

# La psicoanalisi come estetica dell'esistenza

## Michele Di Bartolo

Michel Foucault, at the beginning of his course on *The Hermeneutics of the Subject*, excludes and includes, at the same time, psychoanalysis between practices of spirituality. The reason for this double movement is, according to Derrida, in the ambivalence of Freud's speech. Derridian interpretation of the concept of resistance to analysis offers the possibility of rethinking psychoanalysis as an aesthetics of existence.

È il 6 gennaio del 1982 quando Michel Foucault, durante la prima lezione del corso sulla cura di sé, con un doppio movimento del tutto simile a quello che Derrida metterà nitidamente a fuoco una decina di anni più tardi (Derrida 1994) pone e ad un tempo esclude la psicoanalisi dal novero delle pratiche di spiritualità. La psicoanalisi e il marxismo, egli afferma, rappresentano altrettanti luoghi in cui, nel campo del sapere, assistiamo al riemergere delle strutture della spiritualità.

È possibile ritrovare tanto nel marxismo quanto nella psicoanalisi, al cuore di entrambi, o in ogni caso al principio e alla conclusione dell'uno e dell'altro di questi due saperi [...] due questioni che, lo ripeto ancora una volta, sono assolutamente caratteristiche della spiritualità, vale a dire il problema di quel che accade all'essere del soggetto, di quel che deve avvenire dell'essere del soggetto, affinché egli possa avere accesso alla verità e, di rimando, la questione relativa a quel che del soggetto può trasformarsi per il fatto di aver avuto accesso alla verità. (Foucault 2016, 26)

A questo primo movimento di inclusione ne segue subito uno opposto che assume in primo luogo la forma della denegazione – «Con questo, non voglio affatto dire che si tratta di due forme di spiritualità» (Foucault 2016, 26) – e poi quella della posizione di un problema senza soluzione:

E ciò solleva un problema che naturalmente non potrò risolvere, ovvero se sia possibile o meno, nei termini stessi della psicoanalisi, dunque in ogni caso nei termini di effetti di conoscenza, porre la questione dei rapporti tra soggetto e verità, vale a dire una questione che – almeno dal punto di vista della spiritualità e della epimeleia heautou – non può per definizione essere posta nei termini stessi della conoscenza. (Foucault 2016, 27)

Il movimento di pensiero foucaultiano è qui più che mai spiazzante. Al cuore della psicoanalisi (dopo la sua apparizione spettrale, lo si noti, il marxismo scompare e non riapparirà più per tutta la durata del corso) o, per lo meno, al suo principio e alla sua conclusione, troviamo la questione del rapporto tra il soggetto e la verità; ma tale questione non può essere posta nei termini della psicoanalisi, nella misura in cui questa si presenta come una forma di conoscenza. Spiritualità e conoscenza, occorre forse ricordarlo, risultano agli occhi di Foucault eterogenei. Il trionfo della conoscenza come forma privilegiata di accesso alla verità coincide in larga misura con il momento cartesiano che ha in Aristotele e nella teologia scolastica i propri precursori. Fatta eccezione per questi predecessori, tuttavia, la storia della filosofia prima di Cartesio sarebbe stata caratterizzata dal prevalere della dimensione spirituale e della cura di sé, ovvero da un insieme di pratiche volte a produrre nel soggetto una trasformazione tale da renderlo capace di accogliere una verità che, una volta raggiunto il soggetto, avrebbe a sua volta la capacità di trasformarlo. In tal senso la filosofia si sarebbe configurata anzitutto e per lo più come una forma di terapia, caratteristica questa che la modernità avrebbe poi rimosso riducendo la cura di sé al conosci te stesso.

