

Ettore Perrella

Seminario IX. *La città. Etica e psicanalisi* (1987-1988)

Lacanian

I. Il Miracolo

Questa sera iniziamo il mio nono seminario, se li contiamo da quando ho iniziato a tenerne uno. Questo seminario penso proprio che sarà l'ultimo di questa serie, che ho iniziato nel 1979. Esso, come suppongo sappiate, ha come titolo *La città*, come sottotitolo *Etica e psicanalisi*. Il titolo, cui ho pensato dopo – mentre il sottotitolo l'avevo già annunciato l'anno scorso –, va inteso in un senso piuttosto preciso, che occorre puntualizzare immediatamente per non creare equivoci (anche se poi della città arriveremo a parlare soltanto in un momento piuttosto avanzato del nostro percorso).

Il termine va inteso non nel senso in cui noi utilizziamo il termine “città” quando diciamo che Padova è una città del Veneto e New York è una città degli Stati Uniti, ma in un senso abbastanza diverso, se volete nel senso che potevano avere il termine greco *pólis* ed il termine latino *civitas*, o nella lingua francese il termine *cit *, che non hanno una significazione identica a quella del termine “città”, come lo utilizziamo oggi nella lingua italiana. Cercher  pi  avanti di mostrarvi il perch  di questa distinzione, che opero in modo preliminare e in termini molto netti.

1.

Come esergo del seminario di quest'anno, leggerei un brano del Seminario VII di Lacan, quello che   intitolato *L'etica della psicanalisi*. La coincidenza con il fatto che questo   il mio settimo seminario non   proprio fortuita, dal momento che l'argomento che tratto   abbastanza prossimo a quello del settimo seminario di Lacan. In questo brano si mostra molto chiaramente il legame che c'  tra il termine “citt ” (*cit * nel testo francese, non *ville*, evidentemente, perch  sarebbe tutto un altro discorso) e l'etica della psicanalisi.

Questo Seminario di Lacan ci aprir  un po' il discorso di quest'anno. Ne far  una lettura che risulter  la continuazione di quella che avevo iniziato l'anno scorso nel seminario su Mozart, nel quale avevo considerato la questione della sublimazione, cos  come viene affrontata da Lacan proprio in questo seminario.

Sulla *cit *, in realt , in tutto il volume del Seminario VII di Lacan, c'  solo un passo, che   quello che adesso vi cito:

Questa citt  ai nostri giorni possiamo tanto facilmente delimitarla [*la cl re*, termine francese che   abbastanza ambiguo]? Che importa? Qualunque regolarizzazione che noi diamo alla situazione di coloro che concretamente fanno ricorso a noi nella nostra societ ,   anche troppo evidente che la loro aspirazione alla felicit  implicher  sempre un posto aperto ad un miracolo, ad una promessa, ad un miraggio di genio originale o di fuga verso la libert . Anzi addirittura di possesso di tutte le donne per un uomo, dell'uomo ideale per una donna. Farsi garante che il soggetto possa in qualche modo trovare il suo bene, anche nell'analisi,   una sorta di truffa¹.

Questo brano mi sembra abbastanza significativo, non soltanto perch  mette in relazione la citt , e quindi anche la funzione della psicanalisi nella citt , con l'etica e la psicanalisi, ma anche sostanzialmente, perch  qui Lacan insiste nel dire qualche cosa che poi ripete nello stesso seminario, e cio  il fatto che l'etica della psicanalisi, *se ve ne   una* – e vedremo pi  tardi questa sera stessa i motivi di questo “se”, che ha fatto s  che io non abbia posto come sottotitolo “etica della psicanalisi”, ma *Etica e psicanalisi* –, non sta nella promessa dei beni, perch  la promessa dei beni porterebbe *ipso facto* la psicanalisi in una posizione di truffa, per il semplice motivo che essa prometterebbe qualche cosa che poi non potrebbe dare, mantenendo la promessa. L'etica della psicanalisi sta piuttosto, secondo Lacan, in un rapporto fra il desiderio e la morte (dovremmo poi intendere come concepire il termine “morte” in questo passaggio logico, perch  sicuramente non ha nulla a che vedere con la morte fisica, di cui non si parla affatto).

Infine, questo passo mi sembra essenziale – questo   il motivo fondamentale per cui l'ho messo ad esergo del seminario di quest'anno – per l'accenno che Lacan fa al miracolo, accenno che mi sembra suggestivo, perch  in questo mio lavoro di quest'anno far  molto posto – se cos  posso esprimermi – a questo luogo aperto al miracolo.

¹ J.Lacan, *Le Séminaire*, livre VII, *L' thique de la psychanalyse*, Seui, Paris 1986, p. 350.

Se leggete il Seminario VII, potete accorgervi che Lacan, ai miracoli, beninteso, non ci crede mica tanto, avendo una formazione razionalistica, del tutto occidentale. Non ci crede, ben inteso, come non ci crediamo neppure noi. Ma il fatto di non crederci, ai miracoli, dà un taglio abbastanza preciso, anche se poi non molto facile da individuare, al seminario stesso. Infatti, il miracolo emerge di continuo nelle parole di Lacan, che sono spinte di continuo in questa direzione (consideriamo pure questo termine nel senso più teologico possibile, perché, dalle prime pagine sino alle ultime, ricorre continuamente la questione di Dio). È evidente che la posizione di Lacan è determinata da un preciso modo d'affrontare la questione del miracolo, che è precisamente questo: non affrontarla affatto. Posizione che sicuramente è del tutto giustificata dal punto di vista scientifico, e che però ha alcune conseguenze ed alcuni inconvenienti piuttosto importanti nel corso dell'intero seminario.

L'anno scorso², tanto per riferirmi a quello che la maggior parte di voi conosce già, ve ne ho mostrato uno, di questi inconvenienti, e proprio a proposito della sublimazione. Quello che dicevo, mettendo un po' in discussione le conclusioni che Lacan traeva nel 1959-1960 su questo tema, non era tutto sommato una critica a Lacan, ma una sorta di presa di distanza dall'epoca in cui egli parlava, *grosso modo* un quarto di secolo fa, e quindi abbastanza distante da noi. Quest'epoca è quella che chiamo, qualche volta, non senza un po' d'ironia, della modernità.

Proprio parlando della sublimazione mi pare di avervi mostrato l'anno scorso che lo stesso Lacan ha compiuto una specie di truffa, perché, quando cita il testo di Heidegger attorno alla *Cosa*, nasconde tutto il *côté* celeste-divino dei riferimenti alla «quadratura», con una sorta di vero e proprio effetto di censura. La censura del testo heideggeriano risulta una sorta di truffa nei confronti della posizione della psicanalisi, poiché fa apparire la sublimazione come un processo in realtà molto più facile di quanto non sia nella concezione che se ne fa Lacan. In questo modo è proprio il rapporto fra la psicanalisi e la città a venire toccato da questo effetto di censura.

L'anno scorso ho cercato di mostrarvi come non sia affatto detto che la sublimazione, perlomeno nell'accezione lacaniana, che credo sia quella giusta, sia un processo facile; è del tutto discutibile, addirittura, se sia un processo ancora possibile, nella società in cui viviamo. Sicuramente non è uno sbocco assicurato al lavoro dell'analisi, mentre Lacan dice che invece un'analisi porta necessariamente alla sublimazione. Questa faccenda, benché l'anno scorso avesse, per me, un valore solo introduttivo alla lettura del Seminario VII, ha tuttavia un suo peso, se noi cerchiamo di pensare a qual è la concezioni che noi – in quanto lavoriamo nella psicanalisi – ci facciamo del lavoro e degli effetti della nostra pratica. Il fatto è che l'analisi può portare il soggetto alla sublimazione se, e solo se, ci sono in lui, e in tutto ciò che gli sta attorno, cioè nella città, le condizioni per cui questo possa accadere. Ed è precisamente questo che mi sembra sia abbastanza difficile: trovare, se non nel soggetto, perlomeno nella città – ammesso che attorno ai soggetti di cui la psicanalisi si occupa oggi ce ne sia una – le condizioni di cui parlavo.

C'è al giorno d'oggi qualcosa come una città? Ripeto, è un problema. E, se non c'è, non si pone *ipso facto*, immediatamente, per la psicanalisi, un compito che la riguarderebbe proprio in quanto psicanalisi? Cioè proprio in quanto votata al suo stesso dovere di creare – o per lo meno di tentare di creare – qualcosa dell'ordine d'una città, prima d'accontentarsi di portare il soggetto ai frutti che il lavoro dell'analisi può produrre? In altri termini, ciò che mi sto chiedendo è se, senza un tentativo in questa direzione, non saremmo condannati, in quanto psicanalisti (senza che il fatto di essere psicanalisti che si riferiscono a Lacan possa esserci necessariamente di grande aiuto in questo), a svolgere un compito di semplice, per quanto corretta, professionalità. Lo stesso seguito dell'insegnamento di Lacan – ed anche dell'azione di Lacan nel campo della psicanalisi –, seguito al seminario del 1959-1960, non ha forse mostrato che è proprio a questo livello che si è posto il problema per Lacan stesso? In altri termini, se volete, possiamo riprendere qui le cose che dicevo

² Ettore Perrella, Seminario VIII. *La significazione e il senso. Su Mozart* (1986-1987). Questo seminario è incluso fra quelli pubblicati attualmente nel sito dell'Accademia per la Formazione.

nel seminario che avevo chiamato *Dopo l'analisi*³. La stessa dissoluzione dell'École Freudienne in definitiva ha portato Lacan ad una sorta di messa a punto di un'esigenza di serietà e di affidabilità professionale che è stata poi posta alla base della rifondazione di un'École.

Mi chiedo se nelle ultime svolte dell'opera di Lacan non ci sia qualcosa come un ripiegamento, come una caduta o un abbassamento di ambizioni, rispetto alle esigenze che egli si era posto nel seminario del 1959-1960, in cui l'etica della psicanalisi veniva presentata, come sapete, nientemeno che all'insegna del mito tragico, segnatamente del mito di Antigone. È cosa che può portare gli psicanalisti – evidentemente quelli di formazione lacaniana – ad identificarsi, consapevolmente o no, con questa figura tragica di Antigone, senza che, a mio avviso, ne abbiano poi tante ragioni. Ma di queste cose parleremo più tardi. Ne accenno, molto di sfuggita, perché vorrei darvi una sorta di giro d'orizzonte di quelli che sono stati i problemi che mi si sono posti nel pensare il seminario di quest'anno: problemi che m'avevano fatto esitare – come alcuni di voi ricorderanno, in una riunione – se farlo o no. Ma, visto che ho deciso di farlo, visto che ci siamo, tanto vale correre il rischio di dire queste cose che poi, tutto sommato, sono un trarre le conseguenze di quelle che vi ho detto negli anni precedenti. In definitiva la questione, per me, nel seminario di quest'anno, è che devo necessariamente trarre, a proposito dei rapporti fra etica e psicanalisi, delle conclusioni che sono abbastanza diverse da quelle che trasse Lacan, cosa che prima, solitamente, non m'era mai capitato di fare.

2.

C'è un problema, nel Seminario VII di Lacan, al quale penso di poter dare una soluzione differente. Qual è? Cerchiamo di cominciare a snodare il tessuto del seminario di Lacan, perché il problema lo possiamo trovare già, se non precisamente delineato, perlomeno articolato in alcune sue componenti, sin dalla prima conferenza, presentata da Miller, che ne ha curata l'edizione, come *Notre programme*.

Le prime parole di Lacan sono quelle in cui dice di esitare e di avere una sorta di timore nell'affrontare il tema dell'etica della psicanalisi, anche se gli pare necessario farlo per mostrare che cosa Freud ha portato di nuovo nel campo dell'etica. È quasi la prima frase che dice: temo di affrontarlo per un verso, ma devo farlo per un altro. Sono due strade che percorrono tutto il Seminario VII. Questo “temo di farlo, ma devo farlo” ha una struttura abbastanza simile alla formula con cui Octave Mannoni aveva in un suo testo cercato di formulare le credenze con la formula «sì lo so, ma comunque»; anche qui si tratta di due versanti. Questa sorta di somiglianza, beninteso, non dipende dal fatto che Lacan ponga in questione nulla che abbia a che vedere con la credenza. Senza dubbio Lacan crede alla psicanalisi, ma questo andrebbe articolato meglio, perché non si può certo parlare di credenza nel senso superstizioso. Il fatto è che queste due formule, con questa sorta di diplopia che implicano, fanno emergere la struttura di un disaccordo che c'è tra l'esigenza etica – ed anche l'esigenza fideistica (fideistica non nel senso della fede religiosa comunemente intesa, ma nel senso della *fides* di cui vi parlavo altre volte, cioè della possibilità di mantenere la parola) – e l'andamento delle significazioni nella città in cui ci troviamo ad operare, ammesso che si tratti di una città.

Questa struttura è dunque duplice, e questa duplicità è del tutto segnalata, all'interno del seminario di Lacan, dal riferimento, per esempio, al testo di Sofocle – l'*Antigone* – su cui avremo modo di ritornare, nel quale la duplicità delle leggi è tematizzata. Ciò significa che le cose sicuramente stanno così: per un verso c'è la legge scritta, se volete la legge dei beni misurabili, alla quale Lacan insiste nel dire che la psicanalisi non è riducibile; per un altro, però, le cose devono stare anche in un modo del tutto differente, forse persino opposto, secondo un'altra legge che probabilmente ingloba anche la prima, ma che sicuramente è in contraddizione con essa. Ed è questa la legge non scritta cui si riferisce Antigone nel testo di Sofocle. Ed è questo, se volete, quella sorta di miracolo cui si riferisce Lacan nel brano che vi ho citato all'inizio. È proprio per

³ Ettore Perrella, Seminario VII. *Dopo l'analisi* (1985-1986). Anche questo seminario è incluso fra quelli pubblicati attualmente nel sito dell'Accademia per la Formazione.

questa duplicità, per questo dover stare da una parte ma anche dall'altra, che l'etica della psicanalisi appare, nel testo di Lacan, segnata tragicamente.

Con questo schema duplice è impostato tutto il primo seminario, *Notre programme*. Il passo successivo è, per esempio, dire: devo parlare dell'etica della psicanalisi, perché Freud ha detto delle cose nuove – cito – «su qualcosa che è al contempo molto generale e molto particolare»⁴. Anche qui, vedete, vi è di nuovo una duplicità: è generale perché la psicanalisi corrisponde ad un momento storico preciso della nostra civiltà nel suo complesso – quindi la questione dell'etica della psicanalisi non è solo una questione psicanalitica, ma riguarda l'etica nel suo complesso, cioè il politico nel senso più ampio del termine –, ed è una questione molto particolare, perché nello stesso tempo si tratta proprio della situazione analitica e del *setting*. Questa sorta di coincidenza di opposti scandisce tutto il corso del Seminario VII di Lacan.

Subito dopo Lacan passa a considerare il problema della colpa e quello della pulsione; quindi il riferimento è a *Totem e tabù* e ad *Al di là del principio di piacere*. Anche qui ci sono due termini diversi. Dice Lacan:

L'esperienza morale come tale, cioè il riferimento alla sanzione, mette l'uomo in un certo rapporto con la propria azione che non è semplicemente quello di una legge articolata, ma anche quello di una direzione, di una tendenza, e per dirla tutta di un bene cui egli si appella, generando un ideale della condotta. Tutto questo anche costituisce propriamente la dimensione etica, e si situa al di là del comandamento, cioè al di là di ciò che può presentarsi con un sentimento d'obbligo⁵.

Anche in questo brano esiste una legge dei beni misurabili, quella che nel testo dell'*Antigone* è la legge scritta, ed esiste, per un altro verso, un altro riferimento: quello ad un bene rispetto al quale si genera un «ideale della condotta», come dice Lacan. Vedete, dunque, che in questo brano l'esigenza del bene non viene poi del tutto eliminata da Lacan dalle coordinate e dalle esigenze dell'etica rispetto alla psicanalisi. I due termini opposti, le due leggi – se così posso esprimermi –, devono confluire da qualche parte; occorre poterle fare stare assieme.

È tutto da discutere se l'*Antigone* sia il modello per vedere come è possibile far stare assieme le due leggi, perché Antigone non pretende di farle stare assieme, ma ne difende una a discapito dell'altra, pagando questo con il suo seppellimento da viva nella tomba.

In Lacan la questione, nonostante il riferimento tragico, sta sicuramente in termini meno drammatici. Lacan incomincia ad impostare la questione nel 1959-1960 in termini di una sorta di riferimento topologico. Tutta la faccenda del nastro di Moebius, che ha due facce, una delle quali non si distingue dall'altra perché in realtà la continua, è già in qualche modo sviluppata – benché non detta esplicitamente – nel Seminario VII. Seguendo questo testo iniziale, vediamo che Lacan passa dall'orizzonte della colpa a quello del desiderio e che il desiderio viene radicato da lui nell'esperienza naturalistica, illuministica, se volete. Sulla concezione illuministica Lacan insiste spesso, dicendo che la psicanalisi è frutto dei lumi, cioè del fallimento dell'affrancamento naturalistico del desiderio. L'esempio di Sade, che occupa tanto posto nel Seminario VII, è chiaramente un indizio di questo fallimento illuministico dell'elaborazione etica.

Il parallelo Kant-Sade, nel testo del seminario, serve a mostrare questo. Sade non è concepibile senza la sfida alla legge divina, ed è anche per questo che Dio occupa un posto così essenziale nel testo di Sade. Se voi leggete i vari polpettoni del “divino Marchese”, è del tutto evidente che c'è sempre un riferimento teologico, senza il quale il peccato perderebbe di mordente e la perversione cesserebbe di assumere questo ruolo di sfida ad una legge.

Chiaramente la differenza fra la posizione di Sade e Kant per un verso, e la posizione di Freud e della psicanalisi per un altro, sta anche nel fatto che per Sade e per Kant tutto il discorso dell'etica deve essenzialmente riferirsi alla posizione della divinità. In Freud invece questo riferimento teologico è assente, anzi Freud scrive un testo, sul quale poi avremo modo di esporre alcune questioni, sulla religione come illusione.

⁴ J. Lacan, op. cit., p. 9.

⁵ Ivi, p. 11.

Giustamente Lacan si serve di questo superamento dell'affrancamento naturalistico del desiderio per criticare l'ideale americano dell'"armonia degli istinti", che a quell'epoca faceva furore, perché – come dice Lacan –

la psicanalisi sembrerebbe avere il solo scopo di placare il senso di colpa, benché noi sappiamo nella nostra esperienza pratica quante difficoltà e quanti ostacoli, anzi quante reazioni, implichi tale impresa⁶.

È evidente che, nella pratica analitica, se uno arriva con un senso di colpa e l'analista si mette a dirgli che non è proprio il caso, il tizio, appena esce dallo studio, va a fare un incidente o incappa in un meccanismo di autopunizione. In altri termini, ciò che giustamente dice Lacan è che questa storia di perversione moralizzata che è il discorso americano, se volete il discorso della modernità in cui siamo immersi tutti quanti, non è certamente lo scopo della psicanalisi. Dicendo queste cose Lacan traccia, fin dai primi minuti del suo seminario, una sorta di percorso antimoderno, se volete sicuramente antiamericano – se posso usare questo termine –, che incomincia a marciare verso la soluzione tragica, verso la soluzione di Antigone, verso il giudizio finale, che chiuderà poi il Seminario VII.

Tutto il problema sta a questo punto nel vedere se questa soluzione tragica individuata da Lacan è adeguata al problema della posizione della psicanalisi nella città contemporanea. Quello che mi pare evidente nella lettura del seminario è che, per giungere a questa soluzione tragica, Lacan è costretto a compiere un vero e proprio rovesciamento di oggetto all'interno del suo seminario. In altri termini queste due strade non corrono parallele, ma ognuna delle due torna nella posizione dell'altra e, alla fine del Seminario VII, *les jeux sont fait*, il discorso è completamente capovolto. Cerco di spiegare in che senso.

3.

Il seminario di Lacan parte con un titolo che è *L'etica della psicanalisi*, ma, quando giunge a trarre le conseguenze del suo percorso, cioè alla seconda metà del seminario, l'etica della psicanalisi svapora tra le mani di Lacan, e Lacan si trova a parlare non tanto dell'etica della psicanalisi – quindi non tanto, diciamo così, del modo in cui l'etica viene ad influire sul lavoro e sulla pratica della psicanalisi –, quanto degli effetti che il lavoro e la pratica della psicanalisi producono sull'etica. C'è una sorta di capovolgimento del discorso. Il fatto è che questa conseguenza doveva necessariamente prodursi, perché l'etica della psicanalisi, se è una vera etica, se è veramente tale, non può essere diversa dall'etica di qualcos'altro. Non ci può essere un'etica della psicanalisi distinta dall'etica della medicina, dall'etica del commercio o di quello che volete. L'etica riguarda il soggetto precisamente in quanto il soggetto, e cioè ognuno di noi, è legato a quella promessa che va oltre il comandamento e che è né più né meno che quel *miracolo* a cui si riferisce Lacan nel brano che vi ho citato. Ciò che vi sto dicendo non è affatto una mia interpretazione, perché è del tutto esplicito e formulato in modo del tutto esplicito dallo stesso Lacan, verso la fine del suo seminario. Vi cito un brano. È l'inizio dell'ultimo seminario, che Miller ha intitolato *I paradossi dell'etica. Hai agito tu in conformità col tuo desiderio?*

Se c'è un'etica della psicanalisi – la questione si pone – [alla fine del seminario Lacan si pone la questione *se c'è un'etica della psicanalisi*], è in quanto, in qualche modo, per quanto poco, l'analisi produce qualcosa che si pone come misura della nostra azione, o semplicemente lo pretende⁷.

Per quale motivo Lacan si pone la questione se c'è un'etica della psicanalisi? Ho detto poco fa che c'è un'etica della psicanalisi che è la stessa di qualunque altra etica. Ma il fatto che Lacan lo dica alla fine del seminario è sicuramente ammirevole, anche se per un verso questo comporta una sorta di fallimento nella scommessa iniziale del Seminario VII. È come ammettere che la psicanalisi è solo un approccio al problema etico, cioè al problema del rapporto fra il soggetto e la legge. È

⁶ Ivi, p. 13.

⁷ Ivi, p. 359.

come ammettere che l'esperienza della psicanalisi sbocca necessariamente su un'esperienza più vasta, di cui la psicanalisi non è che un approccio e che non è essenzialmente l'esperienza della psicanalisi, ma l'esperienza dell'etica.

In altri termini, dire alla fine del seminario che è da porre la questione *se c'è un'etica della psicanalisi*, significa che la psicanalisi è una sorta d'introduzione – modernamente possibile – al problema etico. E su questo sfondo si capisce perfettamente come Lacan, che ha iniziato il seminario come se esso riguardasse un problema particolare, ed estremamente specifico (tanto che all'inizio dice: mi si chiederà che cavolo andrò a dire io per tutto un anno su una questione come l'etica della psicanalisi⁸), si trova, alla fine del seminario, a parlare nientemeno che della fine del mondo e del giudizio universale, dando del giudizio universale una propria interpretazione, assolutamente lacaniana. Questo giudizio, infatti, si effettua – secondo questa sorta di metafora presa molto alla lettera, bisogna dire, da Lacan, nella straordinaria conclusione del Seminario VII – in base alla domanda: hai tu agito conformemente al tuo desiderio? Domanda che, certamente, non è di quelle facili, perché, quando si chiede questo, non ci si riferisce certo al desiderio patologico. Se così fosse, in effetti, “hai tu agito conformemente al tuo desiderio?” vorrebbe dire “hai tu agito perversamente?”. Evidentemente non è questo lo sbocco dell'etica della psicanalisi, e Lacan insiste giustamente sul fatto che, appunto, non è né deve essere questo. Lo scopo dell'analisi non è di produrre una perversione moralizzata, accettabile socialmente. Lacan insiste sul fatto che, se «c'è un rapporto fra l'azione e il desiderio che la abita»⁹, «è perché il desiderio deve restare in un rapporto fondamentale con la morte¹⁰».

Questa indicazione di Lacan è assolutamente cruciale, anche se resta tutto da definire che cosa s'intende per “morte” in questo contesto. Quanto poi al fatto che l'etica di cui si tratta nel caso della psicanalisi non è quella dei beni, e quindi del potere, Lacan è del tutto esplicito.

4.

Sto mettendo assieme alcuni elementi – etica, potere, Dio – e forse cominciate a chiedervi che cosa ci fanno l'uno di fianco all'altro. Sembrano cose con poche relazioni fra loro. Vedremo invece che le relazioni ci sono e sono strettissime. Cito un'altra volta: «La morale del potere del servizio dei beni è: *per i desideri ripassate. Che aspettino*»¹¹.

C'è da chiedersi, tuttavia, se in questo contesto la posizione di Lacan è stata poi molto diversa da quella del potere. La questione si pone in questi termini non perché Lacan fosse un patito del potere, beninteso, ma perché la stessa questione “hai tu agito conformemente al tuo desiderio?” implica due versanti che non è tanto facile distinguere: quello del desiderio patologico per un verso e quello di un desiderio che sarebbe, secondo Lacan, una sorta di garanzia dell'eticità dell'azione e che quindi non sarebbe affatto patologico.

Per distinguere questi due desideri occorre evidentemente un giudizio, ed anche Lacan lo dice del tutto esplicitamente, quando insiste sul fatto che la psicanalisi è appunto un giudizio. Il giudizio, dice Lacan,

è esigibile in ogni altro luogo, ma se può apparire scandaloso proprio qui probabilmente è per qualche ragione. È per la ragione che per un certo verso l'analista ha altamente coscienza del fatto di non poter sapere quel che fa in psicanalisi. C'è una parte di questa azione che resta velata a lui stesso¹².

Fermatevi, *s'il vous plaît*, su quest'affermazione. Continuo nella citazione:

Questo giustifica il punto cui vi ho condotto quest'anno, voglio dire nel quale vi ho proposto di seguirmi, ed in cui si pone la questione di sapere quali sono le conseguenze etiche generali che comporta il rapporto dell'inconscio quale è stato schiuso da Freud¹³.

⁸ Ivi, p. 9.

⁹ Ivi, p. 361.

¹⁰ Ivi, p. 351.

¹¹ Ivi, p. 363.

¹² Ivi, p. 337.

Questo brano mi sembra dire qualcosa d'essenziale, perché c'è un "giudizio universale", un giudizio finale complessivo, in cui si tratta di stabilire l'eticità dell'azione umana in base al fatto che si riferisca o no al desiderio soggettivo. Per stabilire di che desiderio si tratti occorre compiere un giudizio, e si suppone che lo psicanalista sia nella posizione migliore per operare questo giudizio. Ma, dice Lacan, «l'analista ha altamente coscienza del fatto di non poter sapere quel che fa in psicanalisi».

Diciamo che sono parole che fanno piuttosto rumore, dette nella sede in cui sono dette. Questo passo ci dice perché l'etica della psicanalisi è limitata. C'è da qualche parte una sorta di velo, di sipario, per lo psicanalista stesso. Questo ci dice in definitiva che c'è una sorta di peso, di pregiudizio, non fosse che un pregiudizio linguistico – cioè un pregiudizio implicato dai significanti che lo psicanalista utilizza –, che impedisce a lui, in quanto soggetto parlante, di valutare oggettivamente e d'esprimere un giudizio assoluto. Sicuramente lo psicanalista non è il dio che esprime il giudizio finale.

Anche gli analisti, beninteso, hanno i loro pregiudizi, cosa di cui Lacan non fa mistero. Ma allora, il problema è questo: chi pone la domanda "hai tu agito conformemente al tuo desiderio?". Che cosa dà la misura dell'eticità dell'azione della psicanalisi, se questa misura non è lo psicanalista a poterla dimostrare?

Questo comporta un'altra questione: da che cosa lo psicanalista vuole guarire il soggetto? Non sono cose che mi sto inventando. Vi cito un altro brano:

Ma, da che cosa desiderate guarire il soggetto? Non c'è dubbio che questo è assolutamente inerente alla nostra esperienza, alla nostra strada, alla nostra ispirazione: guarirlo dalle illusioni che lo trattengono sulla strada del suo desiderio. Ma fino a che punto possiamo giungere in tal senso? E, dopo tutto, queste illusioni, quand'anche non abbiano in sé niente di rispettabile, bisogna pure che il soggetto voglia abbandonarle. Il limite della resistenza è qui semplicemente individuale?¹⁴

Ci sono diverse questioni in questo brano. La prima è: in base a che cosa lo psicanalista decide se questo va guarito, quell'altro no? Non lo decide lo psicanalista; semmai dovrebbe essere il soggetto a deciderlo.

Ma, nella misura in cui lo psicanalista si sottrae a questo compito di giudizio (cosa che poi è difficile che riesca a fare al cento per cento, nonostante tutto), come sarebbe possibile distinguere, come propone Lacan, che cosa, sulla strada del desiderio di ciascuno, è illusione, e che cosa invece non lo è? Perché tutta la questione finale, "hai tu agito conformemente al tuo desiderio?", dipende proprio da questa possibilità di distinguere il desiderio dall'illusione, il desiderio da ciò che è sintomo o semplicemente produzione fantasmatica.

Lacan insiste nel chiedersi: fino a che punto lo psicanalista può giungere a dire che questa è illusione o questa invece è la strada del desiderio? Non c'è nessuno strumento oggettivo, nessuna legge assoluta che possa dire: questo va bene e quest'altro no; infatti – come dice il brano che citavo prima – queste illusioni prima di tutto possono avere in sé qualcosa di rispettabile, qualcosa di socialmente proficuo, di socialmente riconosciuto; ed in secondo luogo bisogna che il soggetto le voglia abbandonare, senza di che non c'è nessuno psicanalista che possa costringerlo a farlo; in terzo luogo, questo limite della possibilità di chiarire la purezza del desiderio – ed è su questo che insisto, perché è né più né meno che la questione della città –, è un limite di tipo sociale, che dipende dalla struttura politica (nel senso vasto del termine), perché non è «semplicemente individuale». C'è qualcosa di assolutamente tragico, diciamo pure, nel modo in cui Lacan si trova a rimescolare una questione che va a dividersi fra le sue mani e che egli cerca di continuo di fare stare assieme, perché queste due strade, Lacan fa di tutto per farle coincidere. Tutto il problema sta nel vedere se ci riesce oppure no.

È chiarissimo che Lacan non ha nessuno strumento assoluto per poter dire: questa è la strada vera del tuo desiderio, e questa invece è la strada delle tue illusioni. È del tutto evidente che, se al

¹³ Ivi, p. 338.

