

## n° 16 Conferenze sull'etica della psicoanalisi

*L'etica, il significante, la Cosa*

L'etica è e diventerà sempre di più il punto nodale in cui si giocheranno le sorti del mondo moderno. L'etica e non la tecnica. I problemi che la scienza moderna solleva non richiedono molti strumenti tecnici, ma soprattutto soluzioni etiche.

Figlia anch'essa della frattura epistemologica che ha dato nascita alla scienza moderna, la psicoanalisi potrà forse limitarsi a vestire unicamente i panni di una tecnica psicologica raffinata o quelli di un metodo curativo che insegna a fare a meno o a convivere con il proprio sintomo?

Lacan insegna che, fin dall'inizio e sulla scia delle grandi correnti del pensiero, la psicoanalisi non si riassume in una questione di tecnica ma in un problema di etica.

Abbiamo presentato in questi termini, sul quarto di copertina, la traduzione italiana del *Seminario VII L'etica della psicoanalisi (1959- 1960)* di Jacques Lacan, recentemente pubblicato dalla casa editrice Einaudi, e di cui riportiamo l'illustrazione dell'edizione francese sulla copertina del presente volume.

Il seminario sull'etica si presenta con una doppia dimensione: da un lato mostra che il testo freudiano, al di là dell'opacità provocata dai riferimenti alla psicologia e alla neurologia del tempo, esprime l'esigenza etica di Freud. Dall'altro, segna un'inversione radicale nell'insegnamento di Lacan. Fino ad ora l'inconscio strutturato come un linguaggio vuol dire che tutto, nell'inconscio, è riducibile al significante. A partire da questo seminario non tutto, nell'inconscio, è riducibile al significante. Il funzionamento dell'inconscio è e rimane significante, ma esso gravita intorno a un punto che il significante non riesce a saturare. È, per ogni soggetto, la zona interdotta, il vuoto prodotto dall'oggetto perduto freudiano.

In questo numero *La Psicoanalisi* propone ai suoi lettori due conferenze tenute a Bruxelles il 9 e il 10 marzo 1960 su invito delle Facoltà Universitarie Saint-Louis. In esse Lacan riafferma che l'etica della psicoanalisi è l'etica del linguaggio, ma non è l'etica del significante, poiché essa non si fonda sul significante, ma sulla Cosa. Lacan riprenderà, nelle successive lezioni del suo seminario parigino del 16 e del 23 marzo, significativamente intitolate da Jacques-Alain Miller "La morte di Dio" e "L'amore del prossimo", i temi trattati presso i "cattolici", come egli dice, ricordando di aver parlato loro senza peli sulla lingua, né misurando i termini, né cercando di attenuare la posizione di Freud nei confronti della religione.

Tuttavia si nota nelle due conferenze bruxellesi lo sforzo di rendere chiaro ciò che per lo psicoanalista è evidente. A un pubblico desideroso di ascoltarlo, ma poco introdotto alle problematiche aperte dalla psicoanalisi, Lacan offre in due brevi conferenze quasi un compendio del suo proprio percorso teorico e, tra le linee, anche clinico.

Nel primo intervento, dopo un prelude in cui avverte i suoi interlocutori che non farà né un'apologia né una dimostrazione delle virtù terapeutiche della psicoanalisi, Lacan annuncia che il tema che tratterà sarà lo stesso del suo seminario: le incidenze etiche della psicoanalisi, fino al punto di prospettare, grazie proprio alla psicoanalisi, la possibilità di un passo avanti nell'ambito morale.

E, invertendo una famosa frase di Hegel, nota come sia possibile produrre effetti nel reale a partire da affermazioni che dicano il falso. La notazione di Lacan fa riferimento alla teoria che farebbe confluire i detti freudiani in un "io considerato al tempo stesso funzione di sintesi e d'integrazione" con una finalità di felicità, frutto naturale di una coscienza di sé che arriverebbe all'accordo con sé e con il mondo. Si tratta proprio di "quel che chiamerò", dice, "il credo delle imbecillità", Tali "accozzaglie di suggestioni collettive", emesse in nome della psicologia moderna, hanno da un lato la loro efficacia in effetti indiscutibili, validi però solo per "il conformismo, per non dire lo sfruttamento sociale", e d'altro canto rivelano "un'impotenza sempre maggiore dell'uomo a raggiungere il proprio desiderio", desiderio che non sfocia che nell'infelicità.

