

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Il solco del grande Altro. Psicoanalisi e politica a partire da Lacan

The Rift of the Big Other.
Psychoanalysis and Politics Starting from Lacan

Claudio Cavallari

Università di Padova

claudiocavallari.82@gmail.com

ABSTRACT

Il presente saggio si propone di istituire un terreno di confronto possibile tra teoria politica e psicoanalisi a partire dalla problematizzazione di alcuni concetti fondamentali della teoria analitica di Jacques Lacan. Attraverso l'analisi delle categorie chiave di struttura simbolica, grande Altro, oggetto a, sintomo, nei testi di Lacan, l'articolo intende fare chiarezza sui principali fraintendimenti che connotano l'odierno riferimento, nel lavoro di numerosi teorici della politica e psicoanalisti, alla psicoanalisi lacaniana quale strumento di ermeneutica del politico. Nella sua conclusione il saggio mira ad elaborare alcune linee guida che possano orientare un proficuo impiego della psicoanalisi lacaniana nel compito di rinnovare l'apparato categoriale della riflessione teorico-politica.

PAROLE CHIAVE: Jacques Lacan; Grande Altro; Legame sociale; Struttura simbolica; Soggettivazione politica.

The aim of this essay is to open the space for a debate between political theory and psychoanalysis, by starting from the problematisation of some of the most fundamental concepts offered by the analytic theory of Jacques Lacan. Through the analysis of key-Lacanian categories like symbolic structure, big Other, object a, symptom, the article exposes the main misunderstandings that characterise the work of many contemporary political theorists and psychoanalysts who refer to adopt Lacanian psychoanalysis as an instrument for an hermeneutics of politics. Finally the article develops some guidelines for directing the application of Lacanian psychoanalysis toward the renewal of the conceptual apparatus of political theory.

KEYWORDS: Jacques Lacan; Big Other; Social bond; Symbolic structure; Political subjectivation.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVIII, no. 55, 2016, pp. 177-197

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/6614

ISSN: 1825-9618



1. *Premessa: da Freud a Lacan*

Sotto l'egida del significante “interdisciplinarietà”, il rapporto tra politica e psicoanalisi pare oggi più che mai intrecciare, talvolta parodisticamente, la trama del proprio scacco. Mutuazione di lessici, ibridazioni concettuali, trasposizioni semantiche ricorrenti fanno da sfondo alla celebrazione entusiastica di un problematico connubio, tanto osannato quanto osteggiato dai più svariati protagonisti del panorama teorico-critico contemporaneo. Attualità peraltro non diversa dalla sua storia, come se, per necessità destinale, alla teoria psicoanalitica e alla riflessione politica non fosse dato incontrarsi che all'ombra di un reciproco fraintendimento che frettolosamente le unisce, o nella latenza di un possibile conflitto pronto a deflagrare. Buona o cattiva che ne sia la sorte, un simile *nouage* – è innegabile – continua ad attrarre nella sua orbita gravitazionale una consistente porzione di dibattito teorico-politico, donde la presente necessità di tentare una sistematizzazione.

Qual è il piano epistemologico al di sopra del quale questo incontro, tanto spigoloso quanto decisivo, può avvenire? Quali sono le sue condizioni di possibilità? Quale la sua rilevanza? Domande antiche. Rispondere oggi significa tuttavia rinnovarne la pertinenza sulla scena variegata di una storia che spesso ha confuso i tracciati delle risposte possibili, e di un'attualità su cui essi tendono a darsi sovente come scontati.

In principio, si sa, era Freud: le sue isteriche, la sua pratica, la sua scoperta. I due tempi della ricezione della neonata psicoanalisi sono altrettanto noti: condanna senza appello e successiva neutralizzazione. Assai prima, dunque, del traghettamento marxista di alcuni contenuti della dottrina freudiana, la scoperta dell'inconscio manifesta un carattere, un potenziale incendiario, tale da renderla in se stessa intollerabile per il *milieu* intellettuale e culturale mitteleuropeo all'interno del quale chiedeva invano asilo¹. A nessuno sfuggì, tanto meno a Freud stesso, l'intrinseco portato politico della psicoanalisi. È tuttavia possibile sostenere, con Althusser, come a partire dal conflitto che segna l'atto di nascita della psicoanalisi, grossa parte di quanto ha successivamente riguardato il rapporto della teoria freudiana con la politica si sia declinato in un movimento di progressiva «digestione» del suo nucleo più sovversivo da parte del razionalismo umanista in voga negli ambienti intellettuali europei, e di cui l'autore di *Pour Marx* individua le correnti maggiormente responsabili nella psicologia, nell'esistenzialismo, nella fenomenologia e in un certo marxismo². Seppure con differenti inclinazioni, da Reich a Deleuze, passando per Marcuse, così come da Sartre a Merleau-Ponty, il reciproco posizionamento di politica e psicoanalisi è stato dunque pensato a partire da quella che si potrebbe caratterizzare come un'originaria rimozione. Il freudo-marxismo e le appropriazioni *psicologizzanti* della psicoanalisi da parte della filosofia esistenzialista e della fenomenologia ci forniscono di ciò un esempio paradigmatico. La rigorosa storicizzazione che Wilhelm Reich per primo, e in seguito gli studiosi francofortesi

¹ Si veda in proposito L. ALTHUSSER, *Freud e Lacan*, in L. ALTHUSSER, *Sulla psicoanalisi*, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 9-45.

² Cfr. L. ALTHUSSER, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, a cura di L. Boni e S. Pippa, Milano – Udine, Mimesis, 2014.



imposero all'apparato concettuale freudiano, pur dischiudendo il più fertile orizzonte della teoria critica della società, tese infatti ad appiattare la portata politicamente dirimpante della nozione di inconscio sulla dimensione di una mera potenzialità repressa. La riduzione storico-sociale delle categorie freudiane – in particolare la sovrapposizione della nozione psicoanalitica di rimozione con quella sociologica di repressione³ – cui essi diedero adito, mantenne inoltre saldamente inalterata, incoronandola di fatto come irriducibile, la dicotomia tra il sociale e l'individuale, già a suo tempo posta come ineffettuale ai fini della pratica analitica dallo stesso Freud⁴. L'aspetto problematico di una simile formulazione consisté precisamente nel tradurre la scoperta freudiana dell'inconscio in una mera teoria degli istinti, limitata a supportare l'infinita battaglia delle forze vitali e delle pulsioni ludico-creative di *Eros* contro le istanze repressive della *Civiltà*⁵. In questo modo, se è possibile sostenere da un lato, come fa Marcuse, che «la teoria freudiana, in virtù della sua propria struttura concettuale, è aperta e anzi va verso un'impostazione politica⁶», non si riesce dall'altro ad affermare rigorosamente la natura intrinsecamente politica dell'oggetto della psicoanalisi, e la si riduce, a conti fatti, a mera torsione antropologica. Si può vedere all'opera in simili formulazioni quello che su altri fronti Michel Foucault ebbe modo di definire come «l'antropologismo permanente del pensiero occidentale⁷», da intendersi come difficoltà teorica di sbarazzarsi della concezione unitaria dell'uomo quale fondamento positivo di ogni razionalità. Ed è precisamente tale medesimo residuo umanista a viziare le assimilazioni del freudismo in seno al pensiero fenomenologico-esistenzialista, nelle sue declinazioni psicologiche (Binswanger) e filosofiche (Sartre, Merleau-Ponty). Nonostante gli sforzi profusi nel tentativo di liberarsi della soggettività trascendentale e di ogni ombra di sostanzialismo, infatti, tali approcci permangono chiusi all'interno di una concezione tendenzialmente esperienziale e volontaristica del soggetto della conoscenza, incoronando il primato della percezione autocosciente di sé contro la divisione dello psichismo operata da Freud. Debitori della sua scoperta tali autori finirono per travisarne il decentramento più essenziale, dando corpo ad una vera e propria opera di rimozione che trova nelle parole del primo Sartre la sua esplicitazione più lapidaria: «La psicoanalisi esistenziale rifiuta il postulato dell'inconscio: il fatto psichico è per lei coestensivo alla coscienza»⁸.

Non occorre certo sottolineare quale fu la rilevanza del clima politico e intellettuale a cavallo del secondo conflitto mondiale nel sostenere la necessità di rifondare un umanesimo ancorato all'inscindibilità del soggetto umano – garantita dal primato della coscienza – i cui

³ Si veda su questo M. RECALCATI, *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea. I problemi del dopo Freud*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 166-169.

⁴ Cfr. S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

⁵ Il riferimento implicito è evidentemente a H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1996.

⁶ H. MARCUSE, *Teoria degli istinti e libertà* (1956), in H. MARCUSE, *Psicoanalisi e politica*, Roma, Manifestolibri, 2006, p. 35.

⁷ M. FOUCAULT, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di Materiali foucaultiani, Napoli, Cronopio, 2012.