¹⁴ Ivi, p. 258.

contrario fosse un autore religioso, avrebbe senza dubbio uno strumento di questo tipo; lo avrebbe per il semplice motivo che c'è la parola divina, che dice: questo è peccato, e quest'altro invece no. Se voi leggete la Bibbia, ci sono i comandamenti, che dicono tutto ciò che non si può fare. Nella psicanalisi non ci sono comandamenti. In altri termini, la situazione è questa perché non c'è, per la psicanalisi, un Dio che parli. Per la psicanalisi non c'è un Altro che non sia barrato; non c'è un Altro che in quanto tale si manifesti e che dica tutta la verità. È evidente che la posizione difficile di Lacan, in questo seminario, dipende essenzialmente dall'assenza di questo Altro senza barra, con la conseguenza che la psicanalisi stessa porta ad una sorta di etica senza sbocco, perlomeno di etica senza sbocco assoluto, se non questa domanda finale: hai tu agito in conformità al tuo desiderio? Domanda piuttosto problematica, perché dovremmo cominciare a chiederci che cos'è il desiderio e che cos'è, invece, l'illusione sulla strada del desiderio.

Mettere in moto tutta la storia della filosofia, come la mette in moto Lacan, solo per giungere al punto di blocco in cui tutto si ridurrebbe a dire che il giudizio universale si effettua in base ai pregiudizi degli psicanalisti, degli psicanalizzati, e della società, avrebbe un effetto assolutamente ridicolo; sarebbe comico, ma non c'è assolutamente nulla di comico nel seminario di Lacan. Non c'è perché da qualche parte, salvaguardato accuratamente, continuamente, *religiosamente*, vorrei dire, resta aperto il posto del miracolo, del miracolo nel senso in cui ne parla Lacan in quel brano che vi ho citato all'inizio. E questo posto dove è aperto? Non tanto nei passi in cui Lacan parla dei beni, che non porterebbero alla psicanalisi ma ad una truffa, ma in quelli in cui Lacan parla del bello. Il bello, come interviene nel Seminario VII, è l'unica certezza del fatto che questa esigenza assoluta di un luogo del miracolo è mantenuta.

Il bello è l'unica concreta esperienza della realtà del miracolo, per chi ignori l'esperienza religiosa, perché, se invece questa strada esiste, questa comporta grosse conseguenze quanto alla psicanalisi; è probabile che un soggetto veramente religioso non possa fare un'analisi, anzi giungerei a dire che non possa neppure avere una nevrosi.

Non è affatto detto che la vera esperienza del bello o del sublime, come ne parla Kant, sia poi un'esperienza, oggi come oggi, così diffusa. Credo che non sia mai stata un'esperienza popolare; sicuramente, in ogni caso, non lo è oggi.

Per esempio, quando parla degli psicanalisti, Lacan dice che, tutto sommato, all'esperienza del bello non sono necessariamente tenuti. Gli psicanalisti non devono necessariamente essere sensibili al bello, possono essere buoni psicanalisti anche senza avere nessuna apertura a quella che Lacan chiama, in un altro contesto, la seconda morte.

Questa, se gli psicanalisti devono o non devono necessariamente essere tenuti a capire il bello, è una questione piuttosto spinosa. Ma, a prescindere da questa, che sarebbe sicuramente importante – ma non posso mica parlare di tutto –, la questione che vi pongo adesso, nella cornice del seminario di quest'anno, è un'altra. Se volete, è anche più catastrofica. Ed è questa: che cosa ci garantisce che l'esperienza del bello sopravviva? Tutto sommato, quei quattro gatti che hanno ancora una vera esperienza di che cos'è il bello potrebbero essere semplicemente dei fortunati, scampati al disastro della civiltà contemporanea. Io ho seri dubbi che qualcuno, che sia cresciuto con la televisione, quando arriva ad essere una persona adulta, abbia una qualche idea di che cosa è il bello. Se la può anche fare, beninteso, perché restano ancora vaganti dei relitti di una civiltà di tremila anni, ma è tutto da discutere se questi relitti, prima o poi, potranno formare qualche isolotto su cui ci si possa raccapezzare.

Voglio dire che questa civiltà che ci troviamo alle spalle, nella quale Lacan va a pescare di continuo quando fa il suo seminario, è sicuramente senza garanzia. Non c'è nulla che garantisca che la verità di questa civiltà continui; non c'è nulla che garantisca che fra duecento anni qualcuno sappia ancora che cosa sono il bello e il sublime. Se fossimo veramente alla fine del mondo, cioè nell'età dello sfacelo della civiltà (questa idea dello sfacelo della civiltà è un'idea che sta alla base della psicanalisi fin dalle origini; la potete trovare in Freud, appena accennata, la potete trovare in termini molto più insistenti in Lacan, soprattutto nel Seminario VII), se fossimo veramente in

quest'epoca del giudizio, in quest'epoca della domanda cruciale, essenziale, sulla soggettività, dovremo pur pensare di darci, in quanto soggetti, un fondamento di verità.

5.

Questa dimensione del giudizio universale, cui sto accennando questa sera, è molto lontana dalla nostra sensibilità culturale. È lontana persino dal cristianesimo; non sento mica tanto parlare, nelle prediche, del giudizio finale.

Non ci crede letteralmente nessuno, a questa faccenda del giudizio finale; probabilmente soltanto se ci riferiamo a qualche esempio pittorico possiamo incominciare ad intenderci. Se voi conoscete, per esempio, quel quadro straordinario di Memling, il Trittico del giudizio universale, conservato a Danzica, potete cercare d'intendere quale tenerezza della carne c'è nel concetto cristiano del giudizio; c'è un'incredibile nudità nei corpi, sia dei dannati sia dei salvati, ed è splendido il gesto degli angeli che rivestono i risorti che salgono su gradini trasparenti.

Noi abbiamo un bel pensare che il cristianesimo parli della sopravvivenza e dell'immortalità delle anime; in realtà la immortalità delle anime non sta nel dogma cristiano, nel Credo non c'è nessun riferimento all'immortalità dell'anima; c'è invece un riferimento alla resurrezione della carne. Se voi leggete il Nuovo Testamento, non trovate nessun riferimento all'immortalità dell'anima; invece trovate di continuo dei riferimenti alla resurrezione della carne.

Il cristianesimo stesso s'è dimenticato di questa sua forza originaria. Ma allora, questo giudizio finale, che Lacan evoca nell'ultimo seminario sull'*Etica della psicanalisi*, come possiamo intenderlo? Come possiamo intenderlo in relazione alla nostra esperienza della città, se ne abbiamo una? In questa direzione non c'è nulla che ci garantisca di non cadere nella passione del bene, cioè nella passione del bene di consumo, del bene misurabile, del bene comperabile.

È proprio questo l'orizzonte che mi pongo, questa sorta d'orizzonte apocalittico. Prendetelo con umorismo, se volete, o prendetelo drammaticamente, se preferite; entrambe le possibilità vanno bene. Quel che è certo è che c'è poco da scherzare, anche se lo prendiamo umoristicamente. Dicevo, questo è l'orizzonte apocalittico del seminario di quest'anno, ed è perciò che cercherò di prendere le cose con una sorta di cocciuta determinazione.

Per ora, vi faccio un breve schema di quello che sarà il lavoro di quest'anno; la prima parte consisterà in una lettura – questa sera già cominciata – del Seminario VII di Lacan, per mostrarvi dove, all'interno di esso, esistono delle questioni che Lacan non solo non tocca, perché si proibisce di toccarle, ma, se le tocca, lo fa in termini assolutamente sfuggenti e insoddisfacenti. Una di tali questioni è quella, determinante anche nella psicanalisi, della morte di Dio.

Successivamente, in una seconda parte del seminario, risaliremo al testo di Freud, e precisamente ai passi in cui Freud si pone la questione della religione e del sociale, per vedere qual è la sua posizione e qual è in definitiva la posizione della psicanalisi nei confronti della città.

Passeremo poi a prendere più direttamente in considerazione la questione del potere, del potere non in senso dispregiativo, come solitamente accade, ma nel senso weberiano, vale a dire riferendoci alla descrizione delle forme di potere, e considereremo un esempio storico di città, d'una città per la quale (a proposito delle due leggi) una legge divina, non scritta (si chiamava la Grande Rhetra, e proveniva da un oracolo di Delfi), proibiva assolutamente di scrivere le leggi che regolavano la vita quotidiana di tutti i cittadini. La qual cosa può farvi intendere che tutta la questione dell'*Antigone* di Sofocle non era tanto astratta. Ai tempi dei Greci quella del rapporto fra le due leggi era una questione di politica quotidiana, anche se Sofocle viveva ad Atene, una città dove le leggi, invece, erano scritte. Questa città di cui ci occuperemo – Sparta – mi sembra un caso abbastanza singolare, una sorta di enigma, di punto interrogativo che attraversa tutta la storia occidentale. Tutti gli occidentali sono stati sempre lì a chiedersi che cosa abbia fatto la grandezza di questo minuscolo paese in mezzo alle montagne della Laconia, che non doveva essere molto più grande di quel paesino che c'è adesso, e che si chiama Sparta.

Dopo questo *excursus* storico, tenterò di chiedermi se c'è ancora qualche possibilità di ritrovare, oggi, una città, senza pretendere che ci sia effettivamente. Naturalmente, se faccio questo seminario, è perché c'è una scommessa che questa possibilità ci sia, altrimenti non mi ci metterei neppure.

Tutte queste considerazioni – anche questo semplicissimo schema di lavoro a venire – vi possono spiegare perché vi ho detto già all'inizio che questo seminario sarà l'ultimo mio seminario di psicanalisi, impostato come ho impostato tutti i precedenti.

19 novembre 1987

II. Il cristocentrismo di Freud

Qualcuno mi faceva notare, a proposito di alcune cose che vi dicevo giovedì scorso, che il nostro tempo non ha poi tanto bisogno di capolavori e di bellezza. Quanto ai capolavori, penso che il nostro tempo non ne ha bisogno, perché da parecchio capita che non ce ne siano. Del resto, l'aveva capito il vecchio Hegel che, più di un secolo e mezzo fa, parlava della morte dell'arte.

Per quanto riguarda la bellezza, invece, non sarei tanto sicuro che il problema non si ponga. Insisterei nel dire che, effettivamente, si pone, e probabilmente non tanto in relazione all'arte dei capolavori, della quale tutto sommato potremmo fare a meno, visto che, tra l'altro, di capolavori ne abbiamo ereditati abbastanza, quanto a quell'arte delle feste di cui parlava Nietzsche, o a quell'arte del vivere che invece credo che sia assolutamente essenziale.

1.

Fatto questo breve prelude, continuerei quel commento al Seminario VII sull'*Etica della psicanalisi*, di cui vi ho detto che sarà la prima parte del seminario di quest'anno.

A dire il vero, avrei potuto impostare tutto il seminario come un commento al testo di Lacan, salvo ad andare e venire e aprire delle parentesi, ma ho preferito non adottare questo sistema, per non trascinarci dietro durante tutto l'anno questo riferimento.

Perciò in questa prima parte cercherò semplicemente di fare una sorta di elenco di questioni, del tutto aperte, che restano ad una lettura del testo di Lacan, purché questa lettura venga compiuta in base ad una qualche esperienza di ciò di cui si tratta.

Allora, visto che l'anno scorso avevo già parlato di una parte di questo seminario di Lacan – quella che riguarda la sublimazione –, incomincerei questa sera dal punto dove avevamo lasciato l'anno scorso il testo, che era quello dove Lacan parla della morte di Dio. In realtà è proprio sotto questo titolo che il redattore del seminario ha inserito il primo seminario successivo a quelli dedicati da Lacan alla sublimazione.

Lacan si accosta a quest'argomento ricordando un brano precedente, sul quale avevo fatto alcune considerazioni l'anno prima, quando aveva fatto una sorta di lettura parodistica – non nel senso della comicità, evidentemente – di un brano della lettera di Paolo ai Romani, con la sostituzione del termine “Cosa” al termine “peccato”. Questo gioco di parole serviva a Lacan per dimostrare come la “Cosa” di cui parla, a proposito della sublimazione, e il “peccato” siano in realtà lo stesso, tanto è vero che il testo di Paolo si capisce perfettamente anche se al posto di una parola c'è l'altra.

Allora, dice Lacan, il fatto che questa sostituzione funzionasse così bene deve pure avere un senso, dal momento che certo Paolo non sapeva nulla del termine “Cosa”, nel modo in cui lo impiega Lacan; questo senso, per Lacan, è il seguente: la psicanalisi s'inscrive nel cammino cristiano.

L'affermazione è una di quelle che danno un certo effetto di sconcerto. Beninteso è possibile leggere il seminario di Lacan senza farci caso ma, se uno ci si ferma un attimo, si accorge che pone alcune questioni; cominceremo ora a vedere quali.

Appare sicuramente paradossale che qualcuno che sicuramente non è un cristiano (del resto i cristiani, di solito, con la psicanalisi non hanno mai avuto rapporti troppo cordiali), che anzi non ha mai avuto delle gran manifestazioni filocristiane, dica a chiare lettere questa frase. Cito un brano:

Una nozione così articolata e precisa come quella della grazia è insostituibile quando si tratta della psicologia dell'atto, e non troviamo niente di equivalente nella psicologia accademica classica¹⁵.

Come vedete, Lacan giunge a invocare un termine chiave della tradizione cristiana, come quello indicato dal termine “grazia”. È del tutto evidente che, senza la riflessione cristiana attorno alla grazia, la psicanalisi non avrebbe mai potuto sorgere. Questo termine costituisce, mi pare, una sorta di arco, di ponte essenziale fra la nozione platonica dell'eros e la nozione freudiana, se volete, della

¹⁵ Ivi, p. 201.

sessualità. Che cos'è, in definitiva, la grazia? Il termine italiano, a dire la verità, non evoca gran che. È preferibile riferirsi al testo greco che, com'è noto, collega la grazia (*kháris*) alla *caritas* (*agápē*). *Agápē* in realtà è tradotto molto male con «carità», perlomeno in italiano.

L'*Agápē* è l'amore. Ma sicuramente non è l'amore nel senso dell'eros, neppure nel senso del *póthōs*, e neppure nel senso dell'*himeros*; è l'amore di Dio, è l'amore che non desidera, è l'amore che non vuole nulla, ed è quell'amore di cui Paolo dice che rende folle chi lo riceve. Questo aggancio tra la tematica dell'amore e la tematica della follia – non di una follia qualunque, beninteso, ma di una follia religiosa – è del tutto cruciale per intendere la posizione che la psicanalisi viene ad assumere nella tradizione occidentale riguardo all'uso di alcuni termini fondamentali.

Fatta questa prima constatazione sulla relazione fra la posizione freudiana – perché Lacan sta parlando proprio di Freud, non della psicanalisi in generale – e la tradizione cristiana, Lacan giunge a dettagli ulteriori. Freud, dice, era netto a proposito del fatto che l'esperienza religiosa a lui, soggettivamente, non diceva assolutamente nulla. Quindi il fatto che la psicanalisi si iscriva in una tradizione cristiana entra immediatamente in contraddizione con l'ateismo esplicito e proclamato di Freud. Del resto, lo stesso Freud dice, in *Psicologia delle folle e analisi dell'io*, che alla mistica e alla musica era del tutto sordo. E non è un caso che io affronti quest'anno la questione della religione e il collegamento tra la religione ed il politico, dopo un seminario che è stato dedicato alla musica: ci dev'essere da qualche parte una relazione. È del tutto evidente che questa relazione – fra la religione e la politica per un verso, e la musica per un altro, che sembrano cose del tutto distinte e distanti – sta in realtà nel senso. Ma diciamo questo solo fra parentesi. Un'altra citazione: «Solamente, se noi abbiamo qui, nei confronti della lettera, l'atteggiamento nostro, questo non risolve niente» – beninteso «questo» è l'ateismo e la diffidenza di Freud nei riguardi della religione –. «Per quanto sia morta, questa lettera è stata articolata perfettamente»¹⁶.

In altri termini, dice Lacan, la posizione personale di Freud (lasciamo perdere la posizione personale di Lacan, che era abbastanza simile, del resto, a quella di Freud) non dimostra assolutamente nulla sul fatto che la psicanalisi non abbia alcuna relazione con la tradizione cristiana. Tanto non lo comporta che, se noi «abbiamo l'atteggiamento nostro», cioè quello dello psicanalista, nei confronti della lettera, questa lettera, per quanto sia morta, resta «perfettamente articolata», quindi qualcosa con cui lo psicanalista ha da confrontarsi.

Lacan si limita ad osservare che la lettera del pensiero cristiano pone alla psicanalisi una questione sulla quale Freud non si è affatto interrogato, o perlomeno sulla quale si è interrogato in un certo modo (poi ritorneremo su questo punto, più avanti, quando parleremo dei testi di Freud sulla questione della città o della politica).

A questo punto Lacan viene alle tesi di Freud sul monoteismo, questione sulla quale, come sapete, Freud rifletté per lungo tempo. Questa riflessione di Freud attorno al monoteismo è sicuramente essenziale rispetto alla posizione della psicanalisi, non fosse che per il fatto che il monoteismo pone in evidenza la funzione paterna nella posizione della divinità.

Si tratta, come si vede, di un altro punto di sostegno che la psicanalisi, seppure alla lontana, trova nel discorso ebraico-cristiano. Sulla questione del monoteismo alcuni punti di domanda si potrebbero incominciare a porre. Questi punti di domanda non li troviamo, tuttavia, nel seminario di Lacan. Mi limito ad accennare alla questione, sulla quale poi, forse, avrò modo di ritornare, oppure no. È, una questione piuttosto complicata che riguarda, segnatamente, la storia delle religioni.

La questione sta in questi termini: il monoteismo è semplicemente il figlio del politeismo? Cioè, la religione è nata politeistica, oppure no?

Storicamente parlando, sicuramente c'è un passaggio dal politeismo al monoteismo. Non è tuttavia affatto sicuro che l'idea della divinità sorga al plurale. È così poco sicuro che esiste addirittura una scuola di storia delle religioni che dice, con alcuni punti di sostegno – che non sono tuttavia assolutamente indiscutibili – che invece la religiosità sarebbe sorta monoteisticamente, e

¹⁶ Ivi, p. 202.

poi sarebbe diventata politeistica. È possibile, in altri termini, che all'origine, cioè in una forma sociale estremamente arcaica, quella sorta di messa in scena o di teatro degli dèi, degli eroi, che con noi – storto morto – ci tiriamo dietro anche con il cristianesimo, perché il Cristianesimo non è una religione monoteista come generalmente si pensa (sicuramente è molto meno monoteistica dell'ebraismo), è possibile, dicevo, che questo teatro degli dèi e degli eroi, sia in realtà una fase successiva ad una precedente, che è tuttavia attestata a livello etnografico, in cui esiste da qualche parte una divinità, che non possiamo chiamare unica ma che se ne sta a parte, un po' fuori sia dagli aspetti cerimoniali sia da quelli culturali, che viene invocata piuttosto di rado (soltanto in situazioni disastrose), e si manifesta in diverse ierofanie, come si esprime Mircea Eliade. Questa divinità celeste, che sarebbe l'autrice del mondo, è la divinità che avrebbe manifestato le prime esigenze di tipo legale, di tipo morale; essa non esclude delle incarnazioni religiose diverse, in diverse figure, in diversi oggetti sacri, in diverse manifestazioni del sacro.

Si pone qui, dunque, una questione, nella quale però in questo momento non mi sento affatto di entrare perché, ripeto, sarebbe estremamente specialistica e non ho né il tempo né la voglia d'ingolfarmi anche in un lavoro di storia delle religioni. Mi limiterei semplicemente a rilevare un'osservazione, che fa Eliade nel *Trattato di storia delle religioni*, quando osserva che il politeismo, nel senso vero e proprio, si viene ad affermare al momento del declino delle istituzioni iniziatiche, mentre, quando le istituzioni iniziatiche sono ancora alla base dell'impalcatura sociale, tribale o clanica, esiste sempre da qualche parte un riferimento a questa divinità celeste solitamente estranea, estratta dall'aspetto propriamente rituale del culto. Le strutture iniziatiche, sulle quali avremo poi modo di tornare tra qualche mese, suppongo, nel corso di questo seminario, sono in riferimento con questa divinità prepoliteistica. Dico "prepoliteistica", che non vuol dire che sia monoteistica nel senso freudiano o nel senso del monoteismo ebraico o del monoteismo cristiano. Lascio la questione del tutto aperta, anche perché né Freud né Lacan toccano minimamente questo punto.

2.

La cosa curiosa, per tutti coloro che – come spesso si è fatto – hanno cercato di ricollegare l'insegnamento di Freud alla tradizione ebraica, è che Lacan nota, al contrario, che Freud, invece che essere formalmente o strutturalmente collegato alla posizione ebraica del monoteismo, appare in realtà immediatamente collegato alla posizione cristiana, sino al punto di apparire addirittura più cristiano dei cristiani stessi. Cerchiamo di vedere perché.

Facciamo il caso del saggio di Freud sul monoteismo, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Freud parte dal Dio unico e dal Mosè unico della Bibbia e ne cava fuori due. Al posto del Dio unico biblico, Freud individua due divinità: Athon, di origine egiziana, che sarebbe il dio del faraone Amenophis IV – che avrebbe tentato di sostituire il vasto Pantheon del politeismo egiziano –, e il dio vulcanico, arabo, dalla fusione dei quali, secondo l'ipotesi di Freud, sarebbe sorto poi il Dio ebraico. Al posto di Mosè, unico personaggio di cui parla la Bibbia, che tira fuori gli Ebrei dall'Egitto, Freud individua due figure: un Mosè che porta fuori gli ebrei dall'Egitto, e che quindi trasmette loro la concezione di Amenophis IV del dio unico Athon, e un secondo Mosè, che sarebbe invece collegato con la divinità araba di tipo vulcanico.

È del tutto evidente che fin qui siamo ancora nel teatro politeistico; in altri termini si tratta di un dio unico che sorge dalla fusione di due divinità precedenti: percorso per nulla originale, paragonabile a quello con cui, per esempio, Athena e Minerva vengono a fondersi, ad un certo punto, in una sola divinità.

Ma il punto cruciale, secondo Lacan, non è questo, è piuttosto che il Mosè egiziano, stando all'interpretazione che del testo biblico dà Freud, sarebbe stato assassinato dal popolo e che, successivamente, il suo insegnamento sarebbe ritornato, dopo un periodo di latenza, accompagnato dal solito senso di colpa per il solito assassinio – siamo sempre nello stile di *Totem e tabù* – del padre, nella religione del secondo Mosè. Cito:

È così vicino alla tradizione cristiana che è impressionante. Il messaggio monoteistico si compie solo in quanto l'assassinio primitivo del "grande uomo" viene ad emergere in un secondo assassinio, che in qualche modo lo traduce e lo mette in luce: quello di Cristo¹⁷.

In altri termini, Freud avrebbe non soltanto seguito la tradizione cristiana, ma avrebbe fatto della stessa tradizione ebraica, monoteistica e sicuramente non cristiana, una sorta di prodotto di un'operazione del tutto simile all'uccisione di Cristo, cioè l'uccisione di Mosè. In altri termini, invece che elaborare la psicanalisi all'interno della tradizione ebraica, cosa che non volle mai fare e sicuramente non fece, avrebbe esteso la concezione cristiana addirittura all'intera storia giudaica.

Bisogna dire che lo stesso Lacan si sorprende, per così dire, di trovare questa sorta di curioso cristianesimo di Freud. Come, d'altra parte, ci sorprendiamo noi di sentirgli fare queste affermazioni.

Freud, d'altra parte, sottolinea che la questione della legge morale trova la sua chiarezza solo nella trama ebraico-cristiana, come si esprime Lacan. La trova perché, come Lacan stesso insiste nel dire, né Buddha né Lao-tze, per fare degli altri esempi di grandi religioni, sono giunti al punto di chiarezza cui è giunta la tradizione cristiana, perché né Buddha né Lao-Tze, dice Lacan, hanno portato il loro pensiero al punto da pensare all'uccisione di Dio, punto invece da cui scaturisce il cristianesimo. Ed aggiunge Lacan:

Ma inutile dirvi che questo singolarissimo cristocentrismo è quantomeno sorprendente sotto la penna di Freud. Perché egli vi si lasci scivolare quasi senza accorgersene, bisogna che ce ne sia qualche ragione.

Comunque sia eccoci ricondotti a quello che per noi è il seguito del cammino.

Perché qualcosa dell'ordine della legge sia dunque veicolato, bisogna che esso passi per la strada tracciata dal dramma primordiale articolato in *Totem e tabù*¹⁸.

Mentre la prima frase che vi ho letto è semplicemente un'osservazione sul carattere sorprendente di questo cristocentrismo freudiano, la seconda frase incomincia con un *quoi qu'il en soit*, «comunque sia», in cui c'è una sorta di svolta, e la terza frase ripresenta *Totem e tabù*.

Come non vedere che, in tutto ciò, c'è una estrema contraddizione, dal momento che il cristocentrismo di cui parla Lacan a proposito di Freud non fa altro che mettere al cuore dell'esperienza religiosa l'uccisione sicuramente di Dio, ma non certo del Padre, laddove invece il riferimento freudiano di *Totem e tabù* parla soltanto dell'uccisione del padre? In mezzo, fra questi due termini assolutamente distanti, c'è questo *quoi qu'il en soit*, come una sorta di svolta immediata che mi pare definire una sorta di effetto di censura, o di svolta dettata da una sorta d'impossibilità, per Lacan, di dedurre le ultime conseguenze del cristocentrismo di Freud. Questo cristocentrismo, infatti, sicuramente non è mai giunto a parlare della morte del figlio. Freud non fa altro che parlare della morte del padre. Bisogna che ci sia qualche ragione – dice Lacan – del cristocentrismo di Freud, ma potete voltare e rivoltare l'intero seminario sull'*Etica della psicanalisi*, e non troverete il minimo accenno su quale possa essere la ragione di questo cristocentrismo. Uno si aspetta che Lacan dica qual è, secondo lui, questa ragione, invece interviene questo *quoi qu'il en soit*, con cui si cambia di discorso, e si ritorna nell'ambito abituale della ricerca psicanalitica, cioè alla questione della morte del padre. «Comunque sia», *quoi qu'il en soit*, ritorniamo alla nostra tradizione, che è quella di *Totem e tabù*.

Fatto sta che Lacan stava dicendo che il mito freudiano, quello che una volta ho chiamato *Il mito analitico del desiderio*, cioè il mito di *Totem e tabù*, è la conseguenza ritardata del mito cristiano. Stava dicendo né più né meno che questo, parlando del cristianesimo di Freud, ma, mentre stava per dirlo (lo ha comunque già detto fra le righe), si interrompe e ritorna alla «originalità dell'esperienza» o della concezione freudiana, che è né più né meno che quella che ha smentito in qualche modo – perlomeno sotto alcuni aspetti – poco prima, parlando dell'iscrizione della riflessione freudiana attorno alla divinità all'interno della tradizione cristiana, e giungendo ad utilizzare il termine «cristocentrismo», che è piuttosto pesante.

¹⁷ Ivi, p. 205.

¹⁸ Ivi, p. 207.

3.

Allora, in che rapporto può stare il mito freudiano dell'uccisione del Padre con il mito cristiano dell'uccisione del Figlio? Sarebbe forse la versione atea, cioè la versione nichilistica, nel senso di quello che Nietzsche chiamava il nichilismo incompiuto, della concezione religiosa del cristianesimo? Se fosse così, beninteso, dovremmo dedurre che la psicanalisi altro non è che una forma di nichilismo incompiuto, cioè un qualcosa che sarebbe già stato bruciato, prima ancora di sorgere, dalla riflessione di Nietzsche attorno al nichilismo incompiuto, come il socialismo, o il wagnerismo. Ma aspettiamo, per rispondere a questa domanda, che non è una domanda da poco, anche se il riferimento libresco al nichilismo incompiuto può forse lasciare indifferenti i più. Una domanda come questa è una di quelle che fanno svegliare di notte quel qualcuno che alla psicanalisi, diciamo così, si è dedicato all'interno di una sorta di svolta storica che poteva essere per noi quella di alcune decine di anni fa.

Seguiamo invece il testo di Lacan, che sta facendo queste considerazioni attorno al cristocentrismo di Freud, per giungere alla questione che dicevo prima: quella della morte di Dio. Se una religione ha messo la morte di Dio al centro della propria teoria e della propria pratica, questa è chiaramente quella cristiana.

L'anno scorso, attorno a *Totem e tabù*, avevo detto alcune cosette che, tutto sommato, non mi sembrano mica da buttare via. Il fatto è che, così come è posto da Freud, il mito di *Totem e tabù*, che vuol essere un mito dell'origine della legge – quindi, se vogliamo, un mito dell'origine del sociale – non spiega affatto il sorgere della legge stessa.

Beninteso, l'origine della cultura – della cultura in senso antropologico, non nel senso corrente – non si può rappresentare. Noi, in quanto esseri parlanti, inquadrati all'interno della cultura, non possiamo concepire in nessun modo come dalla natura – cioè dalla condizione animale – si sia giunti alla condizione di esseri parlanti. Esiste inevitabilmente un intervallo, per cui noi possiamo concepire gli animali come esseri naturali, gli uomini come esseri parlanti, ma in mezzo non riusciamo a porci assolutamente nulla. La questione, se v'incuriosisce, è trattata all'inizio delle *Strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss, che sottolinea come quei “ragazzi selvaggi” – che tanto avevano affascinato il XVIII Secolo, per tentare di vedere che cosa sarebbe l'uomo, abbandonato a sé stesso nella sua crescita – in realtà non dimostrassero assolutamente nulla. Questi “ragazzi selvaggi” probabilmente erano stati abbandonati proprio perché erano *débiles* nel senso più pesante del termine.

Allora, perché dico che il mito di *Totem e tabù* non riesce a spiegare affatto il sorgere della legge? Perché per poter capire il mito di *Totem e tabù* dobbiamo supporre già che il padre, l'*Urvater* di cui parla Freud, fosse un padre effettivamente, laddove Freud, per poter spiegare l'origine della cultura dall'uccisione del padre, deve supporre che invece il padre fosse un padre per niente paterno, almeno nei confronti dei suoi figli, che venivano esclusi da qualsiasi possibilità di godimento di alcunché, segnatamente dal godimento delle donne.

