

Massimo Recalcati

Jacques Lacan

Volume I

Desiderio, godimento
e soggettivazione



BIBLIOTECA DI LETTERE, FILOSOFIA
E DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE

inv. 5029525



Raffaello Cortina Editore

2

LA DIALETTICA DEL SIMBOLICO

[...] il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa, e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio.

JACQUES LACAN¹

LA SOSPENSIONE DELL'ALTALENA IMMAGINARIA DEL DESIDERIO

Il problema che Lacan situa alla base dei fenomeni del narcisismo, dell'aggressività e della struttura paranoica dell'Io è un problema costante del suo insegnamento: come integrare l'Uno con l'Altro? Come bonificare la violenza dell'Uno contro l'Altro? Come annodare insieme il godimento dell'Uno alla possibilità dell'amore per l'Altro? Come spezzare l'altalena che unisce Narciso e Caino in un abbraccio mortale? Come si costituisce un luogo comune, una Comunità umana? Esiste un'altra soddisfazione possibile rispetto a quella offerta dalla seduzione idealizzante dell'Imago? Il godimento di Narciso e quello di Caino sono i soli godimenti possibili per l'umano?²

Dopo aver esplorato, negli anni Trenta-Quaranta, l'ordine dell'Immaginario e il potere morfogeno dell'Imago come nuova causalità psichica, nel corso degli anni Cinquanta è il riferimento all'ordine simbolico a diventare sempre più insistente. Si tratta di introdurre un ordine Terzo rispetto alla confusività immedesimati-

1. *Funzione e campo...*, p. 313.

2. Questioni oggi più che mai urgenti. Cfr. P. Sequeri, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2012, pp. 73-79.

va che caratterizza il registro dell'Immaginario, ma, soprattutto, di trovare un'alternativa etica alla distruttività che abita il piano delle relazioni narcisistico-speculari. Non si deve sottovalutare l'incidenza di questa esigenza: il soggetto non si esaurisce nel suo rapporto con lo specchio. La meditazione intorno all'ordine simbolico risponde a questa esigenza cercando di individuare una uscita percorribile da quell'anatomia dell'aggressività che la riflessione di Lacan sulla dimensione primaria della paranoia nella costituzione del soggetto aveva spietatamente messo a fuoco.

La figura del grande Altro – dell'Altro come luogo della parola e del linguaggio – prima di diventare, come accadrà nella fase più strutturalista del suo pensiero, il luogo anonimo e sovraindividuale della combinatoria significante, fa dunque la sua apparizione come il luogo di un "patto", di un "dono", di un "alleanza" che interviene a bonificare i marasmi furiosi dell'Immaginario.³ L'Altro simbolico prosciuga la palude narcisistica in cui scivola fatalmente il culto narcisistico dell'Ego. Il mondo umano non può ridursi al puro dramma paranoico della cattura narcisistico-speculare: il soggetto non è solo alienato alla sua immagine ideale – prigioniero del suo doppio speculare – ma appartiene primariamente al mondo del simbolo, al mondo governato dalla Legge della parola. Narciso e Caino non sono i suoi soli nomi. Lacan vuole mostrare come il desiderio umano non sia necessariamente destinato alla gabbia infernale del desiderio invidioso.

UN'ALTERNATIVA ALLA FOLLIA DELL'IO

A partire da *Funzione e campo* e ancor più intensamente dal *Seminario II*, Lacan accentua il primato e l'autonomia dell'ordine simbolico rispetto al registro dell'Immaginario, mostrando come le fissazioni libidico-narcisistiche del desiderio siano strutturalmente subordinate all'azione normativa dell'ordine simbolico, il quale troverà nella teoria della metafora paterna la sua versione anche clinicamente più significativa.⁴ Con l'espressione "altale-
→ na del desiderio", Lacan – come abbiamo visto – aveva definito

3. Cfr. *Funzione e campo...*, cit., pp. 265, 294.

4. Vedi il capitolo 3 in questo volume e il capitolo sulle psicosi nel secondo volume.

il carattere immaginario del desiderio come vincolato all'oggetto del desiderio dell'altro e imprigionato nei riflessi narcisistici dello specchio. Era la versione mimetico-immaginaria del desiderio che si consumava nella passione invidiosa di possedere l'oggetto del desiderio dell'altro. Di qui la sua continua altalena tra erotizzazione e intenzione aggressiva nella quale l'altro è, al contempo, oggetto di rivalità aggressiva e di idealizzazione.

