abbastanza curiosi, alcuni sono più solidi altri meno.

Il primo è, vi leggo la lista così com'è, tanto perché vi facciate un'idea:

- 1) - accettazione e traduzione intuitiva dei simboli e comprensione dei propri processi primari senza resistenza;
- 2) - scomparsa rapida, persino improvvisa di gravi sintomi nevrotici, però come abbiamo già detto, fortunamente certi schizofrenici resistono alla dissoluzione della nevrosi superficiale;
- 3) - storia clinica con periodi caratterizzati da forme di nevrosi molto diverse;

- 4) - periodi psicotici, con vera ideazione delirante per l'esame di realtà, nella prima infanzia;
- 5) - durevole peggioramento delle capacità di lavoro e isolamento dei rapporti sociali dopo la pubertà;
- 6) - assoluta prevalenza delle reazioni libidiche di tipo narcisistico su quelle oggettuali;
- 7) - tipici tratti fisiognomici nel comportamento, nello sguardo, nei gesti.

Come vedete, benché sicuramente Federn avesse una grossa esperienza nell'analisi della psicosi, e fosse animato da moltissima buona volontà, questa sfilza di tratti è concepita secondo un criterio diagnostico che è ancora un criterio medico. Se prendessimo molto sul serio questo elenco, potremmo star certi che più della metà della popolazione mondiale sarebbe prepsicotica.

Riepilogando, tutti questi tratti sono talmente diffusi che non c'è la minima affidabilità in un criterio di questo tipo, anche se, ripeto, c'è del vero qua e là. La cosa più comoda sarebbe dire che bisogna avere dell'esperienza, il che notoriamente non è un gran che come risposta.

Qui bisogna che apriamo una parentesi, perché ho dei dubbi anche sull'uso, di questo termine "prepsicosi", che uso proprio in mancanza di meglio, ma che è un termine che preferirei non usare, perché è assolutamente molto ambiguo. Un conto, tra l'altro, è la fase immediatamente prepsicotica, laddove molte cose sono effettivamente percepibili, per esempio quello in cui Schreber sta lì a pensare come sarebbe bello essere una donna che soggiace al coito, ed è quello il periodo in cui ci si può sbagliare, diciamo così, si può prendere per una nevrosi qualche cosa che non lo è. Un altro conto è estendere questo termine prepsicosi a tutta l'esistenza di un soggetto, dall'origine sino al momento in cui, essendo il Nome del Padre "chiamato in opposizione^{simbolica} al soggetto" (cosa che dovremo ancora vedere che diavolo significhi), questo scivolamento comincia a farsi percettibile.

Tratto fondamentale di tutta la costruzione lacaniana a questo proposito è che, come già del resto tempo fa avevo cercato di sostenere in un mio scritto sul primo numero di "Freudiana", ciò che distingue una situazione di prepsicosi da una situazione semplicemente nevrotica è il rapporto fra il soggetto e il significante. E' cioè questa questione del "come se" di cui aveva parlato anche la Deutsch. Questa sorta di normalità di facciata o di nevrosi di facciata, che tuttavia è una facciata che, per quanto facciata, può resistere molto a lungo: una sorta di assenza del soggetto rispetto al proprio dire. E questo, penso che sia l'unico tratto veramente affidabile, ammesso che si possa decifrarlo, per una diagnosi.

Il problema deve essere affrontato logicamente perché non c'è assolutamente nulla che possa consentire una assoluta sicurezza su questo punto della diagnosi, come del resto riconosceva Federn con quella premessa che vi ho detto prima, e riconosce lo stesso Lacan, per esempio con questa frase:

"la nozione di Verwerfung ci indica che deve esserci già preliminarmente qualcosa che manca nella relazione del soggetto al significante sin dalla prima introduzione ai significanti fondamentali. Evidentemente si tratta di una assenza irreperibile per ogni ricerca sperimentale. Non c'è nessun modo di cogliere, nel momento in cui questo manca, qualche cosa che manca."

Lacan riconosce esplicitamente che questa mancanza del Nome del Padre non è qualcosa di individuabile, e quindi è proprio come se la cosa ci fosse, ed è questo il punto che bisognerebbe cercare di concettualizzare e che qui nel seminario di Lacan è evidentemente solo accennato con questa breve osservazione, che è l'unica in tutto il volume, Lacan non poteva sviluppare tutto e presentava una sua ipotesi.

Si tratta in realtà di una idea abbastanza curiosa, perché quando manca qualcosa certamente non potete trovare la cosa che manca, ma che manchi ci si accorge, basta andarla a cercare. Qui la cosa non è

dello stesso livello. Come ci si può spiegare che possa mancare un significante di questa portata come il Nome del Padre e che non ci sia nessun modo di dimostrare che manchi? Evidentemente per il fatto che il Nome del Padre non è un significante come tutti gli altri, evidentemente per il fatto che la rete dei significanti in quanto rete, in quanto catena di significanti, in qualche modo supplisce alla mancanza di questo.

Quel che è certo è che, per quanto riguarda la questione, mi pare che quella specie di frase che vi avevo buttato lì, nel primo seminario di quest'anno, in cui avevo azzardato niente meno che di dire che la diagnosi è la domanda d'analisi, credo che sia l'unico criterio sicuro per orientarsi nel problema. E per orientarsi, direi, in qualunque rapporto di analisi. Aggiungerei che la domanda di analisi è la diagnosi, ma solo in quanto questa domanda, come ogni domanda che si rispetti, presuppone la sua risposta, sola condizione che ci sia dall'altra parte dell'analista a poterla raccogliere.

L'ipotesi di Federn che, ripeto, è una delle prime e una delle più diffuse sulla tecnica analitica nel caso dell'analisi della psicosi, è che, quando si ha a che fare con una psicosi, la tecnica analitica deve subire una sorta di rotazione di 180 gradi, deve essere in qualche modo tutto il contrario della tecnica che si attua con la nevrosi. La cosa viene riassunta da Federn in questo modo: laddove nella nevrosi si tratta di abolire le rimozioni, nella psicosi si tratta di costruirle.

Affrontare però questo secondo punto (secondo dei tre punti che avevo citato prima) richiederebbe che esaminassimo la questione fondamentale, cioè quand'è che una psicosi può dirsi veramente tale.

La formula dice: "quando il Nome del Padre è chiamato in opposizione ^{simbolica} al soggetto". E' da quando ciò provoca lo sviluppo del delirio in quanto delirio psicotico (non ogni delirio di un soggetto è delirio psicotico). Ma a questo punto effettivamente credo che sia meglio rinviare la questione alla volta prossima, per poterla affrontare con

tutta la calma che conviene.

A. MONSELESAN: - Non riesco a immaginare bene cosa sia il Nome del Padre, anche perché ha detto che in fondo ce ne sono tanti.

Il bello è che nemmeno io riesco a immaginarlo. Letteralmente, non è qualche cosa che si possa immaginare. E' proprio per questo che non è un significante come tutti gli altri, è per questo che il Nome del Padre non è il nome del padre di qualcuno.

Lacan parla del Nome del Padre in quanto primo significante della metafora paterna. Parla anche del significante essere-padre; ci sarebbe qui da vedere se sono proprio la stessa cosa; direi di no, un conto è il significante essere-padre in quanto è quel significante che raccoglie, come cercavo di dire prima, la significazione in quanto tale, cioè l'accesso al significante in quanto tale, e quindi in quanto fa da sostegno di tutto ciò che è espresso dal significante, come per esempio la legge, come per esempio le varie regole, i vari rapporti sociali, ecc., in quanto, per così dire, è dalla parte del padre che tutto ciò si profila all'orizzonte di un soggetto durante quel periodo importante in cui il soggetto si afferma a tutto ciò, nel momento in cui il soggetto comincia a parlare, in altri termini. Il Nome del Padre non è semplicemente il generico essere-padre. E' per questo che ce ne possono essere molti di Nomi del Padre, cioè ognuno può avere il suo Nome del Padre. Non faccio mistero del fatto di muovermi prudentemente e senza avere delle grandi risposte bell'e pronte da darvi.

I testi di Lacan sono molto allusivi e molto sfuggenti su questi punti e credo che se avesse avuto già in tasca la risposta la avrebbe data. Del resto aveva annunciato, precisamente l'anno in cui fece il seminario su I quattro concetti fondamentali della psicanalisi, nel 1963-64, un seminario su I nomi del padre. Di questo seminario tenne soltanto la prima conferenza, dopo di che capitarono dei

pasticci nella situazione psicanalitica del tempo, per cui gli fu impossibile continuare a stare a Sainte Anne, dove teneva il seminario; riprese da un'altra parte, alla Facoltà di diritto, e non propose più lo stesso titolo, ma I quattro concetti fondamentali della psicanalisi. Sulla questione sarebbe ritornato poi proponendo molto più tardi un seminario intitolato Les non-dupes errent il che sembra, dalla pronuncia, lo stesso: "i nomi del padre", ma è scritto "i non zimbelli errano". Tutto ciò è cronaca. Il fatto che Nomi del Padre ce ne possano essere più di uno è da intendere all'interno della struttura della metafora. In questo senso l'altra volta facevo l'esempio della metafora del "covone" di V.Hugo.