È del tutto evidente che la questione dell'origine del sociale si pone attorno alla proibizione dell'incesto, ed è anche altrettanto evidente che il mito di *Totem e tabù* è anche un mito dell'origine della proibizione dell'incesto. Ma come è motivata in *Totem e tabù* la proibizione dell'incesto? Non certo come una legge, quanto semplicemente come la volontà del più forte, cioè del padre primordiale. L'anno scorso vi ho detto che l'uccisione di questo padre così poco paterno torna come legge solo rispetto al fatto che gli uccisori del padre hanno dei figli, i quali potrebbero subire la stessa sorte del loro padre primordiale, autorizzando così, con il loro parricidio, i propri figli a ucciderli a loro volta. In altri termini, quella sorta di marchingegno che vi dicevo l'anno scorso, che sarebbe una distensione del mito freudiano di *Totem e tabù* all'interno dell'otto orizzontale del tempo ricorsivo, rende forse comprensibile il processo pensato da Freud all'interno del mito, ma rende tuttavia irrepresentabile precisamente ciò che Freud, con quel mito, cerca di rappresentare: cioè rende impensabile l'origine sociale e l'origine della legge.

Per poter pensare quel marchingegno così come ve lo describevo l'anno scorso, dobbiamo già pensare che i figli dell'*Urvater* fossero all'interno di una legge, rispetto alla quale potevano sentirsi colpevoli dell'uccisione del padre, laddove è del tutto evidente che, così come Freud descrive questo padre, non c'è assolutamente nulla di cui sentirsi colpevoli, perché non c'è nel discorso del padre primordiale alcun riferimento alla legge. Detto in altri termini, l'*Urvater* parlava? Se sì, era già all'interno della legge. Ma, se lo era, il mito non spiega l'origine di nulla. Oppure non parlava? Strutture sociali analoghe a quella descritta da Freud in *Totem e tabù* sono attestate nelle scimmie, per esempio. Ma se l'orda primordiale fosse stata composta di non parlanti, dove va a finire il parricidio come origine della legge? Le scimmie non ne conoscono nessuna, almeno nel senso che noi diamo solitamente alla parola "legge", quando questa riguarda la religione o il diritto.

Freud cerca, a mio avviso piuttosto goffamente, di mettere una toppa su questo punto debole del suo discorso, parlando dell'ambivalenza dei sentimenti dei figli nei confronti del padre ucciso. Ma questa ambivalenza è del tutto concepibile rispetto ad un padre qualunque di un figlio qualunque nella società in cui *noi* viviamo, ma non è affatto concepibile rispetto ad un padre così rompiscatole, e così assolutamente egoista, e così poco paterno, come quello di cui parla Freud. Se il padre era nello stato di natura, da dove veniva ai figli quel senso di colpa che li pose nello stato di cultura, cioè nella condizione legale? Viceversa: se il padre era già nella posizione di cultura, viene a cadere del tutto il mito di origine della legge. Infatti, in questo caso dobbiamo supporre che la legge esistesse già prima del padre primitivo. Una delle due ipotesi deve essere vera, se è vero il mito freudiano, ma entrambe smentiscono il fatto che questo mito spieghi effettivamente l'origine della legge.

La versione del mito freudiano che io vi davo l'anno scorso – quella orizzontale, in cui il senso di colpa interviene nel figlio non rispetto all'uccisione del proprio padre, ma rispetto a quella che il proprio figlio potrebbe fare di lui – pone in realtà l'accento non tanto sull'uccisione del padre, quanto sul fatto che il figlio che ha ucciso il padre ha generato a sua volta un figlio.

In altri termini, il momento di instaurazione dell'ordine legale, all'interno di questa variazione su tema, consiste nel fatto che uccidere, da parte del nipote – diciamo così – il proprio padre che ha ucciso il suo, sarebbe fargli la stessa cosa che il padre ha già fatto al proprio, vale a dire al presunto padre primordiale. Ma ciò significa che l'assassinio diventa tale soltanto nel momento in cui giunge logicamente a cancellare l'assassinio stesso del padre presunto primordiale. E tutto questo equivale a dire che il passaggio dalla natura alla cultura non è raffigurabile, all'interno della cultura, neppure con un mito. Nella Genesi, per esempio, Adamo viene creato già capace di parlare, per il fatto stesso che il Creatore gli ha riservato il proprio soffio (lo Spirito) [Gn 2, 7].

È come dire che, nel mito di *Totem e tabù* – che non è un vero mito, come non lo è il contratto sociale di Rousseau –, il parricida, per non scomparire, cioè per non essere cancellato a sua volta, inventa la colpa, e la colpa produce la legge. La colpa consiste in questo: l'atto criminale uccide chi lo compie allo stesso modo in cui uccide chi lo subisce. La legge è la giustificazione della colpa: come dire che la colpa precede la legge. Perlomeno la colpa precede la legge nel senso in cui la legge coincide con la legge giuridica (la legge che prevede delle sanzioni). Ma perché la legge delle sanzioni s'instauri bisogna che il parricida non voglia subire la stessa sorte che ha subito il proprio padre.

Di fatti, nel pensiero occidentale intorno alla legge, di leggi ne esistono due. Esiste una legge altra da quella della città – quella che Antigone chiama la legge non scritta, ma che chiamava così tutta l'antica Grecia –, secondo la quale sarebbe ancora possibile ritenere necessario l'assassinio: l'assassinio del tiranno, beninteso.

Ma quest'altra legge, questa legge non scritta, in base alla quale agisce il tirannicida, si riferisce a che cosa? Si riferisce beninteso non alla posizione del figlio che uccide il padre, come ne parla Freud, ma invece si riferisce all'eroe.

E tuttavia l'eroe, in quanto tale, non si sente certamente in colpa per il tirannicidio (come Antigone non si sente certo in colpa per avere sepolto il proprio fratello), laddove i figli di cui parla

Freud invece si sentono in colpa per l'uccisione del loro padre. Ciò significa che l'inventore della legge delle sanzioni sicuramente non è l'eroe.

L'eroe, per esserci, ha bisogno, in realtà, che ci sia una legge, già funzionante come tale da qualche parte, insomma una legge ingiusta (quella delle sanzioni) cui opporsi, e che ce ne sia un'altra – una legge giusta –, in nome della quale violare la prima. Questa è la situazione di tutti i miti tragici greci, per esempio di quello d'Oreste, che uccide la propria madre, perché ha ucciso il padre d'Oreste Agamennone.

Tutto questo comporta che il figlio assassino del famoso padre primitivo si scopre figlio – figlio di suo padre, di colui che è stato ucciso – soltanto nella misura in cui diventa padre egli stesso.

4.

Allora, a che serve tutto questo punto, o contrappunto o punto a giorno, attorno ai figli ed ai padri nel mito di *Totem e tabù*?

Serve nientemeno che a dirvi questo: vi siete accorti di che cosa stiamo parlando? Stiamo parlando nientepopodimeno della Santissima Trinità.

Può sembrare una battuta di spirito, ma se noi abbiamo un po' di pratica dei testi teologici attorno alla questione, ci accorgiamo che il problema è né più né meno che questo, nella concezione cristiana della divinità, nella quale lo Spirito Santo procede dal ritorno come amore per il Figlio dell'azione del Padre.

Beninteso, della questione della divinità, in tutti i punti a giorno di cui parlavo prima, vi ho dato semplicemente una sorta di versione psicologica comica, traducendola in una sorta di commedia. In realtà il dogma cristiano è un po' più serio di così, perché il dogma cristiano, parlando di Dio, può fare a meno di quel fattore, del tutto essenziale per Freud, e del tutto essenziale per noi, che è il tempo.

In altri termini, per quanto riguarda la Trinità, non c'è prima un Dio Padre che poi genera un Figlio e poi fra i due sorge lo Spirito Santo. La cosa è del tutto esplicita nel simbolo niceno: «Generato, non creato», dice il testo del Credo.

«Generato, non creato» vuol dire che il Figlio è generato dal Padre, ma non in un tempo, prima del quale non ci sarebbe stato.

Se il Concilio di Nicea non avesse specificato questo «generato, non creato» nel Credo, è del tutto evidente che il cristianesimo si sarebbe sfasciato immediatamente, come si erano sfasciate tutte le religioni e religioncine che pullulavano in quei tempi. Il cristianesimo, insomma, sarebbe stato una religione da burla, cioè – se mi consentite – una sorta di religione per sottosviluppati; il che – qualunque cosa si pensi del cristianesimo – sicuramente non è.

Tutte queste cose, beninteso, non vengono dette minimamente da Lacan, nel corso del suo seminario e, se devo dire come la penso, non penso affatto che Lacan le pensasse: per fortuna sua, beninteso.

Quel che è certo è che, tuttavia, Lacan si accorge di qualche cosa quando, citando ancora una volta Paolo, che sicuramente è cruciale per intendere la posizione del cristianesimo, si chiede perché chi sottomette alla legge morale trova delle esigenze del superiore sempre più forti e sempre più difficili da esaudire: fattore che è del tutto evidente nella pratica analitica.

Se un analista si trova davanti uno oppresso dai sensi di colpa, di qualunque genere, e gli va a dire: guarda che non è il caso che tu ti senta in colpa per questa cosa, perché questa faccenda qui è una stupidaggine; il tizio immediatamente si autopunisce, perché deve invece mantenersi sotto l'influenza del senso di colpa.

In altri termini, la punizione, cioè la sanzione stessa, non estingue affatto la colpa. Questo è del tutto evidente, perché la sanzione fa parte di un discorso legale, mentre il senso di colpa fa parte di un discorso morale. Anzi la sanzione conferma la colpa, o addirittura la crea. Che la sanzione crei la colpa può sembrare un po' curioso, ma in realtà è cosa detta e cantata da tutta la tradizione cristiana.

Posso citare Kafka, con le solite storie di punizioni, per colpe che il soggetto non conosce neppure, e che nessuno gli va a dire quali siano, ma, per andare più sul classico, la cosa la troviamo detta, cantata e controcantata, dallo stesso Paolo nelle sue lettere.

C'è il famoso brano in cui Paolo, all'inizio della Lettera ai Romani, dice che la legge è la conseguenza della punizione, ma che la legge – essendo la punizione quasi una sorta di riparo dalla pena – ha avuto la conseguenza di creare il peccato.

Allora che relazione c'è tra la pena, la colpa, la legge e il godimento? La questione è posta in questi termini nel testo di Lacan e, se volete, anche nel testo di Paolo.

In altri termini, qual è, per esempio, la colpa del padre dell'orda primitiva? Non tanto quella di voler godere, quanto il fatto che, per godere lui, esclude dal godimento tutti gli altri: è questo che definisce la funzione dell'*Urvater*.

In altri termini, la colpevolezza collegata al godimento non sta tanto nel piacere o nel godimento di per sé, quanto nel fatto che il piacere e il godimento implicano immediatamente l'odio per altri, cioè il fatto di voler escludere dall'oggetto del piacere e del godimento chiunque altro. Ciò comporta che, dal punto di vista dell'instaurazione della legge, non c'è godimento senza trasgressione della legge stessa. E questo è un concetto del tutto cruciale all'interno del seminario di Lacan. Ma, ripeto, questa non è una novità, perché è scritta in tutta la tradizione cristiana. Dice Lacan:

A questo punto arriviamo alla formula che una trasgressione è necessaria per accedere a questo godimento e che – per ritrovare San Paolo – la legge serve proprio a questo. La trasgressione nel senso del godimento si compie solo se si appoggia sul principio contrario, sulle forme della legge¹⁹.

Ciò significa che le vie del godimento tenderebbero inarrestabilmente a inaridirsi, se non ci fosse la legge che rilancia, con la proibizione del godimento, il desiderio del godimento stesso attraverso l'esigenza della trasgressione.

Questa sorta di paradosso della legge sta in Paolo, sta in Lacan, ed è del tutto evidente nella lettura di Sade, sul quale Lacan stesso si sofferma a lungo. Questo di sopporre l'esistenza della legge per poter godere della trasgressione della legge stessa è il principio stesso della perversione nel senso più stretto, più preciso del termine, ed è il principio che è continuamente invocato nelle opere di Sade, dove viene continuamente supposta l'esistenza di Dio e la legalità del comandamento divino, proprio perché senza questo verrebbe meno un grossissimo godimento da parte del sadico.

La posizione di Sade è sicuramente emblematica, ma certamente non ci fa uscire da questa sorta di paradosso della legge. Quando Sade, nella *Filosofia del boudoir*, in un brano che si chiama *Francesi, ancora uno sforzo*, propone ai capi della rivoluzione francese di fare ancora uno sforzo per giungere alla libertà, cioè d'istituire una legge grazie alla quale ognuno fosse libero di scegliere il suo oggetto sessuale, e quindi ogni oggetto sessuale fosse tenuto a corrispondere alle domande di chiunque, è del tutto evidente che questa legge proposta per giungere alla completa libertà in realtà non potrebbe mai esserci, per il semplice motivo che la libertà di ciascuno di scegliere il proprio oggetto sessuale comporterebbe la schiavitù di tutti nella necessità di soddisfare le esigenze di chiunque. Infatti la funzione della legge non è di garantire il godimento di qualcuno, ma è quella di garantire l'indipendenza del soggetto dal desiderio degli altri, e quindi di regolamentare le possibilità di godimento; è per questo che l'unica legge universale, l'unica legge che esiste dappertutto, in qualunque società umana, è la proibizione dell'incesto, che è la regola che serve a definire le possibilità di godimento, a distribuirle socialmente.

La posizione di Paolo su questo punto è: la legge non basta ad impedire il peccato perché, anzi, lo crea. Ma, dice Paolo, il regno della legge è finito ed è iniziato quello dell'*agápe*. E qui torniamo al punto da cui eravamo partiti. Di conseguenza, se la morte di Cristo ci ha liberati dalla legge, ognuno faccia quel che desidera e, se è abitato dalla parola del Signore, se è «santo» – come si

¹⁹ Ivi, p. 208.

esprime Paolo – sicuramente farà solo del bene. Questa è la posizione di Paolo nella lettera ai Romani.

5.

Tuttavia questa posizione implica subito degli effetti paradossali. Se siamo nella posizione in cui possiamo fare tutto ciò che vogliamo, ciò comporta che possiamo anche peccare? Il peccato sarebbe giustificato all'interno dell'*agápe*? È evidente che questa posizione è stata storicamente sostenuta da alcune fasce gnostiche, ma non è la posizione di Paolo, che è piuttosto ambigua. Soltanto il fatto che i testi di Paolo sono dei testi canonici della Chiesa cristiana ci consente di non leggerli, di non capire effettivamente che cosa egli intende. Le cose non sono così semplici. perché Paolo, pur riaffermando che tutto si può fare da parte di chi è santo, insiste nel dire che non entreranno nel regno di Dio tutti coloro che restano peccatori.

In quanto apostolo, Paolo afferma la libertà dalla legge, ma in quanto pastore, in quanto vescovo (benché a quei tempi non si usasse ancora la parola), afferma invece la verità della legge. In altri termini, la seconda legge, “ama il prossimo tuo come te stesso”, la legge non scritta, non viene ad annullare la legge scritta, quella delle sanzioni, quella di Mosè.

Ma questa sorta di doppio movimento, per cui si può fare tutto ciò che si vuole, ma il peccato resta peccato, non è un doppio gioco né una finzione, perché si farebbe molto presto a ridurre la portata della cosa, parlando di un opportunismo paolino, che però non spiegherebbe come mai duemila anni di tradizione cristiana si fondino, in definitiva, su questo presunto opportunismo.

Io credo che la complessità e la forza della posizione cristiana – quella che esprime Paolo nelle sue lettere – sta nel fatto che affermare la legge delle sanzioni non è più detenere le leve del potere, cioè esercitare una sorta di controllo, quindi di creazione del peccato, ma è e deve essere una operazione amorevole.

Cerco di spiegarmi. In base a questo principio si spiega una sorta di stranissimo (per noi) paradosso, perché, in base a questo principio, si spiegano i roghi degli eretici e delle streghe, le guerre di religione, le crociate, le inquisizioni, ma si spiega anche la forza del cristianesimo.

Fatto sta che noi difficilmente riusciamo ad intendere il fatto di arrostitire le streghe sopra il fuocherello sulla piazza come un atto di carità. Questo ci ripugna. Ma, se non capiamo che, per gli inquisitori del medioevo, arrostitire le poverette era né più né meno che questo, veramente abbiamo le fette di salame sugli occhi: non capiamo assolutamente nulla della tradizione da cui veniamo. Noi moderni siamo molto lontani dalla purezza e dalla crudeltà dell'etica cristiana.

Tutto ciò che dice Lacan attorno all'insufficienza della posizione cristiana parte in definitiva da questa osservazione: Lacan dice che l'etica cristiana è crudele. Ma sta proprio in questa crudeltà, in questa purezza e nella loro difficile coincidenza, io credo, la forza del cristianesimo. Ci risulta difficile intendere come abbia fatto l'etica cristiana a divenire crudele, senza smettere mai di essere abitata dalla grazia, cioè dall'amore: dall'amore che dà e che non vuole nulla. Come possiamo intendere questo? Provo a fare un esempio: gl'imperatori di Bisanzio. Gl'imperatori di Bisanzio sono arcinoti per la loro crudeltà, per tutte le raffinate torture che inventavano. Ebbene, basta leggere i testi che venivano scritti al tempo, e leggerli sul serio (non prendendoli come vuoti panegirici, come si fa solitamente), per capire che questa sorta di crudeltà era, in realtà, un segno della grazia.

Per l'imperatore di Roma (perché noi diciamo “Bisanzio” per ridurre l'importanza della questione, visto che siamo stati noi europei i distruttori dell'impero romano, al tempo della quarta crociata, non sono stati mica i turchi) questa crudeltà e questa fermezza nel sostegno del potere autocratico erano una sorta di marchio divino nella legalità imperiale.

Vi cito un brano di un poema di Giorgio di Pisidia, poeta del VII secolo, che scrive un elogio all'imperatore Eraclio, dopo che era riuscito a sconfiggere i persiani. Il poemetto si chiama *Per l'imperatore Eraclio e le guerre di Persia. Quando mosse in armi dalla capitale*. Ve lo cito nella traduzione di Luigi Tartaglia. Allora, Giorgio di Pisidia dice, parlando a Eraclio:

Tu, al pari dell'ape, hai per pungiglione le leggi, ma non uccidi né colpisci in profondità. Se mai tu trovi un membro che merita d'essere colpito, dispieghi le leggi – in guisa di pungiglione – per incutere paura, ma sempre elargisci il tuo perdono; e il pungiglione molte volte balza fuori per colpire, ma poi di nuovo si ritira, e la sua tremenda efficacia, vinta dalla compassione, rimane inoperosa: per quanto sia incline a colpire con veemenza, grazie al tuo intervento, la sua forza risulta pietosamente attutita, e così, come per l'intercessione d'un sentimento filantropico, il pungiglione stilla miele in luogo di amaro assenzio²⁰.

In altri termini, la funzione della legge non è di punire, ma è quella di spaventare, per allontanare dalla colpa. L'esempio, che vi facevo un'altra volta, dell'imperatore Basilio II, che fa prigionieri non so quante migliaia di bulgari, e non volendo ucciderli, li acceca, e li rispedisce al loro Zar Samuele, può sembrare crudele, ma è in realtà un atto assolutamente umano, se lo confrontiamo con le perdite della seconda guerra mondiale. Non si trattava di punire i bulgari, ma di spaventare lo Zar Samuele, salvando la vita dei bulgari, per quanto con la menomazione della cecità.

Facciamo un altro esempio. Secondo Temistio, retore del IV Secolo, l'imperatore è *nómos émpsychos*, legge dotata di anima. È del tutto evidente che la legge dotata di anima non è la legge scritta, ma è la funzione vitale di cui partecipa la legge. In altri termini, è la seconda legge. È l'«ama il prossimo tuo come te stesso».

In altri termini, il *nómos émpsykhos* consiste in una violenza che costringe alla purezza, ma non cessa affatto di essere crudeltà. Se noi non comprendiamo che la legge è la violenza dell'amore, non intendiamo questa brutalità della legge, e non comprendiamo neppure il diritto romano che, dopotutto, è stato messo assieme da Giustiniano a Costantinopoli. Ma, se non comprendiamo questa violenza dell'amore, non comprendiamo neppure il cristianesimo.

E non c'è il minimo dubbio che Freud, del cristianesimo, non comprese molto, nonostante il fatto d'inscrivere, senza saperlo, senza accorgersene, come dice Lacan, all'interno di una posizione cristocentrica. Quella «onestà patriarcale»²¹ che Lacan attribuisce a Freud e che Freud rivendica, d'altra parte, come una sua rigida posizione etica, è un ideale un po' piatto, perché sembra mancare del tutto di violenza, e non a caso Lacan ricorda che, dopo tutto, Freud, con questa sua onestà patriarcale, riuscì ad essere un padre piuttosto mediocre.

Un'ultima citazione da Lacan:

Il mito dell'assassinio del padre è proprio il mito di un tempo per cui Dio è morto [...]. Ma, se Dio è morto per noi, è anche morto da sempre, ed è proprio questo che dice Freud. Non è mai stato il padre, se non nella mitologia del figlio, cioè quella del comandamento che ordina di amarlo – lui, il padre²².

Questo brano – che mi sembra del tutto esemplare nella sua limpidezza, ci pone in realtà sulla strada di una questione che si pone all'interno della riflessione di Lacan e di Freud.

In definitiva questo brano ci dice il paradosso che sorge dalla premessa maggiore del sillogismo in cui consiste. Se noi lo prendiamo come sillogismo, il sillogismo è perfettamente valido. Premessa maggiore: Dio è il padre; premessa minore: il padre è un mito del figlio; conseguenza: Dio è un mito del figlio. In altri termini, Dio è uguale al padre che non è mai stato, a quel padre perfetto che è previsto dal mito del figlio. Proprio per questo «Dio è morto da sempre», perché i padri non sono mai stati padri ideali.

Questi sillogismi funzionano tutti, in perfetta logica aristotelica; ma c'è un problema nella premessa maggiore del sillogismo, quando si dice che Dio è il padre. Ciò meriterebbe una discussione un po' più accurata, perché è pur vero che il *Pater Noster* inizia attribuendo a Dio la funzione del padre, ma è pur vero che Dio sicuramente non è un padre reale.

In altri termini, io suppongo – ritorneremo la prossima volta su questa perplessità – che il fatto di dire che Dio è semplicemente la proiezione nell'assoluto della figura paterna, quale avrebbe dovuto essere, è in realtà una sorta di giro psicologico che ci fa mancare completamente l'essenza del concetto di Dio, facendone una sorta di superpadre, cioè di padre senza difetti.

²⁰ Giorgio di Pisidia, Carmi, UTET, Torino 1998, p. 79.

²¹ J. Lacan, op. cit., p. 208.

²² Ivi, p. 209.

Basta invece qualunque testo della Bibbia per vedere che Dio non è affatto privo di difetti, e non è essenzialmente questo il problema.

Pensare che la religione sia credere che ci sia da qualche parte un padre perfetto, cioè un padre che assicurerebbe al cento per cento tutte le caratteristiche che dovrebbe avere un padre, cioè che ci sia da qualche parte un padre che in realtà nessuno di noi ha mai avuto, sarebbe sicuramente una stupidaggine. Se esistesse, da qualche parte, questo padre perfetto, ne scaturirebbe immediatamente la psicosi, come è semplicemente intuibile. Ciò che permette al figlio di articolarsi simbolicamente nel linguaggio sicuramente non è la perfezione del padre. Ma Freud tratta la religione a questo livello, e così pure Lacan.

Vedremo poi che Nietzsche intende molto più articolatamente la questione della religione, per esempio nell'*Anticristo*, scritto stranissimo che, nei pochi passi in cui parla di Cristo, ne fa un elogio incredibile, soprattutto perché fatto dalla bocca di qualcuno che dovrebbe essere – e forse si considerava – il suo primo nemico.

Padova, 26 novembre 1987

III. «Ama il prossimo tuo...»

Riprendiamo il discorso da dove era stato interrotto, cioè dalla curiosa conseguenza del fatto che Lacan dice che Dio è morto da sempre. Quest'affermazione, che vi citavo la volta scorsa, beninteso, è estremamente diversa – poi vedremo in dettaglio come e perché – dalla famosa affermazione che trovate nella *Gaia scienza* di Nietzsche: «Dio è morto».

A dire il vero, se devo dire le cose come le penso, la frase di Nietzsche ha un suo peso estremamente pregnante; la frase di Lacan, come vi accennavo, costituisce la conseguenza di una serie di ragionamenti del tutto corretti, del tutto logicamente conseguenti, ma a partire da un principio, da una prima affermazione (quella per cui Dio è il padre), che è e resta un'affermazione psicologica. «Dio è il padre» significa dare di Dio un'interpretazione in termini di psicologia, e quindi sicuramente non in termini teologici, e tanto meno metafisici. Dire che, religiosamente, Dio è il Padre è sicuramente vero, ma ciò non specifica che il Padre e Dio siano la stessa cosa, da un punto di vista religioso.

Ora, mi consento di dire che il fatto sta in questi termini: tolta la religione, cioè tolta la logica stessa del fatto religioso, la spiegazione psicanalitica della religione resta la spiegazione psicanalitica di che cosa? Evidentemente, come dicevo, delle immagini psicologiche della religione, non della religione stessa. La psicologia della religione, d'altra parte, è un osso abbastanza duro per gli psicologi, sia pure di alta levatura. Il fatto che l'interpretazione psicanalitica della religione resti l'interpretazione psicanalitica di una sorta di una psicologia della religione è un problema, e questo problema c'è, in termini assolutamente evidenti, in Freud, che, come sappiamo, spinge la propria posizione – già delineata in testi che poi considereremo più in dettaglio, come *L'avvenire di un'illusione* – fino al punto di negare, per quanto lo riguarda, quello stesso principio dell'amore del prossimo che costituisce in definitiva il comandamento ultimo del cristianesimo. E lo fa, come sapete, nello scritto sul *Disagio nella civiltà*.

1.

Questo “Ama il prossimo tuo come te stesso” è in definitiva, per il cristianesimo, la seconda legge, cioè la legge non scritta. La cosa è del tutto evidente nel Vangelo, nell'episodio del giovane ricco [Lc 18, 18-25], che chiede a Gesù come si fa a salvarsi. Cristo gli chiede se ha seguito i dieci comandamenti, cioè la legge scritta; lui risponde di sì, e chiede che cosa possa fare di più. Allora Cristo gli dice di vendere tutti i propri beni, di donare il ricavato ai poveri e di seguirlo. Ma allora il giovane si allontana, deluso di non poter raggiungere la perfezione limitandosi a seguire una regola di vita, come aveva fatto fino ad allora.

“Ama il prossimo tuo come te stesso” è una sorta di undicesimo comandamento, che però non è in serie con gli altri dieci, ma è un'articolazione del tutto diversa, che significa che il regno della legge è finito – per dirlo in termini paolini – ed è iniziato il regno dell'*agápe*.

Tuttavia Freud non sembra aver inteso il senso di questo comandamento cristiano – di questa seconda legge –, ed ammette di non riuscire ad intendere di che cosa si tratta. Lo stesso Lacan, quando riprende la riflessione di Freud intorno ai fatti religiosi – teniamo conto del fatto che la religione, in Freud, è sempre un elemento costitutivo del fatto sociale in generale –, sembra sorvolare su questo problema. Ma cominciamo a vedere in che modo Lacan sorvola.

Com'è noto, la perplessità di Freud intorno all'“ama il prossimo tuo...” comincia dalla semplice constatazione della malvagità del prossimo. Come potrei, dice Freud, amare questi miei simili, di cui conosco bene qual è il male che li caratterizza? Ebbene, la riflessione di Freud, a questo proposito – alla quale non si può misconoscere almeno una sorta di felicità della sincerità –, quando ammette la sua incomprendimento del comandamento cristiano, bisogna dire che resta la descrizione di un'incapacità ancora una volta psicologica. Uso il termine “psicologico”, questa sera, senza alcuna connotazione negativa. Il fatto è che porsi questa domanda: “Come posso amare il prossimo, nonostante la sua malvagità?”, dal punto di vista della legge cristiana è una pura stupidaggine, una questione che non si pone neppure; il problema, dal punto di vista dell'affermazione di Cristo, non è

“ama il prossimo perché va amato”; infatti, se così fosse, non ci sarebbe alcun merito nell’amarlo. Non è forse, dal punto di vista cristiano, questa stessa malvagità del prossimo anche la condizione delle eventuali bontà del prossimo? Se noi togliamo la vecchia storia del libero arbitrio, è vero che perdiamo la malvagità, ma con questo perdiamo anche tutto il resto. In altri termini: la malvagità o il vizio, così come la bontà o la virtù, sono effetti sicuramente ben distanti, ma pur sempre effetti entrambi di un’unica struttura, che dipende, in definitiva, potremmo dire in termini psicanalitici, dal rapporto tra il soggetto ed il linguaggio o, se volete, tra il soggetto e la legge.

Alcuni di voi probabilmente ricorderanno che diversi anni fa vi avevo letto un pezzettino di Proust, non ricordo più da quale dei volumi della *Recherche*, in cui Proust diceva che, in realtà, quando noi amiamo qualcuno, ammettiamo la verità, cioè la stessa verità che invece misconosciamo quando non amiamo tutti gli altri.

Quest’affermazione di Proust, ricorderete, mi ero permesso di contrapporla all’affermazione di Freud, secondo la quale, quando amiamo qualcuno, noi lo sopravvalutiamo. In altri termini, si tratta di due posizioni del tutto contrarie. Freud dice che, nel prossimo, in tutti gli altri, non c’è assolutamente nulla da amare, tanto che, quando amiamo ci sbagliamo, perché sopravvalutiamo; Proust sostiene esattamente il contrario, dicendo che, in realtà, tutti gli esseri umani potrebbero essere amabili, ma soltanto quando ne amiamo uno ammettiamo quest’amabilità, che, invece – diciamo così per semplificare – ci rifiutiamo di vedere in tutti gli altri.

A mio avviso, vi dicevo, sicuramente è nel vero Proust più che Freud, perché bisogna dire che l’immagine dell’umanità che scaturisce dalla descrizione che ne fa Freud è un’immagine molto deprimente. Il che non vuol dire che sia un’immagine falsa. Sicuramente, l’immagine dell’umanità può essere considerata deprimente, ma è poi un’immagine che spiega male come capitino quelle cose che, di tanto in tanto, poi stupiscono, per esempio il fatto che si possa amare qualcuno, o per esempio il fatto che da questo ammasso di esseri pieni di vizi, moralmente sciancati – che è l’immagine che Freud ha del genere umano –, sorgano, per esempio, i grandi artisti, che pure lo appassionano tanto.