Da questo punto di vista la posizione di Foucault nei confronti della psicoanalisi non sembra significativamente mutata rispetto all'epoca della *Storia della follia*, almeno stando alla lettura derridiana. All'incirca intorno alla metà di quel libro, esattamente alla fine della seconda parte, Derrida ritiene di rintracciare «la matrice di tutti gli enunciati futuri sulla psicoanalisi» (Derrida 1994, 39). Si tratta della proposizione che dà il titolo al saggio di Derrida: *Essere giusti con Freud*.

Per questo bisogna essere giusti con Freud. Tra le “Cinq psychanalyses” e la meticolosa inchiesta sulle “Médications psychologiques” c'è qualcosa di più dello spessore di una “scoperta”; c'è la violenza sovrana di un “ritorno”. Janet enumerava gli elementi di una separazione, faceva l'inventario, annetteva qua e là, forse conquistava. Freud riprendeva la follia al livello del suo “linguaggio”, ricostituiva uno degli elementi essenziali di un'esperienza ridotta al silenzio dal positivismo; egli non aggiungeva alla lista delle cure psicologiche della follia un'addizione maggiore; egli restituiva, nel pensiero medico, la possibilità di un dialogo con la sragione. (Foucault 2010, 282)

Già allora Foucault aveva evocato con quel suo appello alla giustizia, una potenzialità insita nella pratica della psicoanalisi, la sua capacità di resistere a certe pratiche discorsive e alle logiche di dominio ad esse connesse e aveva riconosciuto tale forza di resistenza a livello di una certa passività intesa come capacità di ascolto, di lasciar parlare la follia. Tuttavia l'appello foucaultiano alla giustizia testimonia anche una qualche resistenza ad essa.

Quando si dice «bisogna essere giusti...», spesso è perché si intende correggere un impulso o invertire il senso di una inclinazione: si consiglia così di resistere a una tentazione. (Derrida 1994, 39)

La tentazione, appunto, di non essere *giusti* con Freud, di non riconoscergli il merito di aver riaperto la possibilità di un dialogo capace di restituire alla follia la parola di cui il momento cartesiano prima e la psicologia positivista poi l'avevano privata. Ma cosa determinerebbe la resistenza di Foucault a riconoscere fino in fondo il potenziale di resistenza insito nella psicoanalisi? Secondo Derrida il motivo di questa ambiguità potrebbe essere rintracciato nella natura stessa dell'oggetto e «dalla parte della psicoanalisi, dalla parte dell'evento di questa invenzione chiamata psicoanalisi» (Derrida 1994, 34). Se la posizione di Foucault rispetto alla psicoanalisi oscilla, è forse perché nella psicoanalisi stessa – ammesso che si dia qualcosa come *una* psicoanalisi, una psicoanalisi unica, indipendentemente dai nomi propri – troviamo un movimento di oscillazione. L'oscillazione di Foucault, dunque, troverebbe la sua ragione in una duplicità insita nel discorso freudiano. Il movimento di inclusione ed esclusione non sarebbe che il movimento dell'oggetto, di Freud, della sua speculazione. Di questo movimento Derrida si era già occupato in *Speculare – su Freud*, lettura di *Al di là del principio di piacere* (Freud 1977) che, con una strategia tipicamente decostruttiva, rintracciava un singolare rispecchiamento tra contenuto e forma del testo. Il movimento alternato di allontanamento e avvicinamento di cui Freud parla nel secondo capitolo analizzando il gioco del rocchetto, il *Fort/Da* del piccolo Ernst, finiva lì col diventare il ritmo stesso del discorso freudiano, il suo passo.

