

IL PROBLEMA DELLA REALTÀ ESTERNA NELLA METAPSICOLOGIA FREUDIANA

Franco Baldini

Abstract

The problem of external reality in Freudian metapsychology.

Through an in-depth analysis of Freudian texts on the subject, this article highlights the metapsychological dimension of the concept of external reality and its importance for a clear structural description of psychoanalytic nosography. It also demonstrates its relevance in addressing several unresolved issues in Saussurian-derived linguistics. Additionally, the argument underscores the inconsistency of Lacan's interpretation of the same texts.

Keywords: *metapsychology, reality, psychoanalytic nosography, Saussurian linguistics, linguistic theory, Lacanian critique, structuralism.*

Oggi voglio cercare di spiegarvi che cos'è la realtà esterna in Freud, per la ragione che questo concetto – assolutamente centrale nella metapsicologia – non è mai stato sviluppato sufficientemente dalla pur abbondante esegetica freudiana. Per farlo dovrò anche affrontare il problema dell'oggetto. Infatti non si può avere un'idea chiara della realtà in Freud se non si definisce che cosa si può intendere con il termine «oggetto». Il chiarimento di questi due concetti è della massima importanza in quanto apre la via a una definizione metapsicologica delle grandi classi nosografiche freudiane, definizione che non è mai stata data chiaramente. Lungo questo percorso è giocoforza che ci confrontiamo con l'esegesi lacaniana del testo freudiano relativo a tali questioni, in quanto è l'unica ad esser stata finora tentata ed è generalmente ritenuta autorevole. D'altro canto, Lacan stesso parte dalla nostra stessa constatazione, ossia che in Freud «si parla implicitamente dell'oggetto ogni volta che entra in gioco la nozione di realtà».¹ Tuttavia noi vedremo chiaramente come la sua concezione delle cose implichi il misconoscimento di un aspetto essenziale della struttura metapsicologica, misconoscimento tale da sfigurarne la fisionomia in modo irrimediabile.

*

Ognuno di voi sa che il problema della realtà domina l'orizzonte dell'ultimo Freud: da *Nevrosi e psicosi* a *Feticismo*, da *La perdita di realtà nella nevrosi*

¹ Lacan, J. (2007), *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*, p. 8.

e nella psicosi a *La scissione dell'Io nel processo di difesa* e al *Compendio di psicoanalisi*: opere, queste ultime, rimaste incompiute. Ebbene, in questi scritti è evidente lo sforzo di ridefinire metapsicologicamente la nosografia a partire proprio dal rapporto del soggetto con la realtà. Direi che è il tema portante, o il filo rosso che traversa la fase estrema della produzione scientifica di Freud. Va detto che è proprio nel rapporto con la realtà che si incidono gli effetti più nefasti delle anomalie psichiche – noterete che non parlo di patologie – che vanno da una riduzione più o meno rilevante della capacità di adempiere alle proprie incombenze esistenziali fino a una capacità di relazione con i congeneri ridotta o assente.

Ora, la concezione freudiana della realtà è molto articolata e difficile da evidenziare correttamente. Non si può di certo ridurla all'opposizione tra due termini che si ritrovano nel testo freudiano – quello di *Realität* e quello di *Wirklichkeit* – secondo la quale il primo indicherebbe sempre la realtà psichica, interna, mentre il secondo quella che si può chiamare «l'altra realtà», quella che non è psichica, quella esterna, o fattuale. In realtà nel testo freudiano le cose sono assai più complicate perché vi troviamo termini come *externe Realität* o *materielle Realität* i quali mostrano come la *Realität* in Freud sia ben lontana dall'identificarsi con la realtà psichica. In materia di realtà, se nel testo di Freud ci si lascia guidare dai significanti, si finisce in un groviglio inestricabile: l'unico modo di chiarire il problema è quello di cogliere piuttosto i significati che i vari contesti di volta in volta suggeriscono e di riferire a questi i termini che li denominano.

Certamente, la realtà di cui Freud si occupa alla fine della sua vita non è quella che chiama *Denkrealität* o *psychischen Realität*, ossia la realtà psichica. Questo concetto, nella sua opera, è d'altra parte molto ben delimitato anche se più complesso di quel che si ritiene correntemente: si tratta della realtà delle formazioni psichiche che esprimono i moti pulsionali. Ve ne ho parlato quando ho spiegato la sua proprietà più notevole e al contempo meno considerata, ossia il fatto che essa è dominata da un capo all'altro da un certo numero di simmetrie. La realtà che lo interessa in quest'ultima parte della sua produzione scientifica è invece quella che testimonia dell'esistenza di un mondo esterno. E possiamo dire che, se la realtà psichica interviene in qualche modo in questa articolazione, interviene nella misura in cui Freud si chiede quale sia il suo rapporto con quella che ho chiamato «l'altra realtà».

La prima cosa che dobbiamo notare è che *quest'altra realtà non è nemmeno il reale*. In psicanalisi, di quest'ultimo termine si è fatta una specie di prerogativa di Lacan: qualcuno ha addirittura sostenuto che la sua grande innovazione rispetto a Freud consisterebbe nell'introduzione del concetto di «reale»: vedete fino a che punto, quanto all'esegesi del pensiero freudiano, si è arrivati a intorbidare le acque. In verità, il concetto di reale è ben presente nell'opera freudiana, per esempio nella frase: «Il reale rimarrà per sempre “inconoscibile” [*Das Reale wird immer*

unerkennbar bleiben]}² che potete trovare nel *Compendio di psicoanalisi* e che decreta, se per caso ce ne fosse stato bisogno, la concezione assolutamente kantiana che Freud aveva di questo concetto filosofico: il reale è qui chiaramente qualificato in termini noumenici. Ebbene, la realtà di cui si tratta nella *Realitätsverlust*, nello smarrimento che se ne produce nelle nevrosi e nelle psicosi, è altra cosa dal reale il quale non si può smarrire perché è fuori dalla nostra portata conoscitiva fin dall'origine. Ma se non si tratta della realtà psichica né del reale, di cosa si tratta allora? Qual è – se possiamo esprimerci così – la realtà metapsicologica di questa realtà? La risposta a questa domanda non è evidente.

*

L'elaborazione lacaniana in proposito è emblematica di tale difficoltà. La prima cosa da sottolineare è che tra ciò che Lacan chiama «reale» e ciò che chiama «simbolico» egli non ammette nessuna mediazione, nel senso che secondo lui il reale deve subire una simbolizzazione primaria, ossia quella che definisce dei «significanti primordiali», passando direttamente al simbolico. Questi significanti primordiali, egli li identifica ai *Wahrnehmungszeichen* freudiani e li considera già presi in un'organizzazione. Perché non mi si accusi di barare vediamo per esempio un passo del seminario sulle psicosi in cui tratta di ciò.

«Nella lettera 52 egli» – cioè Freud – «ammette formalmente che la *Verneinung* primordiale» – questa è una cosa inventata da Lacan perché in Freud c'è una *Verneinung* ma non ha niente di primordiale, come vedremo tra poco – «comporta un primo mettere in segni, *Wahrnehmungzeichen*. Ammette l'esistenza di quel campo che chiamo campo del significante primordiale. Tutto quello che dice poi, in questa lettera, sulla dinamica delle tre grandi neuropsicosi alle quali si applica, isteria, nevrosi ossessiva, paranoia, presuppone l'esistenza di quello stadio primordiale che è il luogo eletto di quella che chiamo per voi *Verwerfung*.

Per capirlo, tornate a ciò che Freud pone costantemente, cioè che bisogna sempre presupporre un'organizzazione anteriore,» – ecco qua il punto – «almeno parziale, di linguaggio, perché la memoria e la storicizzazione possano funzionare. I fenomeni di memoria di cui Freud si interessa sono sempre fenomeni di linguaggio. In altri termini, bisogna avere già il materiale significante per far significare alcunché. Nell'*Uomo dei lupi*, l'impressione primitiva della famosa scena primordiale è rimasta lì per degli anni, senza servire a nulla, e tuttavia già significante, prima di aver da dire la sua nella storia del soggetto. Il significante è dunque dato primitivamente, ma non è niente finché il soggetto non lo fa entrare nella sua storia».³

Non riprenderò qui la lettura lacaniana del caso dell'uomo dei lupi: le ho

² Freud, S. (1938b), *Compendio di psicoanalisi*, p. 623.

³ Lacan, J. (2010), *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, pp. 179-180.

consacrato un saggio dettagliato per mostrare come Lacan abbia gravemente frainteso il testo freudiano, quindi se volete prenderne visione potete riferirvi al primo numero della rivista *Metapsychologica*. Mi limito a ricordarvi che egli – mediante gravi errori di traduzione dal tedesco e mediante il fatto di trascurare nel testo tutto ciò che contraddiceva la sua interpretazione – ne devasta letteralmente il significato.

Ad ogni buon conto, che cosa ci dice Lacan in questa citazione? Ci dice che nell'organizzazione della vita psichica la struttura significante viene prima di ogni altra cosa, e ciò nonostante che certi suoi elementi non vengano utilizzati subito dal soggetto: possono rimanere inerti anche per molto tempo ma in ogni caso fanno già parte della struttura. E il riferimento alla lettera 52 a Fliess è lì per dirci che anche le primissime iscrizioni delle percezioni, i *Wahrnehmungszeichen*, i segni della percezione, sono già presi in una struttura, sono cioè già significanti: Lacan li chiama infatti «significanti primordiali». Vedete bene che c'è il reale e immediatamente di fronte, se posso esprimermi così, c'è la struttura significante. Questo dovete tenerlo bene a mente perché è molto importante per quello che seguirà.