⁸ J.-P. SARTRE, *L'essere e il Nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Milano, Il Saggiatore, 2002, p. 648.

diritti universali urgeva solennemente affermare. Ciò che si tratta di puntualizzare è tuttavia il carattere paradossale che il rapporto tra politica e psicoanalisi si trova a riflettere a partire da quegli anni. Esso pare assumere i caratteri di una collaborazione strumentale che diviene tuttavia immaginabile solo a patto di rimuovere dalla teoria di Freud il suo principio fondante, quello politicamente più sovversivo, ossia la nozione stessa di inconscio. Piuttosto che soffermarsi sulle ragioni di un simile misconoscimento pare qui più utile esplicitarne il senso. Se il portato della scoperta freudiana è irriducibile tanto ad una teoria della repressione degli istinti quanto ad una riduzione esperienziale dello psichismo e della sua interna conflittualità, è perché essa destituisce il presupposto ontologico-cartesiano della soggettività pensante, e delle sue volizioni, quale baricentro dell'esistenza individuale. La scoperta dell'inconscio mette infatti definitivamente in scacco qualsivoglia tentativo di totalizzazione soggettiva: nessuna mitologica pienezza, secondo l'enunciato psicoanalitico, sarà mai restituita all'individuo umano, o da esso conquistata – tale è, in fondo, la vera ipoteca del disagio della Civiltà sul destino umano⁹. La nozione di soggetto non è dunque per Freud logicamente anteriore al taglio della rimozione che lo produce articolandolo indissolubilmente alla dimensione dell'inconscio, e la funzione del *Cogito*, come matrice causale della volontà e della decisione, non rappresenta per la soggettività che un elemento periferico, topologicamente innestato sul punto della propria costitutiva impossibilità. L'avvento della psicoanalisi giunge allora a spezzare il procedimento filosofico – e teologico-politico – di esaurimento del reale nelle forme del pensiero cosciente, introducendo una radicale discontinuità in quel monismo implicito che informa tanto le filosofie trascendentali del soggetto, quanto la scienza politica moderna nel suo riferimento all'edificio unitario della sovranità (un sovrano, una legge, un popolo, l'in-dividuo). Gli autori che intesero valorizzare il potenziale critico della psicoanalisi colsero dunque di quest'ultima solamente l'innovazione che essa apportava nella comprensione dell'individuo psicologico, sottostimando di pari passo la crisi strutturale che tramite essa divampava nella concezione stessa della soggettività. Di una simile *impasse* Althusser sottolinea l'ingenua complicità dello stesso Freud, nella solitudine della sua scoperta, orfana di ispiratori. Fu infatti nell'impossibilità del padre della psicoanalisi di fondare rigorosamente una scienza senza la mutuazione di concetti importati da altre discipline che ebbero luogo, per Althusser, il suo fraintendimento e la sua condanna¹⁰.

Occorreva allora attendere il momento in cui una formalizzazione interna al corpus concettuale della psicoanalisi, gettasse le basi per un suo riconoscimento integrale. Tale momento giunge con Lacan. Ciò che si intende qui sostenere è che con l'opera di Lacan si produca non solamente un'innovazione radicale, oltre che una precisazione fondamentale, dello statuto epistemico della psicoanalisi, ma anche e soprattutto che grazie ad essa il reciproco posizionarsi di psicoanalisi e politica possa assumere la pertinenza e la rilevanza che gli sono proprie.

⁹ Cfr. S. FREUD, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

¹⁰ Cfr. L. ALTHUSSER, *Freud e Lacan*.



La ricchezza dei riferimenti alla psicoanalisi lacaniana nei dibattiti teorico-politici contemporanei sostiene quanto appena affermato come un'evidenza. L'ampio riferimento all'armamentario concettuale dello psicoanalista francese, che connota il lavoro di innumerevoli filosofi della politica e scienziati sociali contemporanei, non soltanto attesta l'emergenza di un rinnovato interesse per la psicoanalisi da parte degli interpreti della politica, ma soprattutto riflette una seria presa in carico del portato rivoluzionario dell'originaria scoperta freudiana. In altre parole, è possibile osservare come, grazie a Lacan, qualcosa nel tormentato rapporto tra politica e psicoanalisi cambi profondamente. La psicoanalisi cessa infatti di rappresentare una possibilità di mera estensione del campo analitico della riflessione politica per prodursi al contrario come effetto di disgregazione del suo stesso reticolato concettuale¹¹. Lacan consente, se non impone, alla teoria politica di pensare diversamente il proprio oggetto, di riconfigurare i paradigmi interpretativi della propria *ratio* a partire dalla posizione di un difetto fondamentale al cuore stesso dell'impianto simbolico immanente alla concezione del politico e alle sue rappresentazioni¹². Non si tratta dunque della possibilità di impiegare un complesso di strumenti anamnestici al campo eterogeneo della realtà politica e sociale, ma di problematizzarne l'assetto costitutivo a partire dall'annodamento essenziale che connette il dispiegarsi dell'esistenza dell'inconscio alla configurazione stessa del rapporto politico e del legame sociale. Se l'inconscio cessa di essere pensato – come fanno Jung e buona parte del post-freudismo – come una pura interiorità, come il ricettacolo profondo dei significati arcaici dell'esistenza umana, per manifestarsi al contrario come una sorta di exteriorità interna (*ex-timité*)¹³ che Lacan giunge, in uno dei suoi slanci, a far combaciare con la politica stessa¹⁴, occorrerà allora ripensare nel suo fondamento teorico l'incedere di un rapporto, quello tra politica e psicoanalisi, che muta profondamente le sue stesse condizioni di possibilità.

È tuttavia su questa medesima scena che si moltiplicano i fraintendimenti che costellano l'odierno dibattito politico attorno alla psicoanalisi. Dalla tentazione di psicoanalizzare la politica o, altrettanto frequentemente, di impiegare *direttamente* categorie lacaniane quali strumenti euristici in grado di formularne una lettura innovativa, non sono infatti immuni anche i pensatori contemporanei solitamente più attenti nel dare adito ad un simile accostamento. Il rischio sempre implicito in questo genere di operazioni ha infatti a che vedere

¹¹ Cfr. N. FAZIONI, *Politica del reale, politica della Tiche. Appunti su psicoanalisi e politica*, «Attualità lacaniana», 12/2010.

¹² Un riferimento esplicito alla faglia che si apre internamente alla concezione della politica si trova nell'introduzione all'edizione tedesca degli *Écrits*, dove Lacan, riferendosi significativamente al suo "amico" Heidegger, afferma che: «La metafisica non è stata mai niente e non potrà protrarsi altrimenti che occupandosi di tappare il buco della politica», cfr. J. LACAN, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti*, in J. LACAN, *Altri scritti*, Torino, Einaudi, 2013, p. 547.

¹³ Il concetto di *extimité* è introdotto da Lacan nel corso del Seminario VII come «*quel luogo centrale, quell'esteriorità intima, quell'estimità che è la Cosa*», cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, p. 165. Per una lettura approfondita su tale concetto si faccia riferimento al corso del 1985-1986 (inedito) dedicato al tema da J.-A. Miller.

¹⁴ «Non dico nemmeno la politica è l'inconscio, ma semplicemente, l'inconscio è la politica», J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme, 1966-1967* (inedito).

con la separazione di fondo mediante la quale si autorizza la messa in funzione di una serrata dicotomia tra il politico e l'individuale, scissione del tutto incapace di risolversi al di fuori del meccanismo di una generalizzazione dell'eziologia individuale o, viceversa, di una causazione patologizzante del singolo all'interno del rapporto sociale. Il potenziale effetto dinamizzante dell'incontro tra Lacan e la teoria politica viene così inquadrato all'interno di una statica estetizzante, in un meccanismo di bloccaggio che finisce per riconsegnare al fulgore delle rappresentazioni il primato al di sopra di quel principio di permanente dislocazione tra il pensiero e le sue forme che l'emergenza direttamente politica dell'inconscio (freudiano-laciano) renderebbe operativa.

Esplicitare nelle sue declinazioni più rilevanti una simile *impasse* interna al riferimento teorico-politico alla psicoanalisi di Lacan, cercando al tempo stesso di fare emergere la peculiarità di quest'ultima nell'inaugurare uno spazio di riflessione politica teoreticamente nuovo, sarà dunque il compito precipuo delle pagine che seguiranno.