In *Funzione e campo* – che è il vero testo-manifesto con il quale nel 1953 Lacan annuncia il suo pensiero – il registro dell'Immaginario viene subordinato al registro del Simbolico. L'inerzia dell'Immaginario – l'azione morfogena dell'Imago che fissa il soggetto a identificazioni adesive – viene sottomessa alla potenza simbolica della parola. È attraverso questa potenza che Lacan ripensa il problema che gli sta più a cuore, e cioè il problema del desiderio nel processo di soggettivazione della vita. Che cosa diventa il desiderio visto dalla prospettiva del grande Altro, della Legge della parola? La risposta di Lacan risuona volutamente di echi hegeliani e dialettici: il desiderio nella prospettiva dell'ordine simbolico si configura come una *domanda di riconoscimento*. Questo significa che il desiderio umano è sospeso alla Legge della parola che è Legge che presiede quella domanda: la soddisfazione simbolica del desiderio consiste nel sentirsi riconosciuto come soggetto di desiderio dal desiderio dell'Altro. Questa soddisfazione è alternativa ai gesti di Narciso e di Caino, perché è una soddisfazione che spezza la simmetria immaginaria della reciprocità di cui si nutre la dimensione paranoica dell'aggressività. Il grande Altro come luogo della Legge della parola è eccentrico e irriducibile all'altro speculare, all'altro come riproduzione dello Stesso, come semplice doppio dell'Io. Porre il desiderio umano come desiderio dell'Altro significa sottrarlo alle spirali confusive dell'alienazione immaginaria per agganciarlo a una *dissimmetria strutturale*; il desiderio come desiderio dell'Altro non è mai una riproduzione dello Stesso, perché lo Stesso senza l'Altro non ha alcuna possibilità di essere riconosciuto nel suo essere, restando intrappolato nelle sabbie mobili mortifere del narcisismo.

La costituzione del soggetto passa obbligatoriamente lungo la via del desiderio che *viene* dall'Altro e che si *dirige* verso l'Altro. Come desiderio dell'Altro il desiderio sospende l'esistenza umana alla risposta simbolica dell'Altro, ovvero alla sua parola, sottraen-

dola alla cattura ipnotica dello specchio. Si tratta di una sospensione che implica una dipendenza inaggirabile che iscrive la vita in una filiazione simbolica. L'esistenza che non ha fondamento in se stessa, che sorge come sradicata dal suo stesso essere, gettata in una condizione di inermità (*Hilflosigkeit*) trova nel luogo dell'Altro – nella Legge della parola – la possibilità di umanizzarsi, di riconoscersi come umana. Diversamente, l'odio, l'aggressività e la violenza intendono spezzare questa dipendenza costitutiva del soggetto dall'Altro, esercitando una libertà solo oppositiva perché fondata sul rifiuto folle della Legge del riconoscimento che è la Legge stessa della parola. La follia è infatti, per il Lacan di *Funzione e campo*, l'espressione di una libertà solo "negativa", perché vorrebbe cancellare ogni forma di dipendenza e di debito simbolico, ogni legame di filiazione. La sua parola – la parola del folle – è, scrive Lacan, una "parola che ha rinunciato a farsi riconoscere".⁵ È il tema dell'odio come passione dell'essere che rigetta il luogo dell'Altro come luogo – per usare le parole di Sartre – di una trascendenza che limita il potere della mia trascendenza, che trascende la mia trascendenza.⁶

La traiettoria decisa che il pensiero di Lacan assume dopo la fine della Seconda guerra mondiale e dopo la scoperta sconcertante della Shoah, riflettendo sui temi della distruttività umana, mostra la sua particolare sensibilità per quelle tragedie; la centralità attribuita al gesto di Caino come esito estremo e paradigmatico dell'infatuazione narcisistica dell'uomo per se stesso, per il proprio Io ideale, e, in seguito, il recupero della dimensione del riconoscimento simbolico e della Legge della parola come fondativa di una intersoggettività umana che possa riconoscersi come antagonista al dominio della violenza e dell'usurpazione fascista, mostrano quanto l'itinerario teorico di Lacan non possa prescindere dalla considerazione dell'incidenza storica del delirio totalitaristico e dei suoi più atroci misfatti.⁷ Più precisamente, il suo grande sforzo, negli anni Cinquanta, consiste nel pensare la dia-

5. "Nella follia, quale che ne sia la sua natura, ci tocca riconoscere [...] la libertà negativa di una parola che ha rinunciato a farsi riconoscere" (*Funzione e campo...*, cit., p. 273).

6. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 333.

7. Come fa giustamente notare anche É. Roudinesco nel suo recente lavoro, *Lacan, envers et contre tout* (Seuil, Paris 2011).

lettica simbolica della parola come un'alternativa possibile alla devastazione paranoica propria della psicologia delle masse del totalitarismo. L'uscita dalla credenza folle nell'Io può essere presa in carico solo dalla dialettica del riconoscimento e dalla Legge della parola. Se il delirio paranoico del totalitarismo ha sancito il trionfo della follia più grande che è la follia dell'Io come pura volontà di potenza – come volontà di volontà – la dialettica simbolica del desiderio si fonda sullo svuotamento di ogni autosufficienza dell'Io – di ogni miraggio di autofondazione – nel senso che il desiderio prova a emanciparsi dalla presa alienante dei suoi idoli immaginari.

Dal punto di vista simbolico, infatti, il desiderio non è desiderio invidioso, non è mai desiderio di qualcosa – non è desiderio dell'oggetto del desiderio dell'Altro –, ma è, innanzitutto, come precisa Lacan, “desiderio dell'Altro”, desiderio di riconoscimento, desiderio che assume come suo oggetto specifico il desiderio di essere riconosciuto dall'Altro:

[...] il desiderio dell'uomo trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro.⁸

Lacan insiste su questo punto: la dimensione simbolica del desiderio non ha come partner un oggetto, ma il desiderio dell'Altro. Nella sua struttura originaria il desiderio umano è il desiderio dell'Altro; *si costituisce come desiderio solo nel desiderio dell'Altro* poiché il suo “oggetto” non è altro se non il desiderio dell'Altro. Questo significa che “la natura del desiderio come tale necessita del supporto dell'Altro”.⁹ È questa la correzione profonda che Lacan apporta alla versione immaginaria del desiderio come desiderio invidioso dell'oggetto del desiderio dell'altro. In questo modo si introduce la possibilità di una “soddisfazione simbolica” del desiderio alternativa alla distruttività narcisistica. La follia dell'Io – la follia carica di odio dell'Uno che rigetta l'esistenza dell'Altro – viene sottoposta alla Legge della parola. Il soggetto non è nulla senza l'Altro, che Lacan introduce innanzitutto come una nuova possibilità della soddisfazione poiché la domanda

8. *Funzione e campo...*, cit., p. 261.

9. *Seminario V*, p. 413.

di riconoscimento che il soggetto gli rivolge può incontrare solo nella sua risposta – nella risposta dell'Altro – un riconoscimento simbolico in grado di interrompere l'altalena immaginaria del desiderio e la riproduzione speculare dello Stesso.

KOJÈVE E IL "DESIDERIO DI DESIDERIO"

La struttura originaria del desiderio come desiderio dell'Altro – del "desiderio di desiderio", del "desiderio di riconoscimento" – è stata individuata da Alexandre Kojève che la estrae originalmente da Hegel. Essa ci introduce al di là dell'Immaginario perché mostra che ciò a cui aspira il soggetto non si risolve più nel gioco ingannevole della tendenza erotico-aggressiva propria dell'identificazione speculare, ma sia un altro genere di soddisfazione, diversa da questo gioco, ma anche dalla pura soddisfazione animale. Si tratta di una "soddisfazione simbolica" al di là dell'Immaginario e al di là delle leggi istintuali della natura, di una soddisfazione che scaturisce dal sentirsi riconosciuti come soggetti del desiderio dal desiderio dell'Altro.

