

L'atto reale e la genesi del soggetto nella psicoanalisi di Jacques Lacan

Alessandro Lattuada

This paper proposes to analyze the genesis of the subject in Lacanian psychoanalysis. Through Freudian concepts as the principle of pleasure and the Thing (das Ding), Lacan elaborates an original theory of subjectivation, based on the dialectical relationship between the pursuit of individual pleasures (pleasure principle) and the needs of society (reality principle). In this regard, Žižek's interpretation is extremely significant; he finds in Lacan a guide for the contemporary world: a political philosophy founded on the Ethics of psychoanalysis able to identify the subject who can face the empire of economic globalism. The problem of analysis, from its medical and individual essence, expands itself to the point of investing the problem of society - and therefore, it insinuates itself to the full right in the field of philosophical and political questions. Lacan, tracing and implementing the Freudian path, appears - according to Žižek's interpretation - as an essential resource to understand the role of the subject in the contemporary world.

I. Introduzione: psicoanalisi, inconscio, società

La psicoanalisi è percorsa da due tensioni: una teoretica (o filosofica) e l'altra clinica (o medica). Attraverso il colloquio coi pazienti, lo psicoanalista osserva l'emergenza dei problemi psichici ed elabora una teoria funzionale al metodo di cura da applicare. Tenendo conto dei casi clinici che si trova a fronteggiare (e che mutano col progressivo mutamento sociale), egli è costretto a rimodellare e modificare la parte teoretica, che a sua volta influenzerà nuovamente il metodo. Per questa sua impostazione, che la conduce ad un perpetuo divenire in conformità ai cambiamenti storici, la psicoanalisi rispecchia sempre lo spirito del proprio tempo; questo la solleva a "dignità" filosofica. D'altro canto, nella priorità concessa al ramo clinico, essa si presenta come una branca della medicina che si occupa delle malattie della mente; questo suo aspetto la rende in effetti del tutto estranea all'occhio filosofico. In un tempo in cui lo spazio teoretico della psicoanalisi (il problema della psiche o della mente) è invaso dalle neuroscienze e dal cognitivismo, il pensiero moderno si trova di fronte a un bivio e a una questione di fondo – bisognerà congedare senza appello il sapere psicoanalitico?

Questo è uno dei problemi centrali di Slavoj Žižek. La sua posizione si segnala anzitutto per la chiarezza: «Lungi dal temere le scienze cognitive, o dall'ignorarle, penso che dovremmo accettare pienamente la sfida e combattere» (Žižek & Daly 2004, 87). La sua scelta, è noto, inclina alla psicoanalisi, in particolare all'opera di Lacan. La psicoanalisi lacaniana, sostiene Žižek:

non consiste in una teoria e in una tecnica volte a curare disturbi psichici, ma in una teoria e in una pratica che pongono l'individuo a confronto con gli aspetti più profondi dell'esistenza umana. Essa non mostra all'individuo come adattarsi alle richieste della realtà sociale; viceversa, spiega in che modo qualcosa come una "realtà" anzitutto si costituisce. La psicoanalisi, insomma, [...] mostra [...] come la dimensione della verità emerga nella realtà umana. (Žižek 2006, 25)

In questa definizione si insinua un preciso intento: isolare il pensiero di Lacan dai suoi risvolti clinici. Secondo Žižek (2006, 27) l'obiettivo dell'opera di Lacan non è quello che si associa comunemente alla psicoanalisi: curare i pazienti in vista di una adeguata integrazione sociale; l'obiettivo consiste invece nel fornire una descrizione della realtà sociale (o "umana") che faccia emergere le verità in essa custodite. Si tratta naturalmente di una forzatura, perché «Lacan era anzitutto un clinico»: egli tendeva pertanto a ricavare terapie mediche anche dalla lettura di autori come Platone, Tommaso d'Aquino, Hegel e Kierkegaard. «Ma proprio l'ubiquità di questi problemi è quanto ci permette di escluderli: dal momento che il clinico è ovunque, possiamo innescare nel processo un cortocircuito per concentrarci, invece, sui suoi effetti, sul modo in cui esso colora tutto ciò che non appartiene all'ambito clinico [...]». Così, "malattie" come psicosi, nevrosi e perversioni cessano di essere considerate come disturbi e deviazioni che necessitano di una cura e diventano *strumenti per la descrizione della realtà* – in altri termini, esse assumono la statura di *categorie filosofiche*.

Al mondo del cyberspazio e della teoria computazionale della mente si oppone dunque il mondo psicoanalitico dell'inconscio e del rimosso, delle psicosi e delle perversioni. Il lacanismo, in particolare, prevede tre registri della realtà – Simbolico, Immaginario e Reale – e due principi – di realtà e di piacere – il cui perno fondamentale è l'oggetto del desiderio: la Cosa (*das Ding*). Ma l'intento di

Lacan non è quello di sostenere una tesi nuova ed “originale”; egli si considera piuttosto l'interprete di Freud ed il custode del suo messaggio. Di conseguenza la sua opera si presenta come un “commento” all'opera freudiana. Ciò è manifesto nell'uso del concetto di *Das Ding* – termine mutuato dal linguaggio freudiano. Come chiarisce Lacan, l'utilizzo di questo termine è fondamentale, in quanto al contrario della lingua francese – e anche di quella italiana – il tedesco conosce due termini per designare la cosa: *das Ding* e *die Sache*. Mentre *die Sache* reca alla cosa una connotazione generica, *das Ding* è un oggetto dal significato peculiare. Esso è l'oggetto perduto, eppure mai posseduto: esso è perduto da sempre e per sempre. La sua natura è fantasmatica, virtuale; eppure attorno ad esso si articolano tutti gli investimenti rappresentazionali del soggetto, cioè gli elementi che formano la storia clinica di un paziente e ne caratterizzano la vita sociale.