2. *Ritorno a Freud*

Nel febbraio del 1969 Lacan partecipa, sentendosi “convocato”, alla celebre conferenza tenuta da Michel Foucault presso la Société Française de Philosophie, intitolata “Qu'est-ce que un auteur?”¹⁵. Oggetto peculiare della personale convocazione percepita dallo psicoanalista è l'ultima scansione dell'intervento di Foucault dedicata alla nozione di “*ritorno a...*”. Lacan, intervenendo a chiusura del dibattito che segue la conferenza, segnala la pertinenza delle tesi argomentate da Foucault con quanto egli ha sin dall'inizio eletto a “vessillo” del suo intero lavoro: *il ritorno a Freud*. L'ipotesi di Foucault è che si dia l'opportunità di un “ritorno a...” soltanto in rapporto a quei pensatori cui si deve l'instaurazione di uno specifico regime di discorsività, e che l'eventualità di tale ritorno sussista in virtù di un «oblio non accidentale» che ha segnato costitutivamente la messa in funzione di tale discorsività medesima. Il ritorno a Freud intrapreso da Lacan pare collocarsi perfettamente nelle due direttrici fondamentali che orientano, secondo il filosofo, tale movimento archeologico: la «redécouverte», intesa come capacità di rendere nuovamente visibile, a partire dalle forme attuali del sapere, una figura precipitata nell'opacità, e la «réactualisation», cioè la reinscrizione di un discorso all'interno di un ambito di applicazione e generalizzazione nuovo. È tuttavia un'ulteriore sottolineatura di Foucault ad illuminare – per quanto lateralmente – la comprensione adeguata della vocazione intellettuale e professionale di Lacan: l'effetto specifico del ritorno a Freud, afferma Foucault, è quello di «modificare non la conoscenza storica della psicoanalisi, ma il suo stesso campo teorico»¹⁶.

Se per Deleuze e Guattari l'operazione teorica di Lacan non aveva altro scopo se non quello di «fondare l'universalità dell'Edipo al di là della variabilità delle immagini»¹⁷, Fou-

¹⁵Cfr. M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que un auteur?*, in *Dits et écrits vol. I, 1954-1975*, Paris, Quarto Callimard, 2001, pp.817-849

¹⁶*Ivi*, pp. 835-837.

¹⁷Cfr. G. DELEUZE – F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 90.



cault pare intravedervi al contrario – e con un anticipo significativo – il ribaltamento *in fieri* di quella che diventerà la critica fondamentale degli autori de *L'anti-Edipo* alla psicoanalisi lacaniana. Intendere il ritorno a Freud come una pratica discorsiva in grado di rivoluzionare dall'interno il campo teorico della psicoanalisi consente infatti di privilegiarne gli aspetti materialmente produttivi a detrimento della riproposizione statica e modulare della sua supposta iconografia. Foucault pare dunque non scorgere alcuna volontà di venerazione ad orientare il lacaniano ritorno a Freud, ma piuttosto un intento di profanazione del segreto analitico custodito dal romanzo edipico e dalle sue rappresentazioni, un tentativo di sabotaggio dell'Edipo come schema ermeneutico che mira al contrario a valorizzarlo in quanto rapporto di produzione. Inconscio-fabbrica, dunque, contro inconscio-teatro.

Non è probabilmente un caso che il 1969 sia l'anno del Seminario XVII di Lacan, dedicato alla celebre teoria dei discorsi, seminario in cui Jacques-Alain Miller vede progressivamente profilarsi il parricidio di Lacan nei confronti di Freud¹⁸. Che Lacan torni o meno a Freud per fargli la pelle è questione che volentieri lasciamo ai programmi intellettuali del suo genere ed erede. Ciò che tuttavia necessita di essere sottolineato è il senso di un ritorno certamente spietato e demistificatorio, ma al tempo stesso capace di ritrascrivere in termini produttivi l'insegnamento freudiano sull'inconscio, attraverso una decostruzione meticolosa di quell'imbastitura – l'oblio non accidentale – che il post-freudismo ha progressivamente eretto facendo dell'Edipo e della psicoanalisi dei meri dispositivi di normalizzazione. Se l'Edipo deve essere considerato, come sostiene provocatoriamente Lacan, alla stregua di «un sogno di Freud¹⁹», la psicoanalisi deve potervi intravedere i meccanismi articolatori che in esso segnalano il dispiegamento strutturale dell'inconscio: tale è in fondo la lezione principale del *Rovescio della psicoanalisi*. Si tratta di un ribaltamento radicale che dovrà declinarsi nella trasformazione del procedimento e della teoria della cura analitica nel negativo di un trattamento ortopedico, rafforzativo, dell'Io, per edificarla piuttosto attorno al principio di quella che Lacan definisce a più riprese come una vera e propria sovversione del soggetto.

Una delucidazione fondamentale – sulla quale indugiano, a titolo d'esempio, Althusser e i suoi allievi nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi*²⁰ – può prendere le mosse da simili considerazioni. La posta in gioco decisiva del *ritorno a Freud* non riguarda, a ben vedere, la semplice disposizione di un nuovo e differente assetto di tecniche e strumenti da mettersi a disposizione della clinica psicoanalitica. La direzione della cura e il suo campo teorico sono infatti per Lacan un tutt'uno. Ciò significa innanzitutto sottoporre a revisione l'impianto costitutivo del campo psicoanalitico fondato sulla consolidata dialettica di teoria e prassi. Nessun primato dell'una sull'altra può informare, sembra sostenere Lacan, il lavoro dello

¹⁸ Cfr. J-A. MILLER, *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, in J. LACAN, *Il seminario. Libro XII. Il rovescio della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 269-289.

¹⁹ J. LACAN, *Seminario XVII*, p. 143.

²⁰ Cfr. L. ALTHUSSER, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in L. ALTHUSSER, *Sulla psicoanalisi*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.

psicoanalista. A porsi come centrale è piuttosto l'impossibilità del sapere analitico rispetto al suo oggetto, impossibilità che iscrive tanto la pratica quanto la teoria psicoanalitica sotto il segno del fallimento di ogni comprensione esaustiva possibile. È infatti lo scacco del pensiero di fronte al sapere dell'inconscio a scandire il ritorno a Freud di Lacan. Il tratto più caratterizzante dell'opera dello psicoanalista francese non è dunque quello di essersi costituita come monumentale ermeneutica del testo freudiano, ma l'aver reso visibile, dentro e attorno alla dottrina del fondatore della psicoanalisi, l'operatività di un limite costitutivo che, attraversandola, la rende in se stessa direttamente agibile come pratica. L'esperienza dell'inconscio altro non è infatti che questa stessa impossibilità, vale a dire l'impossibilità del sistema significante di esaurire il senso e nominare in via definitiva la singolarità del soggetto. La teoria analitica di Lacan torna dunque a Freud portando in superficie nel suo movimento il tessuto lacerato di un sapere impossibile da chiudere su se stesso, un sapere nelle cui lacune e faglie si dia possibilità di emersione sintomatica alla contingenza irriducibile del soggetto inconscio. Da questo punto di vista l'insegnamento di Lacan si struttura attraverso una serrata corrispondenza teorico-pratica: nel perpetuo dislocamento del senso che impone al suo discorso e negli effetti di metaforizzazione che trae dagli inciampi della logica e del significante egli non escogita soltanto l'avvicinamento al (non) sapere dell'inconscio, ma dispone altresì lo spazio all'accadere dell'evento soggettivo. Il discorso psicoanalitico può allora essere interpretato non come un discorso *sul* soggetto (il suo mondo, la sua storia) tenuto dai detentori di un sapere-saputo di natura esoterica, ma come una pratica *del* soggetto capace di rendersi operativa nelle alterazioni e nei vacillamenti di quella grammatica che imbastisce la struttura stessa di ogni discorso possibile, il suo *ordine*, per dirla ancora à *la* Foucault.

Registro simbolico è il nome che Lacan attribuisce a tale “grammatica”. Esso va inteso come un ordine strutturale che in quanto tale eccede la disposizione statica dei ruoli e delle funzioni attribuibili a un soggetto²¹. Non è una nomenclatura delle posizioni soggettive, ma indica piuttosto un complesso articolato di modi di relazione. In questo senso Lacan assimila l'ordine simbolico al linguaggio. Esso non è la tabulazione esauriente dell'insieme dei significanti, ma la *ars combinatoria* che regge l'intelaiatura della realtà rappresentabile, talvolta sedimentando stratificazioni di significato, talaltra disseminandone la superficie di linee di fuga sulle quali il piano del senso giunge a porsi come indecifrabile. Il Simbolico, in altre parole, non è identificabile con il contenuto enunciativo della Legge posta a fondamento del campo sociale, ma con i modi possibili della sua enunciazione. Ciò che si realizza nella dipendenza strutturale del soggetto dall'ordine simbolico, cioè del significante e dei suoi concatenamenti, non è dunque da considerarsi alla stregua di un effetto particolare di nominazione. L'insegna del significante e la sua funzione di interpellazione del soggetto sono messi a valore attraverso la meccanica articolatoria cui danno corpo più che per il contenuto specifico che possono veicolare. Il Simbolico lacaniano è infatti definito a più riprese

²¹ In quest'ottica il Simbolico lacaniano non è sovrapponibile alla nozione di società così come viene pensata a partire dalla lezione dello Struttural-funzionalismo.



come *luogo* del codice e non come codificazione in senso stretto. Affermare ciò significa svuotare di ogni contenuto possibile l'inconscio quale risultante dell'inserzione del significante sul soggetto e considerare il suo «essere parlato dall'Altro» non come la fissazione di fattispecie identitarie fabbricate altrove, ma come condizione logica che presiede alla messa in atto dell'inconscio quale dispositivo di produzione dell'istanza soggettiva. Attraverso una simile rilettura anche l'Edipo e la castrazione acquisiscono una valenza strettamente simbolica nell'inaugurare l'apertura di una schisi incolmabile tra il soggetto e la sua rappresentazione. Ritornare a Freud, ritrascrivere in termini analitici e non ermeneutici il portato della sua scoperta – derubricando ad esempio le residualità immaginarie di *condensazione* e *spostamento* per tradurle nell'operare simbolico di metafora e metonimia²² – significa prima di tutto, per Lacan, valorizzare il *modus operandi* dell'inconscio contro ogni tentativo di svelarne il significato. Significa liberare il soggetto dalla padronanza identitaria che pretende di esaurirlo, per far riverberare l'esteriorità che lo abita nell'impatto con la sua singolarità, la quale si esprime nell'insorgenza del sintomo e nella potenzialità soggettivante che esso reca con sé.