Si trova così confermato il “riporto” abissale [...]: fra l'oggetto o il contenuto di *Al di là...*, ciò che si suppone Freud scriva, descriva, analizzi, interroghi, tratti ecc. e, d'altro canto, il sistema dei suoi gesti di scrittura, la scena di scrittura che allestisce e sulla quale egli stesso è di scena [...]. È lo stesso gioco completo del *Fort/Da*. Freud fa con (senza) l'oggetto del suo testo proprio quello che Ernst fa con (senza, *without*) il suo rocchetto. (Derrida 2000, 72)

Derrida segue l'incessante movimento pendolare delle assegnazioni topologiche attraverso e oltre *La storia della follia*, fino ad arrivare alla *Storia della sessualità*,

dove assistiamo ad un nuovo rilancio del *Fort/Da*. Vediamo ora «la psicoanalisi ridotta, più di quanto non lo sia mai stata, a un momento molto circoscritto e dipendente in una storia delle “strategie di sapere e di potere” (giuridico, familiare, psichiatrico)» (Derrida 1994, 82). Qui però Foucault non si limiterebbe più ad accusare gli «stratagemmi che avrebbero permesso di *internare senza internare* il malato nel manicomio invisibile della situazione analitica» (Derrida 1994, 82), ma andando oltre l'opposizione di potere e piacere intenderebbe far cadere l'illusione di quanti credono che Freud abbia «liberato il sesso dalla sua repressione da parte del potere» (Derrida 1994, 84).

La funzione del potere nei confronti della sessualità non è semplicemente quella dell'interdetto, ma «quella di una generazione di discorsi molteplici, di parole e di mormorii inesauribili attorno a un segreto» (Derrida 1994, 106). La psicoanalisi stessa non sarebbe che una di queste discorsività, di queste strategie di potere che si realizzano mediante la parola, l'ascolto, la confessione, il segreto: trasporre il sesso in discorso, ascoltarlo e conoscerlo per dominarlo e trarne piacere ad un tempo. Ben più subdola, dunque, di una strategia meramente repressiva, la psicoanalisi esercita il proprio potere insinuandosi nella prossimità del piacere, facendosi quasi tutt'uno con esso.

Il potere funziona come un meccanismo di richiamo, attira, estrae le stranezze sulle quali veglia. Il piacere si trasmette al potere che lo insegue. [...] L'esame medico, l'investigazione psichiatrica, il rapporto pedagogico, i controlli familiari possono ben avere come obiettivo globale e apparente di dire di no a tutte le sessualità erranti o improduttive; nei fatti funzionano come meccanismi a doppio impulso: piacere e potere». (Foucault 2008, 44)

Emerge qui un motivo, quello delle spirali perpetue del potere e del piacere, sul quale Derrida si sofferma per porre la domanda decisiva circa i rapporti tra il discorso di Foucault e la psicoanalisi. Proprio nel momento in cui Freud sembra definitivamente reinscritto entro una certa tradizione di strategie di potere, emerge un tema che mostra più che mai la prossimità tra Freud, un certo Freud se non altro, e il luogo a partire dal quale il discorso di Foucault è reso possibile. Vi sarebbe qualcosa dell'eredità di Freud che «non solo non si lascerebbe oggettivare dalla problematizzazione foucaultiana, ma vi contribuirebbe nel modo più determinante, più efficace» (Derrida 1994, 89). Il Freud al quale Derrida fa riferimento è quello di *Al di là del principio di piacere*.

Per comprendere appieno cosa voglia dire Derrida quando parla di un'eredità di Freud capace di contribuire alla problematizzazione foucaultiana può essere utile prendere in mano *Resistenze*, una conferenza pronunciata da Derrida alla Sorbona circa tre settimane prima di *Essere giusti con Freud*. Se in quest'ultimo scritto la posizione di Freud nei testi di Foucault è descritta mediante l'immagine della cerniera, «nel senso tecnico o anatomico dell'articolazione cardinale» (Derrida 1994, 35) che rende possibile quel movimento pendolare di inclusione ed esclusione, di apertura e di chiusura, di accettazione e di rifiuto che definisce la posizione di Freud nei confronti della follia e la posizione di Foucault nei confronti di Freud, *Resistenze* mette a fuoco il perno intorno al quale quella cerniera ruota. La nozione di resistenza all'analisi è ad un tempo la condizione di possibilità e di impossibilità non solo dell'analisi in quanto tale, ma dell'evento stesso della psicoanalisi in quanto evento a partire dal quale diventano possibili una *Storia della follia* e una *Storia della sessualità*, nonché un ripensamento del nesso tra soggetto e verità come quello proposto dall'ultimo Foucault. In questa

prospettiva il lavoro di Derrida può gettare luce sul problema posto e subito liquidato come non risolvibile nella lezione del 6 gennaio alla quale facevamo riferimento in apertura.