Il problema della Cosa è strettamente connesso alla questione della felicità. *Das Ding* è infatti l'oggetto stesso della ricerca della felicità, attorno a cui Aristotele e Freud articolano l'intero agire umano. Lacan (1986, 17) evidenzia in tal senso che la radice del termine felicità (come nel caso dell'inglese *happiness*) è connessa al senso della socialità, all'esperienza dell'incontro (*happen*). Il superamento freudiano del paradigma aristotelico avviene secondo Lacan attraverso l'inclusione di tutte le deviazioni – o “perversioni” – che nel pensiero dello stagirita appartengono al dominio della “bestialità” all'interno della limitante categoria della “normalità”. Respingendo il concetto aristotelico di “naturalità”, che separa le azioni “naturali” volte alla felicità da quelle che appartengono alla sfera della bestialità, Freud ascrive all'inconscio tutte quelle tendenze considerate socialmente inaccettabili ma che si possono osservare nel comportamento umano. La prospettiva aristotelica ha tuttavia continuato a condizionare una corretta ricezione dell'inconscio freudiano; per lo più esso è stato interpretato come un contenitore caotico di mere pulsioni ferine. Spetta a Lacan il compito di ristabilire la giusta distanza tra la tradizione aristotelica e la scoperta di Freud; ciò avviene attraverso la nota concezione dell'inconscio come «una struttura di linguaggio» (Lacan 1986, 39). Lacan, seguito da Žižek, tenta di delineare questa realtà psichica che *parla* un altro linguaggio rispetto a quello che si utilizza per descriverlo (cioè il linguaggio della “coscienza”). Ma non si tratta di mettere in scena i sogni, cioè l'espressione stessa del linguaggio dell'inconscio; questa era la strada seguita da Freud – Lacan sceglie un altro percorso. Si tratta di indovinare nelle manifestazioni più estreme della socialità (per es. nel sadismo) l'espressione di un meccanismo profondo che ne costituisce il sostrato. L'inconscio articola il pensiero del soggetto, ma è la coscienza a rendere possibile l'osservazione del fenomeno: «È solo in quanto il dolore fa lanciare un grido al soggetto che l'oggetto in quanto ostile, ci dice Freud, si segnala a livello della coscienza».

La ricerca di Lacan è dunque proiettata verso quelle manifestazioni sociali che rivelano la realtà, *in sé* ignota, dell'inconscio – la verità del soggetto. ¹ A tal fine, occorre anzitutto introdurre le tre nozioni che definiscono il rapporto fra l'individuo e la società: Simbolico, Immaginario e Reale.

II. La verità fra il reale e il fittizio

Nella presentazione del *Seminario VII*, Lacan afferma che il *Simbolico* corrisponde a ciò che Freud definisce “*fittizio*”. Esso non

¹ Lacan distingue soggetto ed individuo, in quanto il primo appartiene alla sfera dell'inconscio ed il secondo a quella della coscienza (Cfr. Lacan 1978, 69-70). Poiché l'inconscio è la verità del soggetto, e quest'ultimo non corrisponde all'io freudiano, l'autore conclude che «il nucleo del nostro essere non coincide con l'io» (p. 52).

rappresenta un oggetto ingannevole, ma un elemento costitutivo della verità (Lacan 1986, 16): «ogni verità ha una struttura di finzione». Il *Simbolico* lacaniano rappresenta l'insieme dei codici non scritti che regolano il comportamento sociale. Ogni incontro, ogni relazione, ogni comunicazione non è mai diretta, ma sempre filtrata, schermata da codici inconsciamente accettati. Questi confluiscono nella figura del “grande Altro” che rappresenta il “*si*” impersonale presupposto in ogni forma di comunicazione. Non rispettare le regole del “grande Altro” comporta l'alienazione e la *sociopatia* (Žižek 2006, 35). Di fatto, il sociopatico è inadatto ai rapporti sociali proprio perché non tiene conto dell'ordine del fittizio; pertanto, egli intrattiene un rapporto puramente strumentale con il linguaggio.

Al registro dell'*Immaginario* appartiene l'insieme di sensazioni che determinano l'identità di ogni “piccolo altro” agli occhi della realtà sociale. Il *Reale*, con ciò, potrebbe apparire come la “cosa in sé” inattingibile che prescinde da ogni esperienza individuale. Ma questa ipotesi è già esclusa dalla nozione di *simbolico*; quest'ultimo, come abbiamo detto, costituisce infatti una parte – tutt'altro che ingannevole – della verità. Lacan non sostiene l'idea di un ordine trascendentale superiore al mondo esperibile. Il Reale non è il “nocciolo duro” e statico che soggiace alla mutevolezza delle apparenze divenienti: anche «le apparenze *contano*» (Žižek 2006, 102). Esso è piuttosto l'elemento inattingibile in quanto terrificante, inelaborabile nella sua impossibilità.