In altri termini il Nome del Padre non lo ho incontrato mai in quanto tale da nessuna parte; non esiste un momento in cui in analisi si capisce che questo è il Nome del Padre. Nome del Padre è come dire quella metafora che è al limite, e quindi in nessun luogo della catena significante, che raccoglie in una significazione unica ciò che per il soggetto è il rapporto con il significante, in una metafora privilegiata, che non si trova scritta da nessuna parte. E' questo il punto cruciale della questione e so bene che non riesco ad essere più esplicito al riguardo. E' né più né meno che per lo stesso motivo per cui sulla questione che avevo posto prima, lasciandola in sospeso, quando mi chiedevo che cosa ci permette di dire che il Nome del Padre possa essere forcluso. Se fosse possibile dire quali sono i Nomi del Padre e farne un elenco esaustivo andandoli a trovare nella catena significante, allora sarebbe sperimentalmente dimostrabile l'assenza del significante Nome del Padre. Disgraziatamente le cose non sono così semplici.

9 febbraio 1984

VIII.

Il processo psicotico

Abbiamo visto la volta scorsa quelli che possono essere considerati i preliminari del processo psicotico. Cominciamo a vedere questa sera (dopo di che a partire dal prossimo seminario cominceremo ad affrontare più direttamente la questione della melanconia) in che cosa consiste, e a partire da quale momento, si può parlare di un ingresso nella psicosi.

1.

La formula di Lacan a cui ci siamo riferiti dice che ciò accade a partire dal momento in cui il Nome del Padre - di cui abbiamo visto che, come condizione preliminare all'instaurarsi del processo psicotico, deve essere forcluso nel luogo dell'Altro - è chiamato in opposizione al soggetto. Cerchiamo dunque di intendere la formula in questa sua seconda parte, cioè che cosa significa che il Nome del Padre è chiamato in opposizione, ^{simbolica} al soggetto. Lacan, nel Seminario dice che può succedere che l'entrata in analisi acceleri, tutte le volte che l'analista non abbia precisa concezione di ciò che accade, l'instaurarsi del processo psicotico.

Dice Lacan a questo proposito:

"Non tocchiamo forse qui nella nostra esperienza stessa e senza doverlo cercare più in là ciò che è al cuore dei motivi di entrata nella psicosi? E' ciò che può proporsi di più arduo ad un uomo, e a cui il suo essere nel mondo non lo mette di fronte tanto spesso. E' ciò che si chiama prendere la parola, voglio dire la propria, tutto il contrario di dire sì, sì a quella del vicino. Questa non si esprime necessariamente in parole. La clinica mostra che è proprio in quel momento, se lo si sa individuare a livelli molto diversi, che la psicosi si dichiara."

In altri termini dire che il Nome del Padre viene chiamato in opposizione al soggetto significa né più né meno che questa necessità, che può diventare a un certo punto, in determinate situazioni, inderogabile per il soggetto: di prendere la parola nel senso della propria. Ora prendere la parola nel senso di quella propria, per la struttura stessa di linguaggio in cui il soggetto è immerso, significa che è l'Altro che deve parlare. In altri termini, non dobbiamo intendere l'espressione, "prendere la parola, quella propria", nel senso, per così dire, umanistico del termine, dal momento che il soggetto non ha altra parola sua se non quella che gli viene insomma per il fatto di avere un inconscio, cioè di essere il risultato, l'emergenza di una serie, di una catena di significanti che sono quelli che lo costituiscono in quanto quel determinato soggetto. Prendere la parola, quella propria, significa dunque in definitiva lasciar parlare l'Altro, cedere all'Altro la parola, e poiché abbiamo visto, per via della forclusione del Nome del Padre, che nella psicosi è proprio a livello dell'Altro che si pone il difetto, la mancanza fondamentale, è proprio qui che si instaura il vero e proprio processo psicotico. Prima di questo momento non si può parlare di una psicosi se non in considerazione degli sviluppi successivi della faccenda.

Nel momento in cui dunque il soggetto deve prendere la parola, può capitare che il soggetto stesso riceva da qualche parte una certa parola. In altri termini che qualcosa si metta a parlare al suo posto, qualcosa che naturalmente non gli è del tutto esterno, che non è altro che una sua parte, poiché in definitiva le stesse allucinazioni - mettiamo che siano delle allucinazioni verbali - non vengono da nessuna altra parte se non dal soggetto stesso. E' precisamente l'io ideale del soggetto che enuncia degli enunciati che costituiscono il delirio in quanto delirio psicotico. Dice Lacan a questo proposito:

"Il punto essenziale che non è messo assoluta-

mente in rilievo è che il delirio comincia a partire dal momento in cui l'iniziativa viene da un Altro, in cui l'iniziativa è fondata su una attività soggettiva. L'altro vuole questo e vuole soprattutto che lo si sappia, vuole significarlo."

E' precisamente a partire da questo che si delinea con estrema chiarezza tutta la differenza che passa fra una nevrosi e una psicosi. Da questo punto di vista potremo dire addirittura che la psicosi è l'inverso della nevrosi (con quello che valgono naturalmente queste opposizioni, che sono in ogni caso sempre un po' semplificanti). Se dico che è l'inverso è perché ciò che è chiaro è che il nevrotico è uno che è lì per far sapere all'altro, far sapere all'altro è uno dei modi con cui la nevrosi cerca di rimediare alla mancanza che può avvertire nell'altro. Ciò è del tutto percepibile in analisi, dove lo stesso meccanismo fondamentale, il transfert, è basato esattamente su questa esigenza che il soggetto ha di fornire all'altro, in questo caso l'analista, quel sapere di cui mancherebbe per essere un Altro non barrato, per essere un Altro insomma che non mancherebbe di nulla. Nella psicosi invece accade qualcosa che è in un certo senso, il contrario, la reciproca di ciò che avviene nella nevrosi. Accade cioè che l'ideale dell'io del soggetto, si mette a parlare all'insaputa del soggetto stesso, a parlare al posto di quell'Altro che, per via della forclusione del Nome del Padre, non può, non è in grado di prendere la parola. Nella psicosi, in altri termini, sarà l'Altro, identificato di volta in volta con qualcuno, col persecutore per esempio, che vuol far sapere. In altri termini la pulsione del voler far sapere, che nella nevrosi definisce il soggetto, nella psicosi definisce piuttosto l'Altro in quanto tale. E' questa volontà di significazione che si impone al soggetto, e che il soggetto individua in un determinato personaggio della propria storia, oppure in un personaggio del tutto immaginario, come Dio stesso nel caso di Schreber. E' l'Altro che ha qualcosa da far sape-

temente non succede nulla). Si tratta, nella psicosi, di far funzionare al contrario l'interpretazione, al contrario rispetto al caso della nevrosi. In altri termini non sarà il non volerne sapere dell'analista, cioè diciamo il suo disessere, ad agire, non sarà cioè il sottrarsi dell'analista rispetto alla situazione transferenziale in cui il nevrotico lo situa a far progredire l'analisi come capita in tutti i casi di nevrosi. Deve essere piuttosto il suo essere. In altri termini non si punta sulla menzogna del significante, ma sulla verità del soggetto; ed è per questo che è proprio l'analisi delle psicosi a mettere alla prova l'analista nel suo essere in modo molto più radicale, molto più duro se volete da ciò che accade nella nevrosi.

Che cosa vuol dire in concreto che si tratta di agire con l'essere, cioè con la verità? Il problema evidentemente non è di fare degli interventi "interventistici", come suol dirsi, di spiegare al soggetto quel che deve o non deve fare. L'importante è che il soggetto abbia la precisa sensazione della presenza dell'analista in tutto ciò che accade. Non solo della presenza materiale - che è qualcosa, evidentemente (la presenza reale dell'analista) che agisce dal principio alla fine in qualunque analisi -, ma della presenza e dell'impegno soggettivo dell'analista in ciò che accade nell'analisi. In altri termini si tratta di costruire: il termine "costruzione" proposto da Freud può essere riutilizzato in questo contesto sotto un aspetto probabilmente diverso. Si tratta di dare un piede supplementare a quel tavolino, tavolino del tutto metaforico, di cui parla Lacan in un passo del Seminario. Tutto il problema è di vedere come questa operazione, se vogliamo di restauro, possa concepirsi, possa realizzarsi, dal momento che ^{non} si tratta certamente di instaurare un tipo di rapporto che sarebbe in questo caso, effettivamente l'inverso di ciò che accade nella nevrosi, che non si tratta cioè di far sì che l'analista diventi in quanto tale quel sostegno che manca al soggetto.

Una operazione di questo tipo, che è pur sempre possibile, per

via di suggestione per esempio, non porterebbe da nessuna parte. Si tratta di inventare (in senso etimologico) un significante, ma non uno qualunque: un significante che possa agire a livello di quel significante che nella psicosi fa difetto, cioè di uno di quelli che abbiamo chiamato significanti primordiali. E ciò può accadere, credo, a condizione che l'analista si impegni in questa operazione che con qualche improprietà ho chiamato di restauro poiché un significante primordiale non lo si inventa dal nulla. Ciò può avvenire dunque a condizione che l'analisi diventi mitopoietica, se è a livello del mito che il significante primordiale si situa, a condizione insomma che l'analista agisca nel senso che dicevo prima. Perché in definitiva, cos'è un significante primordiale se non il significante che rappresenta un soggetto, ma non uno qualunque: un soggetto che sia responsabile del proprio desiderio nei confronti dell'altro? In definitiva è a questo che si riduce la forclusione del Nome del Padre, nel fatto che non c'è stato un soggetto a farsi carico di questa funzione. Vedremo dopo meglio in che senso dico questo. L'unica condizione con cui potrei dire ci possa essere un effettivo effetto terapeutico nel caso delle psicosi è che l'analista sappia compiere, a costo, come si dice, di delirare insieme al paziente, un'opera, in un senso che sarebbe tutto da definire, di legislazione o perlomeno di invenzione di valori, perché il prêt-à-porter dei valori correnti evidentemente non paga, visto che proprio a livello di ciò si è svelata - credo di averlo dimostrato la volta scorsa - l'insufficienza di ciò che la cultura in cui viviamo propone.