Da che cosa può venire l’orientamento contrapposto della frase di Proust e della frase di Freud? In questo caso è difficile appellarsi ad un giudizio clinico. Qualcuno potrebbe dire: “Grazie tante, che Proust e Freud dicono cose così contrarie: uno aveva una sessualità più o meno normale, l’altro invece aveva delle espressioni sessuali di tipo perverso”. Sta di fatto che, in realtà, anche l’affermazione di Proust circa il fatto della dignità d’amore degli esseri umani in quanto tali non ha assolutamente nulla di perverso, perché la perversione ragionerebbe in termini opposti a quelli di Proust, sostenendo di non vedere nessuna possibilità di amare qualcuno. E sicuramente il discorso di Proust non ha nessuna somiglianza, per esempio, con le frasi di Sade; è del tutto evidente che, nei diversi volumi delle opere di Sade, di qualcosa che assomigli all’amore non trovate assolutamente nessuna traccia. Sta di fatto, tuttavia, che Lacan nel seminario sull’*Etica della psicanalisi*, parte da Sade e certamente non da Proust; e sta di fatto che Proust, in quanto parla d’amore, nella *Recherche*, non è affatto nella posizione di un soggetto perverso. La cosa è tanto evidente che ha trasformato in donne tutti i personaggi che erano di sesso maschile, nella sua esperienza quotidiana, non per una sorta di “foglia di fico” che avrebbe messo sulla questione, quanto piuttosto perché il discorso che fa Proust non è un discorso sulla sessualità, ma è piuttosto un discorso sull’amore. Laddove il discorso è sull’omosessualità, gli omosessuali sono rimasti omosessuali, con quella conseguenza curiosa che, se non mi sbaglio, osservava Gide, che, nella *Recherche*, dell’omosessualità è rimasto soltanto un aspetto comico.

Nella *Recherche* c’è una sorta di vera e propria ascesi dell’amore, nella quale si parte dalle forme più “biologiche” (per esempio nell’episodio in cui s’incontrano Charlus e Jupien, e vengono paragonati a degli insetti), per giungere all’amore nella sua verità, che non è più l’amore per questa o quella persona, ma qualcosa di più, perché, come dice Proust, quando si ama qualcuno, in realtà si ama sempre qualcos’altro.

È del tutto evidente che, nella *Recherche*, c’è tutta la gamma dei possibili inganni dell’amore, ma la portata assolutamente straordinaria del lavoro di Proust è che, in tutti gli amori come illusione,

c'è sempre un filo che porterà il narratore ad affermare un concetto di quello che possiamo chiamare "amore vero", filo che, in definitiva, per quanto appaia in contrasto con l'amore come illusione, attraversa anche l'amore come illusione. La questione è: dobbiamo contrapporre l'amore vero all'amore come illusione, buttando nella spazzatura tutto ciò che è illusione, o dobbiamo in qualche modo riconoscere, anche nell'amore come illusione – e persino, se volete, nelle forme più strapazzate di sessualità –, un unico filo, che, da qualche parte, resta ed è quello dell'amore vero: nonostante il fatto che io stesso abbia contrapposto spesso il desiderio patologico al desiderio che punta nella direzione dell'amore vero?

Fra l'amore del prossimo e la perversione c'è, da qualche parte, una relazione. Mi chiedo però se parlare della perversione, invece che dell'amore del prossimo, non sia un po' ridurre la questione in termini confortevoli. Probabilmente l'amore del prossimo è una cosa un po' più complicata delle perversioni. Mi limito a porre questo punto di sospetto sulla questione. Insomma, mi chiedo se, quest'anno, con la scusa che sto dicendo delle cose che sembrano tratte un po' da una apologia del cristianesimo, non sto scandalizzando in maniera piuttosto spinta qualcuno. È molto facile scandalizzare, al giorno d'oggi, quando si dicono delle cose che sembrano molto tradizionali.

2.

Ma ora vediamo che cosa dice Lacan intorno a questo argomento, che non è Proust, ma l'amore del prossimo, come punto fondamentale del pensiero cristiano.

Quello che Lacan ci aggiunge di suo, rispetto a quanto dice Freud, sta nel fatto che Lacan considera il prossimo nel senso della somiglianza. Intende "ama il prossimo tuo" nel senso di "ama il tuo simile", quindi intende il prossimo nel senso dell'immaginario, nel senso di quell' $i(a)$ che c'è nel suo schema. Ancora una volta, se mi consentite, da un punto di vista di una semplice lettura dei testi evangelici – senza avere alcun bisogno di conoscere tutta l'apologetica e tutta la patristica –, questo principio è falso. L'amore del prossimo di cui parlano i Vangeli non ha niente a che vedere con l'amore del simile, tutto al contrario: non si tratta di amare i propri simili, poiché a questo ci arriverebbe chiunque (la questione di amare il simile o di amare ciò che è dissimile, del resto, è una questione del tutto tradizionale nella filosofia greca). Se l'amore del prossimo fosse l'amore del simile, tutto sommato, tutta questa grande novità del cristianesimo non si vedrebbe minimamente dove sarebbe stata, nel periodo in cui ci fu. Oltretutto, se prendiamo l'amore del prossimo nel senso dell'amore di chi ci assomiglia, questo amore del prossimo non diverrebbe altro che un pregiudizio più cretino di qualunque posizione di tipo fascista, per esempio. L'impressione che ho – e voi mi potete dire se ne avete una diversa – ad una lettura un poco disincantata – anche se è un poco difficile fare una lettura disincantata dei testi sacri – è che l'amore del prossimo è piuttosto una sorta d'imperativo assoluto: una cosa che Cristo propone come ben più difficile che obbedire ai dieci comandamenti; e quindi, sicuramente, non è l'amore del simile, ma è piuttosto l'amore per qualcosa che si propone come infinitamente differente, proprio perché il male, la malvagità – a causa della quale Freud ci dice di non potere amare il prossimo – fa in realtà del prossimo l'unico motivo – stando alla lettera del testo evangelico – per cui il prossimo va amato. Questo motivo non sta certamente nel fatto che il prossimo è buono o è cattivo, sta piuttosto nel fatto che bisogna amare il prossimo perché il prossimo è amato da Dio. Se non si passa da Dio, l'amore del prossimo resta una cosa del tutto incomprensibile e, giustamente per Freud, che non compiva questa operazione, l'amore del prossimo era un concetto del tutto vuoto.

Prendete per esempio la parabola del figliol prodigo: perché il figlio prodigo viene amato dal padre, pur avendo tradito la famiglia e sprecato la sua eredità? Non certo perché è simile, dato che l'altro fratello, che era bravo e buono, certamente non amava il fratello prodigo. Ma è proprio sul figlio prodigo, cioè sul peccatore, che è puntato l'indice del pensiero cristiano. In definitiva "ama il prossimo tuo..." non dice: ama il bene che c'è nel prossimo, ma ama il prossimo nonostante il male che c'è in lui (anche perché c'è anche in te). Quindi, se il prossimo può peccare, è perché Dio stesso gli ha concesso di poter peccare. Lo scandalo cristiano di prima, se mi permettete l'espressione, mi sembra del tutto giustificato dal fatto che io stesso vi confesso di trovarmi estremamente

imbarazzato – anche perché non ho una preparazione teologica – a parlarvi di queste cose, e a fare una sorta di difesa del testo evangelico. Infatti, quando iniziai a fare questo seminario, nel 1979, l'ultima cosa che avrei pensato era che prima o poi avrei finito per dire che forse il Vangelo diceva delle cose che Freud non aveva colto nel senso esatto – anche se il Vangelo è un testo tanto semplice che chiunque ci ficchi il naso dentro ci si può raccapezzare.

Noi facciamo una certa fatica a capire come mai questa minuscola setta giudaica, venuta fuori dall'angolo più sperduto dell'universo, nel giro di due o tre secoli, abbia inventato la religione di stato dell'Impero romano. Ma lasciamo perdere le questioni di storia delle religioni. Torniamo invece al testo di Lacan, il quale osserva²³ che la morte di Dio e l'amore del prossimo sono storicamente solidali, perché, ben inteso, il cristianesimo è una religione della morte di Dio, se non altro per il testo evangelico.

Soltanto è difficile trovare traccia, sia nel testo di Freud che in quello di Lacan, del fatto che l'amore del prossimo, come accennavo prima, non ha in sé nulla dell'amore nei confronti dell'immagine ideale e, neppure dell'immagine narcisistica, dell'immagine del simile, insomma non ha niente a che vedere con l'amore dell'immagine. A dire il vero trovo piuttosto banalizzante la posizione dello stesso Lacan, quando, per esempio, nel seminario VII, cita la storia di quella santa che, non accontentandosi di curare i lebbrosi, andava a sbaciacchiare le piaghe dei poveretti; non credo che la santa vattelapesca non si rendesse conto dell'aspetto più o meno perverso che pareva avere questo atto. L'interpretazione psicologica della religione produce della santità un'immagine assolutamente scellerata, in definitiva un'immagine di perfetta imbecillità. Basta leggere un libro scritto da uno di questi personaggi – i santi – per capire che in realtà le cose stanno in termini completamente diversi, se non altro perché questi personaggi non erano affatto dei cretini.

Il fatto è che amare il prossimo non significa amarlo nonostante l'errore, non significa amare il lebbroso nonostante il fatto che sia lebbroso, vuol dire amarlo proprio perché è lebbroso; in altri termini vuol dire amarlo proprio in questa sorta di assoluta distanza, di assoluta repulsione, di assoluto ribrezzo, che può portare il bacio al lebbroso, come dice il titolo di un libro che credo di non aver letto. Inoltre, per vedere come l'immagine che Lacan dà del cristianesimo è e resta un'immagine della psicologia del cristianesimo, cioè del senso comune del cristiano, basta leggere le sue parole, dove dice: so bene che il messaggio dei credenti ci mostra la resurrezione al di là, ma questa è solo una promessa²⁴. Ancora una volta, si tratta di un'affermazione che, in termini cristiani, è assolutamente falsa, perché, se uno è cristiano, è del tutto evidente che la resurrezione non è affatto una promessa, ma è il punto di partenza del cristianesimo. Non a caso il Cristo ne ha resuscitati tre prima di morire, poi lui stesso è morto e resuscitato; non a caso in Paolo di Tarso leggete che, se Cristo non è risorto, la nostra fede è solo una menzogna. Se togliete la resurrezione di Cristo, del cristianesimo non rimane assolutamente nulla. Si potrebbe certamente obiettare che, di questa resurrezione di Cristo, non c'è nessuna prova oggettiva. Ma è del tutto evidente che, per chi ci crede, il problema non è che ci sia la prova oggettiva: già nei Vangeli la morte di Cristo è completamente trasfigurata, non è più un evento storico, ma è una sorta di proiezione della divinità nella storia umana.

La resurrezione di Cristo è talmente reale, da un punto di vista religioso, che non avrebbe alcuna significazione starne a cercare le prove storiche, in quanto Cristo è la proiezione nella storia dell'al di là della storia, nella misura in cui si definisce come figlio di Dio.

Noi potremmo fare la psicanalisi di Cristo, stando ai Vangeli? Ma ne verrebbe fuori un qualcosa di assolutamente banale, di assolutamente irragionevole, che non spiegherebbe minimamente qual è stata la forza del cristianesimo. Il che non è da sottovalutare, perché noi possiamo pure ritenerci atei, ritenerci estranei a questa tradizione religiosa, ma questo non ha la minima importanza, perché questa tradizione religiosa ha informato di sé la lingua in cui noi parliamo; quindi, che ci crediamo o no, non toglie il problema. In altri termini il problema religioso non è un problema di credenza. Poi verremo al fatto che, alcuni anni dopo l'*Etica della psicanalisi*, Lacan lo dice chiaramente:

²³ Ivi, p. 227.

²⁴ Ivi, p. 228.

“Sfido ciascuno di voi a dimostrarmi che non ci crede”. Il fatto religioso è insito nel fatto stesso di parlare, nella società in cui viviamo noi, ma probabilmente anche nel fatto stesso di parlare.

Che Cristo si definisca come figlio di Dio sicuramente non è un fatto storico, non è una motivazione storica, ma, se uno è nella posizione di essere cristiano, la storia non ha la minima importanza, anche perché il cristianesimo non è certo una religione della storia, perché è piuttosto una religione della fine della storia.

Qual è l'immagine di Cristo nella storia? Basta aprire Tacito, dove ad un certo punto, *en passant*, parla di alcuni burini di origine mediorientale, che credono in un certo Cresto; nessuno dei trascrittori di Tacito ha mai corretto il nome, anche se per secoli sono stati cristiani. Sta di fatto che questa oscura setta mediorientale, nel giro di trecento anni, è riuscita a convertire l'impero di Roma. Non credo che ciò sia riuscito al cristianesimo semplicemente per una debolezza dell'impero romano, o delle sue religioni; basta andarsi a leggere i testi cristiani del secondo o terzo secolo e dell'inizio del quarto: se li paragoniamo ai paralleli testi pagani contemporanei, hanno sicuramente una maggiore vivacità d'immaginazione religiosa.

3.

Dice Lacan nello stesso brano del seminario, alla pagina successiva:

Non è una proposta originale dire che indietreggiare davanti al “tu amerai il prossimo tuo come te stesso” è la stessa cosa della barriera davanti al godimento, e non il contrario: mi rifiuto di amare il mio prossimo come me stesso, perché in questo orizzonte c'è qualcosa che partecipa di non so quale intollerabile crudeltà. In questa direzione amare il mio prossimo può essere la strada più crudele²⁵.

Questa frase di Lacan, che d'altra parte pare molto vicina a quella di Freud sull'impossibilità di amare il prossimo, mi sembra una sorta di definizione della nostra sordità al fatto religioso. Una cosa è sicura: che la forza del cristianesimo non sta affatto nelle “anime belle”, nel fatto che il prossimo è bravo, che bisogna dare aiuto ai poveri disgraziati, perché, poveretti, stanno peggio di noi; il problema, in termini cristiani, non è minimamente questo. La stessa carità, lo stesso fare la carità agli altri, in realtà non è un'opera di beneficenza pubblica. Nel testo evangelico è detto che bisogna fare la carità per tutta un'altra serie di motivi, su cui potremo ritornare; il fatto è che la forza del cristianesimo viene sicuramente da questa carità, che Lacan riconosce inscritta in una crudeltà; ed è precisamente questa crudeltà dell'amore l'elemento che sicuramente mancava ai pagani.

Lo potete valutare, per esempio, se leggete gli scritti di Giuliano l'Apostata. Questo personaggio, grandioso nel suo modo d'intervenire, questo cristiano per forza – che ad un certo punto ritorna al paganesimo –, doveva aver capito che il cristianesimo avrebbe finito per cancellare l'impronta stessa dell'impero romano, in quanto impero politico. E fece un tentativo, assolutamente eroico, di tradurre in termini contemporanei la tradizione religiosa pagana, ma con dei risultati che sono estremamente deludenti, perché, in Giuliano, troviamo tutti i difetti che possiamo trovare nei cristiani, senza però che ne troviamo minimamente la forza. In altri termini, la religione di Giuliano l'Apostata resta una sorta di religione della nostalgia. Esiste per esempio un testo splendido, che egli scrive agli ateniesi, al senato di Atene, per giustificarsi del fatto di aver ammazzato suo zio, il quale, d'altra parte, dopo aver ammazzato tutta la famiglia di Giuliano, stava per ammazzare pure lui. Giuliano riesce ad ammazzarlo prima e a diventare imperatore. Poi scrive questa splendida lettera agli ateniesi, che, in realtà, è una lettera che dà un'angoscia terribile, perché non ha nessuna prospettiva. Sembra che il poverino, diciamo così, s'accorga di questa chiusura: l'episodio della tomba di San Babila, per esempio - su questo episodio, se ricordo bene, anche Kavafis ha scritto una poesia²⁶ –, in cui Giuliano fa allontanare il corpo di Babila dal tempio di Apollo, ad Antiochia, perché Apollo non dava più gli oracoli. Se non che, dopo qualche giorno, il tempio di Apollo brucia. È del tutto evidente, si può pensare: il tempio di Apollo brucia perché qualche cristiano gli ha dato fuoco. Ma questo non toglie

²⁵ Ivi, p. 229.

²⁶ C. Kavafis, *Nei dintorni di Antiochia*, in *Le poesie*, Einaudi, Torino 2015, pp. 210-3.

minimamente il problema: se i cristiani hanno dato fuoco al tempio di Apollo, era perché qualcosa permetteva loro di farlo, era perché il fuoco al tempio di Apollo risultava un miracolo.

Così la cosa è passata alla storia. Il fuoco, che sia stato appiccato da chi volete voi, non ha nessuna importanza. Se c'era una menzogna, nel cristianesimo, c'era tuttavia anche un fattore che poteva far passare come verità questa menzogna. E bisogna dire tuttavia che, nonostante tutte le nostalgie che noi possiamo avere per l'antichità, una cosa bisogna dire: l'unica cosa che esiste ancora dell'antichità, al giorno d'oggi, è la Chiesa; il pontefice, che c'era un tempo a Roma (era il magistrato che si occupava dei ponti), esiste ancora, anche se si occupa di tutt'altro. Tutto il resto dell'impero, invece, non esiste più.

Quest'impero, ben inteso, è scomparso per modo di dire, perché, come riconosce lo stesso Lacan, resta tuttavia nel nostro orizzonte ideale, per esempio nel nostro orizzonte legale. Quindi, per tornare adesso alla questione del prossimo, giustamente Lacan ricorda che il male dell'altro, del prossimo, e il mio, sono lo stesso (lo dice quando parla dell'etimologia della parola francese *même*) e che perciò, in realtà, l'amore per l'altro fa crescere la mia crudeltà. Ma ciò che Lacan non coglie – o fa finta di non cogliere, o comunque non lo dice – è che la carità, dal punto di vista cristiano, è anche questa crudeltà, tanto è vero che basta tentare di scacciare questo aspetto crudele della carità perché la crudeltà stessa emerga in termini assolutamente evidenti (nelle varie inquisizioni, nelle varie guerre di religione ecc.). Lacan è del tutto coerente con quest'ordine di considerazioni, quando nota che, per esempio, l'evoluzionismo mette Dio dappertutto, checché ne pensasse Freud, mentre il creazionismo, cioè la creazione *ex nihilo* di cui parla la Bibbia, permette, come dice Lacan²⁷, la possibilità dell'eliminazione radicale di Dio.

4.

Questo ha tutta l'aria d'essere un paradosso, per cui il creazionismo elimina totalmente Dio. In realtà, come Lacan interpreta il creazionismo, a creare è il significante: è in quanto i significanti creano che c'è creazione *ex nihilo*. Ma qui, evidentemente, sorge un problema, che non deriva dall'ottica della psicanalisi; sorge se, dell'ottica della psicanalisi, ci si vuole fare un concetto; in altri termini, se tutto viene dal significante – questo è così vero che è scritto persino nella Bibbia, che Dio crea le cose nominandole –, da dove viene il significante?

Possiamo pur porcelare questa domanda, dal momento che è né più né meno che il solito enigma della sfinge, di cui parla Freud nei *Tre saggi*. Potrebbe la psicanalisi fare a meno di porsi questa domanda? Mi rendo perfettamente conto che, ponendola, il rischio è immediatamente quello di passare dal registro psicanalitico al registro metafisico, per lo stesso fatto di porsi. Ed è del tutto evidente che Lacan, questa domanda, non se la pone, perché non ha alcun senso porsi all'interno della psicanalisi. Il fatto è che, proprio nel momento in cui ci si pone la domanda “da dove viene il significante?”, si ricade immediatamente dal significante in Dio.

Questa, dal punto di vista dei significanti, risulta una conseguenza indebita. Quello che sicuramente si può dire dei significanti è che non hanno in sé assolutamente nulla di creativo. È vero però quello che dice Lacan, che senza il significante non ci sarebbe creazione; ma è anche vero che, per creare, non bastano i significanti; è evidente che, se aprite un dizionario della lingua italiana, ciò che create aprendolo a caso non ha nessun senso di creazione; allora si può anche dire che il significante viene dal niente, perché la creazione avviene *ex nihilo*; ma poiché – stando alla tradizione in cui noi parliamo, a prescindere dal fatto di crederci o non crederci – è Dio a creare il mondo con il significante, questo niente a cui noi riduciamo il luogo da cui viene il significante è né più né meno che Dio.

In altri termini, ricadiamo sempre in piena teologia, che lo si voglia o no, a partire dal significante o no. Ridurre Dio a niente, con la scusa che “è morto da sempre”, come dice Lacan, non serve minimamente a toglierlo dalla circolazione. La cosa è tanto vera che, a qualsiasi teologo, la storia della morte di Dio non fa né caldo né freddo, perché non è assolutamente un problema, dal punto di

²⁷ J. Lacan, op. cit., p. 253.

vista teologico, tanto è vero che esistono persino religioni senza Dio (il Buddismo è una religione in cui gli dei, che ci siano o no, è del tutto indifferente, perché l'impostazione mitologica buddista non prevede il loro intervento, anche se restano, come figure mitologiche della religione induistica). Ridurre a niente Dio non significa affatto eliminarlo, perché resta perfettamente articolato nel significante, come dice Lacan e come, del resto, aveva probabilmente intuito Anselmo d'Aosta, il quale – nonostante il fatto che la sua prova ontologica sull'esistenza di Dio logicamente, come ha dimostrato Kant, non funziona – ha visto che, esistendo il linguaggio, esiste *ipso facto*, da qualche parte, quel *quid* di cui, ben inteso, non si sa assolutamente nulla, che la tradizione in cui noi ci troviamo a parlare chiama Dio.

Allora, dal significante non si può certo dedurre che esista nel reale un qualcosa che noi chiamiamo Dio. Se il reale non ha sussistenza, a prescindere dal significante, questo qualcosa nel significante c'è e, ripeto, non ha nessuna importanza che ci si creda oppure no, perché crederci o non crederci è una questione di sembianza, non è una questione di reale, e non è neppure questione di linguaggio; insomma non è questione di verità.

Resta pure il fatto che esiste, in quella fede – che noi possiamo anche intendere come *fides*, cioè come capacità di mantenere la parola –, un nocciolo di verità, che, se vogliamo, può anche creare un Dio come una sorta di proiezione della *fides*, cioè della volontà soggettiva. Ma il fatto è che, riducendo Dio al niente – che è la definizione nietzschiana del nichilismo – non si riesce ad espellere, a cancellare la sussistenza del termine stesso di Dio. Ciò che si può riuscire a togliere, invece, è qualcosa che è probabilmente molto pesante, per quanto riguarda la politica della psicanalisi, cioè la sussistenza della psicanalisi nella *pólis*, ovvero la possibilità stessa della *fides*. Mi sembra né più né meno che il problema che pone Nietzsche, quando dice che Dio è morto. “Dio è morto” non significa affatto che Dio è morto o non è morto, se sta in cielo o da qualche altra parte, perché non è assolutamente questo il problema. Quando l'uomo folle – che non a caso è folle – della *Gaia scienza* dice che Dio è morto perché noi lo abbiamo ammazzato, si riferisce ad un discorso completamente diverso, che non riguarda minimamente il fatto se Dio esista da qualche parte oppure no, ma riguarda invece la nostra capacità di attendere i miracoli, cioè di aprirci alla *fides*. La considerazione di Nietzsche, per cui Dio è morto e noi lo abbiamo ammazzato, è né più né meno che la definizione della modernità e, rispetto a questo problema, cioè al fatto che noi lo abbiamo ammazzato, che ci si creda o no è del tutto secondario. Il problema vero non è se Dio esiste o non esiste, ma è che noi viviamo in un mondo in cui possiamo non trovare il soggetto che è in grado di mantenere la propria parola. Qui sta, se volete, la fonte prima della clinica.

Quando Lacan dice che la nevrosi è ciò che succede quando Dio non c'è più, questo significa, in realtà, la cosa seguente: la nevrosi è ciò che succede quando non c'è qualcuno che mantiene la parola, nessuno che si espone con la parola e la sostiene con la propria azione. Allora è del tutto evidente che, se la psicanalisi non trova un modo per mantenere la *propria* parola, costi quello che costi, essa resta – se non altro nei propri confini, cioè nei suoi rapporti con la città – un fenomeno patologico, per lo meno nel senso kantiano del termine, in quanto si condanna in questo modo a non sbrogliare il problema da cui sorge.

Il vero problema a cui la psicanalisi si trova di fronte è se esiste un nichilismo della psicanalisi nel senso nietzschiano. Infatti essa ha un bel funzionare terapeuticamente, ma quando si giunge al dunque, cioè alla funzione dello psicanalizzato (quindi alla dimensione politica della psicanalisi), questo suo funzionare terapeutico non garantisce assolutamente nulla sulla verità e sulla possibilità di sussistenza dello stesso fattore soggettivo che permette che ci sia della psicanalisi.

Potrebbe sembrare un paradosso se io cominciassi a dire che la psicanalisi non deve condannarsi per l'eternità ad essere congelata in quelle strutture tradizionali che, più o meno esatte che siano, non garantiscono tuttavia la possibilità della verità soggettiva all'interno della psicanalisi stessa. Suonerebbe sempre come un paradosso, anche se dicessi che la psicanalisi, se non assume in sé un fattore religioso – e qui sarebbe da intendere che significa il termine “religioso” –, si condanna a restare un fattore tecnico che ha sempre la possibilità di aprirsi a delle esperienze soggettive, ma che ha anche la possibilità di aprirci per delle contingenze per niente calcolabili.

Il fatto è che la psicanalisi tende, come tutte le cose di questo mondo, a diventare sì religiosa, ma nel senso più piatto del termine. E cioè a diventare quella sorta di religione del nulla in cui si trasforma qualunque esperienza che parta su un piede di verità, nella misura in cui questo piede venga prima o poi a fermarsi. Che la psicanalisi diventi una religione del nulla, cioè una semplice ideologia, è qualcosa che potrebbe non sorprendere, nella misura in cui è già successo diverse volte, e che potrebbe non preoccupare, dato che nulla impedisce che poi qualche cosa possa risultare ben diverso, da un'altra parte. Esiste una formula, un concetto matematico per cui noi potremmo individuare a quali condizioni questo destino si deve necessariamente compiere, oppure no?

Credo che mi darette atto, questa sera, del fatto che non mi sta esprimendo in termini eccessivamente lacaniani, anche se sto seguendo molto alla lettera, quasi pagina per pagina, il testo del seminario di Lacan. Perciò la domanda proustiana di prima mi sembrava una specie di "allontana da me questo calice". Per non uscire dalla metafora di cui sopra, vi dicevo che, seguendo alla lettera il testo di Lacan, mi sto esponendo al rischio di dire le stesse cose che esistono, anche se tra le righe, nel testo stesso. Poi vedremo fino a che punto esistono, perché Lacan, alcuni anni dopo, ritorna su questo argomento.

La cosa che mi sembra straordinaria, nel VII seminario di Lacan, è che lui riesce, che lo voglia o no – per la verità ha tutta l'aria di non volerlo, ma lo fa lo stesso, se non altro per rigore intellettuale –, a mettere in qualche modo la psicanalisi contro sé stessa. In altri termini, riesce a far apparire la divisione che attraversa la psicanalisi. Per accorgersene, occorre tuttavia leggere il testo del seminario VII con un filo di crudeltà, con una sorta di freddezza, per assistere ai passaggi che fa Lacan, con una sorta di rovesciamento del problema, come accennavo la prima sera del seminario di quest'anno, e con tutta una serie di censure, che esistono nel testo e che seguono tutti i punti in cui Lacan si deve impedire di trarre le conclusioni di quello che sta dicendo.

È precisamente a questo punto del discorso di Lacan che si pone un brano che adesso vi posso rileggere (ve lo avevo citato, se non sbaglio, la prima sera). Il brano dice:

Ma allora da che cosa desiderate guarire il soggetto? Non c'è dubbio che questo è assolutamente inerente alla nostra esperienza, alla nostra strada, alla nostra ispirazione. Guarirlo dalle illusioni che lo traggono sulla strada del desiderio; ma fino a che punto possiamo giungere in questo senso? Dopo tutto, quelle illusioni, quand'anche non abbiano in sé niente di rispettabile, bisogna pure che il soggetto voglia abbandonarle. Il limite della resistenza è qui semplicemente individuale²⁸.

In questo brano, che, a leggerlo distrattamente, ha l'aria di non dire un gran che, in realtà Lacan porta la psicanalisi davanti al proprio limite. Limite che, in definitiva, sta nel fatto che, per pensare, occorre usare dei significanti, e che i significanti si portano dietro dei pensieri, che noi lo vogliamo o no. È del tutto evidente che Lacan si porta dietro dei limiti del pensiero del tempo in cui si trova a parlare. Il vero problema tragico – se posso usare questo termine – è, alla fin fine, questo: Lacan stesso nota che la psicanalisi, di per sé, non può fare nulla per migliorare alla radice i limiti del pensiero del tempo in cui opera. In altri termini essa è condannata, nella sua pratica e nella sua esperienza, a condividere i pregiudizi del proprio tempo. In quanto psicanalisi, cioè in quanto manovra di significanti, non può modificare radicalmente questi pregiudizi. È solo in quanto qualcuno – e cioè un elemento che è oltre i limiti della lingua – parla di psicanalisi, che essa può trasformarsi, agendo – come in tutti i casi di questo genere, in maniera estremamente modesta, per lo meno all'inizio – per modificare alcuni concetti che sono portati dai significanti.

Ma come non vedere che qui c'è qualcosa che anima la psicanalisi, e che pure la psicanalisi non riesce invece a restituire pienamente nella propria teoria? Mi riferisco ad un fattore creativo, che da qualche parte c'è, e grazie al quale la psicanalisi può fare degli avanzamenti, anche se la psicanalisi in quanto tale – è quanto vi dicevo l'anno scorso, quando vi parlavo della sublimazione – non mi sembra possa garantire che questi avanzamenti ci siano. La psicanalisi stessa non può produrli automaticamente. Per esempio, non è detto che chiunque faccia un'analisi ne venga fuori come un

²⁸ Ivi, p. 258.

creatore di qualcosa. Lacan ha un bel dire che «la rottura di queste illusioni» – quelle di cui parlava nel brano che vi ho citato prima –

è un problema di scienza. Di scienza del bene e del male, è il caso di dire, che si situa in quel campo centrale di cui cerco di mostrarvi il carattere irriducibile, ineliminabile, della nostra esperienza²⁹.