Il Reale di Lacan è *simbolicamente* impossibile, eppure esiste; per tal motivo, l'esperienza del suo incontro provoca il trauma. Ma, nella misura in cui quest'incontro è *possibile*, se non inevitabile, il trauma appare come un'esperienza fondamentale. Secondo Žižek (2004, 148), il film di David Fincher, *Fight Club*, descrive questo genere di esperienza: esso mette in scena «la dimensione emancipatoria del picchiare se stessi, il nostro aver bisogno, in qualche modo, di correre rischi attraverso una violenza. Quando viviamo in uno spazio isolato e virtuale, ogni riconnessione con il Reale ovviamente è devastante, è una violenza». Per fuoriuscire dallo stato di alienazione (l'insonnia del protagonista ne è la metafora) occorre confrontarsi violentemente con se stessi. Il trauma del dolore non causa dunque deviazioni e disadattamento sociale; l'esatto opposto: esso permette una riconnessione col Reale. Per spiegare il funzionamento delle nozioni della triade lacaniana, Žižek paragona la società al gioco degli scacchi:

Le regole che occorre seguire per partecipare al gioco coincidono con la sua dimensione simbolica [...]. Il presente livello è chiaramente diverso da quello immaginario, ossia dalla maniera in cui i diversi pezzi sono modellati e caratterizzati dai loro nomi (re, regina, cavallo); [...]. Infine, reale è l'intero insieme complesso di circostanze contingenti che influenzano lo svolgimento del gioco: l'intelligenza dei giocatori, nonché le imprevedibili intrusioni che potrebbero sconcertare uno dei giocatori o interrompere direttamente il gioco. (Žižek 2006, 30-31)

Di nodale importanza è la figura del grande Altro, che

opera a un livello simbolico [nel gioco così come nella comunicazione]. [...] Anzitutto, vi sono le regole grammaticali, [...] poi il sostrato della comune appartenenza al medesimo mondo della vita. [...] Mentre parlo, non sono mai solamente un “piccolo altro” (individuo) che interagisce con altri “piccoli altri”: il grande Altro deve sempre essere presente.

I tre elementi della triade possono essere proiettati sul Reale:

La triade stessa – reale, simbolico, immaginario – è in fondo mappata, o proiettata sul Reale stesso. Abbiamo così il Reale reale, il Reale immaginario e il Reale simbolico. Il Reale reale sarebbe la Cosa orribile: la testa di Medusa; l'alieno dei film di fantascienza; l'abisso; un mostro. Ma poi tendiamo a dimenticare che in Lacan ci sono due altri Reali. C'è il Reale simbolico, che è semplicemente formule scientifiche senza senso. [...] E poi abbiamo il Reale immaginario [...] [ovvero] non l'illusione del Reale, ma il Reale nell'illusione stessa. (Žižek 2004, 95-96)

Allo stesso modo, la “mappatura” può avvenire sugli altri due registri: «Così il vero nodo lacaniano del reale, immaginario e simbolico, è piuttosto una configurazione tridimensionale. E cioè, ognuna di queste tre categorie può essere mappata su ognuna delle altre due». Chiosa infine l'autore: «Il punto è che queste tre nozioni [...] sono realmente intrecciate nel senso più radicale; come una struttura cristallina nella quale i diversi elementi sono mappati e [...] ripetono se stessi in ogni categoria» (Žižek 2004, 96-97).

La struttura tridimensionale qui delineata mostra la natura fragile, inconsistente e virtuale del Reale. Essa esclude le ipotesi scientifico-empiriste che pretendono di attingere alla conoscenza di un nocciolo duro e fisso e, a un tempo, contrasta le teorie metafisiche che affermano l'esistenza di una sostanza immutabile al di là delle apparenze. Il Reale lacaniano non è un oggetto esauribile dalla conoscenza scientifica, non è riducibile alla cosa in sé inattingibile e nemmeno ad una *sostanza* in senso metafisico; esso non è impossibile, ma non è nemmeno un oggetto comune. Il Reale è *possibile* e, per ciò stesso, inquietante, traumatico. La coscienza, secondo Žižek, ha avuto origine proprio dall'incontro con il Reale: essa «si è sviluppata come un sotto-prodotto involontario che ha acquisito una sorta di funzione di sopravvivenza [...]. [...] la coscienza si origina da qualcosa che è andato storto [...] o, per dirla in termini lacaniani, da un'esperienza del Reale, di un limite impossibile» (Žižek 2004, 86).

La nascita della coscienza annuncia l'imposizione di forti limitazioni alla ricerca del piacere; è dalla necessità di delineare il rapporto fra la coscienza e l'inconscio che emergono i due principi freudiani: il principio di piacere e il principio di realtà.