È ora interessante notare che ne è, in tutto ciò, della realtà. Ebbene, la realtà è *néantisé*, annientata. Lacan scrive infatti che «la realtà è contrassegnata di primo acchito dall'annientamento simbolico». ⁴ Qui bisogna tener conto che il termine *néantisation* è un termine tipicamente sartriano, e Sartre è contemporaneo di Lacan, tanto che le loro vite sono praticamente coincidenti: Lacan nasce nel 1901 e muore nel 1981, Sartre nasce nel 1905 e muore nel 1980. Ora, in Sartre la *néantisation* è l'operazione tramite cui si eliminano dal mondo intenzionale certi suoi aspetti considerandoli come se non esistessero, come se non contassero niente. Ma voglio che comprendiate bene il senso che Lacan dà a questa *néantisation*, e per questo dovremo leggere parola per parola un brano piuttosto lungo relativo all'alternanza di giorno e notte. Ecco che ci dice:

«Basta evocare la prevalenza, nella vita umana dei primi mesi, di un ritmo di sonno per avere tutte le ragioni per pensare che non è un'apprensione empirica» – attenzione a questa negazione paradossale del ruolo della percezione nella costituzione dei segni della percezione – «a far sì che a un dato momento – è così che illustro i primi annullamenti simbolici – l'essere umano si distacchi dal giorno. L'essere umano non è, come tutto fa pensare invece dell'animale, semplicemente immerso in un fenomeno» – attenzione qui al termine *fenomeno* che ritroveremo fra poco – «come quello dell'alternanza del giorno e della notte. L'essere umano pone il giorno come tale, e con ciò il giorno giunge al cospetto del giorno – su uno sfondo che non è uno sfondo di notte concreta, ma di assenza possibile di giorno in cui alberga la notte, come del resto viceversa. Giorno e notte sono molto precocemente codici significanti, e non esperienze.» – attenzione al termine

⁴ *Ivi*, p. 170. [Traduzione modificata.]

codici che implica il concetto di organizzazione – «Sono connotazioni, e il giorno empirico e concreto non vi giunge che come correlato immaginario, all’origine, molto presto.» – vorrei che qui faceste attenzione al termine *connotazione* il quale significa che le tracce della percezione avrebbero fin da subito un valore soggettivo e di significazione, e inoltre che notaste come la percezione del giorno venga dopo la sua iscrizione simbolica, come *correlato immaginario*, ossia come significato, il che è davvero strampalato – «[...] C’è una necessità strutturale nel porre una tappa primitiva in cui appaiono nel mondo dei significanti come tali. [...] Prima che il bambino apprenda ad articolare il linguaggio, dobbiamo supporre che appaiano dei significanti, che appartengono già all’ordine simbolico.» – notate la parola *ordine*, la quale significa che tali significanti primordiali sono già ordinati. – «Quando parlo di un’apparizione primitiva del significante, si tratta di qualcosa che già implica il linguaggio» – ecco ancora la nozione di struttura, implicita nel concetto di linguaggio – «e viene a coincidere con un essere che non è da nessuna parte, il giorno. Il giorno in quanto giorno non è un fenomeno,» – il termine qui usato è esattamente *phénomène*, e non è possibile siate così ingenui da pensare che Lacan usi in senso generico questo termine che è squisitamente kantiano – «il giorno in quanto giorno implica la connotazione simbolica, l’alternanza fondamentale dell’elemento vocale che connota la presenza e l’assenza, sulla quale Freud fa ruotare tutta la sua nozione dell’aldilà del principio di piacere.

È esattamente questo campo di articolazione simbolica ciò cui mi riferisco ora nel mio discorso, ed è qui che si produce la *Verwerfung*.⁵

Quello che Lacan ha appena finito di dirci è che, secondo lui, il significante ha la funzione preminente di cancellare il fenomeno – termine che va inteso qui in senso propriamente kantiano – e di cancellarlo con valore retroattivo, come se non fosse mai esistito. Prima che si costituisca il significante «giorno» non c’è nessun vero giorno, e lo stesso è per la notte.

Vale ora la pena esaminare in cosa consista quella *Verwerfung* con cui si chiude il brano appena citato. «Di che cosa si tratta» – dice Lacan – «quando parlo di *Verwerfung*? Si tratta del rigetto di un significante primordiale nelle tenebre esterne, un significante che quindi mancherà a questo livello». ⁶ Apro qui una parentesi per registrare che, nonostante tutte le chiacchiere sulla *néantisation* della notte in quanto fenomeno percepito, Lacan finisce *malgré lui* per ammettere che, dopotutto, quest’ultima – equiparata al reale e considerata, dio sa perché, esterna – resiste in quanto tale fottendosene bellamente della propria simbolizzazione, nel senso che non se ne lascia affatto annientare, se è lì pronta ad accogliere il significante rigettato; il che ci ricorda che è nelle crepe del discorso – Freud ce lo ha insegnato – che si colgono le vere convinzioni di un soggetto.

Sia come sia, se si considera attentamente il contenuto delle citazioni di Lacan

⁵ *Ivi*, pp. 171-172.

⁶ *Ivi*, p. 173.

che ho dato, si vede che questo *rejet*, questo rigetto, non è da intendere nei termini di qualcosa che si è costituito e poi è stato buttato via, bensì in quelli di qualcosa che dovrebbe costituirsi e non lo fa. Il rigetto è anteriore alla costituzione, la impedisce: si tratta di un gesto preventivo, un respingimento. È come quando vi presentate all'ingresso di un certo locale *chic* ma vi rimbalzano perché voi *chic* non lo siete abbastanza. Ciò mostra molto chiaramente come nulla si frapponga tra il reale e il simbolico: essi si ergono – per così dire – uno di fronte all'altro e ciò che esce da uno entra immediatamente nell'altro.

Abbiamo dunque visto che, per Lacan, mediante il processo di simbolizzazione la metamorfosi della realtà si compie in due tempi:

- i) in un primo tempo essa è *néantisé*, annientata;
- ii) mentre in un secondo riappare in quanto immaginarizzata, de-realizzata, ossia come significato effettuato dal significante.

Vorrei che notaste il gioco di prestigio: mediante il suo annientamento, la realtà perde il suo marchio di provenienza dal mondo esterno e diventa qualcosa di psichico, nella misura in cui, appunto, il significato è qualcosa di questo genere. Per dirla in termini freudiani, la *externe Realität* è diventata *psychische Realität*, il che significa che la costituzione della realtà psichica si farebbe, secondo Lacan, a discapito della realtà esterna. Il che a sua volta significa ancora qualcosa di molto importante che dovete accuratamente annotare: le due non possono coesistere perché l'una sorge dal sacrificio dell'altra e al suo posto. In questo modo il mondo è messo totalmente fuori gioco, non ha più alcuna funzione costitutiva.

Spero che vi rendiate conto che quella di Lacan non è altro che una forma di idealismo: il significante, come l'idea platonica, fa sparire il mondo come ente autonomo e lo ricrea come proprio effetto. Diremo che si tratta di un idealismo di ritorno, di seconda mano, nella misura in cui egli parte comunque dal mondo, ma soltanto per svuotarlo, per de-realizzarlo e per privarlo di qualunque autonomia. Tutto questo si fonda interamente sul fatto che il significante, così come Lacan lo concepisce, non tollera che nulla si frapponga tra sé e il reale.

Vedete bene che io Lacan lo leggo, e con molta attenzione. Credo persino che questa sia la sola differenza che c'è tra me e i lacaniani: che io lo leggo mentre loro lo sognano. Ve ne darò una prova ulteriore riprendendo un attimo il saggio freudiano *Die Verneinung*, *La negazione*, per la semplice ragione che è Lacan stesso a tirarlo in ballo proprio in relazione al tema che stiamo trattando: vedrete che in quell'occasione, che è quella del seminario *Gli scritti tecnici di Freud*,⁷ due intelletti possenti – Lacan e Hippolyte – collaborarono alacremente per malintendere da un capo all'altro ciò che Freud aveva cercato di spiegare.

⁷ Vedi Lacan, J. (2014), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*.

*

In questo brevissimo scritto Freud svolge una riflessione sulla funzione del giudizio. Questa riflessione, come vedremo, ha nella sua elaborazione intellettuale una lunghissima storia, perché prende origine addirittura nel *Progetto di una psicologia*. «La funzione del giudizio [*Urteilsfunktion*]]» – scrive – «ha in sostanza due decisioni da prendere. Deve concedere o rifiutare una qualità [*Eigenschaft*] a una cosa [*einem Ding*] e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà [*existenz in dem Realität*]]» – ritroviamo qui la nostra enigmatica realtà – «a una rappresentazione [*einer Vorstellung*]]». ⁸ Questa breve frase ci fa innanzitutto notare che il giudizio di attribuzione riguarda *das Ding*, la cosa, mentre quello di esistenza è relativo a *die Vorstellung*, la rappresentazione, il che ci pone quanto meno il problema di definire quale sia la differenza tra le due: ci torneremo. Ma essa ci dice anche qualcosa di molto importante relativamente alla concezione freudiana della realtà: essa è la realtà *di una rappresentazione*, nella misura in cui attesta che quest'ultima corrisponde a qualcosa di esistente fuori dal soggetto. Notate bene che qui la rappresentazione è considerata in una funzione squisitamente *referenziale*: ciò è molto importante e ci torneremo. Ed ecco cosa Freud aggiunge poco dopo: «Il giudicare [*Das Urteilen*] rappresenta l'ulteriore e funzionale sviluppo dell'inclusione nell'Io [*Einbeziehung ins Ich*] o dell'espulsione dall'Io [*Ausstoßung aus dem Ich*]]». ⁹ Di che cosa si tratta in queste due opposte azioni del soggetto? Esse sono discusse ampiamente in *Pulsioni e loro destini*: in questo importante saggio Freud spiega che il soggetto (*Ich-Subjekt*)¹⁰ sorge dal funzionamento della sostanza percettiva (*wahrnehmende Substanz*)¹¹ la quale, grazie alla sua relazione con l'arco riflesso, è in grado di distinguere un «fuori» da un «dentro»:

Collochiamoci dal punto di vista di un essere vivente, quasi completamente sprovvisto e ancora disorientato, il quale subisca l'azione di stimoli nella sua sostanza nervosa [*in seine Nervensubstanz*]. Un tale essere perverrà ben presto nelle condizioni di effettuare una prima distinzione e di ottenere un primo orientamento. Egli avvertirà da un lato stimoli dai quali si potrà ritrarre mediante un'azione muscolare (fuga), e attribuirà questi stimoli a un mondo esterno [*eine Aussenwelt*]; ma dall'altro avvertirà pure stimoli nei confronti dei quali una tale azione non serve a nulla, e che, a dispetto di essa, serbano permanentemente il loro carattere assillante; questi stimoli costituiscono l'indice di un mondo interiore, la prova dell'esistenza di bisogni pulsionali [*Triebbedürfnisse*]. La sostanza percipiente dell'essere vivente ha in tal modo trovato, nella efficacia della propria attività muscolare, un criterio per distinguere un “fuori” da un “dentro”». ¹²

⁸ Freud, S. (1925), *La negazione*, p. 198.

⁹ *Ivi*, p. 201.

¹⁰ Freud, S. (1915a), *Pulsioni e loro destini*, p. 29 e *passim*.

¹¹ *Ivi*, p. 15.

¹² *Ibid.*

Questo primo sorgere del soggetto è chiamato da Freud *Real-Ich*, Io reale:¹³ a questo livello primitivo il soggetto *sa unicamente che è ma nulla di ciò che potrebbe essere*. Dopodiché esso, nel suo sviluppo, compie un passo ulteriore, trasformandosi in *Lust-Ich*, Io piacere: «L'Io non ha bisogno del mondo esterno fintantoché è autoerotico; tuttavia è dal mondo che riceve gli oggetti connessi alle esperienze delle pulsioni di autoconservazione; né, per un certo periodo, può fare a meno di avvertire gli stimoli pulsionali interni come spiacevoli. Ebbene, sotto il dominio del principio di piacere si compie nell'Io un'evoluzione ulteriore. Esso assume in sé gli oggetti offertigli, in quanto costituiscono fonti di piacere, li introietta, e caccia d'altra parte fuori di sé ciò che nel suo stesso interno diventa occasione di dispiacere.

L'Io si trasforma così dall'*Io-reale* primordiale [*anfänglichen Real-Ich*] che ha distinto l'interno dall'esterno in base a un buon criterio obiettivo [*guten objektiven Kennzeichen*]] – i *Kennzeichen* non sono propriamente criteri, come traduce Bollati Boringhieri, che sono qualcosa di fabbricato dal soggetto, bensì tratti distintivi, cioè aspetti della cosa sulla cui base i criteri stessi possono essere costruiti – «in un *Io-piacere* [*Lust-Ich*] allo stato puro, che pone il carattere del piacere al di sopra di ogni altro».¹⁴ Ciò vuol dire esattamente che il soggetto, assumendo in sé certi oggetti, comincia a costruirsi un'immagine di sé: niente a che vedere con specchi o consimili, come invece ha creduto Lacan.