Naturalmente con questi pochi accenni non mi sogno nemmeno di aver esaurito la questione della terapia delle psicosi: sono soltanto degli accenni per aprire una questione che è certamente urgente, che è certamente da aprire. Del resto quando Lacan, nel '56 ha scritto Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi, si trattava per l'appunto di una questione preliminare, e dopo ormai quasi trent'anni, siamo praticamente ancora ai preliminari. Comunque

se l'ipotesi - e, ripeto, si tratta soltanto di ipotesi, cioè di cose che vi propongo così come vengono a partire da una certa esperienza - ha qualcosa di vero, anche l'ultima delle tre questioni che avevo proposto la volta scorsa, cioè quella della "profilassi" (scusate il termine orrendo) delle psicosi, può essere chiarita a partire da questo.

In che senso si può parlare di una profilassi (ripeto, si tratta di un termine del tutto inadeguato)? E' certo che la psicanalisi non è chiamata solo a un ruolo riparativo, di ciò che non va a livello del rapporto tra il soggetto e il linguaggio. E' ovvio che la psicanalisi ha una sua responsabilità rispetto a quello che Freud chiama il disagio della civiltà. Direi che andremmo oltre la "questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi", soltanto nel momento in cui la psicanalisi avrà smesso d'essere soltanto una forma di terapia, quando cioè sarà diventata effettivamente un'etica.

2.

Torniamo dunque per un attimo sulla questione di che cosa dobbiamo intendere per questo significante primordiale che farebbe difetto nel caso della psicosi. Che un significante sia stato forcluso, forcluso nel campo dell'Altro, significa in definitiva che non si è mai iscritto, che non ha trovato posto in quella sede dei significanti che determinano il soggetto, in quanto quel singolare soggetto. Questo significante, dicevo, in quanto primordiale, non è un significante come tutti gli altri, non è una parola, non è un numero, non è qualcosa di nominabile, è piuttosto nell'ordine di un mito. Il Nome del Padre in quanto tale è quel significante che punta un determinato mito. Tutto sta a vedere se qualcuno, e cioè un soggetto, ha dato corpo a questo mito nel luogo dell'Altro, e cioè (per non usare sempre la formula che rischia di essere vuota) in quel discorso che per il soggetto è stato inaugurale, mettiamo che sia il discorso della madre. In

pratica tutto sta a vedere se la madre di un soggetto pone da qualche parte, non necessariamente in suo marito, cioè nel padre naturale del soggetto, questa funzione di Nome del Padre. In altri termini sarebbe un po' precipitoso affermare che la forclusione del Nome del Padre dipenda dal fatto che il padre reale, il padre concreto del soggetto, sia stato un po' troppo malmesso, un po' troppo insufficiente, un po' troppo carente come soggetto, per poter farsi carico della funzione del Nome del Padre. Capita anzi molto spesso che i padri degli psicotici (Schreber padre, è in questo caso l'esempio più noto e più evidente di ciò), ^{che} spesso i padri dei soggetti psicotici siano dei padri legislatori. D'altra parte i padri, al giorno d'oggi (magari un tempo non erano molto diversi, ma certo al giorno d'oggi si nota di più) sono tutti più o meno zoppicanti dal punto di vista in questione. Ma non è questo il problema, perché se esistesse quel padre che fosse veramente all'altezza della funzione del Nome del Padre, che come significante è precisamente situato dal riferimento religioso che evoca la formula in Lacan, cioè dal riferimento biblico, insomma se qualcuno incarnasse veramente il Nome del Padre in questo senso, nel senso cioè di una non mancanza dell'Altro, direi che la psicosi sarebbe assicurata al cento per cento, e senza alcuna possibilità di errore. In altri termini, la questione è se un padre degno di questo nome, debba essere un padre non castrato. Evidentemente no. Se esistesse il padre non castrato, che non mancasse di nulla, questo non solo non eviterebbe la forclusione del Nome del Padre, ma la renderebbe assolutamente reale, provocando in altri termini (è un ragionamento per absurdum, quello che faccio) un delirio che sarebbe, una volta tanto, un delirio reale. Insomma, per dire le cose un po' più allegramente, se Dio avesse un figlio, questo figlio sarebbe effettivamente psicotico: questo come contributo alla psicanalisi di Cristo, il quale evidentemente se l'è cavata grazie ad un S. Giuseppe qualunque, che, per quanto zoppicante, deve avergli permesso di situarsi in un discorso un po' più normale rispetto al discorso dell'Altro.

In definitiva non mi risulta che sia mai stata fatta la psicanalisi di Cristo; la cosa sarebbe piuttosto divertente. Mi sembra un caso limite, logicamente istruttivo, dal momento che per sua madre è del tutto chiaro dove il Nome del Padre si situasse. Insomma, la differenza fra Cristo e uno psicotico che crede di essere Cristo, sta tutta qui: che Cristo faceva i miracoli realmente, lo psicotico no, nel senso che in quel caso, trattandosi del figlio di Dio effettivamente (come vedete non è un discorso blasfemo, perché ci credo, non ho il minimo dubbio), il delirio era immediatamente trascritto nel reale, e miracoli, sicuramente, ce n'erano. L'altro polo in cui è possibile concepire, in modo del tutto diverso, un delirio reale, è quello della psicanalisi. Non a caso Freud, scrivendo a Ferenczi, diceva quella famosa frase "Sono riuscito dove il paranoico fallisce". Insomma è grazie alla funzione teorica dell'inconscio che la psicanalisi, in modo del tutto opposto a quello religioso, può considerarsi come un delirio vero, non perché, come nel caso del cristianesimo, venga fatto funzionare nel reale il Nome del Padre, ma perché la psicanalisi supplisce alla forclusione del Nome del Padre nella cultura moderna con la sua stessa esistenza. La psicanalisi potrebbe essere - dire che lo è sarebbe un po' troppo ottimistico - l'opera che ci impedisce di diventare moderni, cioè psicotici.

Mi rendo conto di aver un po' abusato di un giro di paradossi, ma l'ho fatto un po' per sdrammatizzare la situazione: quando si parla di psicosi si rischia facilmente di cadere nel patetico. In ogni caso tutto il problema della psicosi, non è se un padre esiste o no, questo importa poco, è piuttosto come un soggetto si è rivestito delle insegne paterne, un soggetto, ripeto, che non deve essere necessariamente il padre reale. La differenza tra i padri dei nevrotici e quelli degli psicotici non è che i padri dei nevrotici siano molto migliori, come padri, di quelli degli psicotici; la differenza è forse che i primi hanno dato prova qualche volta di sottostare alla legge. Il padre di psicotico tipico è il padre che la legge la fa, ma

poiché la fa, senza essersene addossato le conseguenze, si tratta di una legge inventata di sana pianta, senza titoli di nobiltà, di una legge senza valore, che non si distingue in nulla dal puro arbitrio. Del resto tutti i legislatori di questo mondo - dico questo per evitarvi di arrovellarvi su una palese contraddizione nella quale sono caduto quando dicevo che nell'analisi delle psicosi lo psicanalista deve svolgere una funzione di legislazione, il che potrebbe sembrare nettamente in contraddizione con ciò che dico sui padri degli psicotici - tutti i legislatori di questo mondo, dicevo, hanno affermato di aver ricevuto la legge da qualcun altro, da qualche ninfa Egeria, da qualche Dio incarnato. Quando la cosa funziona nel registro del mito tutto fila a gonfie vele. C'è bisogno di niente altro che di questo per poter fondare la legge da qualche parte, su qualche base più solida di quanto non sia il puro arbitrio. Insomma questa invenzione di valori di cui parlavo prima, questa funzione di legislazione, deve essere anche una funzione di trasmissione, ed è proprio per questo, se mi consentite, che dicevo prima che la psicanalisi, Per poter abordare la questione della terapia delle psicosi, dovrebbe andare in qualche modo oltre se stessa, trovarsi cioè degli ascendenti, come si suole nelle migliori famiglie. Non c'è nobiltà che non si autorizzi con qualche mitico antenato o discendente dell'anche di Anchise, come dice Tomasi di Lampedusa da qualche parte.

Allora, per riepilogare, in che cosa consiste la distinzione tra ciò che è psicotico e ciò che non lo è? Si crede solitamente di poter tracciare una linea di confine e mettere una cosa da una parte e una cosa dall'altra, dire di qui questo, di qui quello, mettere da una parte il delirio, dall'altra il sintomo. Ma bisogna dire che tutte le operazioni di questo tipo sono fallite, nel senso che non esiste di per sé il sintomo che, in quanto tale, possa essere indice di una psicosi o di una nevrosi. Si tratta, nella migliore delle ipotesi, di semplificazioni, né è possibile dire che una situazione prepsicotica sia una psicosi. Ciò che propongo è, come Lacan nel Seminario, di ri-

servare il termine psicosi soltanto a quelle situazioni in cui vi siano effetti di disturbo di linguaggio a quei quadri clinici in cui la psicosi è effettivamente manifesta, cioè a partire dal momento in cui si palesa quella volontà dell'Altro di significare al soggetto in cui consiste il delirio in quanto psicotico.