È stato Kojève, lettore di Hegel, a dare dignità concettuale a questa figura del desiderio presente in Hegel nella forma solo abbozzata del desiderio come domanda di riconoscimento. Kojève riconosce, giustamente, a se stesso il merito di questa "interpretazione" del testo hegeliano:

Per quanto concerne la mia teoria del "desiderio di desiderio", neppure essa esiste in Hegel, e non sono sicuro che egli abbia ben visto la cosa. Ho introdotto questa nozione perché avevo l'intenzione di fare, non già un commento alla *Fenomenologia*, ma un'interpretazione; altrimenti detto, ho cercato di ritrovare le premesse profonde della dottrina hegeliana e di costruirla deducendola logicamente da queste premesse. Il "desiderio di desiderio" mi sembra essere una delle premesse fondamentali in questione.¹⁰

La nozione lacaniana del desiderio simbolico come desiderio dell'Altro deriva direttamente dalla teoria kojèviana del "desiderio di desiderio", sulla quale è necessario soffermarsi.

10. "Lettre de Kojève à Tran-Duc-Thao (7 ottobre 1948)", in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne*, Albin Michel, Paris 1996.

L'ipotesi che orienta la lettura kojèviana di Hegel è la distinzione di due regioni fondamentali dell'essere, e, di conseguenza, di due forme altrettanto fondamentali della soddisfazione. Le due forme d'essere: l'essere animale-naturale e l'essere umano. Le due forme di soddisfazione: l'appetito e il desiderio. L'animale è animato dalla *Begierde*, dal puro appetito, dalla "concupiscenza sensibile" direbbe Hegel, da una spinta istintuale che sospinge in modo acefalo verso la risoluzione immediata di uno stato di tensione interno. La sua soddisfazione si realizza secondo lo schematismo elementare dell'istinto.

L'altro modo d'essere – quello umano – viene descritto da Kojève, attraverso Hegel, come una negatività, ovvero un essere che non è mai ciò che è – non è una semplice presenza –, ma è sempre altro da ciò che è; un essere diviso, una trascendenza, un progetto, una mancanza, un desiderio di desiderio, un desiderio del desiderio dell'Altro. Kojève accentua lo statuto "aperto", di pura "trascendenza" dell'esistenza che non si dà mai come un essere chiuso su se stesso – come un in-sé – ma assume l'aspetto di una inquietudine in continuo movimento, opposta alla quiete amorfa delle cose e alla istintualità naturale della vita animale. L'esistenza umana è trascendenza, desiderio, lavoro, lotta, negazione di ciò che semplicemente esiste; trasformazione, sublimazione, creazione. Il bisogno naturale è superato dal desiderio di riconoscimento: ciò che conta non è la soddisfazione del bisogno, ma essere riconosciuti dall'Altro come soggetti, come soggetti del desiderio. È questo il punto in cui la soddisfazione animale si scinde da quella propriamente umana. La soddisfazione simbolica che contraddistingue l'essere umano è legata alla dimensione intersoggettiva del riconoscimento, dunque non è vanamente "unilaterale",¹¹ ma vincolata alla risposta dell'Altro poiché il desiderio di riconoscimento si soddisfa *solo* nel riconoscimento del desiderio da parte dell'Altro.

Questa centralità della risposta dell'Altro nella dialettica del riconoscimento conduce Lacan a teorizzare un "privilegio dell'Altro" nella costituzione del soggetto. Si tratta del

[...] "privilegio" di soddisfare i bisogni, cioè il potere di privarli della sola cosa da cui sono soddisfatti. Questo privilegio dell'Altro dise-

11. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 155.

gna così la forma radicale del dono di ciò che non ha, cioè quel che si chiama il suo amore.¹²

Il privilegio dell'Altro è dunque, per Lacan, il privilegio del dono, della subordinazione dell'oggetto al segno, del dono d'amore, quindi della possibilità di riconoscere e di rispondere alla domanda di riconoscimento del soggetto. Questo privilegio dell'Altro nella soddisfazione simbolica del riconoscimento è al centro della riformulazione kojèviana del desiderio hegeliano come desiderio "antropogeno":

Se la realtà umana è una realtà sociale, la società è umana solo in quanto insieme di desideri che reciprocamente si desiderano come desideri. È questo il desiderio umano, cioè antropogeno.¹³