Non si nota praticamente mai che in Freud ci sono allora due tempi che corrispondono a due livelli nell'azione della coppia categoriale fuori/dentro:

- i) quello reale, legato alla natura momentanea o duratura degli stimoli;
- ii) quello invece legato alla sensazione di piacere/dispiacere.

Insomma, un conto è ciò che è realmente esterno o interno, un altro quello che si vorrebbe fosse tale. Tuttavia il reale è ineludibile: Freud ammette infatti un terzo tempo della strutturazione del soggetto, nel quale il *Real-Ich* fa valere i propri diritti in modo definitivo. Ebbene, ne *La negazione* si tratta innanzitutto del secondo tempo: in questo breve saggio Freud riconduce l'affermazione e la negazione all'attività propria del *Lust-Ich* e, attraverso di esso, all'azione delle due grandi pulsioni fondamentali: «L'affermazione [*Die Bejahung*] – come sostituto dell'unificazione [*als Ersatz der Vereinigung*] – appartiene all'Eros [*gehört dem Eros*], e la negazione [*die Verneinung*] – che è una conseguenza dell'espulsione [*Nachfolge der Ausstoßung*] – alla pulsione di distruzione [*dem Destruktionstrieb*]]».¹⁵ In questo brano, ciò che Freud chiama *Vereinigung*, unificazione, corrisponde all'*Einbeziehung ins Ich*, l'inclusione nel *Lust-Ich*, mentre la *Verneinung*, la negazione, alla *Ausstoßung aus dem Ich*, all'espulsione

¹³ *Ivi*, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Freud, S. (1925), p. 201.

fuori dal *Lust-Ich*.

A questo proposito vanno precisate due cose:

i) che l'azione del *Lust-Ich*, di includere o espellere, non ha niente di primordiale perché è preceduta dalla corrispondente azione del *Real-Ich originario*;

ii) che essa non ha nulla a che vedere con l'esistenza o meno degli oggetti: questi ultimi esistono indipendentemente dall'azione di includerli o escluderli compiuta dal *Lust-Ich*.

È bene ora chiarire cosa significa «esistere» per Freud. Egli distingue tra ciò che esiste in sé, *das Reale*, che – come abbiamo visto – è strettamente *unerkennbar*, inconoscibile, e ciò che esiste per un soggetto, *die Realität*, che è invece conoscibile. Ho parlato a sufficienza della matrice kantiana di questa distinzione per doverci tornare oggi. Vi prego di non affrettarvi a identificare «ciò che esiste per un soggetto» con il soggettivo, perché anche ciò che è oggettivo esiste per un soggetto.

Ciò che esiste per un soggetto è esclusivamente *ciò che è attuale nella percezione (Wahrnehmungen)*,¹⁶ il quale può esserlo secondo due differenti modalità:

i) ciò che il soggetto avverte come sensazioni e sentimenti (*Empfindungen und Gefühle*),¹⁷ che provengono (*von innen*),¹⁸ dall'interno, e che in quanto tale testimonia di una *psychische Realität*, di una realtà psichica;

ii) e ciò che il soggetto percepisce mediante i sensi (*Sinneswahrnehmungen*),¹⁹ che proviene *von aussen*,²⁰ dall'esterno, e come tale testimonia di una *externe Realität*, di una realtà esterna.

Naturalmente ciò non ha nulla a che vedere né con la *Bejahung* né con la *Verwerfung*, come invece ha creduto Lacan. Costui commette infatti entrambi gli errori, ossia non solo concepisce la *Bejahung* come originaria ma ritiene pure che essa riguardi l'esistenza o meno degli oggetti. Relativamente al primo aspetto scrive infatti: «[...] bisogna anche ammettere, dietro al processo della verbalizzazione, una *Bejahung* primordiale, un'ammissione nel senso del simbolico, la quale può anche fare difetto».²¹ La *Bejahung* è qui evidentemente considerata – a torto – come se si trattasse della prima iscrizione mnestica della percezione, ossia quella che produce i *Wahrnehmungszeichen*, le tracce della percezione, di cui Freud parla nella lettera a Fliess del 6 dicembre 1896. Prova ne

¹⁶ Cfr. Freud, S. (1922), *L'Io e l'Es*, p. 482.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Lacan, J. (2010), p. 15.

è che Lacan scrive ancora che il «difetto» di quella che chiama, inventandosela, «*Bejahung* primordiale» è proprio la *Verwerfung*, equiparata a una *Verneinung* primitiva:²² «All'origine c'è dunque o *Bejahung*, cioè affermazione di ciò che è, o *Verwerfung*».²³ Naturalmente ciò non ha nulla a che vedere con Freud, per il quale invece – come abbiamo già visto – ciò che si contrappone alla *Bejahung* è la *Verneinung*, la negazione, che è la *Nachfolge*, la conseguenza, dell'*Ausstossung aus dem Ich*, dell'espulsione fuori dall'Io e dunque ben altra cosa da una *Verwerfung* nel senso di Lacan, perché in Freud ciò che è espulso dall'Io non è affatto escluso dal simbolico. Inoltre, la *Bejahung* non ha nulla a che vedere con «ciò che è», ossia con l'esistenza o meno degli oggetti, come invece crede appunto Lacan che scrive testualmente: «Infatti, in termini generali, la condizione perché qualcosa esista per un soggetto, è che ci sia *Bejahung* [...]».²⁴ Egli confonde – come ho detto – il riconoscimento dell'esistenza di qualcosa con la sua *Einbeziehung ins Ich*,²⁵ l'inclusione nell'Io di cui Freud ci dice appunto che la *Bejahung*,²⁶ l'affermazione, è un *ersatz*,²⁷ un sostituto. Tale *Bejahung* è infatti per lui un atto volontario, un atto che il soggetto decide o meno di compiere, mentre la prima iscrizione delle percezioni non lo è. E sottolineo che ciò non ha niente a che vedere con il fatto che la percezione possa venir ridotta o addirittura annullata – i famosi occhi per non vedere e orecchie per non udire – perché comunque, alla fine, ciò che viene percepito si iscrive nella memoria a prescindere dal fatto che il soggetto lo accetti o meno. Si tratta, da parte di Lacan, di una gigantesca e catastrofica serie di errori, il che ci rammenta ancora una volta che aggirarsi nei testi con aria di padronanza non significa affatto comprenderli.

*

Accertata la non pertinenza dell'interpretazione lacaniana delle idee freudiane riguardo al tema che ci interessa possiamo procedere ad esporle e svilupparle.

La prima cosa che dobbiamo chiarire è relativa alla funzione svolta nella metapsicologia da ciò che Freud chiama *Vorstellung*, rappresentazione. Per Lacan la cosa è molto semplice: «Queste *Vorstellungen* hanno un'organizzazione significante».²⁸ La funzione di significazione è dunque la sola che attribuisce alla rappresentazione. Possiamo dire che questa tesi rispecchia fedelmente

²² Cfr. *ivi*, p. 54.

²³ *Ivi*, p. 95.

²⁴ Lacan, J. (2014), p. 71.

²⁵ Freud, S. (1925), p. 201.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Lacan, J. (2016), *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, p. 76.

la concezione freudiana? Certamente no, e ve lo farò vedere citando un brano tratto proprio dal saggio che Lacan, in compagnia di Hippolyte, ha vanamente martirizzato ossia, appunto, *La negazione*:

[...] è necessario ricordare che tutte le rappresentazioni derivano da percezioni, sono ripetizioni [*Wiederholungen*] di esse. In origine dunque l'esistenza della rappresentazione è essa stessa garanzia [*Bürgschaft*] della realtà del rappresentato [*die Realität des Vorgestellten*]. Il contrasto fra soggettivo e oggettivo [*Der Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem*] non esiste sin dall'inizio. Esso s'instaura soltanto per il fatto che il pensiero possiede la facoltà di rendere nuovamente attuale, attraverso la riproduzione nella rappresentazione [*durch Reproduktion in der Vorstellung*], qualche cosa che è stato percepito in passato, senza che sia necessaria la presenza all'esterno dell'oggetto in questione. Il fine primo e più immediato dell'esame di realtà non è dunque quello di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di *ritrovarlo*, di convincersi che è ancora presente.²⁹

Cosa ci dice Freud in questo densissimo brano? Ci dice che la rappresentazione deriva da una percezione, e conserverà per sempre un legame con essa, tanto da costituire la *Bürgschaft*, la garanzia – fate bene attenzione – della *realtà* del rappresentato. E ciò non soltanto *ursprünglich*, originariamente, perché questa funzione iniziale possiede un'inerzia la cui portata è difficilmente sottovalutabile, come lo stesso Freud attesta: «E poiché le tracce mnestiche [*Erinnerungsspuren*] possono anch'esse diventare coscienti [*bewusst werden*] come le percezioni, soprattutto per il loro collegamento con i residui linguistici [*Sprachresten*], è data qui la possibilità di un equivoco [*einer Verwechslung*] che potrebbe dar luogo al disconoscimento della realtà [*Verkennung der Realität*]». ³⁰

Si tratta di una chiara allusione alla sua teoria dell'allucinazione la quale ci ricorda che, se non viene messa in atto una certa operazione, ossia l'esame di realtà, il sovrainvestimento della traccia mnestica restituisce automaticamente il segno di realtà. L'esame di realtà non serve dunque tanto – aprite le orecchie – a stabilire che cosa è reale, ma che cosa *non* lo è, perché in linea di principio tutto ciò che è iscritto è reale.

Questa funzione della rappresentazione, che è assolutamente primaria, di rispecchiamento, all'interno del soggetto, del mondo da cui deriva, dunque di ancoraggio, seppur non assoluto, al reale, è in Lacan tragicamente misconosciuta: in accordo con quanto abbiamo già visto quanto all'annientamento della realtà, egli la considera come qualcosa di radicalmente immaginario, derealizzato:

²⁹ Freud, S. (1925), pp. 199-200.

³⁰ Freud, S. (1938b), p. 626.

Il carattere di composizione immaginaria, di elemento immaginario dell'oggetto, ne fa quel che potremmo chiamare la sostanza dell'apparenza, il materiale di un'illusione vitale, un'apparizione esposta alla delusione dell'*Erscheinung*, potrei dire se mi permettessi di parlare tedesco, in altri termini quello su cui l'apparenza si sostiene, ma che è anche l'apparizione qualsiasi, l'apparizione comune, quel che forgia quel *Vor*, quel terzo, quel che si produce a partire dalla Cosa. [...] È ciò attorno a cui ruota da sempre la filosofia dell'Occidente, da Aristotele in poi, e la *φαντασία*.