In altri termini non è possibile separare nevrosi e psicosi come se si trattasse di tagliare in due lo stesso piano. La nevrosi è una struttura, come lo è per esempio la perversione; la psicosi è piuttosto dell'ordine dell'evento. Vediamo un caso concreto: l'Uomo dei lupi, per esempio, è nevrotico ossessivo come sosteneva Freud, oppure dovremo dire che si trattava di un caso di paranoia? Il fatto che l'Uomo dei lupi abbia avuto a un certo punto un episodio di tipo paranoide, segnatamente qualche tempo dopo la fine dell'analisi con Freud, non significa necessariamente che si trattasse di una vera e propria psicosi. Che ci fosse lì una certa area di tipo paranoide, in altri termini, non è sufficiente per dire che l'Uomo dei lupi fosse uno psicotico. La questione di fondo concettualmente è dunque come pensare, come articolare questa famosa forclusione del Nome del Padre. In che senso mancherebbe questo significante primordiale che del resto manca comunque, nel senso che non lo troviamo mai nella catena dei significanti?

3.

Citavo la volta scorsa quella frase di Lacan che dice "Non c'è nessun modo di individuare ciò che manca nel momento in cui manca". Se non c'è nessun modo di individuarlo, è beninteso perché non manca da nessuna parte nella catena dei significanti. D'altra parte potremmo dire senza paura di sbagliare troppo che tutti noi, in quanto moderni, abbiamo piuttosto una sembianza di significanti primordiali a sostenerci. Si tratta in altri termini di un livello di finzione, da correggere, perché di modelli non c'è certamente penuria. Il problema, tutto il problema, mi pare quello di passare dal semplice livel-

lo imitativo di un modello - così come, per intenderci, nel caso del giovane di cui abbiamo parlato la volta scorsa, di cui parla Lacan, e di cui parla Katan -, è di passare da questo livello imitativo, dunque di sostegno sul piano esclusivamente immaginario, ad un livello di supplenza più articolato a livello dell'altro esempio che facevo la volta scorsa, a livello di Joyce, cioè a livello dell'opera. Se Joyce ha potuto supplire, secondo la tesi di Lacan, all'insufficienza della funzione paterna nella sua storia, facendo del suo "ego" il sintomo che non lo avrebbe fatto uno psicotico, è perché è effettivamente possibile supplire attraverso un'opera a questa carenza che indichiamo come "forclusione del Nome del Padre". Supplire tuttavia a un livello diverso dalla semplice imitazione a cui ci si riferisce nello altro caso. La differenza fra i due casi, tra il caso di Katan e quello di Joyce, diciamo per intenderci, in che cosa consiste? Consiste, direi, in una differenza, più che qualitativa, quantitativa. L'opera, un'opera per esempio della mole di quella di Joyce, non ha lo stesso peso, lo stesso ^{peso} _A ^{significante}, di quanto possa avere la semplice assunzione passiva di un determinato modello di comportamento, come nel primo caso. L'opera può effettivamente creare un Nome del Padre, come è del tutto lampante nel caso di Joyce, dove il nome reale di questo padre è diventato ciò che si dice "un nome". A differenza della semplice imitazione di un modello, l'opera sta in piedi da sé perché ha dalla sua - l'ha dalla sua perché la crea - la tradizione.

Direi che se non ci fosse questa possibilità estrema di invenzione di una tradizione, di una tradizione che non per questo risulterebbe falsa, non ci sarebbe nessuna possibilità terapeutica quanto alla psicosi. Quando Federn dice che si tratta di creare delle rimozioni, non vedo altro modo di intendere questa formula se non questa di creare delle tradizioni. Si tratterebbe in altri termini di instaurare a livello dell'ideale dell'io e non dell'io ideale, dei significanti che possano far da sostegno al soggetto quanto al suo riferimento simbolico. Questo perché è a livello dell'ideale dell'io che si

manifesta nella psicosi una carenza del tutto corrispettiva, del tutto collegata alla carenza del Nome del Padre, una carenza che non colpisce invece l'io ideale. E' a livello dell'io ideale che la psicosi supplisce alla carenza della funzione paterna. Ed è proprio qui che la funzione dell'io ideale e quella dell'ideale dell'io non solo si distinguono, ma si oppongono addirittura. L'ideale dell'io è precisamente ciò che assicura l'inserimento del soggetto, attraverso i significanti chiave della propria storia, all'interno della tradizione, là dove l'io ideale non gli assicura niente altro che un riferimento a modelli sprovvisti di qualunque peso di questo tipo. E' proprio la funzione dell'ideale dell'io che può servirci tra l'altro a distinguere, come poi cercheremo di fare a partire dalla volta prossima, la psicosi dalla melanconia, dove la differenza è che nella psicosi la funzione dell'ideale dell'io non è del tutto carente.

In fin dei conti perché questa mancanza a livello della funzione del Nome del Padre non potrebbe essere in qualche modo reintegrata? Credere che la forclusione sia un processo dato una volta per tutte e del tutto irrimediabile sarebbe una cosa che andrebbe contro il senso di tutta l'impostazione lacaniana della esperienza analitica: per una questione di tempo, non fosse che per questo. In altri termini, se la forclusione non fosse compensabile in qualche modo, ricadremo nel punto di vista genetico, cioè proprio in quel punto di vista che tutta l'opera di Lacan sta a screditare; saremmo costretti a dire che, visto che qualcosa è mancato, allora non ci si può fare nulla. Ma se questo fosse vero, non ci si potrebbe far nulla in nessun caso, né nelle nevrosi né nelle psicosi, assolutamente nulla. Né ci sarebbe alcuna possibilità di risoluzione di un sintomo, non ci sarebbe alcuna possibilità di agire a livello dell'inconscio.

Se lo ricordate, alcune settimane fa, quando avevamo iniziato ad affrontare la questione della psicosi, vi avevo citato, a questo proposito, uno dei più vecchi testi di Freud sull'argomento, Le neuropepsicosi da difesa, commentando il quale avevo affermato del tutto

incautamente l'ipotesi che la Verwerfung fosse, come tutti gli altri concetti psicanalitici, un concetto non concepibile se non a partire dalla possibilità della retroazione. Direi che è solo a partire dal momento in cui avviene l'ingresso nella psicosi che possiamo dire - ma possiamo dirlo solo retroattivamente ed è per questo che prima non c'è alcun modo di reperire questa mancanza - che mancava nel luogo dell'Altro questo significante. Che il Nome del Padre non sia "mai venuto", come dice testualmente Lacan, nel luogo dell'Altro, è una affermazione che bisogna intendere con il beneficio dell'inventario, cioè con il beneficio di tutta l'impostazione lacaniana della questione del tempo nella costituzione del significante. Poiché il Nome del Padre cos'altro è se non il risultato o il significante che in quanto tale esprime l'inclinazione che il soggetto assume nel simbolico e che lo definisce come quel determinato soggetto? Ma se ogni soggetto, in quanto tale, si definisce per una determinata inclinazione, all'interno di un ordine simbolico che certamente lo trascende, e certamente non lo definisce in quanto tale, è perché un altro soggetto gli ha dimostrato di situarsi^{vi} a sua volta, con il proprio essere, con la sua volontà, di farsi responsabile del proprio desiderio.

E' precisamente a questo livello che si pone l'insufficienza del padre reale nella psicosi. E' soltanto nella misura in cui un soggetto si situa all'interno del linguaggio, nel momento in cui un altro soggetto vi entra, nel momento in cui, per rendere più completa la cosa, un bambino comincia a parlare, che il linguaggio è qualcosa di diverso dalla psicosi. Voglio dire: se il linguaggio non potesse farsi carico di una verità, non potesse cioè catturare del reale nelle proprie strutture, esso e la psicosi sarebbero né più né meno che la stessa cosa. Il linguaggio, se lo si nomina in quanto tale, cioè a prescindere da un soggetto, è la psicosi, è cioè il concatenarsi del tutto fortuito, del tutto automatico, del tutto meccanico, del tutto casuale, di un significante con l'altro. Una psicosi come questa, evidentemente non si è mai vista; se non ci fosse una

verità al di là del linguaggio, non ci sarebbe struttura, nessun reale che potesse essere messo in forma in esso.

Supponiamo dunque che la Verwerfung sia retroattiva. Che cosa può spiegare allora la sua entrata in funzione e una determinata svolta della storia di un soggetto? Che cosa succede, mettiamo nel caso che citavamo la volta scorsa, di questo giovane di cui parla Katan? Nel momento in cui la ragazza che si era messo a corteggiare, imitando in questo quell'amico che gli aveva fatto da supporto narcisistico, gli cade bella e pronta tra le braccia? Succede che è lui, in quanto è sollecitato lì per la prima volta, a prendere la parola, non più al seguito di qualcun altro ma in quanto soggetto singolare, e allora ha l'impressione di non poter rispondere da questo posto che non gli compete, questo posto paterno. Di conseguenza si mette a delirare che suo padre lo perseguita: se ho detto "pen-sa" è perché, se non lo pensasse, potrebbe anche non succedere assolutamente nulla, come nel caso di quel cavaliere di cui parla l'A-riosto che continuava a combattere perché non si era accorto che gli avevano tagliato la testa. E' insomma proprio perché ci pensa che viene colto da questo effetto di vertigine, che si tramuta nel delirio. In definitiva non può instaurarsi una psicosi se non nel momento in cui il soggetto crede di dover realmente sostenere una determinata funzione.