Si tratta di un desiderio che desidera l'Altro come desiderio. Questo desiderio differisce dall'appetito animale per il fatto che si dirige non verso un oggetto, reale, positivo, immediato, ma verso un altro desiderio. Possedere o assimilare il desiderio vuol dire essere desiderato, amato, o, meglio ancora, riconosciuto nel proprio valore umano. In questo senso, prosegue Kojève:

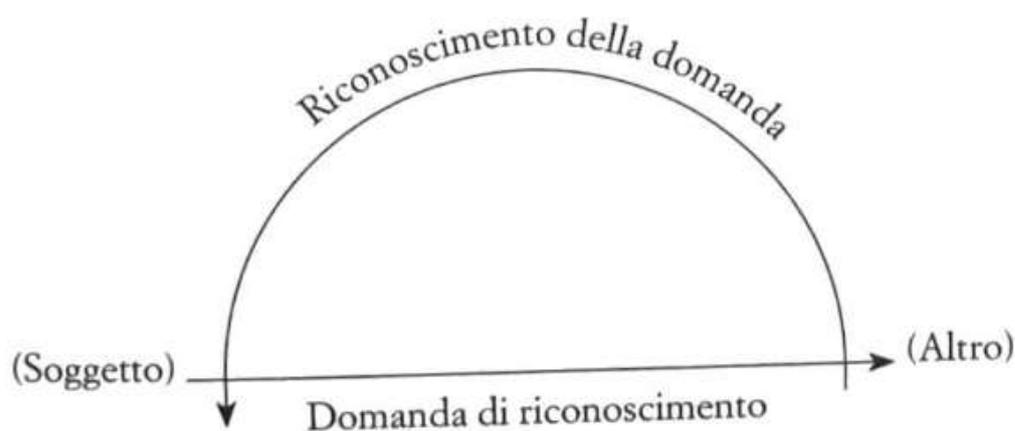
Perché l'uomo sia veramente umano, perché si differenzi essenzialmente e realmente dall'animale, occorre che il suo Desiderio umano prevalga effettivamente in lui su quello animale. Ora, ogni Desiderio è desiderio di un valore. Il valore supremo per la vita animale è la sua vita animale [...] Il Desiderio umano deve prevalere su questo desiderio di conservazione. Detto altrimenti l'uomo risulta "umano" solo se rischia la propria vita animale [...] L'uomo risulta umano quando rischia la propria vita per soddisfare il suo desiderio umano, cioè quel Desiderio che si dirige su un altro Desiderio [...] Desiderare il Desiderio di un altro è, dunque, desiderare, in ultima analisi, che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli riconosca il mio valore come il suo valore, voglio che egli mi riconosca come un valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di riconoscimento.¹⁴

12. *La significazione del fallo: "Die Bedeutung des Phallus"*, in *Scritti*, vol. 2, p. 688.

13. A. Kojève, "A guisa di introduzione", in *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 20.

14. *Ibidem*, pp. 20-21.

Una trascendenza costitutiva strappa l'esistenza umana dalla quiete immediata della vita animale. La conservazione della vita non può essere un principio sufficiente per orientare la sua soggettivazione. La lettura lacaniana del gesto omicida di Caino, di quello suicida di Empedocle o della scelta estrema di Antigone hanno come sfondo questa irriducibilità della vita umana al piano della mera conservazione della specie. La vita umana sorge sempre come negazione della vita animale. In questo senso la dialettica lacaniana della domanda d'amore specifica la domanda di riconoscimento come domanda del segno della presenza dell'Altro; domanda – spiega a suo modo Kojève – di avere un valore per l'Altro. La struttura simbolica del desiderio, in quanto domanda di riconoscimento, in quanto desiderio del desiderio dell'Altro, in quanto desiderio di essere desiderato dal desiderio dell'Altro, diviene il centro della teoria lacaniana del soggetto nel corso dei primi anni Cinquanta. Il valore eminentemente dialettico di questa definizione risiede nello sganciare il desiderio dalla dimensione fisiologico-istintuale dei bisogni – dei cosiddetti istinti vitali – per iscriverlo in quella propriamente umana della soddisfazione simbolica legata al riconoscimento tra soggetti. In questo senso la domanda di riconoscimento del soggetto si sostiene sulla possibilità di ottenere dall'Altro il riconoscimento simbolico della domanda secondo uno schema dialettico la cui significazione è sempre retroattiva.