La *Vorstellung* in Freud è presa nel suo carattere radicale, nella forma con cui è stata introdotta in una filosofia essenzialmente impostata come teoria della conoscenza. Ed è qui la cosa notevole – egli le attribuisce fino in fondo quel carattere a cui proprio i filosofi non hanno potuto decidersi a ridurla, di corpo vuoto, di spettro, di pallido incubo della relazione con il mondo, di godimento estenuato che aldilà di tutta l'interrogazione del filosofo ne fa il tratto essenziale. E isolandola in questa sua funzione, Freud la strappa alla tradizione. [...] È tra percezione e coscienza che si inserisce ciò che funziona a livello del principio di piacere. E cioè che cosa? – i processi di pensiero nella misura in cui regolano per mezzo del principio di piacere l'investimento delle *Vorstellungen*, e la struttura in cui l'inconscio si organizza, la struttura in cui la parte sottostante dei meccanismi inconsci precipita per flocculazione, costituendo così il grumo della rappresentazione, ossia qualcosa che ha la stessa struttura – è il punto su cui insisto – del significante. Non si tratta allora semplicemente di *Vorstellung*, ma, come Freud scrive più tardi nell'articolo sull'*Inconscio*, di *Vorstellungsrepräsentanz*, il che fa della *Vorstellung* un elemento associativo, combinatorio. Perciò, il mondo della *Vorstellung* è già organizzato secondo le possibilità del significante come tale.³¹

Tutto ciò è talmente eloquente dal dispensarmi dal commentarlo: segnalo semplicemente il fraintendimento lacaniano relativo al concetto di *Vorstellungsrepräsentanz* di cui ho abbondantemente parlato altrove.³² Ovviamente, questa incomprensione della funzione primaria della rappresentazione, devasta senza possibilità di riscatto l'approccio di Lacan alla metapsicologia freudiana.

*

Bene, abbiamo visto che la traccia mnestica in Freud svolge innanzitutto una funzione referenziale, denotativa: ciò che in essa conta è il rapporto con il referente, non con le altre tracce mnestiche, il che ne fa un qualcosa di significativamente diverso dal modo in cui Lacan concepisce il significante.

Vorrei ora appunto approfondire un poco questo aspetto richiamando il

³¹ Lacan, J. (1994), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, pp. 75-76.

³² Vedi Baldini, F. (2023), *Una chiosa al saggio di Marco Ferrari*. Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici, pp. 297-303.

modello freudiano della memoria, così come è esposto non nella famosa lettera a Fliess del 6 dicembre 1896 di cui abbiamo già parlato bensì ne *L'interpretazione dei sogni*: «Le nostre percezioni» – scrive Freud – «risultano collegate tra loro anche nella memoria, e cioè prima di tutto secondo la loro coincidenza temporale [*Gleichzeitigkeit*]. È quel che chiamiamo *associazione*.» – e poco più oltre – «Uno studio più attento rivela la necessità di ammettere non uno, ma più elementi *Tmn*, nei quali lo stesso eccitamento, propagato attraverso gli elementi *P*, va incontro a una fissazione diversificata. Il primo di questi elementi *Tmn* fisserà in ogni caso l'associazione per simultaneità [*Gleichzeitigkeit*] mentre nei sistemi più lontani lo stesso materiale di eccitamento verrà ordinato [*angeordnet*] secondo altri tipi di coincidenza [*Zusammentreffens*]» – che sarebbe meglio tradurre con *combinazione* – «in modo che, attraverso questi successivi sistemi, siano rappresentate per esempio relazioni di affinità [*Ähnlichkeit*] e altre». ³³ Vi aggiungo qui lo schema di Freud relativo al passo in modo da rinfrescarvi la memoria.

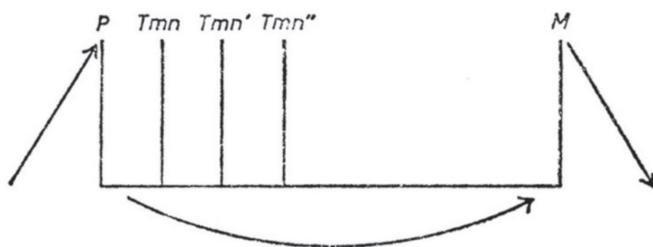


Figura 1: Modello freudiano della memoria

Ecco – e vedrete che è di un'importanza cruciale – vorrei che ora ci interrogassimo su questa *Gleichzeitigkeit*, questa contemporaneità originaria. Tutti, Lacan compreso, hanno creduto che si trattasse di una forma di ordine dello stesso tipo di quelle seguenti e hanno messo tutte le *Niederschrift*, le trascrizioni, nello stesso sacco. Ebbene, ve lo dico fin d'ora, questo è stato un errore. In linea di principio non si può negare che anche la *Gleichzeitigkeit* sia una forma di organizzazione, tuttavia è una forma di organizzazione molto particolare.

Ogni organizzazione implica un ordine di un qualche tipo: per esempio, la *Ähnlichkeit*, l'affinità di cui parla Freud, implica che le tracce mnestiche siano ordinate da quelle più affini a quelle meno affini o viceversa. Questa cosa implica ovviamente che la struttura interna di quello strato di tracce mnestiche sia asimmetrica, dunque anisotropa: c'è un orientamento spaziale ben preciso. Ed è così anche per l'ordinamento causale (*Kausalbeziehung*) di cui Freud aveva parlato nella lettera a Fliess, nella misura in cui l'effetto segue la causa. Ora,

³³ Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, p. 492.

che tipo di disposizione spaziale è implicato dal fatto che le tracce mnestiche sono semplicemente contemporanee, senza altra specificazione? Ebbene, per il principio di ragion sufficiente, non potremo che pensare la loro disposizione come isotropa, ossia la stessa in ogni direzione, dunque simmetrica. Questo distingue la prima iscrizione delle tracce mnestiche da tutte le altre: la linea verticale che nello schema freudiano è sovrastata dalla dicitura *Er*, in italiano *Tmn*, a dispetto dell'apparenza è *molto diversa da quelle che la seguono*.

Attraverso tutta una serie di esempi, abbiamo or ora visto che Lacan fa partire la significazione fin da essa. Per lui, l'organizzazione della prima trascrizione è già un'organizzazione significativa, il che implica che le significazioni possono prodursi fin da quel livello. Ma queste implicano l'asimmetria, ossia che i significanti si connettano secondo un ordine preciso che esclude tutti gli altri. Ora, a livello della prima iscrizione questo non è possibile perché ogni direzione è buona. Mentre ogni significazione dipende dal contesto, in questo caso le tracce mnestiche sono *indifferenti al contesto*. Credo sia sufficiente per affermare che, a questo livello, le tracce mnestiche *non* funzionano come significanti nel senso di Lacan. Ma allora, cosa stanno lì a fare? Ve lo ho già detto, stanno lì come referenze al mondo esterno, non valgono per le relazioni che hanno tra loro, come i significanti che rinviano gli uni agli altri, bensì per la relazione che hanno con il mondo. Vorrei ora che notaste questo: dire che l'unica relazione tra esse è la contemporaneità equivale a dire che tra esse non c'è alcuna relazione particolare. Ed è esattamente per questo motivo che le allucinazioni sono sempre relative ad elementi singoli, isolati – il dito tagliato dell'uomo dei lupi, l'esclamazione «Troia!» della paziente di cui parla Lacan – e non sono mai iscritte in un contesto organizzato, non sono mai parte di scenari, ma sorgono come strappi, elementi fuori contesto negli scenari psichici dei soggetti allucinati.

È senz'altro vero che questa differenza fondamentale che sto esplicitando, tra la prima iscrizione della percezione e le sue trascrizioni secondo concetti, in Freud è soltanto implicita, ma la sua esplicitazione è resa obbligata dalle caratteristiche che egli attribuisce ai diversi strati di trascrizioni mnestiche e dall'uso che ne fa, per esempio nella descrizione del processo di regressione. Ecco cosa scrive: «Questa *regressione* è quindi sicuramente una delle più rilevanti peculiarità psicologiche del processo onirico, ma non dobbiamo dimenticare che essa non appartiene unicamente al sogno. Anche il ricordo intenzionale e altri processi parziali del nostro pensiero normale corrispondono nell'apparato psichico al regredire di qualche complesso atto rappresentativo [*komplexen Vorstellungsakt*] verso la materia grezza delle tracce mnestiche [*das Rohmaterial der Erinnerungsspuren*] su cui esso si basa.» – vedete che Freud pone una differenza chiara tra il *komplexen Vorstellungsakt*, l'atto rappresentativo complesso, e il suo *Rohmaterial*, il materiale grezzo, ossia le rappresentazioni semplici di cui è costituito, tra la casa e i mattoni di cui è fatta – «Durante la veglia però» – continua – «questo riandare al passato non va mai oltre le immagini mnestiche [*Erinnerungsbilder*];

esso non è in grado di produrre il ravvivamento allucinatorio [*die alluzinatorische Belebung*] delle immagini percettive [*Wahrnehmungsbilder*]].³⁴ Di nuovo, noi abbiamo qui ribadita la differenza tra *Vorstellungsakt* e *Rohmaterial* in quella tra *Erinnerungsbild* e *Wahrnehmungsbild*. Ed è importante sottolineare – bisogna sempre sottolineare perché gli psicanalisti non finiscono mai di non capire – che la *Wahrnehmungsbild* non appartiene – tanto per usare il linguaggio del *Progetto* – a ϕ , al sistema percettivo, ma a ψ , al sistema mnestico, perché nell'allucinazione si tratta proprio della *Belebung*, del ravvivamento del *Rohmaterial*, del materiale grezzo della rappresentazione, il quale al suo interno non è disorganizzato, come il termine potrebbe far pensare, ma è organizzato, è anch'esso una *Bild*, un'immagine, dunque una rappresentazione, ma di tipo diverso dall'*Erinnerungsbild*, nel senso che quest'ultima è – diremo – una *rappresentazione concettuale* mentre la prima è una *rappresentazione percettiva*. Questo è quello che io chiamo «leggere Freud». Non credo che quanto ho detto lasci più dubbi sulla pertinenza di questa distinzione tra funzione referenziale e funzione concettuale della traccia mnestica, ossia della rappresentazione.

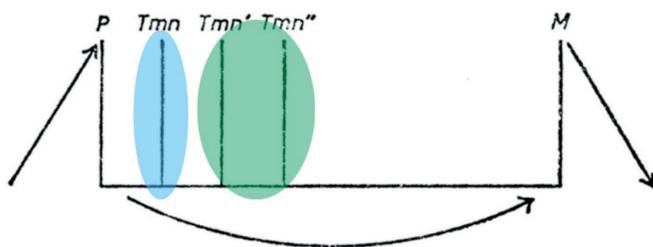


Figura 2: Distinzione tra funzione referenziale (immagine percettiva) e funzione concettuale (immagine mnestica) della rappresentazione

È proprio questa distinzione, che è fondamentale e necessaria – come vedremo – a comprendere le manifestazioni cliniche delle dinamiche psichiche, a non esser stata colta da Lacan per il quale esiste soltanto quella che ho chiamato funzione concettuale e che lui ha indicato come *significante*. Il mio uso del termine «concettuale» si giustifica con il fatto che le trascrizioni seguenti la prima iscrizione sono ordinate – dice Freud – secondo relazioni causali, di affinità, ecc.: ebbene, quelli di causa e di affinità sono concetti.