Qual è questo campo centrale? Credo che questo campo irriducibile sia quello stesso campo da cui sono partito nel seminario di quest'anno, quando parlavo di quella sorta d'inarrestabile tendenza verso il miracolo, di quell'attesa dell'impossibile, se volete, che caratterizza il desiderio umano. In altri termini questo campo irriducibile è quello della promessa d'apertura da cui siamo partiti. Il fatto è che, se eliminate la vostra disponibilità ad ammettere il miracolo, riducete inevitabilmente la psicanalisi ad una mera professione. In definitiva la riducete inevitabilmente ad una sorta di menzogna ragionevole (cosa che, ripeto, si è verificata più volte). Allora che scienza del bene e del male sarebbe questa di cui parla Lacan in questo brano? Sicuramente credo che sia una sorta di scienza che resta ancora da inventare. È del resto qualcosa di cui avevo già parlato nel libro, che suppongo voi abbiate letto, quando parlavo della scienza nuova. Quest'anno ciò che vorrei fare – correndo il rischio forse di suscitare qualche scandalo, qualche sorpresa – è mostrarvi una sorta di orizzonte pratico che questa scienza dovrebbe avere. D'altra parte non è un caso che termini come "scienza nuova" siano assolutamente vecchi. Questa novità, in realtà, abita la nostra tradizione da sempre, da quando nella Bibbia c'è scritto che non c'è nulla di nuovo sotto il sole. In realtà la novità è anche il più antico o il più remoto o, se volete, anche il più vicino, purché noi sopportiamo questa vicinanza.

3 dicembre 1982

²⁹ *Ibid.*

IV. Le due leggi

Proseguendo in questa sorta di veloce lettura interrogativa del seminario VII di Lacan, consideriamo rapidamente la questione del bene ed un poco più a lungo quella del bello, che, come sapete, sono poste nella parte conclusiva del seminario.

1.

Cominciamo dunque, per quanto riguarda il primo punto, a sottolineare l'importanza del concetto di fondo che Lacan elabora in questo testo quanto al fatto che il compito analitico è del tutto estraneo al valore del bene. È del tutto evidente che una pratica analitica che fosse indirizzata nella direzione di far conseguire all'analizzante dei beni, di qualunque tipo, dai più materiali ai più spirituali, sarebbe *ipso facto* su una strada del tutto falsa. Naturalmente questa prima considerazione non esclude che un'analisi possa poi servire anche a conseguire dei beni (nel senso che, se esiste per esempio una inibizione al lavoro nel paziente che fa l'analisi, essa può essere tolta, questo ovviamente procura dei beni, ma non significa che sia lo scopo che si propone la psicanalisi).

Posta questa premessa, bisogna subito rilevare che a questo livello del problema – quello dei beni – dando al termine un senso molto vasto, che va dal Sommo Bene platonico ai beni di consumo e di scambio, si pone per Lacan il problema del potere; la cosa è del tutto esplicita; vi cito un passo, in cui Lacan dice:

Il bene non è a livello dell'uso della stoffa. Il bene è a livello di questo, e cioè che un soggetto possa disporre. Il dominio del bene è la nascita del potere. [...] Disporre dei propri beni è avere il diritto di privarne gli altri³⁰.

Di questo s'intende subito la portata politica, nel senso più vasto che ha questo concetto, come rilevavo dal testo di Lacan, quando dice che la psicanalisi non punta alla produzione di beni, perché, se puntasse a questo, risulterebbe immediatamente una pratica terapeutica. nel senso più piatto, e s'inscriverebbe in quello che Lacan avrebbe chiamato più tardi il "discorso del padrone".

Ora, tutta la questione del potere si articola – nel testo di Lacan che vi si riferisce, benché poi non approfondisca molto la questione – attorno al paradosso del bene. Quest'ultimo consiste nel fatto che, per disporre del bene, bisogna, per lo stesso fatto di poterne disporre, prima di tutto privarne gli altri. Qui siamo nei termini di un'impostazione di tipo marxiano, anche se, per un altro verso – e qui l'impostazione è tutta lacaniana –, per disporre bisogna anche privarsene. In altri termini, per poter disporre di un bene bisogna non utilizzare il bene stesso; ed è questo il paradosso di qualunque forma di tesaurizzazione. Il tesoro è evidentemente quell'oggetto di valore che viene messo da parte, per non essere consumato, e che viene poi regolarmente perduto; tant'è vero che poi se ne trova ogni tanto qualcuno, nascosto per qualche motivo, da qualche parte, magari secoli prima. Questa sorta di statuto paradossale dell'oggetto del bene è quindi del tutto iscritto nello statuto dell'oggetto causa di desiderio, dell'oggetto *a*, come verrà precisato di lì a poco da Lacan.

Ne consegue che questo statuto paradossale porta Lacan a concepire il desiderio come una sorta di desiderio vuoto, una specie di desiderio di desiderio, nella misura in cui nessun oggetto di desiderio è capace di esaudire il desiderio stesso. Cito:

Quel che si chiama difendere i propri beni è una sola e stessa cosa con il proibire di goderne a sé stessi. La dimensione del bene erige una muraglia potente sulla strada del nostro desiderio³¹.

In altri termini, lo statuto paradossale impone, nel bene, una sorta d'incarnazione provvisoria dell'oggetto causa di desiderio, ma nello stesso tempo, per un altro verso, una barriera alla possibilità di compiere il desiderio, cioè di godere del bene stesso. Si tratta di quella storia dell'oggetto del

³⁰ Ivi, p. 269.

³¹ Ivi, p. 269 sg.

tesoro, di cui Lacan parla in altri luoghi citando, Simone Weil, quando dice che, se comprendiamo lo statuto del tesoro per l'avarò, si capisce bene qual è lo statuto dell'oggetto di desiderio per chiunque.

Mi fermerei un attimo su delle veloci considerazioni intorno alla questione del bene, nel seminario sull'*Etica della psicanalisi*, sicuramente importanti dal punto di vista della prospettiva del lavoro analitico. Farei alcune considerazioni a margine, che spero di poter sviluppare più avanti nel corso del seminario. Prima di tutto partiamo dall'oggetto di tesaurizzazione e anche di quella «stoffa» di cui si parlava nella frase di Lacan citata prima. Allora, la stoffa non capita lì per caso, ma capita a causa dell'esempio di San Martino di Tours, che dà al povero, che incontra per strada, la famosa metà del suo mantello. Fra l'altro, non si capisce bene per quale motivo questo episodio è diventato così celebre; in fin dei conti, Martino non si sarebbe meritato di più, se avesse dato al povero tutto intero il suo mantello?

La prima osservazione, quanto alla questione di cui ci stavamo occupando prima – sulla quale torneremo in seguito –, è questa: che ne è del discorso religioso – o, se vogliamo, più esattamente di quello cristiano all'interno del lavoro di Freud e di Lacan –? Dobbiamo dire che, quando Lacan si riferisce alla storia del mantello, non si capisce per quale motivo questo fatto di dividere in due il mantello e di regalarne una metà al povero è diventato un *exemplum* della *caritas*. Lacan intende il gesto di Martino nel senso più piatto della *caritas*, che è anche il senso che attualmente siamo soliti dare ad essa: io faccio questo per amore del prossimo.

Sta di fatto che, leggendo la prima cosa decente – non solo, ma addirittura splendida – sulla santità, che mi è capitata fra le mani – una raccolta di panegirici, scritta da Bossuet –, ho constatato che, dove si parla di San Francesco d'Assisi, si pone una questione, data dal fatto che, come sapete, Francesco, quando suo padre voleva che assolutamente non desse via il suo patrimonio in carità ai poveri, sulla piazza di Assisi, alla presenza del vescovo, il giovane ha rinunciato persino ai suoi vestiti, dicendo al padre più o meno queste parole: «Ti restituisco quello che tu chiedi; adesso sono libero di mettermi al servizio del Padre onnipotente».

A questo proposito, in questo panegirico, che è il primo dei due che Bossuet fa di San Francesco, c'è tutta una questione intorno al tesoro e alla carità, cioè alla ricchezza e al fatto di darla ai poveri. Allora, come è da intendere dal punto di vista del cristianesimo – quello stesso che è nei Vangeli –, questo tipo d'intervento? Come si deve intendere la *caritas*? È un aiuto che si dà al prossimo, cioè al simile? Evidentemente, rispetto a ciò che si diceva la volta scorsa, no.

2.

Se il ricco è tenuto a dare tutto ciò che può, quello che è in sovrappiù, praticamente tutto, ai poveri, non è certo per dare loro un aiuto, in quanto ai poveri ci pensa il Signore, come è scritto nei Vangeli; il problema non è di dare un soccorso ai poveri, ma di mettere in movimento una sorta di meccanismo del dono. In altri termini, il problema non è di aiutare i poveri, ma di liberarsi dalla tentazione. Ricordo l'episodio del giovane ricco [Mc 10, 17-27], che chiese a Cristo che cosa dovesse fare per assicurarsi la vita eterna e la salvezza; Cristo gli chiese se avesse obbedito ai dieci comandamenti. Il giovane risponde di sì. Allora Gesù aggiunse: «Una cosa ti rimane: Va' vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo e poi vieni, seguimi». Ma il giovane non lo fece. Cristo allora commentò: «È più facile che un cammello passi attraverso la cruna di un ago che un ricco entri nel regno di Dio».

Bisogna capire che la questione, in questo passo celebre, non è mai posta in chiave filantropica, nel senso più piatto. Non si tratta di una istituzione del sostegno sociale, si tratta piuttosto del meccanismo del dono. In altri termini, commenta Bossuet, il Signore distribuisce i beni in maniera diseguale, in termini tali che queste ricchezze possano circolare; le distribuisce non in base ad un meccanismo legale, ma per mettere alla prova la capacità di donare da parte di chi le possiede. Dunque, le ricchezze sono a disposizione di coloro che non ne hanno: ma questo non è un meccanismo economico e nemmeno filantropico.

Quanto alla storia di San Martino, che dà via la metà del mantello, sinceramente, per anni non l'avevo capita, finché, leggendo Bossuet, non scoprii la fine della leggenda. San Martino di Tours era

un catecumeno – cioè era agli inizi dell’esperienza religiosa –, quando dette al povero la metà del mantello. Ma l’essenziale è che, la notte successiva all’incontro con il povero, gli appare in sogno Cristo, vestito della metà del mantello che Martino aveva dato al povero.

Ciò fa intendere come il meccanismo radicale del concetto di *ecclesia* non consistesse tanto nel dire: “Diamo ai poveri perché ne hanno bisogno”, ma “Diamo ai poveri, perché gli altri – cioè tutti quanti –, pur con le loro differenze, sono letteralmente il corpo di Cristo”. Tant’è vero che Cristo appare in sogno a Martino vestito del mantello del povero.

Tutto questo, naturalmente, nel testo di Lacan non compare, e non è un caso che lo stesso Lacan sorvoli, a proposito del rapporto tra il bene e il potere, su tutta la questione dell’economia arcaica, cioè di quell’economia, che sicuramente lo stesso Lacan conosceva, se non altro perché conosceva il saggio di Marcel Mauss sul dono. È curioso che Lacan non ne tenga conto nel seminario un cui espone queste cose, ma lo citi di sfuggita, praticamente senza trarne alcunché nel seminario successivo.

Che cosa contrassegna, allora, il meccanismo del dono, così come viene magistralmente mostrato e dimostrato da Marcel Mauss in questo saggio? Che cosa distingue la logica del dono dal meccanismo economico, così come noi lo concepiamo? Evidentemente il fatto che, nelle economie tribali fondate sul dono, i beni vengono sì tesaurizzati, ma solo per poter poi essere donati. Siamo quindi all’interno di una forma di economia che non mira alla produzione del bene, ma alla sua distruzione, però in termini tali da rendere il contraccambio del dono obbligatorio, oppure, in casi estremi, da permettere a chi possiede il bene la distruzione del bene stesso senza un contraccambio, con il semplice scopo di dimostrare la propria ricchezza (è questo il *potlac*). In altri termini, il bene non viene risparmiato, non viene investito, viene semplicemente fatto evaporare, costituendo una sorta di anello di collegamento tra il donatore e colui al quale viene donato il bene.

Tracce di questa economia si hanno anche nella nostra tradizione. Basta leggere i poemi omerici per vedere come il meccanismo dei doni è obbligatorio esattamente secondo gli stessi meccanismi chiariti da Mauss. Qui, evidentemente, ci troviamo in un registro completamente diverso dal livello economico dei beni cui si riferisce Lacan, e a cui ci riferiamo tutti quanti, dato che è il registro economico in cui ci troviamo ad operare.

Beninteso, Lacan aveva degli ottimi motivi per non approfondire la questione posta da Marcel Mauss: siamo fra il 1959 e il 1960, e Lacan non voleva, per esempio, attaccarsi al carro di Bataille, che aveva elaborato questi concetti in termini che sarebbero forse da riconsiderare, ma che Lacan, tutto sommato, riteneva forse che fossero un tantino riduttivi, dal punto di vista psicanalitico.

Tuttavia, questo meccanismo del dono – o, meglio, diciamo della produzione per niente, poiché in realtà si fonda su un meccanismo etico, e non di tipo economico –, se non compare quando Lacan parla dei beni o del bene, compare subito dopo, quando parla, nel seminario successivo, della questione del bello, questione nel vivo della quale adesso noi entreremo.

Se spesso ho insistito sulla questione del bello, non è semplicemente perché le cose belle mi piacciono, come piacciono a tutti, ma è perché suppongo che, nel quadro sociale in cui ci troviamo ad operare, non c’è altro che l’esperienza del bello – ben inteso nel senso più forte – che conservi traccia di questa sorta di economia arcaica del dono: traccia molto labile, perché prima o poi gli oggetti belli o presunti tali entrano nel meccanismo di mercato. Resta il fatto che certe cifre strabilianti che giungono a costare degli oggetti belli sembrano dimostrare che il mercato stesso si deforma, diventa delirante, quando intervengono dei meccanismi che non sono economici.

3.

Passando al seminario successivo di Lacan, quello che citavo prima, notiamo che esso si apre in maniera grandiosa, con una specie di scena da fine del mondo, nel senso moderno. Vi leggo questa *entrée* dal seminario diciottesimo, intitolato *La funzione del bello*, che inizia così:

Mi è parso stamattina che non sarebbe stato eccessivo incominciare il mio seminario ponendo questa domanda – abbiamo oltrepassato la linea di confine?

Non si tratta di ciò che facciamo qui, ma di ciò che accade nel mondo in cui viviamo. [...] L'informazione chiama e cattura delle folle imponenti, nelle quali si riversa come un liquore che stordisce, nel momento in cui esse scivolano verso il macello. Viene da chiedersi se qualcuno potrebbe far esplodere il cataclisma se prima non si lasciasse briglia sciolta a questo grande brusio di voci³²,

quello dell'informazione. L'immagine apocalittica che si profila all'orizzonte è quella della guerra atomica, anche se Lacan non lo dice esplicitamente, ma insiste più sul dominio dell'informazione, che poi porta al cataclisma atomico. È a partire da questo principio che Lacan segnala, con una sorta di gelida crudeltà, che

la temibile incognita al di là della linea di confine è ciò che, nell'uomo, noi chiamiamo l'inconscio, cioè la memoria di ciò che egli dimentica. E ciò che egli dimentica – voi potete vedere in quale direzione – è ciò a cui tutto è fatto perché non pensi: la puzza, la corruzione sempre aperta come un abisso – poiché la vita *c'est la pourriture*, la vita è la putredine³³.

Il tono mozzafiato con cui inizia questo seminario ci dice che stiamo entrando nel vivo della questione del VII Seminario, cioè nell'incubo della fine del mondo; è precisamente su questo sfondo apocalittico che, nel seminario, si profila la questione del bello, così come nel *Decameron* di Boccaccio quella sorta di splendido gioco d'immagini, di dolcezza incredibile delle novelle, si profila sullo sfondo della peste di Firenze.

La questione è del tutto cruciale, perché la presenza di questo incubo apocalittico dell'informazione o della fine del mondo è del tutto essenziale per intendere la questione del bello, per il fatto che, come Lacan rileva, questo orizzonte di catastrofe fa sì che il soggetto si presenti a sé stesso come la Cosa. È in base a questo orizzonte di catastrofe che il soggetto si è potuto pensare come inconscio, cioè come enigma, e questo è l'orizzonte prodotto dal predominio della scienza.

La questione del bello comincia a delinarsi soltanto in questi termini, per cui il bello è sicuramente in rapporto al desiderio, ma sembra che, per un altro verso, serva a Lacan per affrancarsi dal registro del desiderio stesso, tant'è vero che dice: «Sembra, del resto, che sia proprio della natura del bello restare, come si dice, insensibile all'oltraggio»³⁴.

A dire il vero questo *côté* alla Bataille mi sembra poco persuasivo, in quanto che il desiderio si leghi al bello attraverso l'oltraggio è sicuramente vero, all'interno di una logica della perversione – che è poi quella stessa logica per cui nei musei c'è chi va a sfregiare i quadri e a rompere la mani della Pietà di Michelangelo –, ma, tutto sommato, direi che lo spregio stesso che c'è, nel desiderio perverso, in realtà non è che una sorta di segno di volontà d'iscrizione soggettiva all'interno di un oggetto che, per lo stesso statuto che ha la bellezza, si sottrae alla presa del soggetto. In altri termini, il bello si pone come qualcosa di assoluto, e il meccanismo vandalico si rivela pur sempre come un'iscrizione soggettiva nell'assoluto.

Se dico che mi sembra un po' eccessivo affermare che il bello e il desiderio si legano solo nella distruzione, è perché io credo che invece si leghino anche da un'altra parte, segnatamente in quella sorta di sacra distanza, di sacro rispetto, che i greci chiamavano *aidós* e che ha a che fare, molto blandamente, con il pudore, anzi di più con una sorta di sacro senso del rispetto di ciò che è assoluto, e che quindi va velato; si tratta di ciò che d'invisibile – diciamo – si rivela nel visibile o nel visto. Dopotutto, non è un caso che qualcuno tra i filosofi – Vico, se non sbaglio – pensasse che l'*aidós* sia la fonte stessa del diritto. Ciò significa che, con la questione del bello, non ci stiamo ponendo un problema di sovrastruttura, ma ci muoviamo verso la fonte stessa del discorso giuridico.

Allora, se nella relazione con il bello la pulsione distruttiva trova qualche tornaconto, questo, credo che abbia proprio a che fare con il fatto che il bello impone – dico "impone", perché il soggetto non è libero di scegliere, in proposito – al soggetto un'ascesi, alla fine della quale, se volete, occorre pure liberarsi dell'oggetto bello, come propone Platone nel *Fedro*, per esempio, per cui dalla cosa bella si

³² Ivi, p. 271.

³³ Ivi, p. 272.

³⁴ Ivi, p. 279 sg.

sale alla bellezza e dalla bellezza stessa si sale a quello che poi, nella *Repubblica*, chiamerà il *méghiston máthema*.

Comunque, proprio su questo orizzonte nel seminario di Lacan si profila la questione del tragico, perché è sullo sfondo della distruzione e sul profilarsi su questo sfondo della questione del bello che interviene la figura di Antigone, all'interno del seminario VII. Infatti il bello serve a Lacan, in definitiva, per introdurre la questione del tragico. nella figura di Antigone.

4.

A che cosa serve Antigone, nel seminario di Lacan? Beninteso, non serve a fare scena. Serve invece a cercare di stimare la posizione dello psicanalista, nella situazione contemporanea, cioè in questa sorta d'impossibile sosta tra questo orizzonte di distruzione nell'informazione, per un verso, e il fatto che restano tuttavia delle manifestazioni del bello, dall'altro. La posizione dello psicanalista risulterebbe dunque segnata, secondo Lacan, tragicamente.

Veniamo dunque ad Antigone e vediamo che cosa ci sta a fare nel seminario VII; entriamo qui però in tutta una serie di questioni che ora posso solo accennare e sulle quali ritorneremo forse molto più avanti nel seminario di quest'anno, quando incominceremo a considerare più da vicino la questione politica proprio nel senso della *pólis*.

La funzione di Antigone all'interno di questo seminario, se volete, è una funzione mitica, così come Platone usava i miti per illustrare figurativamente alcuni punti cruciali della sua teoria. Prenderei comunque l'occasione, dopo un quarto di secolo dal seminario VII di Lacan, di rilevare che, tutto sommato, l'introduzione di questa figura di Antigone, così sublime, affascinante e viva nello stesso tempo, ha portato una sorta di troppa facilità – *grossière* – da parte degli analisti. nell'identificarsi a delle Antigoni un po' troppo professionali. Ma lasciamo perdere quest'osservazione un po' acida nei confronti degli psicanalisti, compreso me stesso – perché ci fu un tempo in cui mi riconoscevo molto, in questo marchingegno –, e veniamo ai fatti.

La questione di Antigone s'identifica con una sorta di dilemma, che Antigone si pone fin dalle prime battute, anzi fin dalla sua entrata in scena, nel primo colloquio con la sorella Ismene, in cui *ipso facto* pone la questione della legge. Esiste una legge voluta da Creonte dopo la morte dei due fratelli di Antigone, Eteocle e Polinice, che si sono uccisi vicendevolmente, la quale impedisce la sepoltura di Polinice, che ha attaccato la sua patria per inimicizia con il fratello. Sono morti entrambi, ma Creonte dice che colui che ha difeso la patria, Eteocle, sarà sepolto, mentre sarebbe ingiusto seppellire, assicurandogli così il passaggio nell'Ade (come si esprimevano gli antichi), il traditore della patria Polinice.

Nell'*entrée* dell'*Antigone* c'è da sottolineare una cosa: Antigone chiama *agathòs* Creonte nei primi venti versi; chiaramente si può intendere che questo termine sia usato ironicamente, sta di fatto però che il termine significa "il buono, il nobile". La questione che Antigone pone alla sorella Ismene è: vediamo se tu, oltre ad essere di nobile nascita sei *kaké* ("cattiva"), il contrario di *agathòs*, come invece viene riconosciuto Creonte. Antigone non nega che la legge stabilita da Creonte sia una legge giusta dal punto di vista della *pólis*, perché Creonte non crea questa legge semplicemente per opportunità politica, ma anche per una sorta di giustizia della città. Ma di fronte a questa legge emanata da Creonte, Antigone insorge in nome di un'altra legge, di una seconda legge, di quella che il testo stesso di Sofocle chiama la «legge non scritta», che impedisce di lasciare i morti insepolti.

Qui siamo al nocciolo della religiosità greca: la necessità di seppellire i morti, che è citata a lungo nell'*Iliade* (e non a caso Omero fu per Platone l'iniziatore della tragedia greca). A questo punto, allora, siamo di fronte a due leggi: una politica, l'altra sacra. La legge politica è del tutto ragionevole, perché Creonte deve salvaguardare la *pólis* da un possibile ripetersi della guerra civile (tenete conto di questo, quando leggete la traduzione italiana dell'*Antigone*, altrimenti rischiate di non capirci niente, dato che il termine *pólis* viene tradotto solitamente con "stato". Se noi però pensiamo a tutta la questione in termini di stato, laddove si tratta di una città, e anche minuscola, rispetto a ciò che sono oggi in Italia le città, in realtà non comprendiamo esattamente di che si tratta).

La questione dell'*Antigone* è, dall'inizio alla fine, quella della città. Il ragionamento di Creonte è *orthós*, cioè «rettamente compiuto», dice il testo di Sofocle, sennonché questa retta legge entra in conflitto con l'altra legge, con quella sacra, per cui è ingiusto colpire Polinice, imponendogli una seconda morte, che consiste nel fatto che la sua anima non può entrare nel regno dei morti. Beninteso non si tratta qui di un diritto che si oppone ad un altro diritto, dice Lacan:

Non si tratta di un diritto che si oppone ad un altro diritto, ma di un torto che si oppone a che cosa? Ad altro da ciò che Antigone rappresenta. Ve lo dirò, non è solo la difesa dei diritti sacri del morto e della famiglia, e neppure tutto ciò che si è voluto rappresentarci di una santità di Antigone. Antigone è condotta da una passione, e cercheremo di sapere da quale³⁵.

Ho citato questa frase perché Lacan, nel leggere l'*Antigone*, non dà molto rilievo – anzi, a dire il vero, non ne dà nessuno – alla questione dell'opposizione delle due leggi: quella politica e quella religiosa; in realtà Creonte non rappresenta un arbitrio, contro il quale Antigone ne fa valere un altro. Creonte semplicemente è in colpa ed è effettivamente così nel testo di Sofocle. Qual è la colpa di Creonte? Non è tanto quella di aver emanato la legge contro il corpo di Polinice, ma quella di non arrendersi, cioè di persistere nel mantenimento della sua posizione di garante della legge emanata, cioè, in altri termini, di non riuscire a fare un'eccezione rispetto all'universalità della legge. Questa è la *hubris* di Creonte, che costerà la vita al suo stesso figlio.

Non mi pare, a dire il vero, che Lacan rilevi che la colpa di Creonte sia quella di persistere nella sua posizione di legiferante; Lacan cerca invece di staccare la posizione di Creonte da quella del diritto. In altri termini non riconosce che Creonte è l'esponente di un diritto, mentre invece Sofocle continua a dirlo dall'inizio alla fine del dramma: la colpa di Creonte non sta nella legge che ha emanato, ma nel fatto che non si è piegato all'esigenza di un'altra legge, che dovrebbe avere più valore dello stesso diritto.

Ma allora, è corretta la posizione di Lacan quanto a Creonte? Possiamo concepire Creonte in altro modo che non come “retto”, *orthós*, rappresentante di una legalità?

Il problema è questo: la lettura magistrale che fa Lacan del testo di Sofocle è una lettura strutturale, che prescinde, per poter funzionare, da queste considerazioni. Però questo è l'inconveniente per cui Lacan può dire che Creonte è colui che si macchia di una colpa, e non l'esponente di un diritto. Per poter far funzionare la struttura, Lacan è costretto ad ignorare al cento per cento la questione delle due leggi, così come se la ponevano gli antichi ateniesi al tempo di Sofocle, laddove il rapporto tra le due leggi, quella scritta e quella non scritta, non era una questione campata per aria, astratta o semplicemente religiosa, ma era in realtà una questione di assoluta attualità politica.

Perché era di attualità politica? Perché le leggi di Atene erano delle leggi scritte, per lo meno da Solone in poi, cioè da duecento anni; le leggi erano state messe per iscritto su tavole di bronzo, ed esposte nell'*agorá*. Esistevano però in Grecia – basta andare a Sparta – delle città in cui le leggi non solo non erano scritte, ma in cui esisteva addirittura un divieto di scriverle. A Sparta la grande *rhétra* proibiva assolutamente di scrivere le leggi. Il conflitto tra legge scritta e legge non scritta non era un conflitto astratto, ma un conflitto assolutamente ed immediatamente politico, tanto che, in quanto conflitto politico tra Atene e Sparta, alla fine le *póleis* greche sarebbero implose, con la guerra del Peloponneso, sino a bruciarsi al camino del loro successo, e proprio per effetto del loro successo.

Non solo questo conflitto tra le due leggi è assolutamente attuale, nell'Atene del tempo di Sofocle, ma anche tutto il tema della nobiltà, che è evidenziato fin dall'inizio nelle parole di Antigone, è ancora una volta un problema politico del tutto attuale, nei termini della politica del tempo. Già nel prologo Antigone vuole vedere se Ismene, oltre ad essere *esthlé*, è anche *agathé*. D'altra parte, non possiamo ignorare che Creonte non appare, nel testo di Sofocle, come una sorta di grottesca figura del male, perché è tutt'altro che questo; Creonte è un brav'uomo, che cerca di sostenere al massimo della sua capacità la propria figura di re, fino al punto di sacrificare non solo la figlia di una sorella, Giocasta, cioè Antigone, ma in ultima istanza il suo stesso figlio Emone.

³⁵ Ivi, p. 297.

La sua *húbris*, che mette in moto il meccanismo tragico dell'*Antigone*, non sta nella legge che ha imposto di non seppellire Polinice, sta piuttosto nel fatto di persistere, nonostante l'evidenza del torto, come pure riconosce il coro, che rappresenta l'opinione dei cittadini di Tebe.

A questo punto è assolutamente cruciale il dialogo tra Creonte ed Emone, tra padre e figlio, in cui Creonte insiste nel difendere la sua posizione di re, di capo di Tebe, e suo figlio gli obietta che è vero che lui è il capo della città, ma che non sarebbe capo di nulla, se non esistesse una città di cui essere capo.

Qui ci troviamo di fronte alla questione di fondo del nostro seminario di quest'anno, e cioè al fatto che, per i greci, per Sofocle, per esempio, era la *pólis* la struttura portante del potere, mentre Creonte era già, diciamo così, in un'ottica "moderna". In definitiva è questa la sua *húbris* ed è a questo principio, che pure è formulato da suo figlio, che Creonte non si piega. Per Creonte la politica è diventata una sorta di meccanismo di controllo sulla città, invece che l'espressione della volontà dei cittadini, laddove Emone gli fa vedere che dovrebbe essere esattamente il contrario.

In altri termini, per gli ateniesi del tempo, questi argomenti non erano remoti come possono apparire a noi, ma sicuramente erano molto attuali. Tuttavia a questo aspetto Lacan non dà affatto rilievo, perché, se invece lo facesse, Creonte resterebbe il titolare di una legge, sia pure fatta valere a torto. Lacan insiste sul fatto che Creonte è semplicemente in una posizione di torto, rispetto a ciò che fa valere Antigone.

Antigone invece si rende perfettamente conto del fatto che il suo contrapporsi a Creonte non avviene da una posizione simmetrica; è proprio per questo la figlia-sorella di Edipo sa di essere perfettamente in grado d'espriare da sola, senza l'aiuto della sorella Ismene; essa si attribuisce quindi una *propria* colpa, nell'opporsi a Creonte, del quale riconosce la legittimità politica, anche se questa legittimità politica non riesce a tenere conto della giustizia assoluta e divina dell'obbligo religioso – e quindi morale o etico – che impone di seppellire i morti.