Se l'evento della psicoanalisi non ha avuto pienamente luogo è perché qualcosa la trattiene al di qua di se stessa e all'interno di quello che Foucault chiama il momento cartesiano. Senza voler toccare qui la questione del confronto con Derrida sul ruolo della follia nelle *Meditazioni metafisiche*, ci limitiamo a far notare che in *Essere giusti con Freud* Derrida mostra come la presenza della follia sia posta dallo stesso Foucault al cuore della logica di potere insita nella pratica analitica. La resistenza di Foucault a includere definitivamente e senza riserve *Freud* nel novero di quanti aprono la possibilità di una parola e di un ascolto nuovi della follia e della sessualità – e, aggiungerei, *la psicoanalisi* tra le pratiche di spiritualità – dipende proprio dalla presenza di un certo fondamento irrazionale dell'autorità medica che lo psicoanalista ancora incarna. Tale autorità non si fonda tanto sulla ragione, quanto piuttosto sulla capacità del medico di far supporre al paziente di possedere una qualche capacità taumaturgica (Derrida 1994, 54).

Il concetto di resistenza all'analisi sembrerebbe offrire un'ulteriore conferma di questo fondamento irrazionale e autoritario dell'analisi. La resistenza opposta dal paziente all'interpretazione proposta dall'analista è intesa come un segnale della validità dell'interpretazione stessa. Il paziente deve accettare la soluzione in ogni modo e ogni rifiuto è prova che l'analisi sta andando nella giusta direzione. In tal senso si può certo dire che l'analista chieda sì al paziente una conversione – il che sembrerebbe riportare effettivamente la psicoanalisi tra le pratiche di spiritualità – ma una conversione alla verità dell'analista stesso. Derrida rintraccia, nelle pieghe del testo freudiano, e segnatamente nel sogno dell'iniezione fatta ad Irma (Freud 1976), una sorta di legge, di imperativo ermeneutico, che comanda di interpretare come resistenza all'analisi la riserva del paziente verso le interpretazioni proposte. «Una tale legge [...] reinscrive ogni analisi in un rapporto di forze, e ogni interpretazione nella politica di un *polemos* e di un *eros*, nella seduzione [...] di un *poleros* irriducibile» (Derrida 2014, 53). Dietro ogni analisi e ogni interpretazione risuonerebbe l'ingiunzione «scegli la mia soluzione, [...] ama la mia soluzione, sarai nel vero se non resisti alla mia soluzione» (Derrida 2014, 53)

Questo concetto di resistenza, installato «come un processo autoimmunitario nel cuore della psicoanalisi» (Derrida 1993, 9) è ciò che determina la resistenza della psicoanalisi a se stessa, la sua incapacità di rappresentare quell'evento che pure sembra annunciare (Derrida 2013, 20-25). In *Inibizione, sintomo e angoscia* (Freud 1978) Derrida rintraccia, tuttavia, la tematizzazione di un altro tipo di resistenza che non solo mette in crisi l'autorità dell'analista, ma destituisce dall'interno ogni potere del soggetto su se stesso, ogni logica di sapere-potere. Si tratta di una resistenza che, afferma Freud, proviene direttamente dall'Es. Quest'ultima resistenza, questa resistenza suprema, si sottrae ad ogni comprensione intellettuale. Quando tutte le altre resistenze, provengano esse dall'Io o dal Super-io, sono vinte, ciò che ancora resiste è la diabolica compulsione di ripetizione. Ed essa resiste, osserva Derrida, proprio in virtù della sua tendenza alla disgregazione, alla dissoluzione, allo scioglimento. Proprio in quanto, essenzialmente, *analitica*. Resiste all'analisi perché non resiste, ma si lascia sempre attrarre, dividere, sezionare in un processo infinito di disseminazione del senso.