Mi è già capitato di dire, e lo ripeto qui, che la rappresentazione, come Arlecchino, serve due padroni: innanzitutto serve la percezione da cui proviene, e in secondo luogo – ci dice Freud – può fungere da *Repräsentanz*, da rappresentanza del mondo interno, del mondo cioè dei bisogni pulsionali, e in questo caso essa costituisce una *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, una rappresentanza pulsionale svolta dalla rappresentazione. Vi ho spiegato altrove

³⁴ Freud, S. (1899), p. 495.

in lungo e in largo lo strafalcione di Lacan nel tradurre «rappresentanza della rappresentazione» e nel suo conseguente immaginare che, nella metapsicologia freudiana, ci sia appunto qualcosa che rappresenta la rappresentazione: con il suo vizio di decontestualizzare, egli ha finito per prendere un genitivo soggettivo per un genitivo oggettivo. Questa doppia funzione della rappresentazione attraversa tutte le fasi della schematizzazione metapsicologica di Freud, dal *Progetto di una psicologia* in cui è adombrata dalla differenziazione di ψ in «neuroni del *pallio*» e «neuroni nucleari» – ricorderete che i primi ricevono gli investimenti da ϕ mentre i secondi dall'interno dell'organismo³⁵ – fino agli ultimi scritti.

*

La questione che ho sollevato al seguito di Freud non è – come alcuni potrebbero credere – una questione di lana caprina ma riguarda un problema molto profondo che travalica i confini della psicanalisi fino a concernere un nodo irrisolto della riflessione linguistica. Come Michel Arrivé nota puntualmente nel suo importante libro *Linguaggio e psicanalisi, linguistica e inconscio: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, essa investe uno dei pilastri fondamentali della linguistica strutturale, ossia l'arbitrarietà del segno linguistico. Credo che sappiate che, per Saussure, la relazione intercorrente tra significante e significato è arbitraria, il che implica una presa di posizione molto forte contro una concezione della lingua come nomenclatura. Ciò tuttavia non toglie che nel *Cours de linguistique générale* egli finisca per slittare, senza rendersene conto, dal significato al referente e dunque per ricadere nella concezione che condanna. Questo evidentemente dà luogo a una sgradevole antinomia all'interno della sua teoria. Ecco come Arrivé commenta questo fatto:

Bisogna ammettere che ci sono alcune scusanti. Infatti, anche se il segno è costituito esclusivamente di significante e significato, il significato deve pur avere qualche rapporto con il referente: la più immanente delle semantiche non giunge mai a eliminare completamente il fatto che un referente debba presentare dei tratti compatibili con quelli del significato che lo prende in carico.³⁶

Ora, voi sapete che Lacan inizialmente aderisce alla concezione saussuriana dell'arbitrarietà del segno linguistico. Ebbene, molto significativamente anche a

³⁵ «Ma ψ riceve anche cariche dall'interno dell'organismo e sembra probabile dover dividere i neuroni ψ in due gruppi: i neuroni del *pallio*, che sono investiti da ϕ , e i neuroni nucleari (*Kern-Neurone*), che sono investiti dalle vie endogene di conduzione». Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, p. 220.

³⁶ Arrivé, M. (2005), *Linguaggio e Psicanalisi, Linguistica e Inconscio. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, p. 67.

lui accade la stessa cosa che era accaduta a Saussure. Vi do un brano dal seminario sugli scritti tecnici di Freud:

Il fondamento stesso della struttura del linguaggio è il significante, che è sempre materiale e che abbiamo riconosciuto in sant'Agostino nel *verbum*, e il significato. Presi singolarmente essi stanno in un rapporto che appare come strettamente arbitrario. Non c'è una ragione maggiore di chiamare la giraffa *giraffa* e l'elefante *elefante* che di chiamare la giraffa *elefante* e l'elefante *giraffa*. Non c'è alcuna ragione di non dire che la giraffa ha una proboscide e che l'elefante ha un collo molto lungo. Se è un errore nel sistema generalmente accettato, esso non è rivelabile, come fa notare sant'Agostino, che in quanto le definizioni sono stabilite. E cosa di più difficile che stabilire le giuste definizioni?³⁷

Vi leggo ora il commento di Arrivé a questo brano:

Lacan, come Saussure, situa innanzitutto l'arbitrarietà tra il significante e il significato. Senza il minimo equivoco. Il seguito della sua analisi lo porta però subito a fare a sua volta intervenire il referente. Gesto pressoché inevitabile: se "elefante" è il significante di giraffa, l'elefante (quello della savana o dello zoo di Vincennes: l'"oggetto designato", la "cosa", il referente, per farla breve) ha necessariamente il collo lunghissimo. Il necessario isomorfismo tra il significato e il referente spiega lo slittamento di Saussure – e dopo di lui di Lacan, e prima di loro di sant'Agostino – dal primo al secondo. [...] Resta il fatto che, per quanto spiegabile, lo slittamento c'è, e opera incontestabilmente la dimostrazione, al punto da toglierle qualsiasi pertinenza. Cosa significa? Niente, se non che il principio dell'arbitrarietà resta non dimostrato.³⁸

Ecco dunque il punto: per quanto si possa aderire all'idea dell'arbitrarietà del segno, la sua funzione referenziale non fa che irrompere nella teoria, e tanto più significativamente quanto più ciò avviene contro la volontà esplicita, e addirittura all'insaputa di chi la sostiene. Questo indica indiscutibilmente una carenza nelle teorie linguistiche, e soprattutto nella linguistica strutturale, ossia che la schematizzazione standard della relazione triadica tra il significante, il significato e il referente detta «triangolo semiotico» è inadeguata.

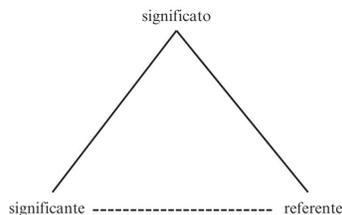


Figura 3: Triangolo semiotico

³⁷ Lacan, J. (2014), p. 310.

³⁸ Arrivé, M. (2005), pp. 68-69.

Infatti, se la relazione tra significante e significato è arbitraria, per quale ragione quella tra significato e referente dovrebbe essere invece legittima? Si vede bene che lo schema è fatto per sostenere, e direi addirittura per istituire lo slittamento. Infatti Lacan – preso atto che il principio dell’arbitrarietà del significante non è tenibile fino in fondo – pur di non rinunciarvi lo sposta sul rapporto significante/referente. Ecco cosa scrive:

Non dimentichiamo che inizialmente si è, a torto, qualificato il rapporto tra significante e significato come arbitrario. È così che si esprime, probabilmente a malincuore, de Saussure – egli la pensava in ben altro modo, ben più vicino al testo del *Cratilo* come dimostra quel che c’è nei suoi cassetti, ossia storie di anagrammi. Ora, quello che passa per arbitrario è che gli effetti di significato hanno l’aria di non avere niente a che fare con ciò che li causa. [...] Questo vuol dire che le referenze, le cose che il significante serve ad approcciare, restano appunto approssimative – per esempio macroscopiche. L’importante non è che tutto ciò sia immaginario – in fondo, se il significante permettesse di individuare l’immagine di cui abbiamo bisogno per essere felici, andrebbe benissimo, ma non è così. Quello che caratterizza, a livello della distinzione significante/significato, il rapporto tra il significato e ciò che si trova lì come terzo indispensabile, vale a dire il referente, è precisamente il fatto che il significato lo manca. Il collimatore non funziona.³⁹

Ciò che appare come arbitrarietà nel rapporto significante/significato – pensa Lacan – non è che l’effetto della vaghezza del rapporto significato/referente. La tesi è coerente con le sue premesse saussuriane tuttavia, oggi come oggi, in anni nei quali si è in grado di far sì che un missile centri un covo di terroristi con precisione millimetrica o addirittura di contare gli atomi, risulta ormai insostenibile: il collimatore funziona benissimo. Ecco qualcosa che Freud è invece in grado di spiegare in modo egregio perché nella sua metapsicologia la referenzialità non è generica ma si costituisce elemento per elemento, *Wahrnehmungszeichen* per *Wahrnehmungszeichen*: il fatto che, nella vita di tutti i giorni, non sia sempre necessario impiegarne tutte le potenzialità, non significa che la funzione referenziale non possa essere capace di *performances* addirittura strabilianti. Infatti un’eventuale mancanza di precisione millimetrica nella significazione non vuol punto dire che il significato mancherebbe il referente, come pensava Lacan, ma bensì che esso è fatto per indicarlo *con la precisione che la situazione richiede* ossia – come si scrive nelle ricette farmacologiche o di cucina – q.b., *quanto basta*. È un buon principio di economia, che il linguaggio include saggiamente, quello di non ammazzare le mosche a martellate! Per trovare un libro nella vostra libreria non avete bisogno del telescopio, né del microtomo per tagliare una fetta di pane.

³⁹ Lacan, J. (2011), *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, p. 19. [Citazione leggermente modificata.]

Ebbene, credo che intravediate che la distinzione, già presente implicitamente in Freud e che io sto sviluppando per voi, tra la funzione percettiva e la funzione concettuale della traccia mnestica è fatta apposta per risolvere il problema dell'antinomico slittamento dal significato al referente contro cui Arrivé ha puntato giustamente il dito.

Non voglio tornare sulla stretta congruenza tra la schematizzazione saussuriana del segno linguistico e quella freudiana della rappresentazione oggettale, e segnatamente della sovrapposibilità tra il significante e la rappresentazione di parola e del significato con la rappresentazione di cosa, perché ne ho parlato *ad nauseam*: vi do soltanto lo schema che la riassume.

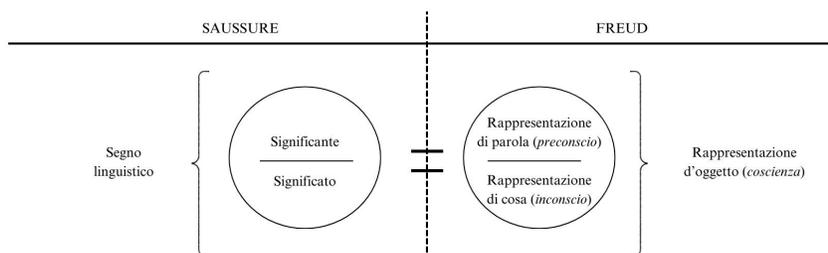


Figura 4: Corrispondenza tra lo schema saussuriano del segno linguistico e quello freudiano della rappresentazione d'oggetto

Voglio invece ora mettere il dito su una differenza sostanziale tra i due modelli, differenza che qualifica la schematizzazione concettuale freudiana come superiore a quella saussuriana e, a fortiori, a quella lacaniana. Come abbiamo visto, Freud scompone infatti quella che nel saggio *La rimozione* chiamerà «rappresentazione di cosa» in due elementi distinti, l'*Erinnerungsbild* e la *Wahrnehmungsbild*, l'immagine mnestica e quella percettiva, e con ciò risolve di colpo l'aporia della linguistica strutturale, nel senso che iscrive nella teoria il fatto che l'arbitrarietà non è assoluta ma relativa, per la ragione che concerne solo il rapporto tra la rappresentazione di parola e l'immagine mnestica, mentre la relazione tra quest'ultima e l'immagine percettiva è invece necessaria. Dico necessaria nel senso che si tratta in entrambi i casi della stessa rappresentazione, soltanto presa in tipi di relazioni sostanzialmente differenti.