Questo tratto, che nell'*Antigone* è già un tratto sicuramente arcaico, è rilevato come tale anche da Erodoto. Il fatto che Erodoto lo noti, in una storia simile da lui riportata, come un fatto strano, significa che già per i greci del tempo l'impostazione di Antigone era arcaica. Diciamo che c'è una sorta di privilegio del rapporto fraterno, dato dal fatto che un altro figlio si può ancora avere, un altro marito anche, ma un altro fratello, nato da quel padre e quella madre, no. C'è una sorta di unicità, di assolutezza della relazione fraterna, che, come giustamente nota Lacan, segna la relazione tra Antigone e l'assoluto, relazione che giustifica il fatto che Antigone preferisca morire piuttosto che evitare di seppellire il corpo del fratello.

5.

Giustamente, nel seminario del 5 maggio 1960, Lacan nota che questo dettaglio sul fratello deve essere il filo conduttore per intendere l'intero testo dell'*Antigone*. Beninteso, la seconda legge, la legge sacra, è una legge arcaica, ma bisogna comunque notare che questo arcaismo non era, per i greci, qualche cosa di estremamente remoto o di libresco. Esiste uno stretto collegamento – che Lacan nota, sia pure di sfuggita – fra la posizione di Antigone e la giustizia di tipo iniziatico. Questi meccanismi, per quanto arcaici, nella Grecia di quel tempo, erano ancora in atto, tant'è vero che proprio a causa dei riti iniziatici sorse un grosso problema politico – in un momento successivo all'*Antigone* di Sofocle –, quando furono trovate le erme rotte, prima della partenza di Alcibiade per la spedizione a Siracusa.

Del resto questi meccanismi arcaici erano presenti a Sparta, molto più che ad Atene (come poi vedremo più avanti). Quello che a me pare, rileggendo il testo dell'*Antigone*, è che Antigone stessa opponga alla legge di Creonte, cioè alla legge scritta nel senso moderno – che poi, se vogliamo, coincide con la politica della *pólis* – mentre la legge non scritta è dalla parte della legge iniziatica, anche se questo non è detto esplicitamente nel testo di Sofocle, che dopo tutto è un poeta che scrive una tragedia, non un testo di riflessione politica. Comunque Sofocle parlava a delle persone che riuscivano perfettamente ad intendere che il piano religioso ed il piano politico in qualche modo si

corrispondevano. Questi meccanismi, in effetti, erano perfettamente riconoscibili nella lingua che tutti parlavano.

Da quanto detto prima consegue che la fedeltà di Antigone all'assoluto, al rischio della morte, non mi sembra affatto una fedeltà di tipo isterico ad un assoluto di riacatto; questa fedeltà fraterna di Antigone è la fedeltà ad un punto di ancoraggio assoluto del soggetto al livello stesso della Cosa, della matrice, cioè del luogo da cui si viene (c'è tutto questo, nella relazione fraterna).

Creonte, per concludere su questo punto, è una figura che, nel proprio modo di governare, fa pensare a quella che era la politica in una *pólis* che era già uscita al di fuori dei suoi confini, come era successo ad Atene dopo le guerre persiane. Quando noi leggiamo i testi di Platone, in cui ci si chiede quanti cittadini doveva avere una città – poche migliaia, dice Platone –, difficilmente riusciamo a capire che, nel momento in cui Atene aveva più di trecentomila abitanti, anche se i cittadini erano una minoranza, si trattava tuttavia d'una minoranza di migliaia di persone, che era del tutto inassimilabile all'antico concetto greco della *pólis*.

Questo dissidio tra la posizione di Creonte, politica in senso moderno, e la posizione arcaica della *pólis*, è, come dicevo prima, quello espresso nel dialogo tra Emone e Creonte, nel testo di Sofocle. Emone fa valere, contro la posizione rigida del padre, la posizione della città stessa, ed è qui che abbiamo una sorta di confronto tragico, vale a dire un confronto senza mediazioni, perché nessuno dei due si può piegare a ciò che l'altro sostiene. Beninteso, l'unico che si potrebbe piegare è Creonte, ma non lo fa, in quanto vuole il rispetto della legge che egli stesso ha emanato, in quanto lui è sì padre di Emone, ma è pur sempre re, rispetto alla *pólis*. In altri termini, Creonte, per giustificare la sua legge, si arroga un potere di tipo patriarcale sulla struttura della *pólis*, laddove per Antigone non vale il rapporto patriarcale, ma è il rapporto fraterno e politico che balza in primo piano. Del resto non è un caso che tutto questo dramma abbia per protagonista Antigone, che è figlia di Edipo e della propria madre, per cui Edipo è sì padre di Antigone, ma è anche suo fratello. Non è un caso che tutto ciò nasca dallo sviluppo dell'incesto involontario di Edipo, che – come nota Lacan, poi seguito da alcuni storici della mitologia greca – è in sostanza l'unico personaggio della storia e della letteratura che non abbia il complesso che porta il suo nome (circostanza sulla quale ci sarebbe da riflettere).

Se noi facciamo fatica a comprendere la legge di Antigone, è perché, in quanto moderni – una modernità le cui origini sono precedenti al testo di Sofocle –, non conosciamo altro potere originario che non sia quello patriarcale. Questo, beninteso, vale anche per il mito freudiano di *Totem e tabù*, e anche per Lacan; tuttavia non mi pare valga affatto per Antigone, nel testo di Sofocle. Certo non vale anche per molti altri luoghi, per esempio non vale per Senofonte o per Platone (e l'elenco si potrebbe allungare). Vale invece per Aristotele, il quale, mi pare, è il primo autore che fonda la politica nella struttura familiare: come c'è il padre, la madre, i figli, così c'è anche uno stato (siamo già nel periodo del predominio sulla Grecia della Macedonia).

Che tutta la questione sia una questione di civiltà è rilevato anche dal termine *homòs*, che Sofocle fa impiegare ai personaggi dell'*Antigone* per indicare Antigone stessa. *Homòs* vuol dire "crudo"; e "Antigone cruda" vuol dire che non ha subito l'iniziazione della città, nel senso, beninteso, moderno, come assicura il fatto che non si piega alla legge di Creonte. Antigone è "cruda" perché arcaica e selvaggia, in quanto non è iniziata alle false iniziazioni del potere patriarcale. Allora, trascurando questa sorta di connessione politica nel testo di Sofocle, Lacan interpreta la persistenza di Antigone, dandole la parola, in questi termini:

Questo fratello è qualcosa di unico e solo questo giustifica che io mi opponga ai vostri editti.

Antigone non si richiama a nessun altro diritto se non a quello che sorge nel linguaggio dal carattere incancellabile di ciò che è incancellabile a partire dal momento in cui il significante che sorge l'arresta come una cosa attraverso ogni flusso di trasformazioni possibili. Ciò che è, è solo a questo, a questa superficie, che si fissa la posizione incorruttibile, inoltrpassabile di Antigone³⁶.

³⁶ Ivi, p. 324 sg.

Questa lettura di Lacan spiega perfettamente il grande effetto drammatico del testo di Sofocle. Quest'effetto si ha in qualunque rappresentazione degna di questo nome di questa tragedia, anche se non si sa nulla della prima e della seconda legge, o della politica ateniese fra il VI e il V Secolo a.C. Ciò che mi interessa rilevare è che questa fissità del significante, punto di aggancio assoluto che Antigone sottolinea, si salda, per l'appunto per Antigone, alla relazione fraterna; ed è proprio curioso che lo stesso Lacan lo rilevi con il termine *autadelphótes*, che deve essere la chiave di volta per intendere l'*Antigone*, mentre non sprechi poi neanche una parola sul fatto che questo aggancio assoluto del significante si salda alla Cosa stessa. In definitiva, si fissa per Antigone nella relazione fraterna, e non certo in una relazione di tipo materno o paterno. Insomma il significante non si fissa ovunque, ma si fissa nella matrice, nel rapporto con l'*autadelphótes*. Queste considerazioni – che, naturalmente, andrebbero articolate ben più a lungo – mi sembrano indicare che il fatto tragico di Antigone di stare sospesa tra la vita e la morte, in quanto sepolta viva, potrebbe avere, tutto sommato, un senso leggermente diverso da quello che vi scorge Lacan. In altri termini, mi sembra di poter dire che questo stare sospesa tra due morti – ricordo che alla posizione tra due morti Lacan riconosce il marchio della sensibilità al bello, facendo poi della lettura dell'*Antigone* una sorta di manifesto del bello – non è una sospensione tra un impossibile qualunque ed un altro; ovvero non ogni opposizione politica potrebbe motivare la sospensione di Antigone. Fra l'altro, teniamo conto che – sia detto tra parentesi – questo restare sospesi tra due morti è né più né meno che il meccanismo iniziatico, rovesciato, nel caso di Antigone, in una sorta di legge del contrappasso. Questa sospensione interviene nel testo di Sofocle precisamente tra un tipo di ordine politico (quello di Creonte, che era politico già per l'Atene del tempo) e l'assoluto di un ordine che, già al tempo di Sofocle, era arcaico, benché se ne avesse una chiara memoria. In altri termini, qui si tratta di due strutture significanti diverse, una delle quali, segnatamente quella di tipo iniziatico, viene solitamente descritta in termini non propriamente iniziatici all'interno della tradizione occidentale. Su tali questioni ritorneremo successivamente nella parte conclusiva del seminari di quest'anno, quando vedremo che gli etnografi che si sono occupati delle strutture iniziatiche hanno cercato sempre di farle rientrare o nelle strutture patriarcali (per esempio Freud o Frazer) oppure nelle strutture di tipo carismatico (per esempio Weber).

10 dicembre 1987

V. La morte di Dio

Il tema della morte di Dio è diventato, per un certo verso, tradizionale, per lo meno da un punto di vista filosofico. Mi sembra un po' curioso che il seminario prima di Natale venga dedicato a questo tema; ma non è una battuta di spirito, dal momento che Cristo, se è nato, è nato per morire, tanto che esistono delle raffigurazioni di Gesù bambino in cui interviene una prefigurazione della croce.

1.

Questo tema della morte di Dio, che interviene ora nella continuazione di questa sorta di commento che sto facendo del seminario di Lacan sull'*Etica della psicanalisi*, è in realtà essenziale non solo rispetto all'argomento del seminario di Lacan, ma anche rispetto al tema del seminario di quest'anno sulla città.

È un punto essenziale, nella prospettiva della *pólis*, quello della relazione tra il soggetto e la divinità; potete intenderlo facilmente, dal momento che la struttura portante, la cultura simbolica originaria della *pólis*, più chiaramente che di quella tribale, è una struttura politica e religiosa al tempo stesso.

La morte di Dio, tuttavia, non è un argomento particolarmente facile, tant'è vero che, come vi dicevo giovedì scorso, la stessa affermazione che fa Lacan, nel seminario VII, dicendo che Dio in realtà è morto perché è morto da sempre, a dire il vero, come vedo le cose io, non sposta minimamente la questione, nella misura in cui la frase "Dio è morto da sempre" resta passibile d'essere intesa in due modi diversi, in entrambi i quali, per la verità, della morte di Dio non si dice nulla.

La prima significazione della frase è quella in senso psicologico, è quella significazione in cui vi dicevo che il concetto di Dio, a partire dal quale Lacan dice che Dio è morto, è in realtà un concetto che è piuttosto legato ad una sorta di funzione di paternità, che non esaurisce affatto e, tutto sommato, neppure investe pienamente il concetto di Dio; oppure essa può essere intesa addirittura in termini religiosi, ma neppure in questo senso la frase dice alcunché sulla morte di Dio.

In realtà mi pare che il vero senso filosofico della questione, che era stata posta da Nietzsche, fosse del tutto differente. Quanto poi all'ipotesi che esista un senso religioso del tema della morte di Dio, questa mi pare un'evidenza, non solo per quanto riguarda il cristianesimo – in cui la questione è posta nell'ordine stesso della definizione della religione cristiana –, ma anche per numerose altre religioni pre-cristiane, per esempio nel culto di Osiride o di Adone. Esistono numerose divinità morte, che restano tuttavia divinità a tutti gli effetti.

Dicevo però che il senso in cui la morte di Dio interviene nella *Gaia scienza* di Nietzsche non coincide affatto con queste due significazioni, né con quella psicologica né con quella religiosa. In realtà Nietzsche non dice affatto che Dio è morto da sempre, ma dice: Dio è morto ora, e siamo noi che lo abbiamo ucciso³⁷.

Bisogna dire però che lo stesso Lacan non doveva essere poi estremamente soddisfatto di questa versione del tema della morte di Dio, tant'è vero che, pur tenendoci, se non a definirsi ateo – non mi risulta che lo faccia –, a non far risultare la propria enunciazione come un'enunciazione di tipo religioso, è perfettamente consapevole che la sua opinione al riguardo non conta minimamente nulla, quanto alla struttura logica della questione, allo stesso modo in cui fa notare che non conta l'opinione di Freud.

Credo che sia per questo che dalla formula "Dio è morto da sempre", che interviene nel seminario sull'*Etica della psicanalisi*, Lacan passerà alcuni anni dopo, precisamente nel seminario XI, *I Quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, ad una fase ulteriore, che presenta come una definizione della posizione atea con la famosa frase "Dio è inconscio".

³⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche (1882), *La gaia scienza*, § 125, trad. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche. Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1991 (edizione riveduta).

È del tutto evidente che esiste un vero e proprio avanzamento, diciamo così, dal punto di vista dell'articolazione logica, se passiamo dalla frase "Dio è morto da sempre" alla frase "Dio è inconscio". Tuttavia dobbiamo ancora chiederci che cosa significa questa seconda formula di Lacan, tanto più che Lacan la presenta come una sorta di messa alla prova della posizione atea.

Che cosa significa dunque questa seconda frase? Cominciamo con il notare che essere atei non significa affatto non credere in Dio; è possibile essere atei credendoci o essere atei non credendoci, non è questo il problema, perché la credenza, con la posizione del discorso della divinità, entra in relazione molto indirettamente e in modo piuttosto secondario. Il crederci, in altri termini, è una questione di sembianza, laddove il peso, diciamo così, del termine "Dio" non è soltanto un peso di sembianza, benché, evidentemente, questo termine, poi, ne inneschi moltissime, di sembianze.

Dal momento che esiste la parola e che questa parola, come nota Lacan stesso, è perfettamente articolata, questa parola ha un suo significato e dei suoi effetti, e non si tratta, beninteso, di effetti secondari all'interno delle lingue che noi parliamo.

Ora, il contributo essenziale di Lacan, quanto alla questione di Dio, è che egli ha sottolineato il fatto che, che Dio ci sia o non ci sia, è del tutto secondario, quanto alla questione stessa. Facciamo un altro esempio: anche i centauri, che ci siano o non ci siano, è del tutto secondario; sappiamo tutti che i centauri non ci sono e, tuttavia, esiste la parola: quindi, in qualche modo, i centauri, da qualche parte, nella lingua che parliamo, sussistono. La differenza tra la parola "centauri" e la parola "Dio" è che, mentre dalla prima non dipende pressoché nulla, se non la comprensione di qualche poesia antica o di qualche mito greco, dalla parola "Dio" dipende molto di più.

Questo significa, in definitiva, che questa parola, comunque la vogliamo assumere o qualunque sia la nostra credenza in proposito, si riferisce, in quanto lo tesse e lo raccoglie, ad un reale; tutto sta a capire quale.

Dal punto di vista lacaniano, non c'è dubbio che tutta la questione di Dio entra immediatamente in evidenza ogni volta che Lacan si riferisce alla funzione dell'Altro. In definitiva dire che Dio è inconscio che significa? Credo di poter intendere la frase come una sorta di variante di quell'altra frase di Lacan, logicamente del tutto ineccepibile, che dice: "Non c'è Altro dell'Altro". Dire questo significa dire che, se c'è un luogo dal quale vengono i significanti, non esiste un altro luogo dal quale verrebbe questo luogo: questo luogo non c'è. In altri termini "non c'è Altro dell'Altro" taglia corto, se così posso esprimermi, con quella che è probabilmente la questione filosofica per eccellenza, quella dell'origine.

Beninteso, che non ci sia Altro dell'Altro non è che poi sia una scoperta assoluta di Lacan, perché, comunque voi la vogliate girare e rigirare, filosoficamente o teologicamente, il luogo da cui viene ciò che è, è stato sempre pensato non come Altro dell'Altro, ma come un semplice luogo d'origine. Tutto il problema sta nel fatto che pensare il luogo d'origine come semplicemente Altro in realtà non spiega assolutamente nulla sull'origine.

Che dunque l'Altro dell'Altro non ci sia, è una questione che, se noi prescindiamo dal livello delle sembianze – cioè, se volete, delle nostre credenze – tutti noi conosciamo perfettamente. Che l'Altro dell'Altro non ci sia noi lo sappiamo, perché, se ci fosse, lo sapremmo; lo sapremmo individuare, per lo meno, in qualche sua figura; e, se lo sapessimo individuare, ciò significherebbe che noi stessi saremmo Altro dell'Altro. Ma se noi fossimo questo, se in noi ci fosse stato questo sapere dell'Altro dell'Altro, non saremmo noi forse delle divinità? Tuttavia, dal momento che non lo siamo, dobbiamo però riconoscere che proprio il fatto di non esserlo pone in essere l'idea di Dio.

Infatti non possiamo cavarcela, quanto al peso di reale che questo termine porta in sé, con la scusa di pensare Dio come una sorta di figura perfetta di un padre reale: evidentemente, in quanto reale, un padre non sarà mai perfetto. Allora, la frase di Lacan, che dice che Dio è inconscio, in realtà costituisce indubbiamente un progresso rispetto all'altra frase "Dio è morto da sempre", perché serve a fare di Dio una figura del reale: non di un reale qualunque, ma del reale stesso dell'Altro, e cioè, se vogliamo dell'inconscio. Beninteso è una figura per nulla privilegiata, che si affianca logicamente con teorie che la fisica, per esempio, potrebbe concepire perfettamente.

Facciamo un esempio: esiste una teoria fisica sulla genesi dell'universo, quella che si chiama "teoria del *big-bang*", del grande scoppio o esplosione; noi possiamo anche concepire che l'universo sia scaturito da un'oscillazione originaria d'un campo quantico, dalla cui esplosione hanno avuto origine non solo la materia, quale noi la conosciamo, ma anche lo spazio ed il tempo. Per noi questa è una figura del tutto concepibile dell'Altro. In realtà, però, non riusciamo affatto a pensare che cosa sarebbe l'universo ridotto ad un unico punto, senza né spazio né tempo. Se cerchiamo di raffigurarci una cosa del genere, lo facciamo, ma in uno spazio e in un tempo, quindi, in pratica, non ce la figuriamo affatto. Questo universo originario che cosa sarebbe senza spazio e senza tempo? In realtà noi non possiamo pensarlo; in altri termini si tratta né più né meno che di una possibile figura dell'Altro.

Potremmo allora dire, senza divenire in qualche modo ridicoli, che questa massa originaria, questa massa ridotta ad un punto originario dell'universo, sarebbe Dio? Beninteso, assolutamente no, perché il problema di Dio ci si pone proprio nel momento in cui noi possiamo pensare questa massa originaria soltanto in uno spazio/tempo che, al momento del *big-bang* (sono costretto a dire "al momento") sicuramente non c'era ancora. In altri termini, comunque si rigiri il nostro concetto di Dio, arriviamo sempre al fatto che con questo termine "Dio" indichiamo qualche cosa che non è semplicemente ciò che non riusciamo a concepire, cioè l'Altro, ma al fatto che la stessa frase "Dio è inconscio", nonostante il fatto che agganci Dio a questo impensabile che è per noi l'Altro, resta ancora una versione moderna, cioè ridotta, di una cosa, a mio avviso, del tutto tradizionale in ambito teologico – per lo meno in metà della teologia cristiana –, cioè la teologia negativa.

In altri termini, esserci o non esserci, per quanto riguarda Dio, è del tutto secondario: esiste tutta una teologia, che dallo pseudo-Dionigi Aeropagita giunge in sostanza fino al giorno d'oggi, la quale non parla minimamente dell'esistenza di Dio, perché il problema non è questo. Come dicevo prima, l'idea di Dio non è semplicemente l'idea dell'Altro. Prendiamo infatti la frase di Lacan "Dio è inconscio": che ne sarebbe allora della coscienza? Beninteso "Dio è inconscio" non significa "Dio non ha coscienza", no? Forse che sottrarre al nostro concetto della divinità la funzione della coscienza modifica il nostro concetto di Dio in termini radicali? Potremmo forse attribuire a Dio una coscienza nel senso in cui possiamo attribuirlo a noi stessi? Beninteso, se c'è qualcosa come una divinità, o per lo meno se noi pensiamo a qualcosa come divinità, attribuire a questo qualcosa una coscienza, così come la attribuiamo a noi, è del tutto impossibile, perché la nostra coscienza è una funzione del tempo. Se togliamo la temporalità, togliamo anche la coscienza. Quanto a Dio, è del tutto evidente che la temporalità, per il concetto ebraico/cristiano della divinità, non è una forma *a priori*. In altri termini, noi, per l'appunto, non possiamo attribuire alla divinità la coscienza. Tuttavia, se usiamo il termine "inconscio", questo termine si riferisce inevitabilmente ad una coscienza, non fosse altro che alla nostra coscienza di soggetti. Un inconscio senza coscienza noi potremmo forse concepirlo? Già questo pone tutta una serie di piccole riflessioni che ci fanno sorgere per lo meno dei dubbi su che cosa intendiamo per coscienza. Facciamo un esempio: una pianta sicuramente non ha coscienza, ma è del tutto evidente che, se la lasciamo al buio o senz'acqua, muore. Se la pianta fosse del tutto senza "coscienza" – usiamo pure in questo caso il termine tra virgolette – vivrebbe; e in questo senso neppure la pura materia minerale sarebbe senza "coscienza": una pietra che casca a terra ad una certa velocità si frantuma; se non avesse "coscienza" dell'urto, si frantumerebbe?

Ma, che cosa significa "coscienza" nel modo in cui sto usando il termine adesso? Semplicemente: poter rispondere in un certo modo ad un evento. In questo senso, per il termine "coscienza", vale l'antico discorso aristotelico sul fatto che esiste non solo l'anima razionale, ma anche l'anima animale e l'anima vegetale e – perché no? – anche un'anima minerale (sebbene Aristotele non la nomini). Se intendiamo la coscienza semplicemente come un modo di rispondere ad un evento, tutto ciò che ha una coscienza, oppure non ci sarebbero eventi.

2.

Naturalmente mi si può obiettare anzitutto che adesso sto considerando Dio come una cosa che è, mentre prima dicevo che non è questo il punto; inoltre, mi si può dire che sto allargando eccessivamente il concetto di coscienza, fino a fargli perdere aderenza, come significante della lingua italiana. Cerchiamo di considerare queste due obiezioni, che non sono senza ragione.

Quanto al primo punto, bisogna notare che, se noi cerchiamo di pensare Dio, non possiamo far altro che pensarlo come una cosa che è, cioè come un ente. In realtà, è proprio questo il motivo per cui non possiamo affatto pensarlo. In altri termini, non possiamo pensarlo, immaginarlo, concettualizzarlo, come riusciamo a concettualizzare degli enti di cui abbiamo esperienza, ma proprio il fatto che non riusciamo a pensarlo e a concettualizzarlo fonda la necessità dell'idea di Dio. È del tutto evidente che, se Dio fosse una cosa, non sarebbe Dio; in altri termini; da un punto di vista di pura logica o di pura metafisica, se volete, Dio sicuramente non è un ente. Se andiamo a leggere il nostro vecchio Platone, troviamo, beninteso, che non è neppure un'essenza, ma è un qualcosa di oltre l'essenza, come nota lo stesso Platone a proposito del *méghiston máthema*, nella *Repubblica*.

Ma, se Dio è questo qualcosa che non è un ente, non è un'essenza, ma è oltre l'essenza, che senso ha dire che è inconscio? Ha senso dirlo soltanto se consideriamo inconscio tutto ciò che è oltre l'essenza. In altri termini l'inconscio che altro è se non il soggetto in quanto oltre l'essenza? Ma il soggetto in quanto "oltre l'essenza" è il soggetto a prescindere dalla coscienza, in altri termini è il soggetto in sé, il puro reale del soggetto. Senonché noi sappiamo che stiamo parlando ora di un puro reale che semplicemente non c'è, perché il soggetto, in sé, noi sicuramente non l'abbiamo mai visto né conosciuto.

L'essenza, naturalmente, non è l'essere. Basta riferirsi a Platone: l'essenza è l'*ousía*, ciò per cui tutto ciò che è partecipa dell'essere, ma non è semplicemente l'essere, visto che, per esempio, l'essenza d'un tavolo non è l'essenza d'un cavallo. L'essenza è la determinazione dell'essere dell'ente, mentre l'essere è pertinente generalmente a qualsiasi ente.

Il soggetto come puro reale – uso questo aggettivo nel senso che gli dà Lacan – noi non possiamo minimamente concepirlo, perché in realtà il soggetto non è altro che un taglio, un buco, una discontinuità all'interno dei significanti. Se noi eliminiamo i significanti, e quindi eliminiamo il simbolico, del soggetto non resta assolutamente nulla. Del soggetto noi non sappiamo nulla, se non perché abbiamo coscienza soggettiva del soggetto, e l'"in sé" del soggetto non si manifesta se non nell'intervallo, nella discontinuità dei nostri stati di coscienza. Se volete, l'"in sé" del soggetto si manifesta né più né meno che come ci si manifesta l'inconscio, ovvero si manifesta soltanto in una sorta di salto, di discontinuità.

Allora, tutto questo che sto dicendo – che, evidentemente, è detto molto in sintesi, altrimenti dovrei raccontarvi tutta la storia della metafisica – lo sto dicendo per sostenere che, se Dio è inconscio, ciò non toglie affatto il problema della coscienza, poiché, se c'è un significato del termine "Dio", sia pure nel solo reale che questo significante riesce ad agganciare; ed inoltre, se c'è una coscienza – come senza dubbio c'è –, dire che Dio è inconscio non toglie minimamente il problema della coscienza, problema che è – come al solito – quello di pensare Dio come una sorta di oggetto ideale e, cioè, come un soggetto che potrebbe essere miracolosamente – dato che non si dà il caso constatabile che ce ne sia uno – esattamente quell'Altro dell'Altro di cui sappiamo che non c'è.

Quando Platone dice che c'è un insegnamento che è oltre l'essenza, è come dire, in termini platonici, che esiste un insegnamento che si commisura con l'impossibile che è per noi l'Altro dell'Altro. Ora, beninteso noi non possiamo sapere che c'è questo Altro dell'Altro, perché, se lo sapessimo, lo saremmo; ma il punto cruciale non è neppure di sapere che non c'è, il punto cruciale è invece che noi non possiamo fare neppure in modo di evitare di pensarlo, per un semplice motivo: se riuscissimo ad evitare di pensare questo qualche cosa d'impensabile, noi semplicemente avremmo smesso di pensare: dal momento che pensare è, in continuazione e per chiunque, questa messa alla sfida ultima del pensiero. Il pensiero, in realtà, non è assolutamente nulla che sia degno

di questo nome, il pensiero semplicemente è un avere immagini di qualche cosa, cioè non è pensiero.

Sta di fatto, però, che qualche volta – non tanto spesso, a dire il vero – noi possiamo anche pensare, ed è precisamente questo fatto di riuscire a pensare l'impensabile (laddove siamo pensati da un pensiero di cui non sappiamo assolutamente nulla, per lo meno non sappiamo da dove venga) a porre quella lacerazione, o, se volete, quel posto aperto al miracolo di cui vi parlavo nel primo seminario di quest'anno, citando Lacan.

Tutto ciò, in altri termini, se mi scusate per il modo un po' formulare che ho utilizzato, serve semplicemente per dire che il problema vero, rispetto all'ateismo, non è se Dio c'è o non c'è, non è neppure se Dio è inconscio oppure se da qualche parte ha una coscienza. Il problema vero per cui possiamo dirci atei o no, è un altro, e cioè se possiamo o no chiudere in noi questo posto aperto al miracolo.

Allora la questione che pongo è questa: potremmo noi forse pensare, se non ci fosse da qualche parte questo posto aperto al miracolo, e cioè questo tentativo di pensare l'impensabile? Se c'è un ateismo – ed è molto discutibile che ci sia, ma non si sa mai – sarebbe precisamente quello della chiusura di questo posto aperto alla meraviglia, al *thaûma*, come si esprimevano Platone ed Aristotele, cioè di quella sorta di distacco da sé stessi, o di caduta da sé stessi, di scollamento da sé stessi, che la questione sull'essere ci pone.

Dicevo, se c'è questo ateismo, perché, beninteso, c'è da chiedersi se è possibile questa posizione, se ce lo chiediamo – a dire il vero non ce lo chiediamo poi da molto tempo, da meno di cent'anni –, è perché si potrebbe anche temere di sì. In definitiva, è quella sorta di fine del mondo nell'informazione, di cui parlava Lacan nel seminario VII, nei brani che vi citavo giovedì scorso: l'Anticristo, per riprendere il termine nietzscheano, è precisamente quell'uomo nel cui pensiero non c'è più alcun posto aperto al miracolo. Se volete una perfetta descrizione dell'ateo, come vi dicevo l'altra volta, leggetevi o rileggetevi quel capitolo dei *Fratelli Karamazov* in cui c'è la descrizione del grande inquisitore: lui, il vero filantropo, è il vero ateo. Beninteso, non si può non osservare che il cristianesimo ha portato ad una sorta di accrescimento dell'ateismo, almeno su un versante.

Il vero problema della morte di Dio è precisamente quello di questa possibilità di chiusura del posto che – con una espressione che, spero, mi passerete come metafora – ho chiamato “il posto aperto al miracolo”. La morte di Dio non riguarda il fatto se Dio è morto o non è morto, perché, per essere morto, dovrebbe essere nato, dovrebbe essere un soggetto, in altri termini non dovrebbe essere Dio. Quando quella voce misteriosa (“Il grande Pan è morto”), di cui parla Plutarco da qualche parte, si faceva sentire sul mare, in realtà il “grande Pan” non era morto affatto; la morte degli dei dipende dal fatto che negli uomini non c'è più posto per gli dei.

Il vero problema della morte di Dio non riguarda assolutamente Dio, ma riguarda noi, in altri termini ciò che è morto è morto in noi, e molte cose lasciano supporre che la così detta società umana potrebbe prima o poi avviarsi verso la formidabile catastrofe di diventare un mondo perfettamente funzionale di formiche. Si tratta di un fantasma, ma che fa parte del nostro essere. In questo modo potete facilmente intendere perché il problema della morte Dio è da mettersi a capo del problema della psicanalisi, cioè del nostro problema di soggetti, ed in definitiva, se vogliamo, della nostra politica; è per questo che, dicevo all'inizio, il problema della Morte di Dio è da mettere a capo della riflessione sulla città.