III. Principio di piacere e principio di realtà

Il rapporto fra il principio di piacere e il principio di realtà esemplifica la comunicazione fra l'inconscio – che determina «l'enigmatica formazione delle [...] idee nel pensiero» (Lacan 1986, 57) – e la coscienza – che impone la necessità di «verbalizzare» o di «esprimere in parole» tali idee. La verbalizzazione imprime all'idea una forma artificiale che la rende accessibile. Ciò spiega l'importanza nodale del registro *simbolico* e delle apparenze.

Come abbiamo detto, la ricerca del proprio bene – la felicità — è il motore principale dell'azione umana; ma la vita sociale impone delle regole simboliche che la contrastano. La ricerca del piacere, in sé priva di limiti, impedirebbe l'integrazione sociale e di conseguenza comporterebbe il fallimento del suo stesso obiettivo; d'altra parte, un eccesso di interdizione (realtà) arresterebbe la ricerca del proprio bene. ² Dalla problematizzazione di tale dialettica origina l'etica.

L'etica di Aristotele, sostiene Lacan (1986, 27), mira alla ricerca del Sommo Bene: ovvero, alla

² In tal senso, i due principi sono necessari l'uno all'altro: «[...] nel principio di piacere, il piacere, per definizione, tende verso la propria

realizzazione di una realtà sociale in cui la ricerca individuale di felicità del soggetto (ἡθός) si situi in continuità con l'ordine generale della società in cui egli è inserito (ἔθός). In questo senso, l'etica entra in un registro politico. Il problema della prospettiva aristotelica risiede nella sua teorizzazione desueta del rapporto fra servo e padrone:

fine. Il principio di piacere è che il piacere cessi». Sotto quest'aspetto, prosegue Lacan, «il principio di realtà consiste nel fatto che il gioco duri, cioè che il piacere si rinnovi [...]. Il principio di realtà consiste nell'aver riguardo per i nostri piaceri, quei piaceri la cui tendenza è proprio di arrivare alla cessazione» (Lacan 1978, 99).

Il padrone antico [...] non è affatto l'eroico brutto che ci viene rappresentato nella dialettica hegeliana dove funge da perno e punto di svolta. [...] Nella prospettiva aristotelica il padrone antico è una presenza, una condizione umana legata allo schiavo in un modo molto meno strettamente critico di quanto venga articolato dalla prospettiva hegeliana. In effetti, il problema che viene posto è proprio quello che resta irrisolto nella prospettiva hegeliana, il problema di una società di padroni. [...] È un'etica quindi ristretta, direi quasi a un tipo sociale, a un esemplare privilegiato, diciamo pure, di ozio. (Lacan 1986, 28)

Ciò non significa che l'etica aristotelica debba essere scartata: i suoi schemi, di per sé antiquati, «possono essere ricomposti, trasposti» e applicati alla realtà sociale contemporanea. Secondo Lacan, il pensiero freudiano ne realizza un'attualizzazione perfetta. Lo schema lacaniano pone al livello del principio di piacere “il bene” del soggetto; la sua ricerca incontra però le resistenze della civiltà (principio di realtà): essa richiede qualcos'altro al soggetto; “qualcosa” che, coniugato alla ricerca della felicità individuale, dovrebbe condurre al Sommo Bene aristotelico. Ma le richieste della civiltà rendono impossibile qualsiasi compromesso:

la civiltà, la cultura, chiedono sicuramente troppo al soggetto. Se c'è qualcosa che si chiama il suo bene, la sua felicità, non c'è nulla che possa aspettarsi, in proposito, né dal microcosmo, cioè da se stesso, né dal macrocosmo. (Lacan 1986, 41)

Il motivo di questo fallimento risiede in una richiesta antiquata rispetto alla realtà moderna:

Quel che ci viene chiesto bisogna chiamarlo con una parola semplice, è la felicità. [...] È a causa dell'entrata della felicità nella politica che la questione della felicità non ha per noi una soluzione aristotelica possibile, e che la tappa preliminare si situa a livello della soddisfazione dei bisogni per tutti gli uomini. Mentre Aristotele fa una scelta tra i beni che offre al padrone, e gli dice che solo alcuni di questi beni sono degni della sua devozione, ossia della contemplazione, la dialettica del padrone ha perso valore per noi [...] per ragioni storiche che dipendono dal momento storico in cui viviamo e che si esprimono nella politica con la formula seguente: *Non può esserci soddisfazione per nessuno senza la soddisfazione di tutti*. È in questo contesto che l'analisi fa la sua comparsa [...] e che l'analista si offre di ricevere [...] la domanda di felicità. (Lacan 1986, 338)

Il clinico, tuttavia, non può fornire alcuna risposta alla domanda del paziente

La questione del Sommo Bene si pone ancestralmente per l'uomo, ma lui, l'analista, sa che tale questione è una questione chiusa. Non soltanto quel che gli si chiede, il Sommo Bene, egli non l'ha di certo, ma sa che non c'è proprio. (Lacan 1986, 347)

La causa dell'interdizione della Cosa, e la conseguente impossibilità di un

ricongiungimento con il Sommo Bene aristotelico, è interna alla natura stessa dell'oggetto del desiderio.