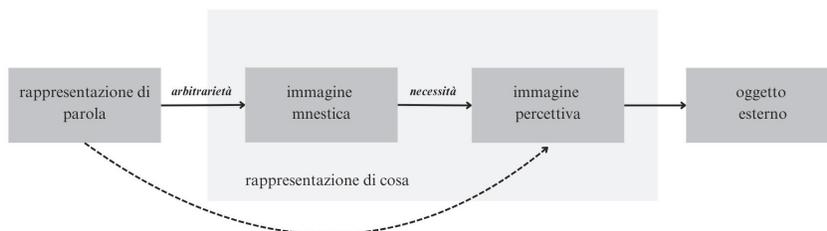


Figura 5: La scomposizione della rappresentazione di cosa

Senza la pretesa di esigere alcunché dalla riflessione linguistica che è giusto si sviluppi in piena autonomia, se si volesse tener conto di queste precisazioni freudiane, allora si imporrebbe nel triangolo semiotico – che allora diverrebbe quadrilatero – uno sdoppiamento del significato tra una componente concettuale, corrispondente all'immagine mnestica freudiana, e un'altra invece oggettuale, corrispondente all'immagine percettiva.

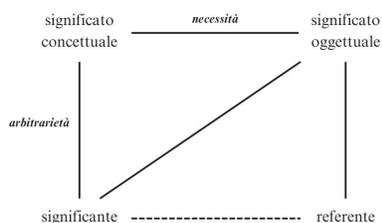


Figura 6: Triangolo semiotico modificato secondo le indicazioni freudiane

Naturalmente quanto precede implicherebbe di sottoscrivere preliminarmente una certa concezione della memoria, nella fattispecie quella freudiana, il che non va da sé, tuttavia fa senz'altro vedere come certi problemi che si manifestano sul piano linguistico, su quel piano non sono solubili ma richiedono che ci si sposti almeno su quello della struttura psichica. Ciò può essere evidenziato in modo piuttosto pregnante a proposito del problema del significato opposto delle parole primordiali cui Freud, come sapete, ha dedicato un saggio apposito. Il solito Arrivé – solito nel senso che lo sto citando spesso, e a ragion veduta, perché la sua è un'opera eccellente – vi consacra un intero capitolo in cui prende in esame tutta una serie di casi linguistici e anche le opinioni nel merito di un certo numero di autori.⁴⁰ L'impressione generale – non sto a riassumervi per filo e per segno le sue argomentazioni, se volete potete prenderne direttamente visione – è che i linguisti non arrivino a produrre una teoria generale del fenomeno ma solo tentativi di spiegazione di casi specifici, tentativi che non vertono sulle sue possibili cause ma si limitano a cercare di esporre la modalità del suo accadere. Quando vi riescono esibiscono una cinematica, ossia il come, ma mai una dinamica, ossia la motivazione causale. «Ritorno, per concludere» – scrive infatti Arrivé – «ai linguisti. Le analisi da loro proposte per descrivere – e ridurre – l'enantiosemia fanno apparire un'evidenza: nelle lingue giocano meccanismi che danno alle unità significanti la possibilità di significare i due contrari».⁴¹ Bisogna ammettere che non è molto, ma è quanto meno un indice del fatto che la spiegazione causale di questo fenomeno linguistico possa non trovarsi a livello linguistico. Non credo sia un caso che la psicanalisi risolva, mediante uno

⁴⁰ Vedi Arrivé, M. (2005), pp. 267-295.

⁴¹ *Ivi*, p. 294.

stesso modello metapsicologico, sia il problema dello slittamento tra significato e referente che abbiamo appena esaminato quanto quello del significato opposto delle parole primordiali. Infatti – come abbiamo visto – la condizione standard di quello che ho chiamato «significato oggettuale», cioè dell'immagine percettiva, è la simmetria. Ora, quanto meno la relazione del significante con il significato oggettuale è mediata dal significato concettuale – questa mediazione, lo abbiamo visto, è questione di *Niederschrift*, di trascrizioni, che possono essere più o meno numerose – tanto più si vedrà emergere il fenomeno dell'enantiosemia: questo è appunto il caso degli *Urworte*, delle parole primitive, le quali possiedono plausibilmente una stratificazione concettuale minima. Viceversa, l'asimmetria è la condizione standard del significato concettuale, per cui, ove la sua mediazione sia cospicua, sarà questa ad imporsi. Per esempio il termine latino *altus* significa tanto *alto* che *profondo* nella misura in cui quello che la percezione cattura, e che dunque si iscrive come significato oggettuale, è il puro dislivello, che può venir indifferentemente concettualizzato come positivo o negativo: René Thom, nel suo *Stabilità strutturale e morfogenesi*, ha approfondito molto questo punto. L'immagine percettiva può dunque venir collegata a due opposte immagini mnestiche. Confondere le due nel concetto massivo di significato cancella ovviamente ogni possibilità di spiegazione causale del fenomeno.

*

Vorrei ora penetrare un po' più a fondo nella struttura di ciò che ho chiamato significato oggettuale, ossia dell'immagine percettiva: appunto ciò che si deposita come *Wahrnehmungszeichen* in seguito a una percezione. Vedrete che questo ci darà la possibilità di scorgere meglio la fisionomia di quello che in psicanalisi si chiama un oggetto e non solo, ma di distinguere concettualmente i tre termini freudiani di *Objekt*, *Sache* e *Ding*, cruciali quando si tratta della realtà. Per farlo, vorrei partire da un brano del *Progetto di una psicologia* nel quale Freud tratta di ciò che chiama *Wahrnehmung-Komplex*, complesso percettivo. Questo complesso percettivo è molto evidentemente ciò che nell'*Interpretazione dei sogni* indicherà come *Wahrnehmungszeichen* o anche *Wahrnehmungsbild*. Ecco cosa scrive:

Se noi paragoniamo questo complesso percettivo [*Wahrnehmung-Komplex*] con altri complessi percettivi, siamo in grado di scomporlo in due componenti: un neurone *a*, che rimane generalmente sempre lo stesso, e un neurone *b* che è per lo più variabile. In seguito il linguaggio applicherà il termine di *giudizio* [*Urteil*] a questa scomposizione, e scoprirà la somiglianza esistente di fatto tra il nucleo dell'Io e la componente percettiva costante [*konstanten Wahrnehmungsbestandteil*] [da una parte] e tra le mutevoli cariche del pallio e la componente incostante [*inkonstanten Bestandteil*] [dall'altra]; il linguaggio descrive il neurone *a* come la cosa [*das Ding*] e il neurone *b* come la sua attività o attributo [*Tätigkeit oder Eigenschaft*], cioè il suo *predicato* [*Prädikat*].

Quindi il *giudizio* [*das Urteilen*] è un processo ψ , reso possibile solo dall'inibizione esercitata dall'Io e messo in atto dalle differenze tra l'*investimento di desiderio* [*Wunschbesetzung*] di un ricordo [*einer Erinnerung*] e un consimile investimento percettivo [*Wahrnehmungsbesetzung*]. [...] Quando esse non coincidono, viene dato incremento all'attività di pensiero, alla quale verrà posto di nuovo termine quando esse coincideranno.⁴²

Il termine che qui Freud impiega per «cosa» è *Ding*, termine di cui Lacan, nel suo seminario sull'etica, ha veramente fatto strame. Dopo aver commentato il brano mi correrà dunque l'onere di spazzare via le sue elucubrazioni davvero fuori luogo intorno a questa parola.

Dobbiamo innanzitutto tener presente che ciò che Freud nel *Progetto* chiama «neurone», nella metapsicologia si chiamerà invece «rappresentazione», quindi possiamo tranquillamente sostituire il secondo termine al primo. Il «complesso percettivo» è dunque composto da una rappresentazione *a* costante e una rappresentazione *b* variabile. Il termine «costante» va qui ovviamente preso nel senso dell'invarianza. Il segno di realtà verrebbe dato quando l'investimento di desiderio proveniente dall'interno e quello proveniente dall'esterno coincidessero sulle medesime rappresentazioni: questo è il primo caso che Freud considera.

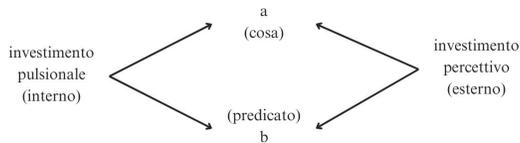


Figura 7: Schema dell'attuazione del segno di realtà

Il secondo caso è quello contenuto nella citazione che vi ho appena dato: dall'interno vengono investite le rappresentazioni *a* e *b* mentre invece la percezione dall'esterno investe la rappresentazione *a* e la rappresentazione *c*.

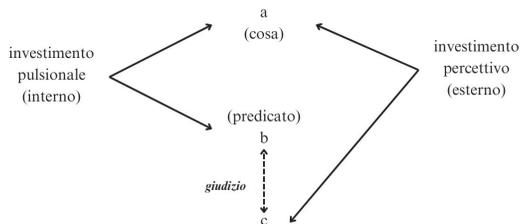


Figura 8: Incremento dell'attività di pensiero

⁴² Freud, S. (1895), pp. 232-233.

In questo caso, naturalmente, il segno di realtà non può essere dato. Ciò mette in moto l'attività di pensiero che deve portare *c* e *b* a coincidere. Il giudizio per Freud è questo: qualcosa che nasce dalla differenza e ha il compito di ricondurla all'identità. Quest'ultima, invece, non genera attività psichica, perché «fintanto che le cariche coincidono» – scrive Freud – «esse non forniscono l'occasione per l'attività di pensiero».⁴³ Se ci fate caso, nel giudizio si tratta del concetto matematico di funzione applicato all'attività di pensiero: *il giudizio è una funzione che porta b in c.*

$$g(b) = c$$

g: funzione "giudizio"
b: rappresentazione predicato
c: rappresentazione investita dall'esterno

Figura 9: Formula del giudizio

Non sto a esporvi il terzo caso, ossia quello in cui «emerge una percezione non coincidente in alcun modo con l'immagine mnestica desiderata»,⁴⁴ perché non è essenziale per il nostro discorso.

Quanto abbiamo detto finora ci è infatti sufficiente a comprendere la definizione che Freud dà della cosa: «Quelle che noi chiamiamo cose [*Was wir Dinge nennen*] sono residui [*sind Reste*] che si sottraggono al giudizio [*die sich der Beurteilung entziehen*]».⁴⁵ Una cosa, infatti, non è altro che l'invariante nel complesso percettivo, ossia quest'ultimo spogliato dei suoi predicati. Poiché non *c*'è differenza non *c*'è nemmeno giudizio: questo significa il «si sottraggono» di Freud. Ma allora, il complesso percettivo nella sua integralità non sarebbe una cosa? Infine, quello che noi percepiamo non è mai esente da predicati: non esiste nulla che cada sotto i nostri sensi che sia, per esempio, privo di qualità. Nella lingua tedesca, che ha la deliziosa proprietà di possedere degli aspetti di estrema sottigliezza, anche il complesso percettivo nella sua integralità – ossia *Ding* più *Prädikat* – è ovviamente una cosa, però un *Sache*, non un *Ding*. Questo *Sache* – complesso percettivo nella sua integralità – può venir investito da una corrente pulsionale, ossia da un *Affektbetrag*, un quanto di eccitazione, e in questo caso diviene un *Objekt*, un oggetto.