Freud porta alla luce l'avvento di una verità fino allora rimasta nelle tenebre: "il desiderio non è una cosa semplice". Né animale, né elementare o inferiore, il desiderio è la risultante di un'articolazione il cui carattere proprio non è di essere archetipico, pieno di senso, rappresentazione di una psicologia comprensiva o figurazione di esperienze concrete secondo la psicologia genetica. Infatti il carattere proprio in cui si situa il desiderio è quello dell'inconscio freudiano: "la particolarità dell'inconscio freudiano è quella di essere traducibile", non solo là dove può essere tradotto, ma fino al punto radicale del sintomo dove è indecifrato.

Ora quello che "si traduce è quel che chiamiamo il significante", di cui Lacan dà come esempio la lettera tipografica. Questo elemento, il significante, ha le due proprietà seguenti: essere sostituibile con altri elementi a lui legati sincronicamente e diacronicamente essere disponibile per formare una catena di elementi significanti. Queste proprietà giustificano l'aforisma di Lacan che l'inconscio freudiano è strutturato come un linguaggio, le cui leggi di funzionamento, la metafora e la metonimia, rendono conto non solo della poesia, ma anche del lapsus, del motto di spirito e del sintomo analitico.

Ma, si domanda Lacan, leggiamo forse il nostro desiderio in questi geroglifici significanti? No. Il desiderio non si articola in modo evidente, poiché esso risponde all'intenzione di un discorso in cui il soggetto, in quanto parla, è escluso dalla coscienza". E Lacan ricorda ai suoi ascoltatori, che vivono in una terra un tempo fertile di mistici e di beghine, che anche loro ne sanno qualcosa di un "desiderio con cui la coscienza non ha niente a che vedere se non nel saperlo inconoscibile", e che sanno anche loro che questo inconoscibile è dell'ordine di "quell'estremo dell'intimo che è al tempo stesso internità esclusa".

E qui, come nella lezione del seminario tenuta il 23 dicembre 1959 per indicare "l'estremo dell'intimo" da cui prende origine il desiderio, Lacan riprende un passo della *Lettera ai Romani* di san Paolo (7, 7-11), dove vi si illustra, "meglio", dice, "non si potrebbe", l'articolazione tra la legge, il desiderio e quel punto centrale e causale del desiderio inconscio che è vuoto di significante, e che è il posto dell'oggetto perduto freudiano che prende, per il soggetto, funzione di Altro assoluto. Questo centro escluso san Paolo lo chiama peccato, Freud *das Ding* e Lacan la Cosa.

Ma dov'è, si chiede Lacan, che Freud ha scoperto questa Cosa? Ebbene, la scoperta di questa Cosa, confermata dai dati della clinica psicoanalitica, è la conseguenza della funzione stessa del significante, correlativa nel testo freudiano con la funzione del padre. Il padre è la funzione che "interdice il desiderio con efficacia". Ma la sua interdizione è tanto più dura e minacciosa che nella misura in cui egli è morto e non sa di esserlo: il mito proposto da Freud non libera l'uomo moderno dal padre, ma rende definitiva, strutturale, l'interdizione che lo colpisce: "Dio è morto, più niente è permesso".

Meravigliando sicuramente il suo uditorio, Lacan propone una lettura della morte di Dio in un registro in cui l'ateismo freudiano non è che l'altra faccia della sua religiosità: solo il monoteismo è qui convocato. Infatti gli dei non sono altro che figure metaforiche del desiderio, ma non così "il solo Dio": il solo Dio, il Dio dei dieci comandamenti, è il Dio della parola. Come i comandamenti, che sono i comandamenti della parola, valgono per tutti, credenti o non credenti, così il dramma del Dio della parola, messo a morte nella figura del padre primordiale nel mito freudiano e nella figura del Verbo nel messaggio cristiano della redenzione, è un dramma universale, poiché è il dramma del *logos* che articola nell'uomo "la mancanza dell'essere e condiziona la sua vita come passione e sacrificio".