Probabilmente lo psicotico si distingue da un non-psicotico semplicemente per il fatto che quest'ultimo ha smesso di crederci; e in questo senso mi pare che possa intendersi la frase di Freud sul fatto d'essere riuscito là dove il paranoico fallisce. Freud, a differenza di Schreber, che ha pensato di essere Presidente della Corte d'appello, non ha mai pensato di essere Freud. Insomma, essere pronto per la psicosi significa non riuscire a pensare che non c'è alcun modo di starsene in piedi se non quello di cadere nel vuoto, di supporre che in fondo la terra su cui poggiamo i piedi non è altro che un pezzo di materia che rotola non si sa bene dove. Forse che gli

antichi credevano veramente che la terra fosse al centro dell'universo? Probabilmente dicevano questo per il semplice fatto che sulla terra c'erano loro, e che non c'è nessun riferimento assoluto, per cui è altrettanto vero affermare che la terra è al centro dello universo, quanto dire che ne è al margine estremo. Basterebbe forse rendersi conto gioiosamente di questo perché quel mulino d'Amleto di cui parlavo la volta scorsa ricominci a girare, perché le stelle ricomincino a parlare.

Certo, si potrebbe ripetere la domanda: perché Schreber non riesce a pensarsi in una caduta? Perché cerca, ritiene necessario trovare un appoggio, una base a questa funzione di Presidente di Corte d'appello che viene a sollecitarlo nel luogo sensibile indicato dalla forclusione del Nome del Padre? Potremo evidentemente rispondere di nuovo: ma perché in lui c'era la forclusione del Nome del Padre. Questa volta però con un senso più preciso: non perché questa mancanza fosse assoluta, dal momento che fino ad allora non se ne era minimamente accorto, piuttosto, direi, perché nessuno gli aveva mai trasmesso questa certezza del volo, che non si crea dal nulla, che non si apprende se non perché qualcun altro, un altro soggetto, aveva dimostrato d'averlo.

A. DAVANZO: - Non ho capito cosa tu intendevi per tradizione, per "costruire" una tradizione", per offrire dei significanti di sostegno.

Ammetto che era un punto del tutto oscuro e ho rinunciato in partenza a dare ulteriori lumi in proposito.

A. DAVANZO: - Mi è molto difficile pensare a una retroattività della forclusione.

Mettiamo il caso che il Dottor Flechsig, non avesse detto a Schreber quella paroletta sul sonno fecondo che ebbe questo miracoloso effetto di far precipitare Schreber nel delirio. E' probabile che Schreber non sarebbe diventato lo Schreber che noi conosciamo

dalle Memorie; può anche darsi che avrebbe incontrato ancora qualche paroletta così, che avrebbe avuto lo stesso effetto. Che cosa ci può autorizzare a dire che Schreber, prima di entrare nel delirio in quel modo assolutamente esplosivo che noi conosciamo nelle Memorie, fosse diverso in qualche cosa da ognuno di noi? Questa è la questione che pongo, nella misura in cui, chi più chi meno, tutti noi, in quanto soggetti, abbiamo qualche carenza a livello di ciò che chiamavo significante primordiale.

A. DAVANZO: - Io non ho nessun dubbio che gli psicotici prima di diventare tali possano essere delle persone per così dire normali, ma voglio dire, "non diventa pazzo chi vuole" è messo ben in grande come exergo di tutto il lavoro di Lacan. C'è della gente a cui non capiterà mai di diventare psicotico, c'è quello che diventa psicotico e che, tra virgolette, lo era già, in questo senso.

Questo "era già" diventa del tutto ovvio a partire dal fatto che lo sia diventato. Perché questo "lo era già" possa avere un senso preciso, diagnostico, un senso utilizzabile, dovrebbe essere verificabile. Il problema è che non lo è affatto, e che, nella non verificabilità di questo, conviene che l'analista si regoli di conseguenza. Ciò significa che prenda tutta una serie di misure, che per esempio, se c'è un dubbio, conviene materialmente fare come se si fosse certi della cosa, anche se non lo si è. Ma queste non sono questioni di rilievo in questa sede. Quando dico che la forclusione è retroattiva, nel senso che non c'è alcuna possibilità di accertarla prima del momento effettivo della scatenarsi della psicosi, lo dico per il semplice motivo che non c'è alcuna possibilità di compiere un'operazione di questo tipo, per nessuna di quelle operazioni che vengono compiute in psicanalisi. Così come non è possibile dimostrare l'interpretazione di un sogno, allo stesso modo non c'è possibilità di dimostrare che questa mancanza è reale, poiché non è assolutamente una mancanza che possiamo ritrovare. Nella misura in cui in soggetto parla e dice delle frasi grammaticalmente ben costruite, che poi possono essere più o meno ricche di senso, questa mancanza non

c'è. E' soltanto nella misura in cui si va a cogliere quel particolare punto, che può essere anche molto difficile da individuare, in cui a livello del linguaggio qualcosa fa crac, diciamo così, nello psicotico, è a partire da quel momento che tutta la costruzione che fa Lacan si mette in moto. Non è un caso che tutto questo seminario di Lacan sia attraversato dall'inizio alla fine da questa contraddizione: per un verso l'esigenza di dare un fondamento anche a livello di sviluppo - perché no? - alla formazione del processo psicotico (quindi si parla di prepsicosi, della questione della diagnosi) per un altro, dice da qualche parte: mi hanno chiesto una diagnosi su un tipo, mi sono rifiutato di dire che era paranoico, ho dato una diagnosi di nevrosi ossessiva, perché non c'era alcun indizio che ci fossero dei disturbi di linguaggio e fino a nuovo ordine ritengo che questo possa essere un criterio diagnostico. Questa interna contraddizione, che Lacan non tenta neppure di risolvere, che anzi non formula nemmeno in quanto tale, è del tutto implicita, basta leggere il Seminario per accorgersene. E' del tutto evidente che nel momento in cui si trattava di introdurre la "questione preliminare", non si poneva la questione di concettualizzare lo statuto temporale della nozione di forclusione. Può darsi che ci sia una possibilità diversa di sfuggire a questa contraddizione. Non credo però che ci sia nei limiti della concezione lacaniana. Non per dire che essa abbia dei limiti oltre i quali bisogna andare, ma perché ogni teoria ha i suoi limiti, è costituita proprio per avere un limite. Il che non la rende falsa, ma inadeguata a spiegare alcuni fenomeni. Io ho l'impressione che su questo problema dello statuto temporale della forclusione, si vada a toccare il limite della concezione lacaniana del significante, cosa che è trapelata un po' da tutto ciò che abbiamo detto in precedenza, per esempio sul concetto di significante. Che Lacan parli di un significante primordiale che non è un significante, e non si capisce bene che cos'è, manifesta proprio il limite della nozione di significante. Non perché di là ci sia qualcos'altro, ma perché ci

sono dei fatti che quella nozione non è adeguata a spiegare, così come la teoria newtoniana non è stata falsificata da quella di Einstein, ma semplicemente verificata all'interno di alcuni casi. E' probabile che potrebbe esserci una teoria più "forte" di quella proposta da Lacan, di grado superiore, che potrebbe rendere conto di questa contraddizione. Ma non mi pare proprio questione di andarla a cercare in questo momento, visto che anche quella di Lacan è talmente complicata che abbiamo da lavorarci parecchio.

A. DAVANZO: - Per formalizzare questa cosa, ricordo un attimo la formula che Viganò faceva dell'insegnamento lacaniano: le solite due frazioni, Nome del Padre, desiderio della madre; al posto del Nome del Padre c'era un significante che si rapportava ad un Altro non barrato. A questo livello tale tipo di formula mi spiega per esempio quello che dice Lacan quando afferma che nella psicosi un significante non rappresenta un soggetto per un altro significante, ma un soggetto del tutto indeterminato. Questa formula però, è quella dell'inguaribilità. Invece la tua ipotesi di curabilità, in che modo potrebbe essere formalizzata?

Solo se l'analista, in quanto quel soggetto determinato, può fare da supporto alla creazione di quel mito che indichiamo come significante primordiale. Non perché debba sostituirsi a questa mancanza, nel senso di fare da supporto per tutta l'esistenza a questa mancanza.

A. DAVANZO: - Ma vorrei capire, come si sceglie l'analista questo significante da supportare, in mezzo alla miriade dei significanti qualunque che si rapportano a questo Altro completo, non mancante?

Mi rendo perfettamente conto del rischio di quello che vi avevo proposto questa sera: mi darete atto che non sono incline generalmente alle ipotesi missionaristiche. Se ho preferito correre questo rischio è perché credo che non ci sia alcuna necessità che se lo scelga questo significante, poiché credo che ci sia già, solo che è necessario dargli, per così dire, "la carica", girare la corda che dà la spinta.

A. DAVANZO: - Ma allora, in qualche modo, ritorniamo al fatto, che tu supponi che questo significante primordiale in realtà ci sia.

Ciò che fa sì che un significante sia primordiale, per esempio "essere-padre" o qualunque altro che possa svolgere una funzione analogica, è il fatto che un determinato soggetto abbia dato testimonianza al soggetto, in un momento della sua storia, di esserci lì per qualche cosa. Perciò dicevo che il linguaggio in quanto tale è la psicosi, perché non è sufficiente il linguaggio, non basta che un soggetto si affacci ad un mondo abitato dal linguaggio, che nasca in un mondo popolato da registratori che trasmettono qualunque messaggio perché il bambino inizi a parlare, se non c'è da qualche parte un soggetto concreto che gli dia materialmente la testimonianza di questa che chiamavo possibilità del volo. Questo è il punto nodale secondo me, il che non significa "metterci l'anima", vuol dire dare la prova di non cedere sul proprio desiderio, punto nodale della questione dell'analisi delle psicosi. In definitiva nessuno obbliga un analista a farsi carico di un'impresa così disperata, non tanto per la sua difficoltà, quanto per il fatto di coinvolgerlo a questo livello dell'esperienza, e non si può minimamente pretendere che costui sia all'altezza di una simile impresa, perché se così fosse sarebbe né più né meno che quel padre che scherzosamente chiamavo il padre di Cristo, nel senso che la psicosi sarebbe assicurata. Mi rendo conto di tutte le smagliature del discorso di questa sera, e di tutte le difficoltà che esso pone. Del resto era semplicemente in via di ipotesi che formulavo questa possibilità, via di ipotesi a cui giungo attraverso un processo logico, non attraverso un'esperienza concreta. Non posso dire di aver guarito trenta psicotici. E anche se fosse vero, questo non dimostrerebbe assolutamente nulla.