⁴³ *Ivi*, p. 235.

⁴⁴ *Ivi*, p. 234.

⁴⁵ *Ivi*, p. 237.

Ding + Prädikat = Sache
 Sache + Besetzung = Objekt

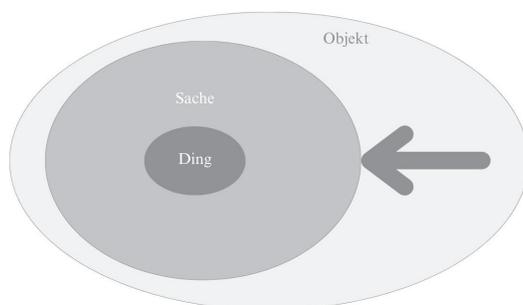


Figura 10: Differenze tra *Ding*, *Sache* e *Objekt*

Tutto ciò, dio mio, non ha ovviamente nulla a che vedere con lo strampalato panegirico tessuto da Lacan intorno al termine tedesco «*Ding*» che deve aver certamente confuso con il francese «*Dingue*», a lui molto più congeniale. Vi do dunque rapidamente alcuni *excerpta* che scandiscono le tappe della sua elaborazione intorno a questo *das dingue*, *excerpta* che accompagnerò con dei brevi commenti.

i) «*Das Ding* è originariamente ciò che chiameremo il fuori significato».⁴⁶ Ebbene, abbiamo appena visto che in Freud i *Dinge* non sono affatto fuori significato bensì ciò che è invariante nel significato oggettuale, ossia nell'immagine percettiva. Essi costituiscono esattamente la base naturalistica, nella fattispecie psichica, di quelli che si chiamano «invarianti linguistici» e in particolare degli invarianti semantici. Per farvi capire di che si tratta vi do un esempio tratto da *Semantica strutturale* di Greimas⁴⁷ relativo ai semi implicati da differenti contestualizzazioni del lessema «testa».

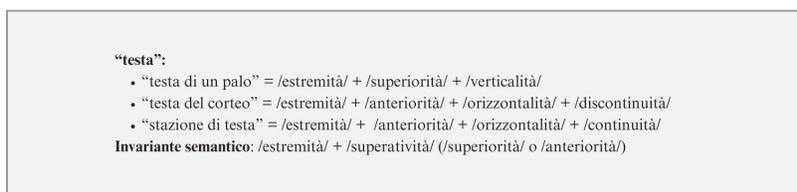


Figura 11: Schema di Greimas: invariante semantico del lessema «testa»

⁴⁶ Lacan, J. (1994), p. 67.

⁴⁷ Greimas, A. J. (1968), *Semantica strutturale*, pp. 52-54.

Come potete vedere nello schema, secondo Greimas ciò che accomuna questi usi del lessema «testa», ossia il suo invariante semantico, sono i semi /estrità/ e /superatività/ (che unifica /superiorità/ e /anteriorità/). Credo sia evidente il fatto, per noi molto significativo, che tutti quanti i semi menzionati nell'esempio esprimono dati percettivi.

ii) «È quel che emerge nella filosofia di qualcuno che, meglio di chiunque altro, ha intravisto la funzione di *das Ding* anche se l'ha affrontata soltanto seguendo le vie della filosofia della scienza, ossia Kant». ⁴⁸ È ancora una volta evidente che in Freud *das Ding* è invece tutt'altro dalla cosa in sé, dal noumeno kantiano. Essa è piuttosto l'invariante nel *perceptum*, ovvero sia l'ossatura del fenomeno.

Le due formulazioni precedenti, le quali escludono *das Ding* dall'ordine simbolico, portano fatalmente Lacan alla seguente deduzione:

iii) «Non vi stupirete se vi dico che a livello delle *Vorstellungen*, la Cosa non è che non è niente, ma proprio letteralmente non è – brilla per la sua assenza, per la sua estraneità». ⁴⁹ Tuttavia noi abbiamo visto che in Freud *das Ding* è invece il cuore dell'immagine percettiva, ossia dello stato inaugurale della rappresentazione. Inoltre non è affatto qualcosa di unico, come testimonia la forma plurale che il termine prende frequentemente nel testo freudiano. Essa non è comunque nulla di negativo: al contrario incarna – se così posso esprimermi – l'irriducibile positività delle nude cose.

A questo punto l'elaborazione di Lacan finisce fatalmente per intrecciarsi con quella di Heidegger, nello specifico con la petulante e pomposa argomentazione contenuta nel saggio intitolato appunto *La cosa*. Qui Heidegger si interroga sulla cosalità di una brocca. Ebbene, dopo un certo numero di svolazzi retorici arriva trionfante a identificare tale cosalità con il vuoto che essa conterrebbe. Ed è proprio su questo che riceve l'assenso di Lacan: «Ora» – scrive infatti costui – «se considerate il vaso nella prospettiva che ho messo in rilievo all'inizio, come oggetto fatto per rappresentare l'esistenza del vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa, questo vuoto, quale si presenta nella rappresentazione, si presenta appunto come un *nihil* , come nulla». ⁵⁰ Ecco: ridotti i *Dinge* freudiani a cosa unica, poi gonfiata all'inverosimile per farne qualcosa di supremo – del che testimonia la scrittura di *Chose* con la maiuscola – questa ha finito per scoppiare esponendo così il tesoro che nascondeva ossia, come ci si poteva attendere, niente più che l'alito del gonfiatore, vale a dire, come si esprime lui stesso, un nulla. Di conseguenza, Lacan può sancire trionfalmente: «Questa Cosa [...] sarà sempre rappresentata da un vuoto». ⁵¹ Heidegger tuttavia non si ferma qui e s'inoltra in

⁴⁸ Lacan, J. (1994), p. 68.

⁴⁹ *Ivi*, p. 78.

⁵⁰ *Ivi*, p. 155.

⁵¹ *Ivi*, p. 165.

un terreno vagamente delirante nel quale Lacan, causa la ritrosia dello psichiatra a contaminarsi con certo genere di discorsi, non lo segue più: il filosofo si spinge addirittura fino a farneticare di «terra e cielo, mortali e divini»,⁵² un po' come il frate della canzone di Guccini,⁵³ con la differenza che quest'ultimo aveva l'alibi d'essere ubriaco. Ma la verità, come si dice, è degli ebbri e dei pazzi, nel senso che la veicolano senza volerlo né saperlo, e dunque è proprio nel passaggio del testo che fa da giunto tra ciaccia e delirio che Heidegger lascia scorgere suo malgrado su cosa entrambi – Lacan e lui – hanno perso la brocca. «Come contiene il vuoto della brocca?» – si domanda – «Essa contiene in quanto prende ciò che è versato. Contiene, in quanto tiene ciò che ha preso. Il vuoto contiene in due sensi: prendendo e tenendo».⁵⁴ Nel mondo reale tuttavia il vuoto – ammettendo e non concedendo che, nella brocca, veramente di esso si tratti – non prende né tiene nulla, viene semplicemente sostituito dal pieno. Il che, svelandocelo in tutta la sua impermanenza, lo rende assai inadatto al ruolo di cosalità cui Heidegger vorrebbe destinarlo. Infatti, qual è la cosalità della brocca quando è piena? Alla fine bisogna dunque ammettere che tutta quanta l'argomentazione di Heidegger si fonda su una banale confusione tra il vuoto e la cavità. Ma quest'ultima non è una proprietà del vuoto bensì della superficie. Sarà dunque piuttosto quest'ultima a coseggiare,⁵⁵ in quanto è ciò che permane identico tra vuotezza e pienezza. Ecco dove il prototipo dello psicanalista, con la sua teoria di *das Ding* come invariante percettivo, si dimostra di gran lunga miglior pensatore tanto del filosofo che dello psichiatra.

Abbiamo dunque visto che la schematizzazione freudiana della memoria è percorsa da due grandi differenze: una orizzontale tra immagini percettiva e mnestica e una verticale tra cosa e predicato.

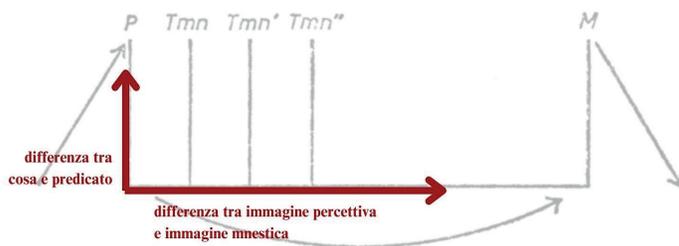


Figura 12: Schematizzazione freudiana della memoria: differenza tra cosa e predicato e tra immagine percettiva e immagine mnestica

Domandiamoci adesso: a cosa serve la distinzione, all'interno della *Wahrnehmungsbild*, dell'immagine percettiva, tra *Sache* e *Ding*? Per capirlo

⁵² Heidegger, M. (1976), *Saggi e discorsi*, p. 115.

⁵³ «Dopo un bicchiere di vino / con frasi un po' ironiche e amare / parlava in tedesco e in latino / parlava di Dio e Schopenhauer». Guccini, F., (1971), *Il frate*.

⁵⁴ Heidegger, M. (1976), p. 114.

⁵⁵ «La cosa coseggia (*Das Ding dingt*)». *Ivi*, p. 115.

bisogna diffonderci un po' sulle trascrizioni che la seguono. Esse, ci dice Freud, prendono l'immagine percettiva in una serie di relazioni di vario tipo. Queste relazioni sono concettualmente definite: Freud ci dà come esempi quelle di causa e di somiglianza. Ma chi è il motore di tali trascrizioni? Ebbene, secondo Freud sono le pulsioni: è a questo livello che le immagini percettive vengono investite libidicamente e divengono quindi *Triebreprästanten*, rappresentanze pulsionali: esse devono organizzarsi secondo le esigenze del vivente, in modo da rendere possibile la loro espressione e il loro eventuale soddisfacimento con il concorso del mondo esterno.

Vi ho detto in precedenza che, a causa della loro disposizione simmetrica, le immagini percettive sono indifferenti al contesto, ebbene, le loro trascrizioni concettuali sono invece evidentemente sensibili al contesto, per la ragione che le reti in cui sono prese implicano delle direzioni privilegiate. Si tratta del secondo aspetto della rappresentazione di cosa, ossia del significato concettuale che le immagini percettive, o significati oggettuali, prendono per il soggetto. Questi *Niederschrift*, queste trascrizioni, sono molteplici e vengono, come Freud ci dice, aggiornate periodicamente in base allo sviluppo psichico dell'individuo. La loro stratificazione non è dunque solo concettuale ma anche storica, il che ci dice qualcosa di molto importante, ossia che *la storia di un concetto fa parte della sua struttura, dunque della sua definizione*. Ciò costituisce – lo si comprende – un'obiezione forte ad ogni teoria che sia strettamente formalistica. Se voi ora tenete presente la distinzione freudiana tra *Ding* e *Prädikat*, tra cosa e predicato, vi rendete conto che per ciascuna trascrizione i predicati, conformemente alla loro natura, potranno mutare, mentre *das Ding* rimarrà identica, e lo stesso accadrà per ciascuna nuova percezione di un medesimo oggetto. Ed ecco allora a cosa essa serve: *in primis* a costituire classi di predicati in riferimento a un medesimo oggetto, e secondariamente ad assicurare che i differenti contesti in cui un'immagine percettiva viene trascritta si riferiscano tutti a quella stessa e non a un'altra. Si tratta di funzioni importantissime perché assicurano coerenza e pertinenza al pensiero evitandogli, come vedremo, di scivolare in derivate deliranti.