Quanto alla resistenza venuta dall'Es, essa richiede quel lavoro analitico che Freud chiama *Durcharbeitung* [...]. Accade che in questa laboriosa traversata il soggetto «affondi nella resistenza», dice Freud. La rimozione persiste ancora, insiste, resiste, mentre la resistenza dell'io è già eliminata. In questo momento, vediamo che l'accettazione intellettuale, teorica [...] dell'interpretazione analitica non basta a eliminare la rimozione, cioè, secondo Freud, la fonte ultima della resistenza. Ciò che resta ancora da vincere è la compulsione di ripetizione. (Derrida 2014, 79-80)

Poco più avanti Derrida definirà questa resistenza, con una allusione che in questa sede non possiamo fare a meno di rimarcare, *iperbolica*. Ancora una volta compare l'ombra del genio maligno come paradossale condizione di possibilità del soggetto. Ciò che non basta alla psicoanalisi è esattamente l'analisi in quanto sapere. Perché essa diventi efficace deve farsi pratica e investire l'essere del soggetto. È proprio la resistenza iperbolica a fondare la possibilità dell'apertura del soggetto all'incontro con la verità. La resistenza iperbolica al sapere analitico, nel momento in cui fa fallire il progetto di dominio dell'ego, interrompe l'io e la circolarità economica entro cui esso sembra costituirsi. C'è nel soggetto un meccanismo autoimmunitario che lo porta a difendersi da se stesso, a trattare sé come un altro e che, proprio per questo, decostruisce la soggettività. Il soggetto è sempre in decostruzione, lo è costitutivamente, nella misura in cui in esso opera una demoniaca compulsione di ripetizione, una pulsione di autodistruzione a partire dalla quale diviene possibile la trasformazione di sé. La resistenza dell'Es, questa resistenza ultima e invincibile, proprio nella misura in cui sfugge ad ogni tentativo di riappropriazione ad opera del soggetto cartesiano, proprio perché si sottrae all'intelligenza analitica e mette in scacco tutte le interpretazioni, rilancia sempre l'analisi, provoca sempre nuove interpretazioni. È esattamente a questo livello che si colloca una discontinuità radicale che impone un salto e una decisione capaci di trasformare il soggetto. Qui l'interpretazione si fa pratica, performativa, produttiva. Siamo di fronte, per dirla con Foucault, alla possibilità di una psicoanalisi come cura di sé, come estetica dell'esistenza.

Come ha rilevato Agamben le nozioni di arte di vivere ed estetica dell'esistenza vanno comprese alla luce dalla concezione foucaultiana della soggettività. L'arte mediante la quale il soggetto si costituisce non è l'attività di un soggetto che plasma se stesso come una materia inerte. «Parlare della vita come un'opera d'arte implica [...] revocare in dubbio il paradigma dell'artista creatore esclusivo di un'opera oggetto». (Agamben 2014, 139) Occorre comprendere la radice nietzscheana di queste idee: non si danno soggetti, ma solo processi di soggettivazione. Il soggetto si costituisce come una traiettoria di senso risultante da giochi di verità entro i quali è preso, è giocato, ma rispetto ai quali può anche sempre esercitare una certa resistenza. L'attenzione dell'ultimo Foucault per le tecniche del sé non è in contrasto con la precedente riflessione sul potere, ma ne è in qualche modo implicata. Da una parte i processi di soggettivazione derivano da pratiche di assoggettamento, dall'altra da «pratiche di libertà» e di resistenza. «Nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di resistenza [...] non ci sarebbero affatto relazioni di potere» (Foucault 1998, 284-285). Il soggetto si costituisce come la risultante di un sistema di forze, di una trama di rapporti di potere che si danno sempre anche come giochi di verità. Il soggetto in questione non è quello dell'ontologia tradizionale, «non è mai dato in anticipo, e l'opera da costruire è lo stesso soggetto costruttore» (Agamben 2014, 140).