16 febbraio 1984

Melanconia non è psicosi

Riprendiamo la lettura e il commento del testo di Lutto e melanconia.

Dice Freud:

"Quando, al culmine della sua autocritica, egli si definisce un meschino, un egoista, uno sleale e un succube, la cui unica aspirazione è sempre stata quella di occultare le debolezze della propria natura, per quanto ne sappiamo può darsi che egli si sia avvicinato considerevolmente alla conoscenza di sé medesimo; e ci domandiamo solo perché gli uomini debbano ammalarsi prima di poter accedere a verità di questo genere. Giacché è in dubbio che se qualcuno giunge a una tale valutazione di sé e la manifesta di fronte al prossimo - una valutazione come quella che il principe Amleto applicava a sé e a tutti gli altri -, ebbene costui è malato, indipendentemente dal fatto che dica il vero o che sia più o meno ingiusto con sé stesso."

Il minimo che si possa dire è che non mi pare che vada tanto da sé, come Freud sembra dire, che bisogna essere ammalati, cioè melanconici, per accorgersi di tutte le imperfezioni della natura umana. Sembrerebbe, da come dice Freud in questo brano, che si è melanconici perché si dice ciò che probabilmente tutti gli altri fanno ma si guardano bene dal dire. Insomma, è proprio per il fatto di essere detta che l'autodenigrazione melanconica costituisce un sintomo. In realtà se il melanconico pensasse che anche gli altri sono afflitti dagli stessi e identici difetti che egli si rimprovera di avere, certamente sarebbe difficile dargli torto, e sarebbe difficile accusarlo di delirare. Già qui in questa dimensione dell'autodenigrazione, che costituisce il tratto saliente, possiamo dire, del sintomo melanconico, si tocca una caratteristica essenziale di questo delirio. Si tratta effettivamente di un vero e proprio delirio, che tuttavia è diverso dal delirio psicotico.

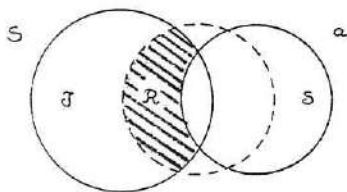
Di questo avevo già fatto cenno nel seminario di due settimane fa. Infatti, mentre il delirio psicotico consiste nel fatto che un qualcosa, l'io ideale, abbiamo visto, parla al soggetto, e parla al soggetto al posto di un Altro, che in quanto tale è escluso nella psicosi per via della Forclusione del Nome del Padre (e quindi, nel delirio psicotico, il soggetto è il destinatario, non l'emittente, del messaggio in cui consiste il delirio), nel delirio melanconico le cose, invece, stanno diversamente. Nel delirio psicotico è l'ideale dell'io, che parla al soggetto al posto di un Altro, nel caso del delirio melanconico è piuttosto il superio (che in Lutto e melanconia Freud indica provvisoriamente con Gewissen, "coscienza morale", perché sappiamo che il termine superio verrà introdotto soltanto alcuni anni più tardi), è il Super-io che parla non all'io del soggetto, come nel caso nella paranoia, ma che parla dell'io del soggetto e che ne parla ad un altro; come vedete i punti di origine e i punti di arrivo dell'enunciato sono completamente diversi nella melanconia. Il delirio melanconico, a differenza di quello psicotico-paranoico, è destinato ad un altro.

L'aspetto rivendicativo e qualche volta persino vendicativo di questo delirio non sfugge a Freud, che ha parlato in questo testo di una "costellazione psichica di rivolta" a proposito della melanconia. Se è autopunitiva, certamente poi risulta sempre anche punitiva, punitiva, per lo meno, nei confronti delle persone, dei soggetti, che, essendo vicini al melanconico, sono costretti ad ascoltare le sue continue lamentele, il cui carattere ^gaggressivo non sfugge minimamente, nonostante il contenuto di ciò che viene detto, a chi ascolta. Insomma, se nell'isteria c'è qualcosa di insopportabile, se c'è un aspetto rivendicativo dell'isteria, nella melanconia questo aspetto di rivendicazione, benché sia denegato, appare ancora più evidente.

Vorrei cercare questa sera, a partire dagli schemi di cui si serve Lacan nella Questione preliminare per definire la paranoia, di ve-

campo simbolico in quanto delimitato dal Nome del Padre, dalla funzione dell'ideale dell'io e dalla madre in quanto oggetto primordiale. L'unica differenza fra i due schemi consiste nel fatto che in ψ Lacan ci aggiunge quest'altro segmento che delimita questa specie di trapezio tratteggiato che rappresenta il campo della realtà. Si tratta del segmento $\underline{i-m}$. Cerchiamo di vedere cosa significano queste due lettere minuscole: con \underline{i} Lacan indica l'io del soggetto stesso, e con \underline{m} la sua immagine speculare. Quindi l'io si viene a porre sul versante dell'oggetto, mentre l'immagine speculare viene a porsi sul versante dell'immagine; \underline{i} non viene tuttavia a coincidere con \underline{m} perché entrambi questi due termini - \underline{m} e \underline{i} - non fanno altro che riprodurre specularmente M e I.

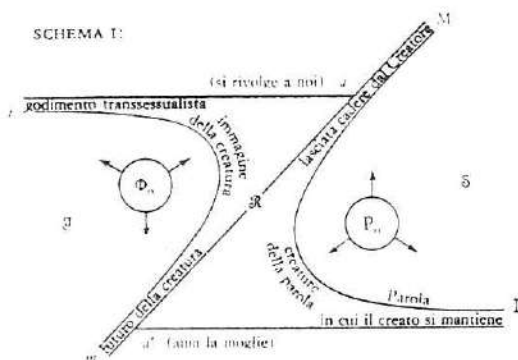
Per chiarire ulteriormente la cosa, direi che questo schema non è altro che l'equivalente di quell'altro schema che incontreremo più tardi nel Seminario XI, lo schema con cui Lacan cerca di rendere conto della definizione che Freud dà, nello scritto sulle pulsioni, del concetto di io-piacere. Indichiamo con un cerchio l'oggetto, l'oggetto in quanto "buono", cioè l'oggetto da introiettare (l'oggetto di cui vi ricorderete, Freud dice: "voglio mangiarlo, oppure voglio sputarlo"). L'incorporazione di questo oggetto produce all'interno dell'ich originario una sorta di duplicazione speculare dell'oggetto all'interno dell'ich, che Freud chiama Lustich, cioè l'io-piacere, e che viene indicato con questa zona tratteggiata. Basta fare un breve esame per accorgersi che la zona tratteggiata di questo schema e la zona tratteggiata dello schema R sono la stessa cosa: di fatto \underline{m} e \underline{i} non sono altro, per così dire, che i correlati dell'oggetto primordiale, cioè Lust. In altri termini il campo indicato con la R, che è il campo della realtà, non è altro che il campo dell'io piacere.



Se le lettere sono alternate, cioè se \underline{m} si oppone ad M , \underline{i} si oppone ad I , è perché questo schema, come spiega la nota, è passibile ad essere topologizzato. In altri termini, immaginate che questo trapezio sia una striscia di carta, in modo tale da fare coincidere M con \underline{m} , I con \underline{i} , il che produce un nastro di Moebius, nastro di Moebius che non è altro che la rappresentazione della superficie del soggetto. Se noi pieghiamo la superficie in questo modo, che cosa ne è dei due triangoli che stanno fuori del trapezio, cioè il simbolico e l'immaginario? Quel che resta è, né più né meno, l'oggetto \underline{a} , cioè l'oggetto del fantasma. Se immaginiamo di operare un taglio che ci lasci intatta la superficie \mathcal{R} , tutto il resto è ciò che cade via dalla originaria superficie quadrata da cui siamo partiti. In altri termini, tutto questo schema si riassume nella forma del fantasma ($\mathcal{R} \diamond a$), in cui questi due triangoli rappresentano l'oggetto, e il trapezio tratteggiato rappresenta il soggetto. Allora da S ad \underline{a} , cioè da ψ ad M , si situano, dice Lacan, i segmenti S_1^1 , S_2^1 , S_3^1 , S_4^1 , cioè tutti quei segmenti che potremo ottenere collegando S a varie sezioni del tratto $I-M$. Questi segmenti servono a Lacan per raffigurare, secondo le sue parole, le figure dell'"altro immaginario nelle relazioni di aggressione erotica", mentre da S ad \underline{a} possiamo situare i segmenti S_m^1 , S_2^1 , S_3^1 , S_4^1 , che rappresentano ciò "in cui l'io si identifica, dal suo Urbild speculare", cioè dalla sua immagine primordiale speculare, "fino all'identificazione paterna dell'ideale dell'io" (I).