IV. Das Ding. Desiderio e sublimazione

Das Ding, in quanto oggetto del desiderio che orienta il comportamento umano, è il *télos* sotteso alla ricerca di felicità del soggetto. Sostenendo che esso è l'oggetto del desiderio inconscio e, al tempo stesso, il fine ultimo della ricerca di felicità di derivazione aristotelica, Lacan lega a doppio filo psicoanalisi e politica. Egli sostiene implicitamente che la disciplina psicoanalitica si situa alle radici dell'azione politica. Žižek porterà all'estreme conseguenze quest'idea; lo vedremo più avanti.

La ricerca della Cosa si mostra dunque vincolata in rapporto dialettico al principio di realtà. Quest'ultimo adempie alla funzione del Super Io freudiano, esprimendo la «legge fondamentale, [...] primordiale» a fondamento della morale, che determina il passaggio dallo stato di natura a quello di cultura: «la legge dell'interdizione dell'incesto» (Lacan 1986, 78). La madre, con ciò, rappresenta proprio *das Ding*, ovvero l'oggetto inconscio del desiderio; quell'oggetto che, situandosi come fine ultimo della ricerca di felicità, orienta le rappresentazioni del soggetto. La legge dell'interdizione dell'incesto permette dunque l'esistenza della *domanda* e, di conseguenza, la proiezione degli investimenti inconsci che costituiscono la base strutturale della personalità del soggetto. Senza questa legge non ci sarebbe la “parola”: «il divieto dell'incesto non è altro che la condizione affinché la parola sussista» (Lacan 1986, 81). Affermando che «non c'è Sommo Bene – che il Sommo Bene, [...] *das Ding*, [...] la madre [...], è un bene interdetto, e che non c'è altro bene» (Lacan 1986, 82), Freud annulla il senso della legge morale.

L'oggetto è dunque eternamente perduto; ma il suo fantasma deve sussistere affinché non sia annullato il processo rappresentazionale che permette l'azione e la parola. Dunque, *das Ding* non è un oggetto impossibile, comune o fantasmatico; come afferma Žižek, esso è in sé scisso: la Cosa è in certo senso empiricamente reale, ma è anche l'oggetto delle pulsioni primordiali e immaginarie del soggetto. Per questo motivo, essa è posta sempre a una certa distanza poiché il desiderio non *deve* mai essere appagato (dal punto di vista del principio morale) e non *può* essere appagato perché non corrisponde empiricamente alle proiezioni immaginarie del soggetto; ma l'oggetto deve essere sempre *prossimo* affinché l'universo della domanda (*conditio sine qua non* della “parola”) sussista. In altri termini, il *dovere* morale maschera la profonda *impossibilità* reale. Sotto questa luce, la Cosa in certo senso *non è*: essa «brilla per la sua assenza, per la sua estraneità» (Lacan 1986, 74). Il processo di avvicendamento senza fine all'oggetto è chiamato *sublimazione*: si tratta dell'elevazione di un oggetto alla dignità della Cosa (p.132). Tutto il plesso amoroso è dominato dalla sublimazione; un esempio letterario si osserva nell'amor cortese: qui l'oggetto femminile, la donna, diviene *das Ding* attraverso gli investimenti immaginari dell'artista, che le si avvicenda *ad infinitum*. La sublimazione sopperisce al problema della mancanza del Sommo Bene, essendo la Cosa eternamente interdetta.

Posto l'equilibrio dialettico fra principio di piacere e principio di realtà e il mantenimento del desiderio attraverso il processo di sublimazione, la realtà lacaniana sembra conchiudersi in uno schema deterministico. Tuttavia, come aveva già osservato Freud, esiste un impulso situato *Al di là del principio di*

piacere che crea una deviazione ³ rispetto al percorso “naturale” del desiderio – si tratta del *Todestrieb*, o *Pulsione di morte*.

³ Lacan lo dice chiaramente (1986, 130): «Trieb [che l'autore preferisce tradurre con pulsione piuttosto che con istinto] è deviato rispetto a quello che Freud chiama il suo Ziel, la sua meta».

V. L'al di là del principio di piacere: jouissance e todestrieb

La *pulsione di morte*, secondo Žižek, rappresenta il vero “punto debole” delle scienze cognitive: essa infatti mostra «una disfunzionalità fondamentale che non può essere spiegata in termini di evolucionismo cognitivista». Il cognitivismo non ha un linguaggio per descrivere tale fenomeno; viceversa,

l'idealismo tedesco e la psicoanalisi hanno dei termini specifici [...]. Nell'idealismo tedesco è la negatività auto-relativa assoluta; in psicoanalisi è la pulsione di morte. Questo è il nocciolo del mio lavoro in generale. La mia tesi basilare è questa: il tratto centrale della soggettività nell'idealismo tedesco – questa nozione desostanzializzata di soggettività come scarto nell'ordine dell'essere – è consonante con la nozione dell'«oggetto *a* piccola», che per Lacan è un fallimento. Non è che falliamo perché non riusciamo a incontrare l'oggetto, piuttosto l'oggetto stesso è solo una traccia di un certo fallimento. (Žižek 2004, 88)

In questa pulsione, Žižek individua il *trait d'union* fra psicoanalisi e filosofia: «la nozione freudiana di pulsione di morte non è una categoria biologica ma ha una dignità filosofica». Essa rappresenta la “follia della ragione”: «l'eccesso della ragione [che] è insito nella ragione stessa. [...] la ragione non si confronta con qualcosa fuori di sé; piuttosto, si confronta con la propria follia costitutiva» (Žižek 2004, 90). Il *Todestrieb*, creando una deviazione rispetto alla meta del piacere, distrugge il senso dell'ordine morale. Lacan mostra la centralità di questa pulsione attraverso un confronto fra l'etica di Kant e l'anti-etica di Sade.