Tutto ciò ve lo sto dicendo in termini assolutamente non nietzschiani, però, se voi andate a leggere – fra poco lo leggeremo assieme – il brevissimo brano della *Gaia scienza* in cui Nietzsche fa una sorta di apologo sulla morte di Dio, potete constatare che il senso della frase di Nietzsche non è minimamente né quello della frase “Dio è morto da sempre”, né quello di “Dio è inconscio”. Il senso della frase di Nietzsche è: “Dov'è in noi il posto aperto alla possibilità dell'impossibile?”.

Quanto poi alla seconda obiezione, di cui parlavo prima, cioè quella sull'allargamento esagerato che ho compiuto del termine “coscienza”, è del tutto evidente che questa obiezione in realtà si fonda su di una restrizione del significato del termine stesso, perché, in definitiva, se noi, per esempio, abbiamo coscienza del fatto che il piano di questo tavolo è nero, ne abbiamo coscienza perché

chiamiamo “nero” semplicemente un effetto che si produce su di noi per un determinato incontro nel reale. Per la verità, nel reale, il nero non esiste minimamente. Se avessimo occhi diversi dai nostri, non ci sarebbe né nero, né rosso, né verde.

La coscienza non è altro che l’abbreviazione con cui indichiamo una serie di eventi, ma, se concepiamo la coscienza in questo modo, stiamo semplicemente dicendo che la *phúsis* non solo è animata, in modo molto vicino alle credenze infantili o alle cosiddette credenze primitive, ma ha anche una sua coscienza, perché la *phúsis*, in definitiva, non è altro che questo aver coscienza, cioè questo prodursi di eventi.

A questo punto dobbiamo necessariamente pensare che Dio non abbia coscienza, per non fare di Dio un semplice ente, cioè una semplice cosa del mondo: purché questo “senza coscienza” includa da qualche parte anche la coscienza, cioè la possibilità che si producano degli eventi. Anche da un punto di vista teologico questo è un problema: come mai Dio, questo essere perfettissimo, ha creato qualcosa, ovvero qualche cosa d’imperfetto? Esistono intere biblioteche su questo problema. Tutto ciò significa, in definitiva, che il prendere coscienza dell’inconscio è in ultima istanza il divenire del mondo. Se questa sera dico queste cose non è per fare una sorta di rachitica cosmologia, ma per mettermi alla prova, diciamo, nel campo della fisica (per lo meno nel senso antico della parola “fisica”). In altri termini, sto semplicemente cercando di applicare al reale, cioè all’impensabile, le leggi di una logica.

3.

Posto questo, cerchiamo di tornare alla questione dell’ateismo; per quanto mi riguarda, non mi sentirei affatto privilegiato se dovessi definirmi ateo, perché, come dicevo, il vero ateo è in definitiva colui che ha chiuso il problema del pensare. Da questo punto di vista il problema non è se crediamo o non crediamo in Dio, ma è piuttosto: che cosa facciamo, quando riconosciamo Dio? In altri termini, il vero problema è se esiste in noi un’apertura all’avverarsi dell’impossibile, oppure se questa apertura è chiusa. Beninteso, se esiste una clinica, è perché quest’apertura tende a chiudersi; da qualche parte Lacan dice che, se non ci fosse la morte di Dio, non ci sarebbe la nevrosi; in definitiva questo qualche cosa, che metaforicamente – le metafore qualche volta è meglio prenderle alla lettera – chiamavo prima il “miracolo”, è scritta nei Vangeli: non c’è bisogno di andare molto lontano, dipende da noi, dipende dalla *fides*, e cioè, semplicemente, dalla nostra capacità di mantenere la parola, di avere coscienza della nostra parola, se per “avere coscienza della nostra parola” intendiamo la capacità di disporci ad essere attraversati da essa, da qualsiasi luogo venga. Dirla “nostra” certamente non ci soddisfa; che la parola sia dell’Altro, come dice Lacan, o che la parola venga da Dio, come dice il Vangelo, dal punto di vista che occupo questa sera, nell’esprimervi queste mie riflessioni, è del tutto secondario, anche se ad un certo punto esistono delle differenze di articolazione logica delle cose che si dicono, a seconda se si pensa che la parola viene dall’Altro o che la parola venga da Dio: non è esattamente la stessa cosa.

Ma suppongo che, se si ha questa *fides*, nel senso che cercavo di spiegare adesso, il problema tutto sommato non si pone; voglio dire che i miracoli accadono in tantissimi modi, quando uno meno se l’aspetta. Quanto alla posizione cristiana, se la parola venga da Dio o no, ebbene, è un problema che è stato risolto, ammesso che ci sia mai stato; è stato risolto precisamente con l’affermazione di Cristo sul fatto che la sua parola era la parola di Dio. In definitiva la frase iniziale del Vangelo di Giovanni, “in principio era il *lógos*”, significa semplicemente questo: il fatto che la parola fosse presso Dio e poi, ad un certo momento della storia, sia giunta nella storia stessa, produce sicuramente degli effetti di reale: ma solo nella misura in cui produce degli effetti di reale la parola ha in sé qualcosa di sacro.

Allora, beninteso, se noi non ci disponiamo a questa produzione del sacro, che può effettuarsi nella parola, possiamo tranquillamente rientrare nel formicaio. Tuttavia, per quanto riguarda la psicanalisi, se rientriamo nel formicaio, abbiamo deciso di uscire anche dalla psicanalisi. Con ciò cerco di dirvi, di motivarvi perché penso che Lacan avesse perfettamente ragione a notare il cristocentrismo di Freud.

Però bisogna rilevare che c'è qualche cosa, nella psicanalisi, che aspetta ancora di giungere ad una chiarezza della propria posizione, o meglio ad una chiarezza della propria *fides*, anche se questo non è precisamente un passo facile da compiersi. Dico che non è un passo facile perché la psicanalisi potrebbe rischiare di non essere più psicanalisi, nel momento in cui lo facesse; se c'è una cosa che io ho esitato a dire – per cui ho anche esitato a fare il seminario di quest'anno – è che c'è qualcosa in quello che dico che oscilla intorno a questo punto in cui la psicanalisi, per essere sé stessa, dovrebbe cessare di essere quello che è.

In altri termini l'anno scorso, una volta, per scherzo, vi avevo detto che, prima o poi, avrei provato a fare il teologo – questa sera come teologo non sono stato un gran che –, ma il problema non è questo, è piuttosto che, se vi parlo di queste cose, non lo faccio certamente da un punto di vista teologico – che sicuramente non mi appartiene –, ma pretendo di farlo in quanto parlo dalla posizione dello psicanalista. E ciò comporta che, costi quello che costi, io mi ritengo in dovere di farlo, dal momento che ho deciso di farlo. Lo faccio quand'anche la cosa mi costasse qualche rogo – ammesso che io, sul rogo, non ci sia già da parecchio tempo, da molto prima di cominciare a dirvi queste cose –, cosa di cui, a questo punto, non m'importa un gran che.

4.

Veniamo ora al concetto di Anticristo e alla *Gaia scienza* di Nietzsche. Mi limito a farvi velocemente alcune considerazioni, citando alcuni brani qua e là, per farvi vedere delle cose che, con una certa sorpresa, ho trovato leggendo *L'Anticristo*. Devo dirvi, del tutto in confidenza, che a leggere *L'Anticristo* non c'ero riuscito; il mio Nietzsche, me l'ero letto praticamente tutto, ma, diversi anni fa; all'*Anticristo* non ce l'avevo fatta, e il libro mi cascava dalle mani. Quest'anno invece me lo sono letto, e ho trovato delle cose piuttosto curiose. Per esempio, che questo libro, che si chiama in questo modo, in realtà contro Cristo non dice assolutamente nulla, anche se è un libro che vuol essere nettamente anti-cristiano. Curiosamente non è neppure un libro contro la religione. Ve ne do qualche piccola dimostrazione, leggendovi dei brani qua e là, per non farla troppo lunga:

Un popolo che crede ancora in se stesso ha ancora il suo proprio Dio ed in esso venera le condizioni per mezzo delle quali supera ogni ostacolo, le sue virtù; proietta il suo piacere di sé, il suo sentimento di potenza in un essere al quale possa rendere grazie per questo. Chi è ricco vuole offrire, un popolo superbo ha bisogno di un Dio, a cui sacrificare [...]. All'interno di tali premesse, la religione è una forma di riconoscenza.; si è riconoscenti per sé stessi, perciò si ha bisogno di un Dio³⁸.

Poco dopo:

Senza dubbio, quando un popolo va in rovina, quando sente definitivamente dileguarsi la fede nell'avvenire, la sua speranza di libertà, quando entrano nella sua coscienza la sottomissione come prima utilità, le virtù del sottomesso come condizioni di conservazione, allora deve trasformarsi anche il suo Dio. Esso allora diventa sornione, timoroso, modesto, consiglia la pace dell'anima, il non più odiare, l'indulgenza, persino l'amore verso l'amico ed il nemico³⁹.

Infine:

In realtà per gli dei non esiste alcun'altra alternativa: o essi sono la volontà di potenza, e finché resteranno tali saranno gli dei del popolo, oppure, invece, sono l'inefficienza alla potenza, ed allora saranno necessariamente buoni⁴⁰.

Come vedete, il discorso religioso, almeno per un versante, rientra perfettamente nel concetto nietzschiano della "volontà di potenza". D'altra parte Nietzsche, per quanto riguarda il cristianesimo – la critica che in apparenza fa al cristianesimo non calza poi tanto, perché la posizione cristiana non è affatto quella dell'amore del prossimo per il prossimo, ma è quella posizione di crudeltà di cui parlavo le altre volte –, intende molto bene il discorso sulla grazia, ovvero su quella sorta di crudeltà in base

³⁸ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, § 16, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, tomo III, *Il caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, L'anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*, Adelphi, Milano 1970, p. 182.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

alla quale il cristiano non aspetta nessuna ricompensa, perché è già stato liberato dalla legge. Nietzsche intende che in realtà il cristianesimo era, per lo meno originariamente, una sorta di pratica anti-sacerdotale; vi leggo qualche altro brano:

In tutta quanta la psicologia del Vangelo manca la nozione di colpa e di castigo, come pure quella di ricompensa. Il peccato, qualsiasi rapporto di distanza tra Dio e l'uomo, è eliminato: precisamente questa è la buona novella. La beatitudine non viene promessa, non è associata a condizioni, essa è la sola realtà. Il resto è segno per poter parlare di essa⁴¹.

Più avanti dice che il cristianesimo è una nuova regola di vita, una nuova fede.

Questo lieto messaggero [chiaramente Cristo] morì come visse, come aveva insegnato, non per redimere gli uomini, ma per indicare come si deve vivere; la pratica della vita è ciò che egli ha lasciato in eredità agli uomini⁴².

“Chi cercasse testimonianza del fatto che dietro il grande gioco del mondo un'ironica divinità muove le dita, troverebbe un non piccolo appoggio in quell'*enorme punto interrogativo* che prende il nome di cristianesimo. Che l'umanità sia prostrata in ginocchio dinanzi all'opposto di ciò che era all'origine il senso ed il diritto del Vangelo, che essa abbia consacrato nel concetto di Chiesa esattamente ciò che la lieta novella sente sotto di sé, dietro di sé, – sarebbe inutile cercare una forma più grande d'ironia della storia mondiale. – –⁴³

Bisogna tuttavia obiettare che, in questa lettura nietzschiana, per quanto assolutamente viva, viene a cascare qualcosa di essenziale del testo evangelico, cioè quell'altra piccola circostanza – segnalata nel testo di Paolo –, di cui vi avevo fatto cenno l'altra volta, per cui è ben vero che noi siamo stati liberati dalla legge, ma è vero anche che, se pecciamo, ciò comporta che, in realtà, non siamo ancora stati liberati.

È evidente che, da questa sorta di contraddizione *in terminis* del testo paolino – contraddizione non per una semplice incapacità di far quadrare i conti, ma per una sorta di piegatura del reale soggettivo –, potevano dedursi immediatamente cose del tutto contrarie, e cioè per un verso l'inquisizione – nel senso del Grande Inquisitore (in definitiva, se volete, l'ateismo, che il cristianesimo ha propagandato; non esiste forse anche, per così dire, un ateismo sacramentale? Esiste un: “Tu peccchi, quindi sarai liberato!” –: una posizione di questo genere, beninteso, può essere tranquillamente parrocchiale, però non è affatto detto che non sia atea). Per altro verso, si tratta di una posizione che risulta da una sorta di piegatura sofisticata del testo paolino, posizione che tuttavia sorge quando il cristianesimo, da religione settaria, diventa nientemeno che religione di stato. È da segnalare che, quando questo accadeva, il cristianesimo restava una religione di minoranza: raggiungeva sì e no un terzo della popolazione dell'impero romano. Sta di fatto che il cristianesimo, originariamente, non è affatto un messaggio popolare; si rivolge certamente a chiunque, ma non precisamente a tutti. Nel vangelo questa cosa è del tutto esplicita: Cristo parla a chiunque, ma non pensa che la sua parola giunga a tutti (c'è la parabola del seme che cade sulla roccia, di quello che cade sugli sterpi e di quello che casca in terra [Mt 13]).

Tuttavia, si pone pur sempre il problema di capire se questa politicizzazione del cristianesimo sia stata una sorta di caduta della sua verità originaria, oppure no. Quel che è certo è che la popolarità e la statalità del cristianesimo non nacquero da qualche cosa che non facesse parte, almeno potenzialmente, della concezione cristiana originaria. Esse nacquero dal contesto stesso dell'impero. Su questo impero, per quanto a noi possa apparire una cosa mitologica, bisogna pur dire che, al giorno d'oggi, se c'è qualcosa che istituzionalmente ha mantenuti vivi gli elementi dell'impero romano, questo qualcosa è proprio il cristianesimo: l'unica istituzione romana che esiste ancora oggi è il pontificato. Su questo non c'è il minimo dubbio.

In altri termini, non sono affatto sicuro che il cristianesimo fosse poi una causa del crollo dell'impero. Probabilmente il diffondersi del cristianesimo fu l'effetto di ciò che aveva sostenuto

⁴¹ Ivi, § 33, p. 207.

⁴² Ivi, § 35, p. 210.

⁴³ Ivi, § 36, p. 211.

l'impero, e cioè il crollo delle città. In definitiva, quando appare il cristianesimo, Roma aveva cessato da non moltissimi decenni d'essere una città. Qui ci sarebbe tutto un problema storico complicatissimo, in cui sarebbe abbastanza divertente addentrarsi, se avessimo tempo da impiegare in simili disquisizioni storiche.

Il problema della morte di Dio, come è pensato da Nietzsche, tuttavia, non lo troviamo esposto nell'*Anticristo*, ma in una paginetta, in un aforisma della *Gaia scienza*, nel quale è del tutto evidente che la morte di Dio non è dovuta certo alla vecchiaia di Dio, ma, per così dire, alla vecchiaia degli uomini o, se volete – per citare Nietzsche –, all'amore di Dio per gli uomini. La cosa preferibile da fare è leggervi questa brevissima storia, che magari avrete già letto e riletto chissà quante volte, ma tanto vale rileggerla ancora una volta.

Non avete mai sentito parlare di quell'uomo pazzo che, in pieno mattino, accesa una lanterna si recò al mercato ed incominciò a gridare senza posa: "Cerco Dio, cerco Dio!"? Trovandosi sulla piazza molti uomini non credenti in Dio, suscitò in loro grande ilarità. Uno disse: "L'hai forse perduto?" E altri: "Si è smarrito come un fanciullo? Si è nascosto in qualche luogo? Ha forse paura di noi? Si è imbarcato, è emigrato?". Così gridavano ridendo tra loro.

L'uomo pazzo corse in mezzo a loro e, fulminandoli con lo sguardo, gridò: "Che ne è di Dio? Io ve lo dirò: noi l'abbiamo ucciso, io e voi, noi siamo i suoi assassini. Ma come potremo farlo? Come potremo bere il mare? Chi ci diede la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che facemmo, sciogliendo la terra dal suo sole? Dove va essa ora? Non continuiamo a precipitare ed indietro e ai lati e davanti? C'è ancora un alto ed un basso? Non andiamo forse errando in un infinito nulla? Non ci culla forse lo spazio vuoto? Non è sempre notte e sempre più notte? Non occorrono lanterne in pieno giorno? Non sentiamo nulla del rumore dei becchini che stanno seppellendo Dio? Non sentiamo l'odore della putrefazione di Dio? Eppure gli dei stanno decomponendosi; Dio è morto, Dio resta morto e noi l'abbiamo ucciso. Come troveremo pace noi, più assassini di ogni assassino? Ciò che vi era di più sacro e di più potente, il padrone del mondo, ha perso tutto il suo sangue sotto i nostri coltelli; chi ci monderà di questo sangue? Con quale acqua potremo rendercene puri? Quale festa sacrificale, quale rito purificatore dovremo istituire? La grandezza di questa cosa non è forse troppo grande per noi? Non dovremmo divenire dei noi stessi per esserne all'altezza? Mai ci fu fatto più grande, e chiunque nascerà dopo di noi apparterrà per ciò stesso ad una storia più alta di ogni altra trascorsa".

A questo punto l'uomo pazzo tacque e fissò nuovamente i suoi ascoltatori; anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Allora egli gettò in terra la sua lanterna, che andò in pezzi spegnendosi. "Vengo troppo presto – disse –, non è ancora il mio tempo. Questo evento mostruoso è tuttora in corso e non è ancor giunto alle orecchie degli uomini. Per essere visti e riconosciuti, lampo e tuono hanno bisogno di tempo, e la luce delle stelle ha bisogno di tempo. I fatti hanno bisogno di tempo anche dopo essere stati compiuti; questo fatto è per loro ancora più lontano della più lontana delle stelle e tuttavia sono loro stessi ad averlo compiuto". Si racconta anche che l'uomo pazzo in quel medesimo giorno entrò in molte chiese per recitarvi il suo *requiem aeternam Deo*. Condotto fuori ed interrogato non fece che rispondere: "Che sono ormai più le chiese, se non le tombe e i sepolcri di Dio?"⁴⁴.

Questo è quanto c'è, sulla morte di Dio, nei trecentocinquanta volumi delle opere di Nietzsche. Mi guardo bene dal farvi un commento su questo breve pezzo; piuttosto v'invito a leggervi o a rilegervi il commento di Heidegger alla sentenza di Nietzsche "Dio è morto"⁴⁵. Mi limito ad elencare alcuni punti di riflessione, su questo testo di Nietzsche.

A ridere dell'uomo pazzo che cerca Dio – l'uomo pazzo, colui che dice che Dio è morto, non è un ateo, è colui che cerca Dio – sono gli atei, coloro che non credono in Dio, e cioè coloro che hanno chiuso in sé stessi il posto di quello che chiamavo prima il miracolo.

Dio è stato ucciso da chi? Dagli uomini, dall'uomo pazzo ed anche dagli altri, per il fatto di aver chiuso questo posto di attesa dell'impossibile. Noi saremmo dunque gli autori dell'Apocalisse, di questa sorta di fine del mondo senza rivelazione.

Dice Nietzsche che, per purificarci di questo delitto, dovremmo divenire noi stessi degli dei. È del tutto evidente che, dal punto di vista nietzschiano, è questo il punto cruciale del problema, perché è qui che si delinea quello che diventerà poi il problema del Superuomo (*Übermensch*).

A questo punto vi dico francamente che non tento neppure di entrare nell'argomento. Faccio scendere la mia brava censura, perché non mi sento minimamente di poter affrontare una mia posizione su tale questione. Diciamo che *non è ancora tempo*, come dice l'uomo pazzo di Nietzsche.

⁴⁴ Cfr. Friedrich Nietzsche (1882), *La gaia scienza*, § 125, ed. cit., pp. 150-2.

⁴⁵ M. Heidegger, *La parola di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, la Nuova Italia, Firenze 1968 (attualmente in *Holzwege*, *sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2019, p. 484 sgg).

Quel che è certo è che, come dice il brano di prima, noi apparteniamo comunque, che lo vogliamo o no, ad una storia diversa. È tutto da vedere se questo *Übermensch* fa parte della storia a venire, come pensava Nietzsche, o se fa parte di una storia passata, come per esempio pensava Freud.

L'uomo pazzo va a recitare il suo *requiem aeternam Deo* nelle chiese: teniamone conto, perché lui è e resta un uomo religioso, nonostante la morte di Dio che va proclamando.

Allora, ripeto, non mi dilungo su questi pochi punti di riflessione, perché esiste il testo splendido di Heidegger, che vale la pena di leggere e di studiare dall'inizio alla fine. Di questo testo mi limiterei a leggersi l'ultima pagina:

Ciò che esso propone al pensiero perché lo pensi, non è un senso nascosto nel profondo delle cose, ma qualcosa di vicino, il più vicino di tutto, ciò che, appunto perché più vicino, noi trascuriamo costantemente. Con questa trascuranza noi compiamo sempre nuovamente, senza rendercene conto, l'uccisione dell'essere dell'ente [l'"essere dell'ente" secondo i termini heideggeriani è chiaramente riferito a Dio].

Per impararne a rendercene conto può già bastare la meditazione di ciò che l'uomo pazzo dice della morte di Dio e del modo in cui lo dice; forse allora non trascureremo sconsideratamente il fatto che, all'inizio del passo preso in esame, l'uomo pazzo grida a perdifiato: "Cerco Dio, cerco Dio!".

Che significa che quest'uomo è pazzo? Esso è fuori dal normale, esso, infatti, è fuori dal piano dell'uomo di prima, fuori dal piano sul quale gli ideali del mondo sovrasensibile, divenuti irreali, vengono spacciati per reali, mentre si realizza il loro opposto. Quest'uomo è fuori dal comune perché è al di là dell'uomo di prima; tuttavia esso non ha fatto altro che immedesimarsi compiutamente dentro la predeterminata essenza dell'uomo di prima: essere l'anima razionale. Perciò quest'uomo fuori dal comune non ha niente a che fare col genere dei fannulloni che lo circondano e che non credono in Dio; essi infatti non sono non-credenti perché Dio, in quanto Dio, è per loro divenuto non credibile, ma perché essi stessi hanno distrutto la possibilità di credere, in quanto non sono più in grado di cercare Dio. [non sono più in grado di cercare Dio perché non pensano più] I fannulloni pubblici che attorniano l'uomo pazzo hanno smesso di pensare, sostituendo al pensiero la chiacchiera che fiuta nichilismo ovunque ritiene che siano in pericolo le proprie opinioni. Questo auto-accecamiento crescente di fronte al nichilismo autentico cerca così di stornare la propria angoscia davanti al pensiero; ma quest'angoscia non è che l'angoscia dinanzi all'angoscia. L'uomo pazzo, invece, come risulta chiaramente dalla prima parte del passo, e più chiaramente ancora- per chi ha orecchie per intendere – dall'ultima parte, è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce. Un pensatore ha forse qui realmente invocato il *de profundis*? E hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuiamo ancora a non udire il grido? Il grido continuerà a non essere udito finché non si comincerà a pensare; ma il pensiero comincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione, glorificata da secoli, è la più accanita nemica del pensiero⁴⁶.

17 dicembre 1987

⁴⁶ Ivi, pp. 619-23; la trad. cit. proviene tuttavia da M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, la Nuova Italia, Firenze 1968.

VI. Eresie

Riprendiamo la questione che avevamo trattato la volta scorsa in relazione alla formula “Dio è inconscio”. È possibile che le cose che vi dicevo in proposito fossero un po’ ingenui, lacanianamente parlando, perché, in realtà, questa formula può avere due significazioni ben distinte, e la volta scorsa mi sono riferito essenzialmente ad una sola di queste. In ogni caso io non mi sto ponendo, come mi pare evidente, la questione di parlare lacaniano. La volta scorsa dicevo che, crederci o non crederci, stando alle cose che dice Lacan e alle cose che sto dicendo io, siamo tutti in attesa di un miracolo. Non mi sembra una particolare sciagura, tutt’altro, perché, finché dura, quest’attesa del miracolo, garantisce un’apertura nel discorso che facciamo. Crederci o non crederci, d’altra arte, è del tutto secondario, perché, per tutti quanti, non c’è il minimo dubbio che Dio ci sia, o che ek-sista, come avrebbe detto Lacan. In secondo luogo possiamo anche aggiungere che, quanto a Dio stesso, che sia cosciente o che sia inconscio, che abbia coscienza o che non ne abbia, è del tutto secondario, quanto alla sua ek-sistenza.

Bisogna però intendere la frase di Lacan “Dio è inconscio” anche in un senso diverso da come la intendevo l’altra volta, perché credo che, in definitiva, Lacan volesse dire che Dio è inconscio rispetto ai soggetti, che parlano di Dio o che non ne parlano. Ma, quanto a Lacan, la cosa sta né più né meno che negli stessi termini, sia per i credenti che per i non credenti.

1.

Considerando dunque la questione dell’ateismo, che si trova di tanto in tanto nei seminari di Lacan, sostenere che Dio ek-siste del tutto indipendentemente dal crederci o dal non crederci, potrebbe sembrare piuttosto anti-lacaniano, ma in realtà è una cosa che è detta esplicitamente da Lacan stesso in un seminario di alcuni anni successivo a quello da cui traevo la formula “Dio è inconscio”. Nel seminario del 1975, *R.S.I.*, che significa: *Reale, Simbolico, Immaginario*, ma anche *Herésie*, la questione di Dio si pone in termini piuttosto dettagliati. Vi traduco un brano dell’8 aprile 1975. Dice Lacan:

Che questi buoni effetti [della psicanalisi] durino solo un certo tempo non impedisce che sia una tregua e che sia meglio, è il caso di dirlo, non fare niente. Comunque, è un po’ una seccatura! È una seccatura contro la quale si potrebbe tentare d’andare nonostante la corrente, no? Perché nonostante tutto è di natura provare l’ek-sistenza di Dio stesso. Tutti ci credono! Sfido ciascuno di voi a provargli che crede all’ek-sistenza di Dio!

Questa frase del 1975, come possiamo intenderla? Si tratta semplicemente di un esempio di quella sorta di “cattiveria ironica” di cui Lacan si serve spesso; sicuramente l’ironia e anche la cattiveria ci sono, in questa frase, ma credo che la questione si ponga in termini un poco più complessi, perché in tutto il seminario *R.S.I.*, trattandosi del Simbolico, del Reale, e dell’Immaginario, si tratta pure della questione del nodo borromeo. Trattandosi di questo nodo a tre, la questione di Dio viene fuori da tutte le parti, nel corso dell’esposizione di Lacan. Naturalmente la questione di Dio emerge in primo piano a proposito del padre, perché il nodo borromeo ha a che fare con il Nome del Padre, come poi cercheremo di vedere.

Adesso cercherò di riassumervi alcuni punti di questo seminario, il quale, benché sia molto più breve di quelli degli anni Cinquanta e Sessanta, richiederebbe un esame molto lungo, se lo volessimo considerare per intero, mentre io mi limiterò ad estrarre alcuni punti relativi alla questione di Dio.

Il primo punto è accennato il 21 gennaio 1975. “Crederci” e “credere a” sono cose diverse, dice Lacan.

Che cos’è credere ai silfi o alle ondine? Vu faccio notare che si dice *credere a*, in questi casi. E anche che la lingua francese vi aggiunge questo rafforzamento di ciò che non è credere a, ma crederci, credere in questo. “Crederci” che vuol dire? “Crederci” vuol dire strettamente questo, non può voler dire semanticamente che questo: credere a degli esseri in quanto possono dire qualcosa.

È per questo che chi chiede un'analisi, ai sintomi, ci crede, in quanto pensa che siano decifrabili. Ci crede tanto che va, appunto, in analisi, perché questi sintomi gli possano dire qualcosa. Lo psicotico invece, non si limita, per esempio, a crederci, alle voci, ma, a differenza del nevrotico, le crede. Questo è sicuramente del tutto diverso.

Il secondo punto che vorrei isolare dal testo di questo seminario è quello del senso, che, nel nodo a tre, tra Reale, Simbolico ed Immaginario, Lacan pone come zona d'intersezione tra l'anello del simbolico e l'anello dell'immaginario. Che il senso sia l'intersezione tra il Simbolico e l'Immaginario mi sembra, a dire il vero, restando alle considerazioni che ho fatto l'anno scorso sul senso, alquanto discutibile. Fatto sta che, se consideriamo il senso, come ho cercato di fare io l'anno scorso, non tanto a partire dall'immaginario, quanto a partire dal movimento, l'immaginario passa abbastanza in secondo piano, non perché, beninteso, non vi siano delle relazioni fra il senso e l'immaginario, ma direi che queste relazioni sono di secondo livello. In altri termini non è tanto l'immaginario che motiva il senso, quanto il senso che si dimentica e si abbrevia nell'immaginario. Lacan, che considera il senso a partire dall'immaginario, nella sua relazione con il simbolico, mi pare che sia costretto a fare un movimento dimostrativo più lungo, quanto al senso, con quelle curiose contraddizioni che a volte vi ho segnalato e che esistono tra i diversi luoghi in cui parla del senso. Questo giro gli serve per ottenere che cosa? Vi cito un altro brano, dell'11 febbraio del 1975, che dice:

L'effetto di senso esigibile dal discorso analitico non è immaginario, e non è neppure simbolico, bisogna che sia reale. E ciò di cui mi occupo quest'anno è tentare di stringere su quale può essere il reale di un effetto di senso.

Questa citazione mi sembra essenziale, per poter intendere l'operazione di Lacan, e anche per poter intendere il fatto che, parlando di questioni in apparenza bizantine, come quella della morte di Dio, in realtà non ci stiamo affatto allontanando dal terreno della clinica e dell'esperienza quotidiana della psicanalisi. Ottenere degli effetti di reale dal senso è appunto ciò che succede in analisi.

Il terzo punto che isolo da questo seminario è quello che riguarda il Nome del Padre, che è del resto, come dicevo prima, essenziale in tutti i seminari di Lacan. Freud, dice Lacan, non usa il Simbolico, il Reale e l'Immaginario, ma, siccome non dispone di questi termini, fa intervenire, al posto dei tre anelli, che invece utilizza Lacan, la funzione del Nome del Padre, la quale, dice Lacan, rispetto ai tre anelli del nodo borromeo, interviene come un quarto anello.