Che la creazione di sé non vada intesa in senso estetizzante risulta a questo punto chiaro. Ciò che è in gioco è la possibilità per il soggetto di costituire se stesso in quanto soggetto etico. L'estetica dell'esistenza non è altro che l'ermeneutica del sé, intesa non come l'attività interpretativa di un qualche soggetto sovrano, ma come un gioco di verità in cui la resistenza all'interpretazione, proprio perché paralizza il soggetto e mette in scacco ogni analisi e ogni ermeneutica, rilancia sempre l'interpretazione e moltiplica il senso. Questa resistenza è del tutto simile al gesto di Bartleby che «ad ogni domanda, questione, pressione, richiesta, ordine [...] risponde senza rispondere, né passivo né attivo: “I would prefer not to”». (Derrida 2014, 83-84)

Né passiva né attiva, la resistenza iperbolica che proviene dall'Es e che va in ultimo ricondotta alla compulsione di ripetizione e alla pulsione di morte, al genio maligno e alla follia, rappresenta la matrice della vita psichica e della creatività, il punto zero del soggetto a partire dal quale il sé si dà come avvenire possibile. Il sé, questo soggetto a-venire, è anche il darsi *après-coup* del senso e della verità. Una psicoanalisi capace di farsi carico di una simile nozione di resistenza e di farne uso, assumerebbe in ultimo il significato di un'estetica dell'esistenza, di una pratica di resistenza, di una tecnica di autopoiesi e di liberazione. Usare le pulsioni, comprese le pulsioni autodistruttive per generare quel movimento di posizione di sé che è già da sempre il soggetto, significa compiere un'azione di sé su sé che rende impossibile distinguere agente e paziente: «soggetto e oggetto sono così disattivati e resi inoperosi» (Agamben 2014, 55). Questa interruzione del proprio, questo movimento autoimmunitario, è esattamente ciò che, secondo Derrida, espone alla possibilità dell'evento, all'accadere del nuovo, alla venuta dell'altro.

## Bibliografia

- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri pozza.
- Derrida, J. (1993). *Résistances – de la psychanalyse*, Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*. Trad. it. di P.A. Rovatti. Milano: Raffaello Cortina.
- Derrida, J. (2000). *Speculare – su “Freud”*. Trad. it. di G. Berto. Milano: Raffaello Cortina.
- Derrida, J. (2013). *Stati d'animo della psicoanalisi*. Trad. it. di C. Furlanetto. Pisa: ETS
- Derrida, J. (2014). *Resistenze – Sul concetto di analisi*. Trad. it. di M. Di Bartolo. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Foucault, M. (1998). *Archivio Foucault*, vol. 3. Trad. it. di S. Loriga. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2008). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Trad. it. di P. Pasquino & G. Procacci. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2010). *Storia della follia nell'età classica. Con l'aggiunta di La follia, l'assenza d'opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*. Trad. it. di M. Galzigna. Milano: Rizzoli.
- Foucault, M. (2016). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Trad. di M. Bertani. Milano: Feltrinelli.
- Freud, S. (1976). *L'interpretazione dei sogni*. Trad. it. di In S. Freud, *Opere*, vol 5. Torino: Bollati Boringhieri.\*
- Freud, S. (1977). *Al di là del principio di piacere*. Trad. it. di A. M. Marietti & R. Colorni. In S. Freud, *Opere*, vol. 9. Torino: Bollati Boringhieri.\*
- Freud, S. (1978). *Inibizione, sintomo e angoscia*. In S. Freud, *Opere*, vol 10. Torino: Bollati Boringhieri.\*