La tesi di Lacan è che, come la follia è interna alla ragione, l'*oltraggio* sadiano è interno alla Legge Morale di Kant. La legge kantiana – *Opera in modo che la massima della tua volontà possa valere in ogni tempo come principio di una legislazione che sia per tutti* – pertiene ad un ordine *naturale* piuttosto che sociale (Lacan 1986, 92). Il funzionamento della società prevede infatti la necessità di trasgredire la Legge Morale. La massima che Lacan (1986, 93) estrae da *La filosofia nel boudoir* di Sade recita: «assumiamo come massima universale della nostra azione il diritto di godere di altrui, chiunque esso sia, come strumento del nostro piacere». Quest'affermazione apre la strada ad una “società naturale”, vale a dire al «rovescio e [al]la caricatura» dell'etica kantiana, di cui tuttavia ne rappresenta «uno dei complementi possibili» (Lacan 1986, 94). Tale paradosso annuncia «l'acme della crisi dell'etica» (Lacan 1986, 90). Nel commentare un passo dell'opera kantiana, Lacan avvalorava ulteriormente questa tesi:

[...] possiamo vedere a priori che la legge morale, come motivo determinante della volontà, per il fatto stesso di arrecare danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può essere chiamato dolore. E questo è il primo e forse anche l'ultimo caso nel quale, con i concetti a priori, possiamo determinare la relazione di una conoscenza che proviene da una ragion pura pratica con il sentimento del piacere e del dispiacere. (pp. 94-95)

Insomma, Kant è del parere di Sade. Infatti, per raggiungere assolutamente *das*

Ding, per aprire tutte le chiuse del desiderio, che cosa ci mostra Sade all'orizzonte? Essenzialmente il dolore. Il dolore altrui, come pure il dolore proprio del soggetto, che sono in tal caso una sola e medesima cosa.

Lacan associa i due autori sotto una medesima affermazione: l'etica ritrova il suo sfacelo e al tempo stesso il suo acme nella legge che, esprimendo in sé l'interdizione della Cosa e *nominandola* in quanto oggetto che non *deve* essere desiderato, provoca un effetto inaspettato: il divampare smisurato del desiderio che giunge alla sperimentazione del godimento (*jouissance*) attraverso il dolore. ⁴ I Comandamenti includono in sé la *possibilità* di trasgredire la Cosa vietata – dal dire menzogne, al desiderare la Cosa dell'altro, etc. In altre parole, viene messo in evidenza proprio l'oggetto della trasgressione, la Cosa, della quale, senza la legge che obbliga a non desiderarla, «io non ho potuto prendere conoscenza» (Lacan 1986, 98). Inoltre, in rapporto alla legge, il peccato «acquisisce un carattere smisurato, iperbolico» e il desiderio divampa divenendo «desiderio di morte» (Lacan 1986, 99). In breve, è la Legge stessa che fomenta la perversione, la trasgressione e la sublimazione. Più l'interdizione è forte, più l'oggetto viene sopravvalutato. Secondo Lacan, in Kant il processo di sublimazione è completamente ignorato:

⁴ La differenza fra godimento e piacere riflette la distinzione fra vero e reale: «il vero è qualcosa che fa piacere, ed è questo a distinguere dal reale. Il reale non fa piacere [...]». Il piacere dunque non ha nulla a che fare col reale, mentre «il godimento è qualcosa del reale» (Lacan 2005, 75).

Supponete, dice Kant, che per mettere un freno agli eccessi di un lussurioso si realizzi la situazione seguente. C'è, in una camera, la signora verso cui lo portano momentaneamente i suoi desideri. Gli si lascia la libertà di entrare nella camera per soddisfare il suo desiderio, o il suo bisogno, ma alla porta d'uscita c'è la forca a cui sarà impiccato. [...] Per Kant non fa una grinza l'idea che la forca rappresenti un'inibizione sufficiente. (Lacan 1986, 128)

È proprio il contesto di interdizione estrema (la privazione della vita) a generare la sublimazione. Nella sublimazione si rivela il dispositivo psicoanalitico che garantisce l'autonomia del soggetto:

[...] la psicoanalisi opta per l'autonomia. Il nome psicoanalitico per questa autonomia è pulsione di morte. [...] La pulsione di morte è questa spinta non-funzionale della libido, o quella volontà che non può essere spiegata in termini oggettivi. Questo significa che negli esseri umani c'è un aspetto del comportamento che persiste al di là di ogni attività strumentale volta a raggiungere certi fini (piacere, riproduzione, benessere, potere). È una sorta di pulsione auto-sabotatrice. [...] penso che [...] la psicoanalisi segni l'affermazione più forte dell'autonomia, ovvero della pulsione di morte. (Žižek 2004, 165)