3. *Il buco nell'Altro*

La dipendenza strutturale del soggetto dal grande Altro simbolico è il tema attorno al quale si declinano in via principale gli usi politici della psicoanalisi di Lacan e, con essi, le più veementi polemiche che gravitano nella sua orbita. Si tratta a tutti gli effetti di un punto, tanto cruciale quanto problematico, sul quale la comprensione rischia di darsi come parziale, spesso favorendo il ricorso da parte degli interpreti ad una scolastica compartimentazione per fasi dell'opera di Lacan. Non si può misconoscere la radicale problematizzazione che lo psicoanalista mette progressivamente in atto attorno allo statuto del grande Altro. È noto infatti come, dopo averne chiarito l'ordinamento strutturale, Lacan proceda ad una messa in questione fondamentale di tale nozione: il grande Altro non esiste²³, non esiste in quanto totalità organizzata, o, secondo il detto del suo celebre aforisma, «non c'è Altro dell'Altro²⁴». Tale è la linea sulla quale l'insegnamento di Lacan si attesta a partire dalla metà degli anni Sessanta. La dipendenza del soggetto sarà allora inevitabilmente la sua dipendenza *dall'inesistenza* del grande Altro. Dipendenza dalla sua pretesa esaustività che cela, dietro l'articolazione dei significanti, una strutturale, incolmabile, mancanza.

La metamorfosi continua che Lacan impone alla nozione di grande Altro non facilita la comprensione di questo fondamentale tassello della sua teoria. Tuttavia, a partire dalla de-

²² Cfr. J. LACAN, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio. 1957-1958*, Torino, Einaudi, 2004.

²³ Si vedano in proposito S. ŽIŽEK, *The big Other Doesn't Exist*, «European Journal of Psychoanalysis», Spring-Fall, 5/1997 e J-A. MILLER – E. LAURENT, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, 1995-1996, corso inedito.

²⁴ J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in J. LACAN, *Scritti*. Volume II, a cura di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 2002, p. 816.

finizione dell'inconscio strutturato come un linguaggio²⁵ – nozione che notoriamente segna uno spartiacque fondamentale nell'insegnamento di Lacan – diviene possibile situarne il riferimento teorico al livello della seguente caratterizzazione, presentata da Lacan nel Seminario XI: «L'Altro è il luogo in cui si situa la catena del significante che comanda tutto quello che potrà presentificarsi del soggetto»²⁶.

Affermazioni divenute celebri quali «l'inconscio è il discorso dell'Altro» o «il desiderio è il desiderio dell'Altro», contribuiscono forse a chiarire in che modo «tutto quello che potrà presentificarsi del soggetto» dipenda inesorabilmente per Lacan da quanto avviene nel campo del grande Altro. La delucidazione cruciale che si impone al fine di far luce su di un simile assunto riguarda, tuttavia, il fatto che è precisamente quanto avviene nel luogo dell'Altro, ciò che vi si svolge, a determinare le condizioni materiali della sua stessa inesistenza. Ma anche e al tempo stesso che la tirannia dell'Altro sul soggetto, la sua azione letale, non si concretizza in virtù di un'onnipotenza totalizzatrice, dovuta alla supposta pienezza soffocante che caratterizzerebbe in via peculiare il grande Altro. Al contrario, ciò che occorre puntualizzare è che quanto lega indissolubilmente l'individuo umano, ciò che lo produce e lo costituisce senza via di scampo come *soggetto all'Altro*, è il difetto strutturale che segna il dispiegarsi delle catene simboliche, che nel luogo dell'Altro hanno sede, nella loro impossibilità di esaurire il processo di scrittura del testo soggettivo per mezzo dell'articolazione significativa. Occorre guardare allora all'inesistenza dell'Altro al di fuori di una prospettiva ontologica, per scorgerne piuttosto la pulsazione simbolica che lo denuncia in quanto strutturalmente mancante.

«Non c'è Altro dell'Altro» e «non c'è metalinguaggio» sono per Lacan affermazioni del tutto omologhe²⁷. «Non c'è rapporto sessuale nell'essere parlante»²⁸ si potrebbe aggiungere, a significare come nessun ricorso all'Altro simbolico possa garantire per il soggetto la ricomposizione della propria scissione radicale, poiché tale scissione corrisponde alla medesima incrinatura che attraversa il corpo dell'Altro. E questo perché non esiste linguaggio sul linguaggio, ossia qualcosa come un punto di tenuta di tutto l'ordine simbolico, un significante primario che sia ancorato stabilmente e definitivamente al suo significato²⁹. Nel luogo dell'Altro tutto slitta, scorre metonimicamente, per struttura. Il *tratto unario*, il significante padrone che marchia il soggetto imprimendo la sua organizzazione a tutta la batteria dei significanti che danno forma alla sua storia, agisce per Lacan in funzione della capacità metaforica del linguaggio, operando una sostituzione di significanti in grado di produrre un

²⁵ Cfr. J. LACAN, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in J. LACAN, *Scritti*, Vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pp. 488-523.

²⁶ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Torino, Einaudi, 2003, p. 199.

²⁷ Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre IX. L'identification. 1961-1962* (medito) séance du 21 mars 1962 «l'Autre au dernier terme ne peut se formaliser, se significantiser que comme marqué lui-même par le signifiant, autrement dit [...] il nous impose la renonciation a tout métalangage».

²⁸ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del semblante. 1971*, Torino, Einaudi, 2010, p. 53.

²⁹ Cfr. J. LACAN, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in J. LACAN, *Scritti Vol. I*, pp. 492-493.



originario senso per il soggetto, orientandone il desiderio e dando luogo al tempo stesso a quell'impostura che ne pilota le identificazioni a livello dell'*Io*. Tale punto nodale – «*point de capiton*», come lo chiama Lacan – si esprime nel quadro della strutturazione psichica dell'individuo attraverso quella che Lacan definisce come «metafora paterna», la quale trova il suo proprio significante nel «Nome-del-Padre»³⁰. Siamo al cuore della rivoluzione dell'Edipo operata da Lacan. Tale struttura elementare, o complesso, non è altro che il dispositivo mediante il quale diviene possibile drammatizzare il paradosso della dipendenza del soggetto da ciò che avviene nel campo dell'Altro³¹. Qui il padre non funge da autorità legislativa, da modello normativo che ordina e garantisce la tenuta del tessuto simbolico di tutta l'esperienza soggettiva. In altri termini, il padre non è colui che porta la regola, la rinuncia, il divieto, o quanto meno non è questa la sua prerogativa elettiva da un punto di vista strutturale. Ciò che il padre porta è la castrazione simbolica. *La porta* nel senso che la reca con sé. Porta dunque una castrazione che è, in primo luogo, la sua. La funzione simbolica paterna è dunque quella della trasmissione del limite più profondo della significabilità del linguaggio. Limite che attraversa internamente il desiderio del soggetto, costituendone la condizione stessa di possibilità; limite che rimanda, di riflesso, al fatto che l'Altro è in se stesso inconsistente, *non-tutto*, castrato.

L'inesistenza del grande Altro può dunque essere considerata come un dispositivo architeturale dell'impianto teorico lacaniano e non semplicisticamente come il prodotto di una determinata congiuntura storica. Su questo punto le argomentazioni sin qui riportate si discostano dall'interpretazione dominante dell'insegnamento di Lacan. Primi fra tutti, Jacques-Alain Miller e Éric Laurent tendono a riconnettere l'inesistenza dell'Altro a quanto Lacan ebbe modo di definire nei termini di «evaporazione del padre», quale tratto caratteristico dell'emergenza storica del discorso del capitalista³². Tutta la prima seduta del seminario del 1995-96 tenuto dai due autori su tale tema si presenta come un'accurata disamina del paradigma della civiltà contemporanea, nella quale la crisi conclamata delle autorità e dei legami simbolici operativi sul piano sociale si riflette nell'asservimento del registro simbolico a quello immaginario³³. Non si può dire che sia sbagliato affermare, come fanno i due autori in questione, che «l'inesistenza dell'Altro inaugura l'epoca lacaniana della psicoanalisi» laddove invece «il regno del Nome-del-padre – inteso come cornice storica della rinuncia pulsionale – corrisponde in psicoanalisi all'epoca di Freud³⁴». Il vantaggio indubbio che tale impianto argomentativo reca, consiste nella possibilità di leggere la costituzione del soggetto non come un'astrazione storica, preordinata rispetto alle condizioni materiali che presiedono alla sua strutturazione, ma come un processo strettamente articolato ai modi in

³⁰ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro V*.