Tutto questo marchingegno serve poi a Lacan per spiegare che cosa accade nel caso della psicosi, in cui il significante paterno (P) è, come sappiamo, forcluso. Forcluso vuol dire che è rimasto fuori dal posto di A . C'è un buco, un buco nel campo simbolico: che cosa comporta il fatto che si tratta della mancanza di questo significante? Dal momento che dobbiamo immaginare la superficie come topologicamente ripiegata - tale che il segmento $\underline{m}-I$ coincide con $\underline{i}-M$ (si ottiene così il famoso toro che rappresenta il soggetto), se a questo livello (in A) c'è un buco, un buco interverrà anche dall'altra parte (in S). Allora, nel caso delle psicosi, Lacan propone questo schema:

SCHEMA I:

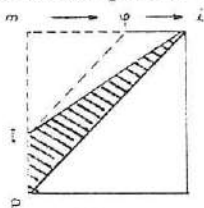


Cosa significa questa forma sghemba? Rappresenta sempre la superficie \mathcal{R} , cioè il campo della realtà, solo che al posto del simbolico e al posto dell'immaginario, incontriamo questa specie di erosione della superficie ^{soggettiva} che fa sì che i punti I M i m si trovino in una sorta di passaggio al limite, perché la superficie non ha, per così dire, più una dimensione esattamente definita, visto il carattere asintotico delle curve che definiscono i bordi del buco. Che cosa succede, dunque, nel caso delle psicosi? Che l'ideale dell'io ha cercato, in qualche modo, di raggiungere il posto del significante paterno (P) allontanandosi, in questo modo, verso l'infinito asintoticamente.

2.

La situazione della melanconia può essere ancora rappresentata da questo marchingegno? L'ipotesi da cui siamo partiti è che nel caso della melanconia non ci fosse una vera e propria forclusione del Nome del Padre. Teniamo ancora come punto di riferimento lo schema precedente, quello che indica la situazione, diciamo così, "normale" nella dislocazione delle istanze soggettive sulla superficie dell'io stesso. Che cosa accade nella melanconia se noi ci riferiamo a ciò che dice Freud? Accade che anche qui qualcosa è andato perduto (Freud insiste continuamente su questo punto). Questo qualcosa che è andato perduto è però P ; quindi non è un vero e proprio buco a livello di significante paterno; ciò che è andato perduto è piuttosto l'oggetto. La perdita di cui si tratta nella melanconia è sempre la perdita a livello dell'oggetto. Che si tratti dell'oggetto primario M o di un

altro oggetto che sicuramente deve essere per il soggetto un oggetto di una certa importanza, che sia la moglie, il figlio, il marito, è sempre a livello dell'oggetto primordiale che dobbiamo situarli, che dobbiamo situare questa perdita. Esiste, per così dire, un destinatario privilegiato del sintomo melanconico, che è identico all'oggetto perduto, che è l'oggetto - come dice Freud - incorporato, l'oggetto al quale sono rivolte, in realtà, tutte le accuse che il soggetto sembra, in apparenza, rivolgere a se stesso. E' dunque nel posto di M che incontriamo una prima mancanza, è M l'oggetto che è andato perduto. Ne consegue che cosa? Ne consegue - dice Freud - che questo oggetto in apparenza perduto è stato incorporato, e viene ad essere all'interno del soggetto stesso. "L'ombra dell'oggetto è caduta sull'io". Che cosa significa questa formula, più famosa che veramente intesa? Significa che in realtà l'io stesso del soggetto viene a sostituirsi all'oggetto che è venuto a mancare. Quando il melanconico si rimprovera di essere buono a nulla - dice Freud - questo rimprovero è rivolto all'oggetto (può significare "tu sei buono a nulla"). E, tuttavia, è l'io stesso del soggetto che si è messo al posto dell'oggetto che è venuto a mancare, per cui cade sotto i colpi del rimprovero. Incominciamo a scrivere questo sullo schema:



E' l'io del soggetto (i) a spostarsi fino ad occupare la posizione che era prima dell'oggetto M. A differenza della psicosi, dove la funzione dell'ideale dell'io acquistava quella direzione di fuga per cercare di prendere il posto lasciato vuoto dal significante paterno, la funzione dell'ideale dell'io resta salda nella struttura della melanconia, resta tanto salda, dice Freud, che in realtà è il vero e proprio punto di enunciazione del delirio melanconico e, insomma, l'emit-

tente del delirio stesso. Ma se è vero che interviene questo spostamento dell'io, sulla direttrice S-a, che cosa ne è del campo della realtà soggettiva? Poniamo che tutte le altre lettere restino al loro posto, mentre i si sposta al posto di a: ne risulta una specie di erosione della superficie \mathcal{R} , cioè del campo della realtà, cioè in definitiva, del campo in cui si situa il soggetto stesso. Come riparazione di questa erosione, di questa insufficienza, occorrerà, allora, ristabilire l'equilibrio soggettivo, il campo di realtà, diciamo così, del soggetto, ristabilendo una sorta di simmetria^e, restaurando quella striscia che è venuta a mancare. In altri termini, il delirio melanconico, come accennavo prima, non ha la stessa struttura, la stessa funzione del delirio psicotico; mentre in quest'ultimo emerge in primo piano, in modo determinante, il fatto che il soggetto subisce una significazione, di cui non sa nulla, che gli viene semplicemente imposta, nel delirio melanconico non troviamo il sintomo "parole imposte", per dirla con l'espressione di Lacan, non si assiste, in altri termini, a dei veri e propri disturbi di linguaggio; e questo perché, ripeto, il campo della realtà è stato salvato o salvaguardato in qualche modo. E' questo l'aspetto "realistico" del delirio melanconico che Freud stesso segnala nel brano che ho letto in apertura del seminario di questa sera.

Nel delirio melanconico è piuttosto dell'immaginario che si tratta; al limite, nei casi estremi può essere compromessa l'immagine stessa del corpo sino al fatto che un organo può essere ritenuto perduto, o per arrivare fino alla sindrome di Cotard, in cui tutto il mondo stesso diventa svuotato. C'è tuttavia una differenza anche tra questo caso estremo del delirio melanconico e, nonostante l'apparenza assai simile, il delirio della fine del mondo che può intervenire, per esempio, nella paranoia.

Come suona il lamento melanconico? Per esempio "non sono più lo stesso che ero una volta, mi manca qualche cosa, qualche cosa è andato perduto e questa perdita è irrimediabile". In altri termini, "mi

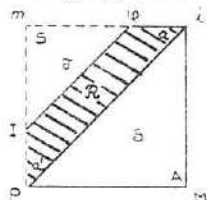
manca quella parte di me" (l'organo che può andare perduto diventa immediatamente la metafora di φ , del significante che rappresenta il soggetto), "mi manca quella parte di me che mi permetterebbe di essere io, in quanto soggetto, la mancanza, di situarmi in quanto soggetto, al posto di φ ". Ne consegue che nel delirio il soggetto, per così dire, ama la propria mancanza come se stesso. Infatti, chiunque provasse a toglierli questa mancanza, a dirgli che non è affatto vero, che non c'è niente che è andato perduto, verrebbe considerato come un acerrimo nemico dal soggetto stesso. Togliere la mancanza del melanconico vorrebbe dire tentare di abolirlo come soggetto.

In altri termini, è come se, una volta che i si sia spostato in a, si sia portato dietro un'altra delle letterine che abbiamo indicato prima sul bordo, per cui φ è venuto ad identificarsi con l'io stesso del soggetto, al posto che prima era dell'io.

Che ne è, dunque, del soggetto? Da dove, da quale posizione indicata dalle varie lettere dello schema, parla il melanconico? Il punto fondamentale, direi, è proprio questo. Cosa succede nel delirio? Succede che il mondo è venuto a trovarsi, per il soggetto, sotto sequestro, tutto è diventato impossibile. In quanto soggetto dell'enunciazione, il melanconico è separato irrimediabilmente da tutto ciò che lo circonda; è ciò che il melanconico esprime dicendo che lui è un oggetto indegno, che nessuno, ormai, può avere a che fare con lui, e che tutto gli è diventato impossibile. In altri termini, è come se, in quanto soggetto dell'enunciazione del proprio enunciato, egli parlasse, per così dire, dall'altra parte dello specchio. In altri termini è come se il soggetto fosse identificato né più né meno che con la sua immagine speculare; di conseguenza tutto il mondo è passato immediatamente dall'altra parte dello specchio. Come soggetto dell'enunciazione egli è, dunque, identico alla propria immagine speculare, ed è precisamente, ciò che rende conto dalla sua irraggiungibilità ad ogni tentativo di argomentazione. Sto dicendo qualcosa di molto analogo, mi pare, a quello che dice Vereecken nell'articolo sul terzo numero di

"Freudiana", solo che Vereecken ha ottenuto la cosa a partire dallo schema ottico di Lacan, ma il risultato è sempre lo stesso, cioè il situarsi del soggetto al di là dello specchio.

Allora, se tutto ciò è vero, per ottenere la situazione melanconica a partire dallo schema di partenza, non c'è bisogno di alterarlo profondamente come nel caso della psicosi, ma è sufficiente far slittare di un posto attorno a S, a, a', A, le letterine dello schema.



Cerchiamo di dare una giustificazione; abbiamo già giustificato le prime tre m; cioè l'immagine speculare, interviene al posto del soggetto, in quanto soggetto dell'enunciazione; che ne è dell'ideale dell'io? L'ideale dell'io andrebbe a finire nel posto dell'immagine speculare; l'immagine ideale è l'immagine di sé che è andata irrimediabilmente perduta, è l'immagine di come il soggetto era una volta, prima che intervenisse la perdita di cui il soggetto si lamenta. Il Nome del Padre (P) che abbiamo visto non essere assente, interviene al posto dell'ideale dell'io; può ancora svolgere il suo ruolo, a patto di una riduzione della funzione significante del Nome del Padre alla funzione di ideale (una sorta di immaginarizzazione della funzione della legge). Ciò significa che non c'è altra legge per il melanconico se non quella selvaggia, per così dire, cui egli soggiace, che è quella del superio. L'oggetto che avevamo supposto perduto, cioè M, lo ritroviamo, infine, al posto dell'Altro; l'oggetto perduto è diventato, per così dire, l'inconscio stesso del soggetto, è stato, in altri termini, "incorporato" - è quello che dice Freud -. In conclusione, il campo della realtà, in definitiva, viene preservato, perché, attraverso questa rotazione delle posizioni, viene instaurato un campo \mathcal{R} tutto sommato abbastanza analogo a quello di partenza, ed

è per questo che la melanconia, a differenza della psicosi, ha di solito un'evoluzione piuttosto benigna, nel senso che il delirio, dopo un certo periodo, tende, eccetto che in alcuni casi, a diventare superfluo.