La pulsione di morte è all'origine dell'atto Reale; un atto, per nulla impossibile o irrealizzabile, che accade senza poter essere simbolizzato o accettato socialmente. ⁵ Diversamente dalla sublimazione, tuttavia, essa fuoriesce del processo di ricerca di felicità individuale; essa fuoriesce dall'ambito del desiderio in quanto è una *pulsione* diversa da quella che conduce al piacere. Sulla base di questi presupposti, Slavoj Žižek attualizza Lacan.

⁵ Nel seminario sul *sinthomo*, l'autore evidenzia il senso del rapporto fra *Todestrieb* e Reale, rimarcando l'impossibilità di simbolizzazione: «La pulsione di morte è il reale in quanto non può essere pensato se non come impossibile. Vale a dire che ogni volta che fa capolino è impensabile. Accostarsi a questo impossibile non può costituire una speranza,

VI. Žižek e il soggetto politico lacaniano

Uno dei temi più dibattuti nel panorama filosofico-politico contemporaneo riguarda la nozione di *evento*. Diversi autori (Heidegger, Deleuze, Badiou ⁶ – per citarne solo alcuni) hanno tentato di comprendere in che modo l'ordine dell'essere possa tener conto di ciò che viene definito un *evento*. Al di là delle differenti teorizzazioni, è possibile definire l'evento come un fenomeno che sconvolge e rivoluziona l'assetto politico, sociale ed etico di un'epoca – esso è l'elemento “traumatico” che modifica sostanzialmente e imprevedibilmente il percorso della storia. Žižek lo interpreta attraverso la categoria psicoanalitica di *pulsione*:

Il paradosso è che un evento è un fenomeno retroattivo che si auto-pone. [...] Badiou porta l'esempio della Rivoluzione Francese. Non possiamo spiegare questa Rivoluzione semplicemente con le sue condizioni sociali. Fu un atto autonomo che ci permette di leggere le condizioni precedenti come rivoluzionarie. [...] C'è una sorta di atto originale di creazione; un certo universo del significato emerge, per così dire, dal nulla. Ora, penso sempre più che questa logica dell'evento sia troppo idealistica. In contrasto, la nozione lacaniana di pulsione cerca di render conto – e forse questo è il problema materialista di fondo – di come un evento possa emergere dall'ordine dell'essere. (Žižek 2004, 166)

L'autore risolve in questo modo la classica opposizione fra materialismo e idealismo coniugando i due orientamenti in un rapporto di cooperazione: l'evento sarebbe l'espressione cosciente di una pulsione inconscia. In esso si esprime l'atto Reale separato dalla schermatura del simbolico: «facciamo la cosa Reale, l'atto libero, ma lo troviamo troppo traumatico per accettarlo; perciò ci piace razionalizzarlo in termini simbolici. Ma gli atti Reali accadono». Žižek (2004, 194) dichiara radicalmente che «dobbiamo rischiare e decidere», assumendoci pienamente la responsabilità della nostra azione; si tratta di una scelta di «decisionismo eroico» (Žižek 2004, 135). La *decisione* perimetra l'area dell'evento, in cui si iscrive il trauma dell'incontro col Reale. L'ordine socio-simbolico contemporaneo ha costruito, attraverso il mezzo mediatico, una censura al Reale: l'*interattività*. Essa, promossa come la massima espressione di democrazia, ha in realtà generato il fenomeno opposto: l'*interpassività*. I media garantiscono dunque solo una pseudo-attività, o una “falsa attività” (osservabile, per es., nei dibattiti accademici “privi di senso”, (Žižek 2006, 48), che non intacca il potere capitalistico. “Esprimere la propria opinione” significa non *fare* nulla. Attraverso quest'illusione di compartecipazione sociale, il sistema capitalistico impone il suo Comandamento – l'obbligo di godere: «[...] oggi siamo bombardati da ogni lato di versioni diverse dell'ingiunzione “Godi!”, dall'immediato godimento nell'atto sessuale al godimento nelle conquiste professionali [...]» (Žižek 2006, 120)

Žižek invita dunque a «*ritirarsi nella passività*», per ambire a una «vera attività, a un'azione che effettivamente cambi le coordinate della scena». Su questo sfondo si iscrive l'importanza della ripresa lacaniana di Freud. La scoperta del *Todestrieb*, che “trascende” il principio di piacere e dunque il principio di realtà, mostra una direzione differente che supera l'ordine simbolico e permette

poiché l'impensabile in questione è la morte, e il fatto che non possa essere pensata è il fondamento del reale» (Lacan 2005, 121).