Lacan recupera così alla lettera l'interpretazione kojèviana della dialettica hegeliana del riconoscimento. Come scrive Kojève:

L'uomo "risulta" umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel Desiderio che si dirige su un altro Desiderio. Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso

al valore desiderato da questo Desiderio. Infatti, senza questa sostituzione si desidererebbe il valore, l'oggetto desiderato, non il Desiderio stesso. Desiderare il Desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli "riconosca" il mio valore come suo valore, voglio che egli mi "riconosca" come un valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di "riconoscimento".¹⁵

LA PSICOANALISI COME PRATICA DELLA PAROLA

La formula del desiderio come desiderio dell'Altro è una ridefinizione del desiderio che ci spinge dalla dimensione inerziale della rivalità erotizzata che condiziona le relazioni speculari con il simile, alla relazione del soggetto con l'Altro simbolico che Lacan sviluppa in modo decisivo a partire dal testo-manifesto del suo insegnamento, quale è *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*.

In questo testo la Legge della parola si contrappone esplicitamente all'altalena immaginaria del desiderio. È il nucleo dell'esperienza dell'analisi: la pratica della psicoanalisi trova il suo fondamento nella parola; è una pratica della parola. Essa "non ha che un medium: la parola del paziente".¹⁶ Fu Freud stesso, come ci ricorda Lacan, a valorizzare la definizione che una sua paziente - Anna O. - diede della psicoanalisi, battezzandola, appunto, come una *talking cure* - una "cura parlata" -, una cura che si realizza solo attraverso le parole. È l'esperienza analitica così come Freud l'ha concepita a costituire l'alternativa più efficace alla deriva regressiva e aggressiva dell'Immaginario. Per Lacan dove c'è la parola c'è sempre riduzione della violenza, possibilità del patto e del legame tra l'Uno e l'Altro che invece la follia dell'Io tende a escludere affermando la libertà negativa di una parola che ha rinunciato a farsi riconoscere. In effetti, la captazione immaginaria dello specchio e il suo destino di alienazione avvengono in una fascinazione silenziosa e mortifera. Per questo in *Funzione e campo* Lacan oppone la funzione di *misconoscimento* propria dell'alienazione immaginaria a quella del *riconoscimento* propria della

15. *Ibidem*, p. 21.

16. *Funzione e campo...*, cit., pp. 236, 240.

Legge della parola. Dove il riconoscimento è innanzitutto il riconoscimento del soggetto come soggetto del desiderio. La pratica della psicoanalisi come pratica della parola è finalizzata a simbolizzare le identificazioni immaginarie che irretiscono il soggetto includendolo in una nuova dialettica. Il “dialogo analitico” – ci ricorda Lacan – si struttura seguendo una direzione alternativa a quella del rispecchiamento narcisistico perché a suo fondamento viene situata la mediazione simbolica della parola che rende impossibile il monologo narcisistico obbligando il soggetto a passare da un filtro simbolico che lo separa dall'immedesimazione immaginaria all'altro. Un ordine Terzo viene a interferire sulla reciprocità dell'identificazione immaginaria dislocando il soggetto in una dissimmetria fondamentale.

LA PAROLA COME RIVELAZIONE

Il soggetto impegnato in un'analisi fa l'esperienza paradossale di come egli non sia mai il proprietario della sua parola – non sappia mai davvero quello che dice – perché la parola trova la sua significazione solo attraverso l'ascolto dell'Altro. Il soggetto non parla per trasmettere una verità già costituita ma perché la verità della sua parola sia riconosciuta dall'Altro e, grazie a questo riconoscimento, riconosciuta come tale dal soggetto stesso. Dunque la parola si costituisce solo tramite l'apporto dell'Altro. In questo senso la parola implica strutturalmente la risposta (“ogni parola chiama risposta”;¹⁷ “non v'è parola senza risposta”),¹⁸ in quanto si realizza solo attraverso il luogo dell'Altro come luogo della risposta, cioè dell'ascolto della parola.