³¹ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro XI*, p. 200.

³² Cfr. J. LACAN, *Del discorso psicoanalitico (1972)*, in G.B. CONTRI (ed), *Lacan in Italia*, Milano, La Salamandra, 1978.

³³ J.-A. MILLER – E. LAURENT, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*.

³⁴ *Ibidem*.

cui si declina concretamente l'inesistenza dell'Altro. Occorre tuttavia non fare confusione tra l'inesistenza strutturale del grande Altro e le modalità congiunturali in cui essa, di volta in volta, può manifestarsi. Porre enfaticamente ed esclusivamente l'accento sull'aspetto dinamico delle condizioni storico sociali dell'assoggettamento può infatti aprire al rischio di dare adito ad una sovrapposizione problematica e fuorviante tra l'operatore strutturale rappresentato dal grande Altro simbolico e quanto invece si esprime congiunturalmente per il soggetto a livello del *Super-Io*. Chiaramente il contenuto enunciativo dell'istanza regolatrice del *Super-Io* – gli imperativi sociali, i codici della morale comune, ecc. – è soggetto a continue trasformazioni storiche. Il punto è che il deficit strutturale dell'Altro non dipende assolutamente da tale contenuto. Sostenere il contrario significherebbe paradossalmente andare incontro alla critica più radicale che diversi filosofi della politica – su tutti Judith Butler – muovono all'assetto teorico della psicoanalisi lacaniana. L'accusa di postulare l'esistenza del registro simbolico come «una limitazione quasi-trascendentale³⁵» che oppone rigidamente la sua funzione universalizzante alla contingenza storica degli accadimenti che attraversano il campo politico, non può essere infatti edulcorata sostenendo la neutralità strutturale di un grande Altro sempre perfettamente transitivo. È infatti il buco stesso che si dischiude nel cuore dell'Altro, il limite reale interno al processo di simbolizzazione, a costituire la condizione storica e contingente dell'emersione traumatica di ciò che Lacan chiama soggetto³⁶. Evidentemente, i diversi contenuti che si articolano come sembianti predisposti al mascheramento questa insufficienza strutturale, le supplenze che si ritrovano di volta in volta ad occupare il vuoto lasciato dall'inesistenza del rapporto sessuale³⁷, hanno una rilevanza non trascurabile nelle configurazioni più varie che può assumere il comportamento soggettivo. Tuttavia non si può sostenere che essi siano causa sufficiente in relazione alla precarizzazione che investe il rapporto tra il soggetto e l'Altro. Per quanto gli imperativi superegoici, modificandosi nel tempo, producano significative alterazioni negli assemblaggi discorsivi che regolano il darsi delle forme della soggettività, essi, nella prospettiva di Lacan, non saranno mai altro che un tentativo votato al fallimento di scrivere «ciò che non cessa di non scriversi³⁸», vale a dire il Reale impossibile che nel soggetto residua dall'operazione di marchiatura predisposta dall'Altro e dalla sua mancanza.

Tale processo, che Lacan definisce nel Seminario XI tramite il termine di *alienazione*, va dunque considerato in stretta contiguità con il deficit strutturale del grande Altro simbolico. Il procedimento di rappresentazione del soggetto per mezzo del perpetuo rinvio da un significante a un altro significante³⁹ è infatti propriamente ciò che aliena il soggetto nell'edifi-

³⁵ J. BUTLER, *Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo*, in J. BUTLER – E. LACLAU – S. ŽIŽEK, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, a cura di L. Bazzicalupo, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 15.

³⁶ Cf. S. ŽIŽEK, *Da capo e senza fine*, in J. BUTLER – E. LACLAU – S. ŽIŽEK, *Dialoghi sulla sinistra*, p. 215.

³⁷ Cf. M. RECALCATI, *Per Lacan*, Roma, Edizioni Borla, 2005, pp. 118-139 e J. ALEMÁN, *L'antifilosofia di Jacques Lacan*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 153-163.

³⁸ Cf. J. LACAN, *Il Seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Torino, Einaudi, 2011, p. 89.

³⁹ Cf. J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in J. LACAN, *Scritti*, Vol. II, p. 822.



cazione immaginaria del proprio *Io*, innescando quel meccanismo che la psicoanalisi indica con il termine di *identificazione*. A questo livello l'operazione del grande Altro manifesta un carattere duplice: riproducendo, da un lato, la sua propria mancanza come schisi profonda del soggetto, esso costituisce al tempo stesso lo spazio vuoto che la batteria dei suoi sembianti si occuperà di suturare. In questo modo si esplicita la costituzione psichica del soggetto come risultante dell'essenziale annodamento dei registri Reale, Simbolico e Immaginario, che come è noto rappresenta il cuore dell'insegnamento psicoanalitico di Lacan. È però di fondamentale importanza assumere tale strutturazione come sempre e unicamente riferita all'esperienza singolare dell'individuo. Se infatti il grande Altro non sussiste genericamente sul piano ontico, è sempre possibile postularne l'esistenza come risultato di una presupposizione soggettiva in virtù della quale esso – per rifarsi all'efficace definizione di Slavoj Žižek – si dà propriamente come *virtuale*, nella misura in cui «i soggetti si comportano *come se esso esistesse*»⁴⁰. Il grande Altro è allora anche, in una certa misura, l'effetto di un investimento soggettivo che non soltanto lo suppone come esistente, ma che soprattutto lo costituisce in quanto destinatario elettivo di tutti gli agiti individuali. Tale formulazione, che percorre per intero i lavori dedicati da Žižek al tema dell'ideologia⁴¹, contiene simultaneamente una fertile indicazione strutturale e un problema. Se infatti il piano dell'identificazione simbolica – il processo di strutturazione di quanto nel soggetto assurge alla funzione dell'*ideale dell'Io* – descrive giustamente l'Altro come il luogo in cui si fonda per il soggetto ogni desiderio di riconoscimento positivo, esso non richiede, al di là della comune supposizione di esistenza, l'attribuzione condivisa da parte della comunità degli individui di una più o meno precisata fisionomia al suo volto. In altre parole, si può osservare come l'interpretazione di questa centrale categoria lacaniana oscilli tra un eccesso e un difetto di personificazione, venendo talvolta assimilata ad un dispositivo strutturale di relazioni anonime – l'impersonale “si” heideggeriano di *Essere e tempo* – o viceversa qualificata come sostanza socio-simbolica retta dall'incessante attività di personificazione degli individui, come avviene nella lettura presentata da Žižek in cui il ruolo simbolico del grande Altro può essere tenuto da “entità” di volta in volta diverse quali Dio, la nazione, una cultura, la tradizione, ecc.

Il problema politico sotteso alla funzione del grande Altro risiede in tale polivalenza nella sua interpretazione. Occorre dunque insistere nel chiarimento di una simile ambiguità che incorre tra la definizione dell'Altro come struttura onnipotente e trascendentale e quella che ne declina la contingenza a partire dalle configurazioni discorsive specifiche in cui si traduce la sua operatività. Pur nella sua radicale inconsistenza, il grande Altro opera, come si è detto, sempre e unicamente in relazione al soggetto, rispetto al quale, tuttavia, non si dà mai come causa sufficiente. Il difetto interno al processo di simbolizzazione che nel soggetto apre le porte alla relazione immaginaria mediante la quale egli si lega ad altri indivi-

⁴⁰ Cfr. S. ŽIŽEK, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 32.