⁶ Cfr. Deleuze, 1969 (in particolare la ventunesima serie) e Badiou, 1988. Per una comparazione critica delle varie teorie sull'evento in rapporto alle nozioni lacaniane del Reale e della Cosa, cfr. Žižek, 2012 (in particolare parte III, cap. 8 e parte IV, cap. 12) e Žižek, 2014.

al soggetto di eludere il “grande Altro” (Dio, il Re, la Democrazia, 7 etc.) e di liberarsi del fantasma che determina la sua auto-identità sociale. Tutto ciò conduce Žižek a rivalutare il ruolo dell’analista:

[...] l’obiettivo ultimo dell’analista è di privare il soggetto proprio del fantasma fondamentale che regola l’universo della sua (auto)esperienza. Il soggetto freudiano dell’inconscio emerge soltanto quando un aspetto-chiave dell’(auto)esperienza del soggetto (il suo fantasma fondamentale) gli diviene inaccessibile, rimosso a un livello primordiale. [...] ciò che caratterizza la soggettività umana [...] è [...] la breccia che separa i due, ossia il fatto che il fantasma, al suo livello più elementare, diviene inaccessibile al soggetto. [...] In altre parole, la psicoanalisi ci consente di formulare una paradossale fenomenologia senza un soggetto; sorgono fenomeni che non sono fenomeni *di un* soggetto, che appaiono *a un* soggetto. Questo non significa che il soggetto non sia qui coinvolto: lo è, ma precisamente nella maniera dell’*esclusione*, in quanto diviso, in quanto agire [*agency*] che non è in grado di assumere il nocciolo della sua esperienza interiore. (Žižek 2006, 73)

Attraverso questa breccia, attraverso la creazione di questo spazio divisorio fra il soggetto e il fantasma identitario, si delinea il soggetto lacaniano che si erge sulle ceneri dell’ordine simbolico e delle sue ingiunzioni. Secondo Žižek, è proprio questo il fine ultimo dell’etica di Lacan (Žižek 2006, 79): «quello del vero risveglio: non solo dal sonno, ma dall’incantesimo del fantasma». La separazione dal fantasma autoidentitario permette di sperimentare l’incontro con il Reale; **8** solamente quest’esperienza giace al fondo della realizzazione dell’atto Reale: l’azione politica.

7 Avanziamo qui l’ipotesi che il termine “democrazia” possa costituire la personificazione contemporanea del “grande Altro” lacaniano. Il fantasma democratico si presenta infatti come il “si impersonale” che scherma ogni interazione sociale. Non rispettarlo comporta l’emarginazione o la calunnia: non a caso, sostenere un’opinione non conforme all’ordine simbolico provoca l’accusa di anti-democrazia e totalitarismo. Quel che viene celato è che nell’attuale realtà occidentale non è in scena alcun contrasto politico; piuttosto, lo scenario mostra uno scontro fra un’etica del controllo politico contro l’incontrollato strapotere economico. Il vero contrasto dovrebbe essere (semmai) fra globalisti e statalisti. L’inganno simbolico, incarnato dal “grande Altro”, inasprisce false contese fra lo statuto “democratico” (attraverso cui si maschera l’intento di un potenziamento del sistema economico capitalista) e quello “antidemocratico” (che demonizza l’idea di un controllo politico dell’economia). Così, viene interdetto lo scontro diretto e traumatico con il Reale – ovvero, l’onnicomprendente presenza del globalismo economico. In un recente pamphlet Badiou giunge ad una conclusione affine, sostenendo che il reale della nostra epoca è il «capitalismo imperiale mondializzato» e che «la parvenza contemporanea del reale capitalista è la democrazia». Quest’ultima è definita la «maschera» simbolica del capitalismo mondiale [Badiou 2015, 22].

8 Nel seminario XI, Lacan descrive l’«incontro con il reale» come «un incontro essenziale» (Lacan 1973, 52), in quanto indica il luogo del soggetto: «Il soggetto [...] è [...] là dove era [...] il reale». (Ivi, pp. 44-45).

Bibliografia

- Badiou, A. (1988). *L'Être et l'Événement*. Paris: Le Seuil. Trad. It. *L'essere e l'evento*. A cura di P. Cesaroni, M. Ferrari, G. Minozzi. Milano: Mimesis.
- Id. (2015). *À la recherche du réel perdu*. Paris: Fayard. Trad. It. *Alla ricerca del reale perduto*. A cura di G. Tusa. Milano: Mimesis.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Les éditions de minuit. Trad. it. *Logica del senso*. A cura di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris: Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Id. (1978). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris. Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Id. (1986). *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Id. (2005). *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome (1975-1976)*. Paris : Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-1976)*. A cura di A. Di Ciaccia. Roma: Astrolabio.
- Žižek, S. & Daly, G. (2004). *Conversation with S. Žižek*. Cambridge: Polity. Trad. it. *Psicoanalisi e mondo contemporaneo. Conversazioni con Žižek*. A cura di G. Senia. Bari: Dedalo.
- Žižek, S. (2006). *How to Read Lacan*. London: Granta Publications. Trad. it. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*. A cura di M. Nijhuis. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London-New York: Verso. Trad. It. *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. Volume secondo*. A cura di C. Salzani e W. Montefusco. Milano: Adriano Salani Editore.
- Id. (2014). *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*. New York: Melville House Pub. Trad. It. *Evento*. A cura di E. Acotto. Torino: Utet.