Questo anello è determinato, rispetto agli altri tre, dall'essere il più uno: considerazione da tenere presente, per quanto riguarda la logica dei *cartels*. Il più uno potrebbe essere del tutto superfluo, quanto al nodo, se il nodo è effettivamente annodato come si deve. Ma, nel momento in cui i tre anelli non sono annodati, perché ce n'è uno che non passa all'interno degli altri due, i tre anelli tenderebbero ad andare ognuno per i fatti suoi. È necessario allora, per farli stare assieme, annodarli con un altro, con un più uno, con un anello in più. Di qui l'importanza del Nome del Padre, che serve come supplemento all'errore di annodatura del Simbolico, del Reale e dell'Immaginario. Il Nome del Padre sta a giustificare il passaggio nel Reale degli effetti di senso.

Vi pregherei di fare attenzione a questo punto, del tutto essenziale, anche perché mi sembra di aver detto qualcosa di abbastanza prossimo a questo, l'anno scorso, quando parlavo dei rapporti tra Mozart e suo padre. L'effetto di reale di un senso non significa che un senso sia il Reale, tant'è vero che Lacan dice che il senso è l'Altro del Reale. Per Lacan, è sicuro che il senso ed il Reale non hanno nulla a che vedere, l'uno con l'altro, ed è precisamente di questa cosa che io non sono affatto sicuro.

Comunque sia, Lacan si fa sfuggire un'osservazione abbastanza straordinaria – vedremo poi perché dico che è straordinaria –; se dico che se la fa sfuggire, è perché, la settimana dopo aver fatto questa osservazione, inizia il seminario del 18 febbraio dicendo così: «La volta scorsa [...] mi sono lasciato scivolare a raccontarvi quel che penso». Questa frase, che sicuramente non è di pura retorica, è uno degli indizi di quell'effetto di censura, di cui vi avevo parlato come di una sorta di funzione che interviene in certi margini nel seminario di Lacan. Qui Lacan segnala come una

settimana prima la censura non aveva tenuto. Vi cito ora il brano straordinario che è della settimana precedente, cioè dell'11 febbraio 1975 e che riguarda il Nome del Padre. Ve lo cito per esteso.

È proprio perché queste cose m'interessano da molto tempo [...], che ho cominciato *I Nomi-del-Padre*. In effetti ci sono più modi per illustrare la maniera in cui Freud, com'è evidente nel suo testo, fa tenere la congiunzione del Simbolico, dell'Immaginario e del Reale solo attraverso i Nomi-del-Padre. È indispensabile? Non è perché sarebbe indispensabile, e perché io dico invece che potrebbe essere inventato di sana pianta [*controuvé*], che di fatto lo è sempre. [...] Ma non immaginatevi che (del resto non rientrerebbe nel mio tono abituale) io stia per profetizzare che del Nome-del-Padre, nell'analisi, e anche del Nome-del-Padre altrove, noi possiamo in nessun modo fare a meno, perché il nostro Simbolico, il nostro Immaginario ed il nostro Reale, come capita sempre a tutti voi, non se ne vadano ciascuno per i fatti suoi.

Il seminario *I Nomi del Padre* era stato iniziato da Lacan nello stesso anno in cui poi fece il seminario su *I quattro concetti fondamentali*, quello in cui c'è la frase "Dio è inconscio", da cui siamo partiti.

2.

Il brano che vi ho letto è importante e mi sembra che meriti una certa riflessione, perché ha un ruolo cruciale, quanto alla possibilità dell'intervento terapeutico, nel caso della psicosi, intervento sul quale, com'è noto, Lacan è sempre stato estremamente prudente; non c'è nessun luogo in cui dica che le psicosi siano effettivamente curabili, nei termini della psicanalisi, e questo va del tutto d'accordo con la frase che citavo prima, sul fatto che non profetizza che, nell'analisi, si possa fare a meno della funzione del Nome del Padre. Dico che, nei casi di psicosi, è necessario che il soggetto non incontri un padre, perché è del tutto evidente che, se lo incontra, esplose il delirio, sia nel caso che il soggetto sia ancora in una fase prepsicotica, sia nel caso che la fase psicotica si sia già manifestata.

Incontrare un padre, in questo caso, che cosa significa? Incontrare qualcuno che gli spiega, anzi che gli dimostra, che cosa egli, il soggetto, desidera, quindi che cosa egli *deve desiderare*. È del tutto evidente che far fronte a questo problema, di desiderare e di dover desiderare, è precisamente ciò che uno psicotico non è in grado di fare, ed è la cosa che apre sotto i piedi del soggetto quella sorta di abisso che poi il delirio viene a tentare di colmare.

Perciò non è fuori luogo ricordare a tutti coloro che praticano la psicanalisi che non è mai opportuno prendere in analisi qualcuno, senza che ci sia una diagnosi preliminare abbastanza accurata, per il semplice motivo che fare interpretazione va benissimo nel caso di una qualunque nevrosi, ma produrrebbe in un caso di prepsicosi un effetto che scatenerrebbe il delirio. Questo significa, beninteso, che fare una diagnosi non vuol dire semplicemente appiccicare un cartellino, ma intendere quelli che sono i punti problematici essenziali per il soggetto. È anche evidente che, nel caso della psicosi, che sia prepsicosi o psicosi manifesta, l'ultima cosa da fare, per l'analista, è mettersi nella posizione del padre.

Come può agire allora l'analista? Intorno a questo problema, in definitiva, sorge la vecchia questione se le psicosi siano o non siano analizzabili. Io credo che bisognerebbe rigorosamente concludere che le psicosi non sono analizzabili, se l'assunzione della funzione del Nome del Padre, da parte dello psicanalista, fosse assolutamente inevitabile; da questo punto di vista, probabilmente Freud aveva ragione; dal punto di vista lacaniano però, curiosamente, questa ipotesi non è mai stata effettivamente sostenuta. Infatti, esistono delle analisi di psicosi, non si sa bene con quali risultati, però ci sono. Credo che sia del tutto possibile che un analista, in una situazione psicotica, possa raccapezzarsi senza intervenire dalla posizione paterna, anche perché ci sono tantissime altre funzioni rispetto alle quali egli si può orientare, così che egli può intervenire tranquillamente come fratello, come compagno, come guida e maestro, come prossimo, o quello che volete, come complice, o come qualunque altra cosa, purché non intervenga, appunto, come colui che mostra al soggetto qual è il luogo del suo desiderio; questo, per lo meno, per un tempo molto lungo.

Che cosa può funzionare allora, nel caso di analisi di psicosi? Credo che in definitiva il vero problema, il problema attorno al quale ruota il seminario di quest'anno – anche se ha un titolo che

sembra assai poco clinico –, è esattamente questo. In definitiva ciò che sto chiedendomi, in quanto mi occupo del tema politico della psicanalisi, è come, dal punto di vista clinico, possano esserci analisi senza ricorrere almeno immediatamente nello scenario edipico. Il problema, se non si pone minimamente nella maggior parte delle analisi, cioè in tutti i casi di nevrosi, si pone tuttavia nelle analisi delle psicosi. Bisogna anche dire che le analisi delle nevrosi, rispetto a quelle delle psicosi, sono molto più facili per l'analista, soggettivamente parlando. Chiediamocene il perché.

Devo dire che esistono delle psicosi che sono molto meno complicate e molto meno difficili da affrontare, di quanto non siano certe nevrosi. Credo però che questa difficoltà supplementare dello psicanalista dipenda dal fatto che, nel caso delle nevrosi, i giochi sono, per così dire, già fatti. In altri termini, è sufficiente che l'analista si metta dove il nevrotico lo situa, cioè nella funzione paterna o comunque in relazione alla funzione paterna, perché il risultato si trovi già bello e confezionato, all'interno del linguaggio stesso: è come dire che l'effetto di senso si produce già a partire dalla parola vuota, se posso esprimermi in questi termini. Ciò significa che lo psicanalista non è soggettivamente convocato in prima persona, a rispondere di ciò che succede nell'analisi del soggetto. Invece nei casi di psicosi lo psicanalista è chiamato ad intervenire non in base ad una sembianza, ma in base alla sua verità soggettiva, purché questa verità soggettiva non si confonda, beninteso, con il dire il desiderio dell'altro, che nei casi di psicosi risulterebbe tutt'altro che un atto di verità. È quindi come dire che è più semplice, soggettivamente parlando, costruire i muri fondamentali dell'analisi con dei mattoni che ci sono già, piuttosto che costruirli con dei mattoni che vanno fabbricati.

Con questo voglio dire, però, che la verità soggettiva dello psicanalista si mette alla prova in modo molto più evidente nei casi più complicati, come quelli di psicosi, non perché nei casi di nevrosi quest'effetto di *prêt-à-porter*, assicurato, diciamo così, dall'intervento del Nome del padre, salvaguardi poi lo psicanalista al cento per cento dal mettere in questione la sua verità soggettiva; ma nei casi di nevrosi è sufficiente che questa verità soggettiva, da parte dello psicanalista, si declini per il versante del non volerne sapere. Questo invece non mi pare sufficiente nei casi di psicosi, dove il soggetto, per portare avanti l'analisi, bisogna che prima di tutto si garantisca del fatto che l'altro, cioè lo psicanalista, sia in qualche modo toccato dalle cose che vengono dette in analisi, che insomma la cosa “lo riguardi”. È soltanto perché la cosa “lo riguarda” che egli può correre il rischio di fare in modo che la cosa riguardi anche l'analizzante. In altri termini, deve essere prima lo psicanalista a passare in mezzo a quel buco che lo psicotico non può attraversare, e questa è, probabilmente, l'unica possibilità terapeutica, se ce n'è una (possibilità che pure credo ci sia nella psicosi).

Se dunque pongo tale questione clinica, di esperienza pratica della psicanalisi, è anche perché non c'è solo una questione di pratica analitica, c'è anche una questione ancora più grossa, dietro a quella frase di Lacan che citavo prima. È la questione alla quale abbiamo già accennato diverse volte, ma possiamo accennarvi ancora: questione che questa volta è effettivamente politica, politica nel senso che riguarda ciò che la psicanalisi in estensione ed in intensione ci sta a fare nel mondo in cui viviamo.

Nel mondo in cui viviamo, c'è una sorta di consunzione del Nome del Padre; non chiedetene la dimostrazione, perché sono cose di cui abbiamo già parlato diverse volte. Questa consunzione non significa, beninteso, che i Nomi del Padre non ci siano più, ma significa, semplicemente, che è molto più difficile andarli a scovare dove sono, ed è anche molto più difficile che tengano i punti di aggancio, insomma gli anelli supplementari agli erronei annodamenti dei tre registri della parola.

Io credo che sottolineare questa consunzione, che è semplicemente una sorta di effetto storico-sociale, significhi porsi la questione della sopravvivenza della psicanalisi. Ammesso che abbia un senso parlare dell'avvenire della psicanalisi. Io credo che se questo avvenire ci sia. Esso dipende dal fatto che la psicanalisi stessa sappia mettersi alla prova del campo psicotico, e cioè non delimitare la propria possibilità di azione al campo tradizionale delle nevrosi, non fosse altro che per il fatto che il campo tradizionale tende sempre più ad assumere forme che non sono essenzialmente quelle delle nevrosi descritte da Freud alla fine dell'Ottocento.

Che esista, da parte degli psicanalisti, un interesse per l'analisi delle psicosi mi sembra del tutto evidente; per esempio nelle ultime giornate di lavoro dell'*École*, la questione è stata posta, tutto sommato, in termini abbastanza nuovi e, come dire, “non lacaniani”, nel senso che non si è continuato a citare Lacan. La questione è stata posta in questi termini: il successo delle analisi nei casi di psicosi è segnato dalla possibilità, per il soggetto, di trovare una capacità “creativa” (questo era il termine utilizzato). Ma, anche senza stare a citare ciò che si diceva a Parigi, in queste giornate, e invece parlando in prima persona, debbo dire che, se qualcosa della psicanalisi mi ha interessato da molto tempo, molto prima che mi occupassi direttamente di psicanalisi, è stato perché avevo intuito che c'è una relazione tra le possibilità – passatemi il termine, anche se è brutto, stando al modo in cui è stato utilizzato – “creative” e l'esperienza della psicanalisi, in un tempo come il nostro, in cui di possibilità creative non è poi che ce ne siano tante. In definitiva, se devo dire le cose come le vedo personalmente, le “storie di mamma e papà” non mi hanno mai particolarmente interessato. Dico tutte queste cose perché mi pare che Lacan, nella frase che vi citavo prima, in cui prima dice che il Nome del Padre in definitiva potrebbe anche non esserci, ma in cui subito dopo aggiunge che in realtà deve esserci per forza, si mette in qualche modo contro sé stesso. Si mette contro sé stesso in un punto piuttosto essenziale, che è quello di come fare stare assieme il Simbolico, il Reale e l'Immaginario.

Allora, se con il Nome del Padre la cosa si fa da sé, perché il supplemento è già fornito, già confezionato, dalla tradizione, bisogna pure porsi la questione di che cosa succede quando questo stesso supplemento del Nome del Padre si dimostra, non dico debole, ma difficilmente rintracciabile.

In altri termini, la questione che sto ponendo è questa: se c'è attualmente uno spostarsi del confine tra nevrosi e psicosi a favore delle psicosi, anche in forme che non sono propriamente psicotiche, ma nevrotiche, e che assumono tuttavia degli aspetti deliranti, da tutto questo ho preso le mosse per l'iniziativa che è stata seguita da alcuni di voi, quella di fondare un'Associazione di formazione che ora sta iniziando a muoversi.

Tutti i discorsi che sto facendo non sono per niente lontani dal punto da cui siamo partiti, cioè da Dio. Non sono per niente lontani perché ho seri dubbi sul fatto che Lacan desse per scontato, in quel brano che vi avevo citato, dal seminario VII, che la funzione di Dio debba intendersi a partire dalla sola funzione paterna. Io credo che sarebbe vero piuttosto il contrario: che è la funzione paterna ad essere in qualche modo sostenuta dalla funzione di Dio. Su questo punto avremo parecchio da riflettere, in particolare rispetto a tutto ciò che dice Freud su di esso. Ma vi ritorneremo in seguito.

Estraggo infine un quarto punto dal testo di questo seminario di Lacan, a proposito della Trinità, alla quale Lacan accenna esattamente il 18 febbraio, seppure chiamandola “infernale”, relativamente al nodo borromeo. Che il nodo borromeo sia fatto a tre non è casuale. *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo* («Se non posso piegare i Celesti, muoverò gli Dei dell'Inferno»). È il verso di Virgilio che Freud pone ad esergo della *Traumdeutung*. Questo verso illustra quella che ho chiamato la verità di una certa religione. Non è un caso che il cristianesimo giunga ad una trinità divina, e che questo non accada invece nella tradizione su cui si inserisce il cristianesimo: quella ebraica.

La citazione virgiliana di Freud dà un taglio piuttosto netto alla psicanalisi, se la psicanalisi ha un certo peso, quanto alle questioni di cui ci stiamo occupando quest'anno. Posta questa citazione virgiliana di Freud, è chiaro che l'orizzonte religioso rimane come un orizzonte di delimitazione dell'esperienza della psicanalisi, rispetto al quale, beninteso, la psicanalisi si pone come esterna. Ma ciò significa che Lacan in questo seminario, più che parlare del cristocentrismo di Freud, come faceva nel seminario VII, giunge a qualcosa di gracchiante, alle orecchie che si sono formate sui testi psicanalitici degli ultimi vent'anni; in definitiva giunge a dire che il cristianesimo è un precedente della psicanalisi. Che poi, per poter ottenere questo effetto, l'orizzonte venga rovesciato, attraverso l'intervento degli dei infernali, invece che degli dei celesti, conta abbastanza poco. Lacan dice, nel suo seminario del 18 febbraio 1975:

Non sono andato fino a farvi questa confidenza: il desiderio dell'uomo – cosa che è tuttavia tangibile –, è l'inferno, per il fatto che proprio l'Inferno gli manca! E con la conseguenza che ciò a cui aspira – e ne abbiamo la testimonianza, la testimonianza nella nevrosi, che è esattamente questo, cioè che il nevrotico è qualcuno che non raggiunge quello che per lui è il miraggio in cui si troverebbe a soddisfarsi, cioè a una perversione, perché una nevrosi è una perversione mancata.

Vi sembra abbastanza stupefacente? Passare dalla Trinità alla perversione, attraverso la nevrosi, non è precisamente un'azione di quelle consuete. Credo, beninteso, che queste cose – la perversione, la Trinità ed anche la nevrosi, come via di mezzo – siano abbastanza strettamente collegate. Un giorno che ero vestito più o meno come questa sera, eccetto il fatto che avevo una camicia purpurea, qualcuno mi disse che ero vestito come un prete perverso. La battuta non era stupida. Ve la dico per variare un po' il tono del seminario. Forse vi ritorneremo in seguito.

3.

Veniamo adesso ad una seconda questione: quella del rapporto tra il sapere ed il Reale. Su questo punto, Lacan interviene a proposito del corpo, del corpo come consistente, cioè del corpo immaginario. L'11 marzo, a proposito dello "stadio dello specchio", dice che

Consiste nell'unità colta, nel metterla insieme, nella padronanza assunta per via dell'immagine di questo: che questo corpo di prematuro, fin qui sordo, si senta raccolto [*rassemblé*]. Farne un corpo, sapere che lo padroneggia (cosa che non accade, senza che naturalmente sia sicuro affermarlo, allo stesso grado negli animali che nascono maturi: non c'è questa gioia dello stadio dello specchio), cosa che ho chiamato giubilazione.

Questo è un punto evidentemente essenziale in Lacan, perché tutto il suo insegnamento deriva in qualche modo dall'articolo sullo *Stadio dello specchio*. Però devo dire che qui c'è qualcosa che non mi convince del tutto. In altri termini, ciò che non credo è che il giubilo del bambino, che riconosce la propria immagine nello specchio, sia effetto del riconoscimento dell'unità del proprio corpo. Se non lo credo, è per dei motivi che Lacan dice, fra l'altro, subito dopo: il motivo essenziale è quello della funzione del fallo. Infatti, in questa unità, che, secondo Lacan, si profila per il bambino nell'immagine speculare, si viene ad aprire immediatamente una discontinuità, che è segnalata precisamente dalla funzione fallica. In questo testo, Lacan parla di un bambino che era stato filmato, il quale si guarda allo specchio e tocca la sua immagine, ma, quando la mano dovrebbe andare a toccare l'immagine del suo pene, si ritrae. Questa elisione, dice Lacan è «in rapporto a quello che si chiamerà più tardi il pudore», anche se sarebbe eccessivo pensare che vi sia una tappa del suo formarsi nello stadio dello specchio.

Perché l'immagine speculare rende intoccabile questa parte del corpo? Perché il fallo non è specularizzabile? È come se il fallo non facesse parte del proprio corpo. Mi chiedo se l'immagine speculare del fallo non è in sostanza identica al fallo stesso, cioè se il fallo nello specchio non è esattamente il punto di evanescenza del soggetto nel proprio corpo.

Il fallo, in definitiva, se è, come è, un significante, è appunto il significante evanescente, che significa l'evanescenza stessa del soggetto nei significanti, nel momento che il soggetto è, per l'appunto, un significante che manca nella catena dei significanti. Ma ciò mi fa supporre che il giubilo del bambino che si riconosce nello specchio non stia tanto nella conquista dell'unità del corpo, quanto nel fatto che questa configurazione unitaria è data al soggetto dalla visione speculare in sovrappiù, rispetto al fatto di accorgersi che questa unità è mancata per l'intervento stesso del significante rispetto al corpo, nella funzione fallica.

In altri termini, ciò che vi sto dicendo è che non credo nell'unità immaginaria del corpo. Non ci credo per il semplice fatto che è sufficiente un'immagine unitaria del corpo per mettere radicalmente in discussione il fatto stesso d'averne uno, di corpo. Giustamente Lacan evoca, a proposito del fallo, la funzione del comico: se il bambino si mette a ridere, vedendo la sua immagine allo specchio, non c'è il minimo dubbio che è perché questa immagine allo specchio gli sembra comica; insomma è una specie di commedia. Già dire "ho un corpo" è sostanzialmente comico, perché il corpo, nella sua verità, non sta nel fatto d'averlo, ma sta nell'azione, che viene sicuramente molto prima del fatto d'averne un corpo.

Quanto all'azione, il fallo non è altro che una rappresentanza. In fondo, perché i soggetti, di sesso maschile o di sesso femminile, poco importa, si preoccupano tanto del fallo? Perché, per esempio, i soggetti di sesso maschile così spesso si preoccupano, in modo – bisogna dirlo – del tutto esilarante, delle dimensioni del proprio pene, come se averlo due centimetri più lungo o più corto modificasse le sorti dell'universo? Sicuramente è perché l'aggeggio di cui si tratta dovrebbe funzionare come una sorta di garanzia che il soggetto dovrebbe avere della propria azione. E beninteso non c'è fallo in tutto il mondo che possa mai dare tale garanzia. Sta appunto qui il fatto che la garanzia dell'azione non c'è. Ed è proprio questo il problema della castrazione.

Allora, posto questo, il sapere del Reale sicuramente c'è, dice Lacan, e, per far vedere che c'è, fa l'esempio di Newton, facendo notare come, quando Newton formulò la legge della gravitazione universale, la prima obiezione che gli fu fatta – e alla quale oggi, curiosamente, nessuno pensa più – era questa: come fanno i gravi, che stanno a una così grande distanza l'uno dall'altro, a sapere del fatto che c'è un altro grave e quindi ad esserne attratti? Ebbene, Newton non prese per niente sottogamba questa obiezione, e rispose che i gravi sicuramente non ne sanno nulla, ma Dio lo sa. Risposta per niente trascurabile, dal momento che i due terzi o i tre quarti delle opere di Newton sono commenti alla Bibbia, mentre solo una minuscola percentuale è data dai suoi testi scientifici. Al giorno d'oggi una risposta di questo genere funziona come un motto di spirito. In verità, è una risposta che ha un senso assolutamente realistico, perché, se non si suppone che “Dio lo sa”, si è scientifici nel senso moderno, il che significa forcludere la questione della verità come causa, come giustamente dice Lacan. Il discorso scientifico non nasce esattamente con Newton, che dice “Dio lo sa”, perché questa non è scienza, ma teologia. Nasce invece nel momento in cui si cessa di chiedersi come fanno i gravi a sapere che devono essere attratti.

Questa è una questione che si pone oggi, proprio come si poneva nel XVII Secolo. Questa è un'altra considerazione di Lacan, che sottolinea, tra l'altro, che neppure la scienza classica del XVII Secolo e dei secoli successivi sorge al di fuori della dimensione religiosa cristiana, eccetto il fatto che, come dicevo prima, la scienza poi si dimentica di quest'origine, che è, appunto, quella forclusione della verità come causa, di cui parla Lacan in *La scienza e la verità*. La psicanalisi, beninteso, in quanto prodotto del discorso scientifico, se ne dimentica a sua volta.

Soltanto che, se la scienza funziona perfettamente anche dimenticandosi del punto di partenza, si pone la questione per la psicanalisi di sapere se essa (la psicanalisi) può fare la stessa cosa: se può farlo, beninteso, senza ridursi, per questo, ad una tecnica, e quindi senza cessare d'essere una forma d'interrogazione da parte di chi se ne occupa. Se, in altri termini, la psicanalisi a sua volta forcludesse la questione della verità come causa, ciò che ritornerebbe alla psicanalisi, di questa forclusione, non potrebbe essere altro che un delirio – stando alla formula di Lacan –, naturalmente, in questo caso, un delirio psicanalitico.

C'è da dire che Lacan, per quanto si adegui a questa assunzione scientifica, a questa forclusione, da parte della psicanalisi, sapeva bene che anche la tradizione scientifica vale quel che vale, come tutte le altre, perché è anch'essa la tradizione di un'impostura, dato che è ad una impostura che si riduce, in ultima istanza, la funzione del Nome del Padre. Questa funzione non è altro che l'impostura giustificata dalla tradizione, impostura che, beninteso, ha degli effetti di verità: e questo nessuno lo ignora. Ciò che emerge, se noi leggiamo tra le righe – e bisogna dire che è necessario leggere molto tra le righe, allontanando di molto le righe stesse le una dalle altre, per potercisi raccapezzare, in questi testi di Lacan cui mi sto riferendo –, è, beninteso, che c'è un'impostura anche da parte di Lacan: il quale, naturalmente, la manifesta, vi accenna e la declina, con tutta l'ironia del caso. Sta proprio in questa ironia, a mio modo di vedere, la grandezza di Lacan.

Facciamo un esempio. Quando Lacan mette l'*eidōs* platonico in conto all'immaginario, è del tutto evidente che basta leggere Platone per accorgersi che l'*eidōs*, nonostante la parola che lo designa si riferisca al vedere, non ha assolutamente nulla a che vedere con l'immaginario e con l'immaginazione. L'idea non è certo nella figura, nella rappresentazione di qualche cosa, ma è piuttosto l'assoluto del concetto, cioè, diciamo, l'azione assolta dal tempo.

Prendete l'azione nel tempo, mettetela nel tempo fuori del tempo, cioè nel tempo che nello schemino risulta segnato da zero, e ciò che salta fuori da questa operazione, rispetto all'azione, è né più né meno, da un punto di vista platonico, che l'Iperurano. A quest'ultimo possiamo anche non crederci, beninteso, anche se esso se ne frega altamente del fatto che noi ci crediamo o no. Ma a questo punto diventa abbastanza facile incominciare a raffigurarsi Dio, anche se Platone non se lo raffigura affatto in questo contesto.

L'impostura di cui parlavo consiste, in definitiva, in questo: nel porre il Reale come espulso dal senso (anche questa è una citazione dal seminario *R.S.I.*), mentre il senso, direi, include piuttosto il Reale. Infatti, senza il senso, che cosa sarebbe il Reale? Sarebbe né più né meno che l'angoscia. Ogni percezione di Reale, se non ci fosse il senso, provocherebbe l'angoscia. Allora, quanto alla verità, è del tutto evidente quello che Lacan rileva nel seminario su *L'angoscia*, e cioè che l'angoscia non mente. È anche possibile che l'angoscia sia più vera del senso. Quello che bisogna dire è che però l'angoscia è la percezione di un reale del tutto desoggettivato o, forse meglio, desoggettivante. La verità dell'angoscia è, insomma, una verità assoluta, una verità che, a mio modo di vedere, potrei anche definire infernale: non nello stesso senso, tuttavia, in cui il nevrotico pensa che sia infernale il godimento perverso.

Credo di poter dire che l'impostura di Lacan è, in fondo, quella di dire che l'inferno è invece l'uscita dall'inferno, il che non mi pare del tutto vero, dal momento che, come Lacan stesso dice nel seminario *R.S.I.*, gli effetti dell'analisi durano solo un certo tempo, il che vuol dire che aver fatto un'analisi non garantisce a nessuno di restare nella posizione dello psicanalizzato per tutta la vita, se non esercita con l'analisi *unendlich*.

Infine, quanto alla questione del rapporto tra il sapere ed il Reale, veniamo alla famosa frase "non c'è rapporto sessuale". Che non ci sia rapporto sessuale non significa che lo si debba credere. Dice Lacan, l'11 marzo: «Il Reale, è il senso in bianco, vale a dire il senso in bianco attraverso il quale il corpo fa sembianza». Ciò significa che, stando come Lacan espone le cose in questo seminario, il rapporto sessuale c'è, dice Lacan, ma soltanto in un caso, nel caso che si compia con Dio. È per questo che Lacan si occupa della mistica, perché la mistica è un modo per effettuare il rapporto sessuale, appunto, con Dio, d'effettuarlo a patto di non poterlo dire. Il che non ci esime dal cercarlo, il rapporto sessuale, e anche dal fatto che i mistici cercano di dirlo: argomento che sarebbe da mettere in conto alla relazione cui accennavo prima tra la Trinità e la perversione.

Quanto al fatto che c'è rapporto sessuale soltanto con Dio, dice Lacan l'8 aprile, «è questa la verità ed è proprio questa che mette in questione l'esistenza di Dio»; con la sola obiezione che non si pone minimamente, per Dio, il problema d'esistere nel modo in cui esistiamo noi ed esistono le cose. Voglio dire che, ad un teologo, non farebbe né caldo né freddo questa obiezione sull'esistenza di Dio, perché avrebbe già la sua risposta tradizionale, secondo la quale siamo noi che ek-sistiamo da lui, e non viceversa.

Dopo tutte queste considerazioni in margine al testo, terminiamo adesso la citazione da cui siamo partiti, che, per concludere, vi rileggo un poco più per esteso:

Che questi buoni effetti [della psicanalisi] durino solo un certo tempo non impedisce che sia una tregua e che sia meglio, è il caso di dirlo, non fare niente. Comunque, è un po' una seccatura! È una seccatura contro la quale si potrebbe tentare d'andare nonostante la corrente, no? Perché nonostante tutto è di natura provare l'ek-sistenza di Dio stesso. Tutti ci credono! Sfido ciascuno di voi a provargli che crede all'ek-sistenza di Dio! Anzi è questo lo scandalo, lo scandalo che solo la psicanalisi fa valere. Lo fa valere perché attualmente c'è solo la psicanalisi che lo provi. Parlo di provarlo. Non è affatto la stessa cosa che provare che ci credete. Formalmente, questo non è dovuto che alla tradizione ebraica di Freud, la quale è una tradizione letterale che lo lega alla scienza, e per questo stesso fatto al Reale. È questo il capo che deve superare.

Dio è *père*, trattino, *vers* [*père-vers*] [...]. Ma prima o poi si riuscirà – non dico di sperarlo – dico che, risalendo questa corrente, si finirà per inventare qualcosa di meno stereotipato della perversione. Anzi è la sola ragione per cui m'interesso alla psicanalisi [...] e per cui tento, come si dice, di galvanizzarla. Ma non sono abbastanza stupido per avere la minima speranza d'un risultato che niente annuncia.

Concludo con questa citazione il seminario di oggi, sul quale, se volessimo riflettere, avremmo modo di romperci la testa per ancora altre due ore. Lascio quest'ultima citazione alle vostre

considerazioni, se ce ne saranno, e la volta prossima riprenderemo il problema a partire da Freud, se vogliamo partire dal versante politico della psicanalisi, dalla questione: chi dovrebbe essere lo psicanalista? La battuta del “prete perverso”, che ricordavo prima, la citavo proprio per questo. È possibile che lo psicanalista debba essere abbastanza perverso da non essere prete e abbastanza prete da non essere perverso? L’unico problema è che, in fondo, noi – dei preti, ed anche dei perversi – ne sappiamo ben poco.

7 gennaio 1988