Nella seconda conferenza Lacan riprende il comandamento evangelico "Amerai il prossimo tuo come te stesso" e si sofferma sullo stupore di Freud di fronte a tale comandamento. Non solo stupore, ma sconcerto: poiché la massima cristiana, nel momento stesso che viene enunciata come un comandamento e quindi come un obbligo, svela che il rapporto tra uomo e uomo è quello dell'*homo hominis lupus*. E nel cristianesimo stesso vediamo sorgere come corrispettivo simmetrico dell'amore universale proclamato l'estrema intolleranza per tutti coloro che ne sono fuori.

Freud mette in questione il valore accordato all'altro a cui si rivolge l'obbligo del comandamento: amare il prossimo è come amare il proprio nemico. Ma la fonte di aggressività che

si scopre nell'altro non è dissimile da quella che si scopre in sé: questa ostilità primaria è insita nella natura stessa della pulsione dell'uomo, essa è follia e massima rappresentante della pulsione di morte, e minaccia costantemente la società civile.

Lacan concorda con Freud sul carattere paradossale del comandamento evangelico, che è in contrasto con le istanze pulsionali. Ma notiamo anche le differenze tra la lettura di Freud e quella di Lacan. Per fondarle, egli introduce "la distinzione metodica tra simbolico, immaginario e reale" dove il comandamento diventa un tema a tre variazioni.

"Mi amo me stesso": qui l'essere umano è legato al corpo per mezzo dell'energia che Freud chiama libido. Ma quel che amo in me "a cui mi attacco con concupiscenza mentale, non è il corpo [...] ma l'immagine" di me che mi rinvia a una mia unità, in realtà "che mi inganna". Io amo me, ma in quanto non mi conosco, non mi riconosco: in realtà amo un altro costruito come me. E infatti non è "niente altro che me stesso che amo nel mio simile". E così, in questo registro, l'altruismo non è che puro egoismo. Qui, un io immaginario si compiace guardandosi alla specchio, un io fatto "di identificazioni in quelle forme immaginarie in cui l'uomo crede di incentrare il principio della propria unità sotto la specie di una padronanza di se stesso da cui è necessariamente ingannato - che sia o meno illusoria - poiché questa immagine di se stesso non lo contiene in niente, se essa è immobile".

"Se essa è immobile": notiamo questo inciso. Se infatti l'immobilità dell'immagine rinvia a un io immaginario, il soggetto, il soggetto simbolico, non si sostiene che sulla mobilità degli elementi che ne sono la stoffa: quei "significanti la cui costituzione implica anzitutto la loro relazione con quel che di radicale si nasconde nella struttura come tale, cioè il principio della permutazione, vale a dire che una cosa può essere messa al posto di un'altra" rappresentandola validamente, secondo la struttura del linguaggio.

Ma infine è la struttura stessa del linguaggio che "lascia all'esterno e contorna la Cosa", lasciando l'uomo nell'ignoranza circa quel luogo dell'essere, causa di tutto ciò intorno a cui egli ragiona e da cui scaturisce il desiderio. Desiderio "che non ha oggetto se non, come dimostrano le sue singolarità, quello accidentale, normale o meno, che si è trovato a significare, in un lampo o in un rapporto permanente, i confini della Cosa, cioè di quel Niente, attraverso cui tutta la passione umana rinserra il proprio spasmo con modulazione lunga o corta, e periodico ritorno".

Nella passione umana si articola così l'essere come mancanza e questo Niente che è "nel cuore di ciascuno di noi quel posto beante" da cui l'essere umano si domanda chi egli sia, che cosa egli sia e perché egli esista. "E questo il posto da cui dobbiamo amare il prossimo come noi stessi, poiché in lui questo posto è lo stesso".

*Antonio Di Ciaccia*