L'esperienza della parola necessita dell'Altro per costituirsi come tale. Per questo lo schema semiotico classico che definisce il fenomeno della comunicazione non ha nulla a che fare – secondo Lacan – con l'evento della parola. Questo schema si definisce, infatti, come sostenuto dall'attività di un emittente che, mediante un determinato codice, invia un messaggio al ricevente. Ciò che è qui in primo piano è la trasmissione di una informazione dal sogget-

17. *Ibidem*, p. 240.

18. *Ibidem*, p. 241.

to verso l'Altro tramite il soccorso di un codice stabilito. Secondo Lacan la funzione simbolica della parola rovescia questo schema mostrando che nell'esperienza analitica solo in chi ascolta – nel luogo dell'Altro verso il quale la parola si indirizza – si costituisce – in una temporalità sempre retroattiva, in *après coup* – la significazione del discorso di chi parla; è solo la risposta dell'Altro a significare posteriormente il contenuto del messaggio. Chi parla non invia un messaggio già costituito a chi ascolta, ma è solo chi ascolta che rinvia il messaggio – in “forma invertita”, precisa Lacan – a chi parla.¹⁹ In questo modo la parola analitica si configura come l'evento di una rottura epistemica dello schema canonico della comunicazione. Solo sulla base di questa rottura può costituirsi il dialogo analitico. È questo ciò che interessa massimamente Lacan; *porre il nesso tra parola e risposta come costitutivo dell'esperienza della psicoanalisi*. La parola infatti – esattamente come il desiderio – dipende strutturalmente dalla risposta dell'Altro. Ma non si tratta solo di questo. Ciò che oltrepassa definitivamente lo schema canonico della comunicazione investe il potere trasformativo che Lacan riconosce alla funzione simbolica della parola, la quale agisce direttamente sul soggetto “come appare in ogni promessa di impegno, in cui le dichiarazioni ‘sei mia moglie’ o ‘sei il mio maestro’ significano ‘sono il tuo sposo’, ‘sono il tuo discepolo’”.²⁰ In altri termini, a Lacan interessa la parola come luogo di rivelazione della verità del soggetto; luogo che non può prescindere dalla dimensione etica dell'atto che costituisce il soggetto nella sua singolarità. In questo senso l'essenza della parola coincide con l'atto e con l'assunzione singolare delle sue conseguenze.

Quella che in *Funzione e campo* Lacan definisce come la “realizzazione psicoanalitica del soggetto” implica il potere trasformativo della parola. Nessuna parola è mai soltanto parola del soggetto, in quanto la sua struttura implica costitutivamente l'Altro, la risposta dell'Altro, la risposta della Comunità umana dove si “realizza concretamente la dialettica del riconoscimento”.²¹ Ne deriva che il potere attribuito alla parola si annoda con una concezione intersoggettiva della soggettività. È questo lo sfondo specificata-

19. “Il linguaggio umano costituirebbe dunque una comunicazione in cui l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in forma invertita” (*ibidem*, p. 291).

20. *Varianti della cura-tipo*, cit., p. 345.

21. *Ibidem*, p. 347.

mente hegeliano-kojèviano di *Funzione e campo*, per cui il desiderio umano è – nella sua struttura più profonda – una domanda di riconoscimento rivolta all'Altro.

Lacan vuole annodare il carattere centrale che l'esperienza freudiana della psicoanalisi assegna alla parola con la tesi hegeliana relativa al carattere costitutivamente intersoggettivo del desiderio. Di qui la sua tesi centrale: *la parola dipende dalla risposta come il desiderio dipende dal desiderio dell'Altro*. Questo vuole dire che la verità del desiderio implica che vi sia un Altro – incarnato nell'analista – capace di ascoltare la parola del soggetto al fine di disidentificarlo dalle identificazioni narcisistiche nelle quali è preso, per tracciare una differenza tra il soggetto del desiderio (*Je*) e la cristallizzazione narcisistica dell'Io (*moi*), dunque per rendere possibile quella che Lacan definisce come l'operazione più propria dell'analisi: la "simbolizzazione dell'immaginario".²² L'Altro come luogo della parola è l'Altro che l'analista come "puro dialettico"²³ sa incarnare e rendere operativo; la sua arte "dev'essere quella di sospendere le certezze del soggetto, finché se ne consumino gli ultimi miraggi",²⁴ permettendo al soggetto stesso di incontrare – al di là dell'Immaginario – la verità rimossa del proprio desiderio (inconscio). Sospendere le certezze non significa che l'analista debba mostrare autoritariamente quale sia il desiderio (inconscio) del soggetto, poiché la sua opera non mira a esercitare alcun potere padronale, ma a determinare le condizioni dialettiche affinché il desiderio (inconscio) possa rivelarsi innanzitutto al soggetto stesso.²⁵ L'analista è l'Altro che sa operare una mediazione nel senso specifico che tale termine assume in Hegel, dove l'attività della negatività è ciò che consente al soggetto di pervenire a una sintesi superiore. Si tratta, come si vede, di una versione eminentemente dialettica dell'ordine simbolico che in seguito verrà pro-