Questa situazione di riequilibrio, tuttavia, comporta alcune modificazioni quanto alle coordinate che definiscono i campi $\mathcal{I}, \mathcal{R}, \mathcal{S}$, cioè dell'immaginario, del reale, del simbolico. L'ideale dell'io, abbiamo visto, si è immaginarizzato venendo a coincidere con l'immagine speculare del soggetto stesso. I punti limite del triangolo dell'immaginario sono non più $\varphi-i-m$, ma $m-\varphi-I$; in altri termini una delle tre lettere è cambiata, mentre l' i non fa parte più del campo dell'immaginario ma del campo della realtà. Ed è questo secondo campo, il campo della realtà, che ha subito i maggiori danni, perché, mentre i due triangoli riguardanti l'oggetto, cioè il campo dell'immaginario e il campo del simbolico, c'è una sola lettera che viene sostituita, nel trapezio centrale ce ne sono due che non sono più al loro posto. I e i li ritroviamo in una situazione differente, ma restano a fare puntello al campo \mathcal{R} , cioè al soggetto, ma il prezzo che viene pagato è per un verso che la Legge è diventata una faccenda speculare (la Legge non è altro che l'imperativo superegoico, e perciò il soggetto ubbidisce ad una legge che è soltanto sua e che non riguarda più gli altri), mentre per un altro verso, l'oggetto, M , è stato escluso dal campo della realtà e ciò comporta che i rapporti fra il soggetto e i vari oggetti della sua esperienza diventino estremamente problematici. L'unico oggetto, per così dire, che il melanconico ha effettivamente è il suo proprio io, la i che è venuta a cadere al posto dello oggetto (è di una evidenza assoluta nella clinica della melanconia). In compenso, il campo simbolico, così come quello dell'immaginario, è salvaguardato abbastanza bene, M e P li ritroviamo ancora, e soltanto la funzione dell'ideale dell'io è stata espulsa dal campo del simbolico. Di conseguenza il campo simbolico è salvaguardato, molto meglio che nella psicosi; se nel caso della psicosi nel luogo dell'immagina-

rio e del simbolico trovavamo addirittura due buchi, qui troviamo ancora delle superfici che sono delle superfici soggettive. Detto in parole povere, nella melanconia non si assiste a veri e propri disturbi di linguaggio. Il delirio interviene, invece, come una funzione limitata, interviene soltanto a proposito di un punto, cioè di ciò che riguarda l'io del soggetto stesso; per questo il delirio melanconico è monomaniaco, benché possa allargarsi sino a negare l'esistenza di tutto il mondo. Qui sarebbe poi da vedere se si tratta ancora di melanconia o di qualcos'altro, in ogni caso ciò che è sicuro è che il mondo, anche nella sindrome estrema, è negato soltanto come correlativo dell'io, cioè, in definitiva, dell'oggetto.

3.

Riepilogando tutto questo delirio, spero non melanconico né psicotico, a partire dalla schema di Lacan, la funzione del delirio melanconico è radicalmente diversa da quella del delirio psicotico. Sembrerebbe potersene dedurre che la melanconia non è una psicosi. Resta l'ipotesi che si tratti, appunto, di una nevrosi, benché una nevrosi diversa - come del resto Freud stesso, nel brano che abbiamo commentato, ammetteva - di una nevrosi diversa dalle nevrosi cosiddette da transfert, e cioè, secondo il termine usato da Freud, una nevrosi narcisistica. Narcisistica perché il tipo di identificazione che è in gioco nella melanconia differisce dal tipo di identificazione che è in gioco nelle nevrosi da transfert; mentre in quest'ultime è in gioco l'identificazione isterica, nella melanconia è in gioco, evidentemente, l'identificazione narcisistica. Mi riferisco qui alla distinzione fatta da Freud nel capitolo sull'identificazione di Psicologia delle masse e analisi dell'io.

La differenza che passa, quindi, fra nevrosi da transfert e nevrosi narcisistica, cioè tra la melanconia e le altre forme di nevrosi, è la stessa differenza che passa tra l'identificazione isterica e

l'identificazione narcisistica, ciò che dice Freud precisamente a pagina 109 di Lutto e melanconia:

"Le identificazioni con l'oggetto non sono affatto rare neppure nelle nevrosi di transfert, anzi sono un meccanismo ben noto della formazione dei sintomi, specialmente dell'isteria. Tuttavia la differenza tra l'identificazione narcisistica e quella isterica può essere ravvisata in questo: mentre nella prima l'investimento oggettuale viene abbandonato, nella seconda esso permane e produce un effetto che, abitualmente, resta confinato a determinate azioni e innervazioni singole. In ogni caso, anche nelle nevrosi di transfert, l'identificazione esprime una comunanza che può significare amore. L'identificazione narcisistica è la più primitiva e ci prepara a comprendere l'identificazione isterica, meno profondamente studiata."

Un'ultima parola a proposito del sintomo melanconico per eccellenza e cioè il suicidio, per vedere se possiamo situarlo nello schema che vi proponevo prima. E' evidentemente in quanto i, cioè l'io del soggetto, prende il posto di M, cioè dell'oggetto, che, come Freud insiste, il suicidio melanconico è in realtà un vero e proprio assassinio, un'uccisione dell'oggetto. Conclude Freud, con una formula piuttosto sibillina ma estremamente suggestiva, che il suicidio è lo inverso dell'innamoramento. Il suicidio è l'inverso dell'innamoramento perché nel suicidio l'io sostituisce l'oggetto, e cioè "l'ombra dell'oggetto cade sull'io", per dirlo con la forma di Freud, invece nell'innamoramento accade l'inverso, è cioè l'oggetto che prende il posto dell'io. In entrambi i casi, ed è questo il rapporto che Freud trova, in modo piuttosto umoristico, tra il suicidio e l'innamoramento, l'io è stato sopraffatto dall'oggetto.

Il significante fallico viene ad identificarsi con l'io del soggetto. Cosa significa? Significa che l'io del soggetto non è altro che la sua stessa mancanza. In altri termini, in tutto il discorso che il melanconico fa su se stesso, l'oggetto perduto non è altro che un sostituto dell'oggetto fallico in quanto quell'oggetto che rappresenta il soggetto. Solo che invece di rappresentare il soggetto a li-

vello della mancanza costitutiva del soggetto, rappresenta l'io in quanto è diventato un io mancante. Al limite il melanconico, quando parla di sé, non parla d'altro che della propria mancanza, non c'è qualche cosa che ha. E' proprio l'io che assume una significazione fallica. L'io non fa più parte del campo dell'immaginario perché è andato a finire nel campo della realtà. L'io è diventato l'oggetto; nel caso del suicidio, per esempio, l'io è diventato l'oggetto. Ci si suicida in quanto l'io non è più l'io stesso ma l'oggetto, cioè nel suicidio il corpo diventa l'oggetto. Il campo dell'immaginario ha ancora le stesse coordinate m e φ , l'immagine speculare e il significante fallico, e l'unica differenza è che al posto di i , che è uscito fuori dal campo dell'immaginario, è rientrato l'ideale dell'io (I). Quindi la funzione dell'ideale non è più una funzione del significante, al limite tra reale e simbolico, ma è diventata una funzione immaginaria.

M. GIACON: - Nel depresso si assiste ad un processo di identificazione introiettiva con l'oggetto persecutorio, mentre nel paranoico si assiste ad una identificazione proiettiva con l'oggetto persecutorio. Se nella identificazione introiettiva c'è l'identificazione dell'io con l'oggetto M, e quindi la realtà è salvaguardata da un io che in qualche modo rimane, nel processo di identificazione proiettiva l'io non c'è più, è completamente proiettato fuori e identificato con un persecutore; ecco la voce del delirio. Mi resta un interrogativo; in quel trapezio che tende a restringersi, nell'ultimo schema che lei ha fatto, quando tende ad annullare la realtà, cioè nel suicidio, forse allora interviene la psicosi?

Anche se questa riduzione sembrerebbe portare nella psicosi, bisogna considerare che nella psicosi assistiamo ad un processo di ricostituzione del campo della realtà, che è ciò che viene espresso dallo schema un po' sghembo che propone Lacan. Solo che, nel caso della psicosi, quel processo è meno riuscito perché si assiste a una fuga all'infinito del campo della realtà. Mentre nel caso della melanconia questo processo viene a concludersi entro termini molto più delimitati.

Dire che il suicidio è un momento psicotico è un'ipotesi che potrebbe essere sostenuta. Il suicidio psicotico è tendenzialmente autodistruttivo, cioè lo psicotico si ammazza perché non ce la fa più, mentre nella melanconia si nota una rivendicazione, un rivolgersi allo altro in quanto tale, che balza in primo piano, ciò che farebbe della melanconia una vera e propria nevrosi, anche se diversa dalle nevrosi da transfert. Così il suicidio potrebbe anche essere un'isterizzazione della melanconia.

1 marzo 1984