⁴¹ Cfr. S. ŽIŽEK, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Milano, Ponte alle Grazie, 2014.

dui – livello dell'alienazione simbolica – è infatti responsabile, al tempo stesso, del movimento che consente al soggetto di singularizzare il proprio rapporto all'Altro grazie all'innescio del circuito della pulsione. È tale processo – che Lacan definisce con il termine di *separazione* – a permetterci di precisare la rilevanza politica della funzione dell'Altro. La risposta all'alienazione nell'Altro che nel soggetto si produce è una risposta – ci dice Lacan – non di senso, ma di *godimento*. Ed è tale effetto, imprevedibile e non programmabile, di godimento a determinare in modo irriducibile la singolarità del rapporto tra il soggetto e l'Altro. Nel meccanismo della separazione, lo stesso buco di impossibilità che si apre al cuore del sistema dell'Altro diviene oggetto di un investimento libidinale da parte del soggetto. In questo denso e decisivo passaggio della teoria analitica di Lacan, il corpo sessuato del soggetto risponde all'alienazione strutturale predisposta dal sistema significante attraverso una spinta erotica che, per così dire, sostanzializza, in modo unico e irripetibile, il punto di mancanza dell'ordine simbolico, dando corpo a quell'astrazione che nell'algebra lacaniana prende il nome di *oggetto piccolo a*⁴². Tale invenzione fondamentale, mediante la quale Lacan rivoluziona il campo della ricerca psicoanalitica, si costituisce per il soggetto come causa del proprio desiderio, e rappresenta per lui l'unica possibilità di recupero del godimento pulsionale all'interno di quella struttura fondamentale dello psichismo che la psicoanalisi definisce come fantasma inconscio. Il problema del godimento, del suo scacco e dell'astuzia del suo recupero nello scenario del fantasma, non sta soltanto per Lacan alla radice della configurazione specifica della psiche individuale, ma orienta anche il modo di relazione tra i soggetti sul piano della loro interazione sociale. A questo livello si inaugurano infatti la sfasatura cruciale e l'azzardo che, in una prospettiva lacaniana, costituiscono lo spazio politico-sociale: ogni legame sociale, reggendosi sull'identificazione, altro non è che una metafora volta a supplire l'inconsistenza simbolica del grande Altro, e in esso la ricerca del godimento perduto dal soggetto al momento della sua iscrizione nell'ordine simbolico del significante, resta un'incognita il cui destino è consegnato alla mediazione e allo schermo del fantasma. Un rapporto sociale si reggerà allora sulla credenza individuale in un godimento possibile oltre la cortina del fantasma, e la politica si costituirà come quanto dovrà occuparsi di fornire i sembianti più adeguati a sostenere una simile credenza.

La struttura topologica – cara a Lacan – del nastro di Moëbius, esplicita in modo chiaro la circolarità che su questo punto caratterizza la sua concettualizzazione. Il simbolico incide nel soggetto quello stesso spazio che ne rende possibile l'articolazione, e l'effetto di sembianza che a livello sociale si determina come affezione del soggetto, si pone al tempo stesso come esito e condizione di possibilità del darsi dell'inconscio: interno ed esterno condividono dunque nel soggetto la medesima superficie topologica, e l'inconscio potrà allora

⁴² Cfr. J-A. MILLER, *I sei paradigmi del godimento*, in J-A. MILLER, *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001, p. 22. «Nel Seminario XI il godimento sembra rispondere all'alienazione significante del soggetto sotto la forma dell'oggetto, ed è questo che Lacan chiama separazione. L'oggetto piccolo a, questa invenzione di Lacan, ha qui la stessa struttura elementare del significante, ed è nello stesso tempo sostanziale, mentre il significante è materiale e non sostanziale. C'è una materia significante, ma c'è una sostanza di godimento, ed è questo che mantiene una differenza tra oggetto e significante».



definirsi come quella potenzialità che si scrive tra l'esistenza virtuale e l'inesistenza reale dell'Altro.

La prospettiva secondo la quale l'inconscio può essere pensato come potenzialità sempre in atto nel dispositivo di dissoluzione di quelle rappresentazioni che suppliscono ai limiti del Simbolico, costituisce il punto di vista privilegiato attraverso il quale la psicoanalisi può confrontarsi con la politica e interrogarla. Se è vero che non esiste rapporto sociale che non si articoli a partire dalla funzione della parvenza, cioè di quanto si enuncia nel discorso per mascherare l'impossibile totalizzazione del soggetto, parcellizzando al tempo stesso le vie di accesso ai godimenti possibili, una critica politica di orientamento lacaniano potrà formularsi valorizzando tale impossibilità stessa quale requisito imprescindibile della costituzione non mistificata e immaginaria della comunità politica. La sfida che Lacan lancia apertamente alla riflessione politica è infatti quella che si enuncia nel titolo conferito al suo XVIII Seminario, cioè quella dell'eventualità rivoluzionaria di «un discorso che non sarebbe del semblante⁴³». Si tratta, in altre parole, di lavorare alla problematizzazione di un nuovo tipo di legame sociale non subordinato all'istanza idolatra dell'identificazione, che sappia, al contrario, incorporare produttivamente quell'articolazione tra il necessario, il contingente e l'impossibile in cui si riflette l'istanza dell'inconscio reinventato da Lacan.

4. *Soggettivare la mancanza*

Il complesso modo di relazione tra il soggetto e l'Altro che si è descritto, mostra come la psicoanalisi di Lacan escluda qualsiasi concettualizzazione del soggetto inteso come mera declinazione particolare dell'universale della struttura. Al contrario, la contingenza irriducibile che secondo lo psicoanalista contrassegna l'emergenza del soggetto inconscio pare costituirsi come principio di sovversione dell'organizzazione storico-culturale delle forme del pensiero che parimenti ne determina i modi di alienazione. Ad essere centrale, a tale riguardo, è la singolare posizione del desiderio soggettivo, capace di eccedere ed eludere l'automatismo dei dispositivi di individuazione – o di assoggettamento, per utilizzare una nota formula foucaultiana – che si costituiscono come sembianti volti a suturare l'inconsistenza strutturale dell'Altro. È tuttavia importante sottolineare come in psicoanalisi il desiderio non corrisponda ad una tensione innata, sregolata e autarchica, suscettibile di realizzare incondizionatamente l'avveramento del soggetto. Il rapporto – intollerabile per i detrattori della psicoanalisi – che il desiderio intrattiene con la Legge rappresenta infatti il tratto costitutivo del suo stesso articolarsi. Non si desidera che nel quadro definito strutturalmente dalla Legge della castrazione simbolica. Tuttavia, come si è cercato precedentemente di chiarire, tale rapporto risulta scandito, per Lacan, dal fallimento profondo che la Legge produce enunciandosi, piuttosto che dalla sua riuscita quale meccanismo di presa sul soggetto. La concezione di un limite che attraversa interiormente l'universo simbolico è dunque incom-

⁴³ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVIII*.

patibile con la nozione di un interdetto posto a salvaguardia di un'esteriorità proibita che costituirebbe per l'individuo il miraggio primordiale di un godimento senza faglie. Ricorrendo al suo stile più usuale Lacan assioma l'apoditticamente un simile snodo teorico:

«Ciò cui bisogna attenersi è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale, o anche che per chiunque è soggetto della Legge il godimento può solo essere detto fra le righe, poiché la Legge trova fondamento in questa proibizione»⁴⁴.

Il godimento è dunque inter-detto⁴⁵, «detto tra le righe», propriamente in quanto ritaglia lo spazio del suo accadere possibile negli intervalli del movimento oscillatorio dell'articolazione significante. Il Padre, la Legge, la castrazione, lungi dal presentarsi come grandi ideali regolativi⁴⁶, non rimandano ad altro che al presentificarsi di questa faglia, gravida di possibilità per il soggetto umano.

Il dibattito contemporaneo relativo alla funzione paterna, al declino del simbolico, all'alleanza tra Legge e desiderio, tende sovente ad arenarsi su questo scoglio. Per ipotizzare efficacemente una via di uscita dalla congiuntura contemporanea, caratterizzata da quello che Lacan chiamava il *discorso del capitalista*, occorre probabilmente smarcarsi dalla fornice che opziona come uniche strategie possibili quella del ritorno del Padre – il rinvigorismento dei legami simbolici come antidoto all'attuale tendenza verso la sregolazione pulsionale⁴⁷ – o, all'opposto, quella che propone ostinatamente il suo rifiuto. La proposta di Lacan a riguardo suona infatti assai diversa: ciò che a tal fine si pone come necessario è «fare a meno del Padre, a condizione di servirsene»⁴⁸. Tale aforisma, in cui Lacan condensa il proprio insegnamento sul dispositivo dell'*alienazione-separazione*, contiene tuttavia un'ulteriore indicazione che è lecito qualificare come squisitamente politica, in particolare se applicata all'odierno paradigma discorsivo capitalista. Ciò che è possibile dedurre dagli sporadici riferimenti di Lacan all'assetto del discorso del capitalista⁴⁹ è il verificarsi di un profondo sovvertimento logico del rapporto di reciprocità che investe la costituzione della soggettività e del legame sociale. Con la sua teoria dei discorsi Lacan fornisce una specificazione cruciale del disagio della civiltà freudiana, mostrando come la socialità umana si fondi sull'inibizione dell'accesso del soggetto al godimento dell'Altro e, conseguentemente, sulla consegna di tale godimento alla dimensione inconscia del fantasma. L'ipotesi di Lacan è che la contemporaneità si contraddistingua per un'inversione logica di un simile assunto. Assecondando un eccesso di presenza di oggetti di godimento – *gadget*, *latuse*, nel lessico

⁴⁴ J. LACAN, *Sovversione del soggetto*, p. 825.

⁴⁵ Meglio dell'italiano il francese asseconda la riuscita del gioco di parole tra proibito (interdit) e “detto tra” messo in funzione da Lacan nella citazione riportata.

⁴⁶ Cfr. P. GODANI, *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, Roma, Derive Approdi, 2014.