22. *Seminario II*, pp. 196-197.

23. *Intervento sul transfert*, in *Scritti*, vol. 1, p. 219.

24. *Funzione e campo...*, cit., p. 245.

25. Di qui il rilievo costante che Lacan attribuisce alla dimensione del "vuoto" come condizione d'essere dell'analista. Il potere che la funzione della parola assegna all'uditore (analista) non deve dar luogo a una consistenza d'essere dell'Altro che alimenterebbe una sua idealizzazione in quanto "padrone" della verità del soggetto. L'insistenza di Lacan sull'analista come luogo "vuoto" contrasta con ogni sua rappresentazione autoritaria. Cfr. *Funzione e campo...*, cit., p. 241. Sulla tecnica psicoanalitica secondo Lacan, vedi il secondo volume.

gressivamente sottoposta a una serie di torsioni critiche, ma che informa tutta la teoria del soggetto e del desiderio che Lacan espone in *Funzione e campo*.

DISALIENAZIONE

Se il potere dell'Immaginario è un potere di assorbimento del soggetto – di fabbricazione e di plasmazione della sua immagine inconscia – e se si deve sopporre un'alienazione immaginaria come costituente l'essere del soggetto, il potere del simbolico viene definito da Lacan – in controtendenza rispetto alla presa alienante dell'immagine – come un potere di “disalienazione”.²⁶

A un primo sguardo, la dialettica Immaginario/Simbolico si presenta effettivamente come una dialettica dell'alienazione (immaginaria) e della disalienazione (simbolica); come un movimento circolare che ruota attorno a una iniziale immaginarizzazione dei simboli – in cui consiste la nevrosi – e a una progressiva simbolizzazione delle immagini – in cui consiste il processo dell'analisi.²⁷ Ne consegue che l'esperienza alienante dell'identificazione all'immagine è in opposizione all'esperienza disalienante della parola. La parola è per Lacan possibilità di “realizzazione” e di disalienazione del soggetto.²⁸ Il termine “disalienazione” – pur essendo un *apax* nel suo insegnamento, destinato a essere superato da una nozione strutturalista di alienazione significativa che verrà messa a punto negli anni Sessanta²⁹ – è un termine che, nella sua

26. *Funzione e campo*..., cit., p. 297.

27. *Seminario II*, pp. 196-197.

28. In *Funzione e campo* si riferisce apertamente a una “realizzazione psicoanalitica del soggetto” che avviene per la via della funzione simbolica della parola. Cfr. *Funzione e campo*..., cit., p. 240.

29. Nei primi anni Sessanta Lacan sospinge il suo pensiero verso la teorizzazione di una alienazione strutturale e insuperabile prodotta dall'ordine simbolico che renderà del tutto inutilizzabile il termine di “disalienazione” e lo costringerà a ripensare su altre basi il problema della soggettivazione, rovesciando così la sua prospettiva teorica di partenza; il termine che completerà l'alienazione significativa non sarà più quello di disalienazione, ma quello di *separazione*. Se l'Altro come luogo della parola è “dono”, “patto”, “alleanza”, nel corso del *Seminario XI* – in un contesto che è stato non casualmente definito da André Green, come quello del “parricidio” di Hegel – il luogo dell'Altro diviene luogo di un'azione “letale” del significante in aperto contrasto con l'idea dialettica dell'Altro come principio di mediazione. Vedi la seduta del 27 maggio 1964 (*Seminario XI*, p. 219). Su tutti questi temi vedi il capitolo 5 in questo volume.