⁴⁷ Si veda sul tema M. RECALCATI, *Cosa resta del Padre. La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano, Raffaello Cortina, 2011. Per quanto non siano del tutto assenti ambiguità nella trattazione di Recalcati sul tema del Padre, riteniamo nondimeno che le veementi critiche che essa ha attirato su di sé siano fondate su un essenziale fraintendimento della concezione lacaniana del Simbolico.

⁴⁸ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo. 1975-1976*, Roma, Astrolabio, 2006, p. 133.

⁴⁹ Lacan non sviluppa una riflessione articolata sul discorso del capitalista limitandosi, in diversi luoghi, ad indicare l'esistenza e a tratteggiarne l'operatività come schema discorsivo. Per un'interessante lettura sul rapporto tra soggettività e discorso del capitalista si veda F. CHICCHI, *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, Milano, Mondadori, 2012.



lacaniano – sul piano della realtà, il discorso del capitalista propugna la futilità della relazione intersoggettiva quale veicolo di soddisfazione, squalificando così la necessità del ricorso alla mediazione simbolica dell'Altro come schermo – e al tempo stesso condizione – dell'accesso al godimento possibile. L'astuzia insita in questo processo, che Lacan definisce di industrializzazione del desiderio⁵⁰, risiede nell'affermazione enfatica di quanto la psicoanalisi enuncia al contrario come impossibile, cioè il rapporto sessuale: la possibilità del soggetto di totalizzarsi mediante una definitiva ricongiunzione con l'oggetto del godimento, il quale per struttura si dà per lui come da sempre, irrimediabilmente, perduto. Il miraggio di tale ricongiunzione costituisce la mistificazione fondamentale agita dal discorso del capitalista, il cui effetto è nientemeno che la dissoluzione del legame sociale che si produce nella sostituzione della relazione immaginaria di identificazione tra soggetti con la promessa di una relazione possibile tra soggetto e oggetto. Tale processo si costituisce come un tentativo di elusione della castrazione simbolica, la quale autorizza il godimento nell'impianto del fantasma. Nel discorso del capitalista, con la sua ingiunzione al godimento che funge da imperativo sociale, il fantasma è portato a coincidere con la realtà stessa⁵¹.

In rapporto a tale assetto congiunturale, l'affermazione con cui Lacan ci invita a *fare a meno del padre, a condizione di servirsene*, diviene una posta in gioco politica nella misura in cui non sostiene né il rifiuto risoluto della Legge simbolica – la forclusione del Padre va di pari passo con la psicotizzazione sia a livello soggettivo che sociale – né tanto meno plaude all'irrigidimento superegoico dei legami normativo-valoriali e alla loro esasperazione nevrotica della soggettività.

Per fare a meno fino in fondo del padre bisogna sapersene servire. Servirsi non della pienezza soffocante di un padre edipico e autoritario, ma della pulsazione simbolica che prescientifica il padre nella sua assenza, in quell'inconsistenza strutturale dell'Altro che apre al darsi dell'inconscio. Se Lacan ha potuto parlare di evaporazione del padre nell'epoca contemporanea, possiamo assumere allora la sua indicazione come il segno di una dissoluzione, tanto in rapporto al soggetto quanto alla socialità, della dimensione della mancanza, più che di una presenza reale. Di fronte al discorso del capitalista che pretende di otturare tale mancanza costitutiva con la proliferazione illimitata di oggetti surrogati di godimento – elevati alla dignità della Cosa – la psicoanalisi rilancia e valorizza l'istanza soggettiva del sintomo, quale annuncio eminente del fallimento di qualsiasi tentativo di produrre un completamento del soggetto. Per fare a meno del sembiante dell'autorità legale-paterna occorrerà allora servirsi del sintomo che procede a partire dalla sua stessa carenza, soggettivare questa mancanza divenendo il sintomo della sua impossibile scrittura. L'imprevedibile irruzione di godimento che, nel sintomo, viene a perturbare l'ordine fittizio delle rappresentazioni del soggetto a livello dell'*Io*, può dunque costituire la via privilegiata che la psicoanalisi

⁵⁰ Cfr. J. LACAN, *Excursus*, in *Lacan in Italia*, p. 94.

⁵¹ Cfr. M.F. BLANCO, *Discorso, sembiante e destino del sintomo. I discorsi e il discorsi del capitalista nel seminario XVIII di Jacques Lacan*, «Bulletin Electronique du Comité d'action de l'École-Una», version 2009-2020.

si consente di individuare contro la mercificazione coatta di sé e dei rapporti interpersonali in cui si indica la cifra dello sfruttamento contemporaneo. L'assunzione etica – cioè pienamente desiderante – dell'incognita di godimento che si dà per il soggetto nel suo rapporto con l'altro, deve pertanto rintracciare nella conformazione sintomatica della soggettività, l'incedere programmatico della propria politica. Il sintomo rappresenta infatti ciò che nel soggetto è impossibile capitalizzare, né orientare in modo funzionale. Esso si dà sempre come eccesso e come spreco, propellendo una forza dissipativa in grado di far saltare gli apparati di cattura predisposti al controllo del godimento che genera. Ma se il sintomo, nella sua referenza univoca al soggetto, si pone come veicolo di singolarizzazione radicale, come diviene possibile fondare, sopra di esso, l'avvenire di un nuovo tipo di legame sociale?

Il pensiero di Lacan non fornisce risposte dirette a un simile quesito. Tuttavia, intervenendo sul piano degli effetti *di un discorso che non sarebbe del sembante*, lo psicoanalista indica la prospettiva di un posizionamento possibile del soggetto nella politica: un particolare modo dell'essere parlante di abitare il campo del linguaggio che metta in causa il fattore di godimento che si gioca nella sua relazione all'Altro, relazione di cui l'insorgenza del sintomo sancisce l'impossibile totalizzazione. Su questo piano – anche e soprattutto in considerazione delle trasformazioni materiali che informano i processi di produzione di soggettività eminentemente governabili nel capitalismo contemporaneo⁵² – il soggetto, così come il legame sociale, viene a costituirsi come radicalmente irrepresentabile. Lo sfondo che così si delinea propone alla riflessione politica un ripensamento urgente di quelle categorie interpretative che essa non smette di impiegare dalla modernità in avanti. Più precisamente, la fondazione unitaria del popolo, sia come prodotto dell'esercitarsi del potere sovrano che come esito di una pratica egemone sul terreno di conflitto dello spazio politico, costituisce una cornice concettuale dalla quale occorre, con ogni probabilità, smarcarsi rapidamente. In questo, la pur puntuale analisi che, da una prospettiva lacaniana, Ernesto Laclau sviluppa della cosiddetta democrazia radicale⁵³, pare non cogliere a fondo la portata della riconfigurazione che Lacan autorizza delle forme concettuali mediante le quali la politica è stata, e viene tuttora, pensata. È senz'altro vero, da un lato – come ben sottolinea Davide Tarizzo nella sua introduzione a *La ragione populista*⁵⁴ – che il criticismo di Laclau segue da vicino un'impronta lacaniana, nel rifarsi ad una concezione di società irrimediabilmente segnata da fratture antagonistiche che ne impongono l'impossibile esaurimento – *la* società, così come *la* donna per Lacan, non esiste. Non si può tuttavia non obiettare, d'altra parte, come la nozione di «investimento radicale» impiegata dal filosofo argentino, tramite la quale diviene possibile positivizzare la «presenza di un'assenza» sul piano sociale a beneficio della costruzione, via egemonia, dell'unità popolare, paia alludere più ad una concezio-

⁵² Per un approfondimento sul tema si veda S. CHIGNOLA – S. MEZZADRA, *Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività*, «Filosofia Politica», 1/2012, pp. 65-82.

⁵³ Cfr. E. LACLAU – C. MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, Il melangolo, 2011 e E. LACLAU, *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Roma-Bari, GLF editori Laterza, 2008.

⁵⁴ Cfr. D. TARIZZO, *Populismo: chi starà ad ascoltare?* Introduzione a E. LACLAU, *La ragione populista*, pp. VII-XXX.



ne schmittiana della rappresentanza politica⁵⁵ che all'analisi del legame sociale proposta da Lacan. La «trascendenza fallita»⁵⁶ che struttura il terreno sociale per Laclau, rischia infatti di tradursi inesorabilmente in un trascendentalismo riuscito, nella misura in cui asseconda il meccanismo rappresentativo in cui l'eterogeneità delle singolarità viene universalizzata nell'unità del popolo, con un'operazione che – è opportuno ricordare – può darsi per Laclau sempre e solo a livello nazionale, nella cornice dello Stato, garante del suo riconoscimento.

Pare dunque lecito far transitare altrove il riferimento a Lacan per quanto riguarda il contenuto, ma soprattutto i modi, del suo utilizzo all'interno della riflessione sulla politica. Una consapevolezza particolare necessita in primo luogo di essere rimessa al centro del presente attraversamento: la psicoanalisi di Lacan e il suo arsenale concettuale non si affermano in modo autoevidente come chiavi di volta di un'ermeneutica del politico. Non va dimenticato, infatti, come il dispositivo analitico, laboriosamente tessuto, disfatto e nuovamente intrecciato da Lacan, pur nella sua indubbia ricchezza teorica, abbia come suo orizzonte elettivo la dimensione della clinica. Sarà allora a partire dagli effetti di ricaduta che il discorso analitico produce sulla concezione della soggettività – le sue disgregazioni, i suoi assemblaggi – che la teoria politica potrà incrociare produttivamente, sul piano di una reciproca exteriorità, la psicoanalisi lacaniana. Non esiste dunque qualcosa come un'ortodossia politica lacaniana, e i tentativi di pensare altrimenti la logica del legame sociale sul territorio dell'analisi politica trovano cittadinanza, nel solco tracciato da Lacan, solo come sperimentazioni, esercizi di forzatura dell'impianto normativo su cui troppo spesso si adagiano ed operano gli schemi dominanti del pensiero politico. La logica del «non-tutto» definita da Lacan, fornisce, a tale riguardo, un esempio non trascurabile. Essa non allude a soluzioni praticabili al problema dell'agire o del pensare politicamente, ma indica una direzione in cui intensificare gli sforzi per non cedere alla tentazione di credere all'esistenza possibile di una soluzione definitiva all'enigma del rapporto tra il soggetto e l'Altro. Qui trova pieno campo l'aporia mediante la quale Lacan ci invita a pensare l'impossibile, ad investire eticamente e politicamente nel non-realizzato, nell'in-definito di un legame sociale al di là di ogni chiusura trascendentale del campo politico e delle sue icone. Su questo piano, diviene possibile ipotizzare come l'esodo stesso della soggettività dalle forme di cattura del suo godimento possa costituirsi come spazio di agibilità di un essere in comune, non rappresentabile per mezzo dei sembianti che ne autorizzano il riconoscimento nelle figure statiche e coercitive dell'identità. Una soggettivazione politica nuova e differente potrebbe allora trovare lo spazio del proprio accadere nell'impossibile chiusura della rappresentazione che pretende di fondare l'esistenza dell'Uno – del popolo, così come del soggetto – a partire dalla supposta consistenza dell'Altro. A tale riguardo – ma si tratta di un'ipotesi che richie-

⁵⁵ Cfr. A. NEGRI, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, a Parigi, il 27/05/2015, testo reperibile su <http://www.euronomade.info/?p=4956>.

⁵⁶ Cfr. E. LACLAU, *La ragione populista*, p. 231.

derà ulteriori sviluppi analitici – forse la controversa, e spesso avversata, categoria di *moltitudine*, in modo più convincente rispetto all'astrazione politica del popolo, sembra poter giocare un ruolo di rilievo rispetto all'esigenza di incorporare le istanze di liberazione della soggettività dagli apparati discorsivi del capitalismo neoliberale contemporaneo. Essa, nelle parole di uno dei suoi più efficaci interpreti, Paolo Virno, «non si sbarazza dell'Uno, cioè dell'universale, del comune/condiviso, ma lo ridetermina. L'Uno della moltitudine non ha più nulla a che vedere con l'Uno costituito dello Stato, con l'Uno verso cui converge il popolo⁵⁷».

Se la concettualizzazione della moltitudine come soggetto politico pone alcune difficoltà, soprattutto sul piano delle sue prassi costituenti, essa nondimeno rappresenta uno sforzo teorico importante nell'ottica di un superamento dell'impianto teologico-politico, ancorato al dispositivo della rappresentanza, che tuttora sostiene le riflessioni inerenti alla fondazione del politico. Sull'altro versante, in una prospettiva analitica lacaniana, se è chiaro come il lavoro teorico attorno al concetto di moltitudine non debba essere pensato come esito unico e naturale della traduzione politica dei tratti più salienti del lavoro di Lacan, al tempo stesso resta tuttavia possibile cogliere in esso il profilarsi di un orizzonte al di sopra del quale gli effetti di un discorso che non sarebbe del sembiante divengono pensabili politicamente.

Il punto di una possibile convergenza tra l'analisi lacaniana del legame sociale e la teorizzazione politica della moltitudine potrebbe allora consistere nella spontaneità mediante la quale essa, sul piano di un immanentismo radicale⁵⁸, ridetermina il comune nelle sue condizioni di possibilità. Ciò induce a ritenere come il comune della moltitudine non sussista semplicemente nel darsi empirico di una condizione condivisa a priori, ma trovi piuttosto il suo spazio nella soggettivazione politica del modo spontaneo di relazione che incarna. In altre parole, il comune proprio della moltitudine non attiene solamente alla trasversalità di competenze affettive e linguistico-cognitive, né tantomeno alla positivizzazione della differenzialità che essa esprimerebbe rispetto ai circuiti rappresentativi – quella spinta ad essenzializzare il negativo che Laclau chiama «investimento radicale» e che Jacques Rancière traduce nel sofisma della «parte dei senza parte⁵⁹». L'odierna sfida che la psicoanalisi può lanciare alla politica non presuppone dunque l'oggettivazione del tessuto comune che disporrebbe lo spazio al costituirsi di un soggetto multitudinario, ma allude piuttosto alla capacità della moltitudine di trasformarlo, reinventarlo e materialmente produrlo. Non si tratta allora di sostanzializzare l'espropriazione del comune al fine di identificarsi nuovamente quali soggetti portatori di un'istanza di rivendicazione. Ciò equivarrebbe a continuare a mendicare un riconoscimento proveniente dall'Altro e dalle sue insegne, in ultima istanza, giuridico-normative. Al di là delle aporie che costellano la sua interpretazione, la psi-

⁵⁷ P. VIRNO, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002, pp. 30-31. Si veda anche P. VIRNO, *Moltitudine e principio di individuazione*, postfazione a G. Simondon *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 273-286.

⁵⁸ Si vedano in proposito M. HARDT – A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002. M. HARDT – A. NEGRI, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli, 2004, e M. HARDT – A. NEGRI, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.

⁵⁹ Cfr. J. RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007.



coanalisi di Lacan non può essere in alcun modo assimilata ad un'ontologia del vuoto, all'attesa messianica di un'*Aufhebung* che colmi di pienezza – di essere e di senso – la mancanza del soggetto. Assenza e presenza, mancanza e pienezza, senso e non-senso, non sostengono per Lacan l'imbastitura di un rapporto dialettico, ma si scrivono sulla superficie topologica di una reciprocità in cui ciascun polo è implicato nella trama tessuta dal suo opposto. La logica del legame sociale sarà allora improntata – per rifarsi temporaneamente a Blanchot che rilegge Bataille – ad un «principio d'incompletezza» che non invoca alcun riempimento, e che non mira a costituire alcuna «sostanza di integrità⁶⁰». La posta in gioco etico-politica che si dà in seno alla moltitudine potrà dunque trovare radicamento nella soggettivazione dell'impossibilità a scriversi di un rapporto sociale unificato, e valorizzare piuttosto quell'eccedenza produttiva che, separandola dai sembianti dell'ordine costituito, ridetermina le condizioni possibilità di «un nuovo legame sociale al di là del riconoscimento e della lotta ad esso connessa»⁶¹. Ipotizzare la sussistenza di un legame sociale fondato sul de-completamento del soggetto, sul differimento perpetuo che informa la logica del non-rapporto, non può significare che aprirsi alla rottura della dialettica politica che il sintomo, in quanto avvento del non-simbolizzabile, inaugura. La via del sintomo, inteso come ciò che mai si riduce alla presa oggettivante delle rappresentazioni, consente di pensare il legame sociale come una «sorta di *sintesi disgiuntiva*, cioè non dialettizzabile, tra godimento e sembiente»⁶², in cui possono darsi le condizioni di possibilità per reinventare oggi la produzione del comune.

«La promozione del sintomo: è questa la svolta»⁶³. Al di là dell'enfasi posta da Lacan su questa affermazione, e dei problemi che essa può aprire senza risolvere, è tuttavia lecito individuare a questo livello la linea guida attorno alla quale psicoanalisi e politica possono conquistare oggi la possibilità di una convergenza produttiva e non affrettata. Individuare in ciò che, a partire da un gesto di sottrazione dalla logica dei sembianti della politica attuale, può tradursi nell'irruzione spontanea di un sintomo da godere in comune, e indagare quali articolazioni le soggettività possano assemblare e continuamente rideterminare in esso, resta l'obiettivo e lo spunto di un lavoro a venire, rispetto al quale la concezione del non-rapporto ideata da Lacan sembra poter fornire se non risposte certe, almeno un utile e proficuo orientamento.

⁶⁰ Cfr. M. BLANCHOT, *La comunità inconfessabile*, Milano, SE, 2002, pp. 34-35.

⁶¹ M. BONAZZI, *Lacan e le politiche dell'inconscio. Clinica dell'immaginario contemporaneo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 47.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ J. LACAN, *Seminario XVIII*, p. 18.