*

Bene, al punto in cui siamo giunti credo che la differenza tra ciò che ho di volta in volta chiamato «*Wahrnehmungszeichen*», «immagine percettiva» o «rappresentazione oggettuale», o ancora «significato oggettuale» e ciò che ho chiamato «*Niederschrift*», «immagine mnestica», «rappresentazione concettuale» o «significato concettuale» vi sia ormai ben chiara.

Aprò ora una piccola parentesi per dirvi che questa differenza è ben conosciuta nel pensiero orientale, e particolarmente accentuata nel buddhismo Zen, il che si vede bene prendendo in considerazione i *koan* della scuola Rinzai di cui vi do qui qualche esempio.

- Un monaco chiese a Tung Shan: “Cos’è il Buddha?” Tung Shan disse: “Tre libbre di lino.”
- Un monaco chiese a Zhaozhou: “Qual è il significato della venuta di Bodhidharma da ovest?” Zhaozhou disse: “Il cipresso nel cortile.”
- “Che cos’è lo Zen?” fu chiesto a un maestro. E lui rispose: “Si mangia quando si ha fame, si beve quando si ha sete, ci si copre quando fa freddo e ci si sventola quando fa caldo.”
- “Sono appena giunto in questo monastero; vorrei essere istruito su come entrare nello Zen.” Gensha disse: “Lo senti il mormorio del ruscello?” “Sì”, rispose il novizio. “Entra nello Zen da lì”, rispose il Maestro.⁵⁶

Il tratto comune che balza agli occhi in tutti questi *koan* è che gli oggetti vi appaiono in tutta la loro positività, in tutta la loro presenza concreta: il peso del lino, il cipresso, la fame, il caldo, il freddo, lo scroscio del ruscello. Ed è qui che viene a incidere la distinzione freudiana tra immagini mnestiche e immagini percettive: ciò che lo Zen richiede è infatti che si accantoni il fastello delle prime per favorire l’emergere delle seconde. Il pensiero percettivo vi è costantemente giocato contro quello ermeneutico. Il «vuoto mentale» di cui vi si tratta riguarda quindi quest’ultimo, in favore dell’emergenza dell’immagine percettiva in tutta la sua enigmatica purezza. Attraverso i *koan*, lo Zen attua un richiamo costante a che il pensiero non obliteri la presenza del mondo reale nel soggetto.

Questa distinzione è, come dicevo, indispensabile a ben comprendere l’ultima schematizzazione metapsicologica delle grandi categorie nosografiche freudiane. Il problema che assilla Freud in questa fase estrema della sua produzione teorica non è, come molti credono, di giungere a stabilire, per esempio, che: «[...] la nevrosi di traslazione corrisponde al conflitto tra l’Io e l’Es, la nevrosi narcisistica a quello tra l’Io e il Super-io, la psicosi a quello tra l’Io e il mondo esterno».⁵⁷ Questo, come sappiamo, lo ha fatto ma non era la sua meta, si tratta piuttosto di qualcosa attraverso cui ha dovuto passare per arrivare a comprendere quale possa essere la manifestazione metapsicologica di questi conflitti, quale sia il loro effetto sulla struttura psichica. Ed è proprio a questo livello che la differenza che mi sono finora applicato a sviluppare gioca un ruolo decisivo.

Voi sapete che il concetto di rimozione svolge in metapsicologia una funzione fondamentale. Senza di esso quest’ultima sarebbe ben poca cosa. Ebbene, la potenza teorica di un concetto consiste nel suo poter essere impiegato nella spiegazione di una grande quantità di fatti. Più alto è il numero dei fatti che riesce a spiegare, più potente è il concetto. Viceversa, quanto più alto è il numero di concetti che una teoria impiega per spiegare i fatti, tanto più essa è debole. Ebbene, quello che Freud cerca di fare è di mostrare come il concetto di

⁵⁶ Senzaki, N., Strout McCandless, R. (2002), *100 koan zen. Il flauto di ferro, passim*.

⁵⁷ Freud, S. (1923), *Nevrosi e psicosi*, p. 614.

rimozione possa funzionare per rendere conto non solo della nevrosi da transfert, ma anche delle psicosi, delle perversioni e delle nevrosi narcisistiche. Quello che sto per mostrarvi è che vi riesce perfettamente. Si tratta di un'impresa non da poco, se si considera che invece Lacan è costretto a inventarsi tre diversi concetti per spiegare la differenza tra nevrosi, psicosi e perversione, infatti riferisce la *Verdrängung*, la rimozione, alla prima e la *Verwerfung*, che traduce come «forclusione», alla seconda. Un terzo termine, quello di *Verleugnung*, è preso da lui in un groviglio di illazioni mai risolto che ha finito per sedimentare in una concezione di cui il *Dizionario di psicanalisi* di Chemama e Vandermersch offre uno spaccato abbastanza fedele: «Mentre nel caso delle nevrosi» – scrivono gli autori, lacaniani di stretta osservanza – «il processo all'opera è la rimozione, nel feticismo e casi simili si tratta del diniego [*Verleugnung*] laddove si ha a che fare col paradosso psichico che alcuni soggetti sanno qualcosa e al tempo stesso non la sanno o semplicemente non vogliono saperne niente». ⁵⁸ Dunque, come ho detto, *Verdrängung* per la nevrosi, *Verwerfung* per la psicosi, *Verleugnung* per la perversione: ciò che è sorprendente è che i lacaniani considerano questo un indice di forza della loro teoria mentre lo è invece della sua debolezza.

Vediamo di chiarire l'imbroglio. Chi ha seguito in passato il mio insegnamento sa bene quanto Freud insista sul fatto che, nella rimozione, la rappresentazione e il quanto di eccitazione (*Affektbetrag*) seguano due destini differenti che devono essere considerati separatamente. Vi richiamo il passo:

Nelle considerazioni fatte finora ci siamo occupati della rimozione di una rappresentanza pulsionale [*Triebrepräsenz*], intendendo con questa una rappresentazione [*eine Vorstellung*] o un gruppo di rappresentazioni [*Vorstellungsgruppe*] che sono state investite, a opera della pulsione, di un certo ammontare di energia psichica (libido, interesse). L'osservazione clinica ci costringe a scindere quanto fin qui abbiamo considerato globalmente, giacché ci mostra che accanto alla rappresentazione entra in gioco un altro elemento, che pure rappresenta la pulsione, e che può incorrere in una rimozione del tutto diversa da quella della rappresentazione. Per designare questo altro elemento della rappresentanza psichica si è imposto il termine di *ammontare affettivo* [*Affektbetrag*]; esso corrisponde alla pulsione nella misura in cui quest'ultima si è staccata dalla rappresentazione e trova un modo di esprimersi proporzionato al suo valore quantitativo in processi che vengono avvertiti sensitivamente come affetti. Nel descrivere un caso di rimozione dovremo d'ora in poi seguire separatamente ciò che in virtù della rimozione è accaduto alla rappresentazione, e ciò che invece è accaduto all'energia pulsionale che ad essa era ancorata. ⁵⁹

⁵⁸ Chemama, R., Vandermersch, B. (2004), *Dizionario di psicanalisi*, voce «Diniego», p. 97.

⁵⁹ Freud, S. (1915b), *La rimozione*, pp. 42-43.

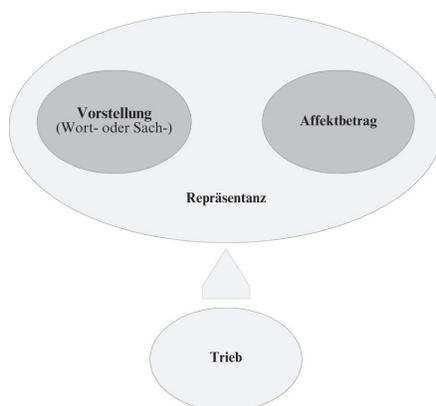


Figura 13: Schema delle rappresentanze pulsionali

È dunque veramente strano che nessun lacaniano si sia mai soffermato sulla seguente frase di Freud nel saggio *Feticismo*, che avrebbe potuto risparmiarne a tutti loro una buona dose di confusione teorica:

L'elemento più antico della nostra terminologia, la parola “rimozione” (*Verdrängung*), già si riferisce a tale processo patologico. Se in esso vogliamo differenziare in modo più marcato il destino della rappresentazione da quello dell'eccitazione [*Affekt*], e riserviamo all'eccitazione il termine “*Verdrängung*” [rimozione], allora per indicare il destino della rappresentazione la denominazione corretta in lingua tedesca è *Verleugnung* [sconfessione].⁶⁰

Questa è l'ultima precisazione terminologica di Freud a proposito della rimozione, da cui si vede chiaramente che la *Verleugnung*, che è meglio tradurre con il termine «sconfessione», non ha niente a che vedere con un riferimento preferenziale alla perversione, perché è semplicemente il nome che Freud dà alla rimozione della rappresentazione.

*

Disponiamo ora di tutti gli elementi necessari a tirare le fila della nostra argomentazione. La struttura freudiana della memoria si divide – ve lo ho spiegato in ogni modo possibile fino ad ora – in due grandi blocchi: un blocco che rammenta la percezione, e un altro che inserisce queste memorie percettive in reticoli di significazioni. Malgrado quel che ha potuto credere Lacan, il primo

⁶⁰ Freud, S. (1927), *Feticismo*, p. 492. Il termine «[*Affekt*]» è aggiunto dall'autore. [Traduzione modificata.]

dei due non è ancora linguaggio. Quest'ultimo comincia dal secondo, dalla serie di quelle che Freud ha chiamato immagini mnestiche. Prova ne è – ve ne ho già parlato altrove e mi limito a richiamarlo brevemente – che i bambini cresciuti in isolamento non sono in grado di apprendere una lingua mentre quelli cresciuti in un gruppo sociale, foss'anche non umano – bambini-lupo, per esempio – possono essere portati ad apprendere una qualche lingua umana. Che cosa manca ai primi? È ovvio che anch'essi possiederanno delle immagini percettive del mondo in cui sono immersi; quello che non possiedono sono invece le loro rielaborazioni concettuali, il loro inserimento in una rete di significazioni. La differenza è dunque di sostanza: averla evidenziata nel testo freudiano mi serve esattamente ad affermare quanto segue: *in un atto di rimozione, sconfessare l'immagine mnestica ha esiti molto diversi dallo sconfessare l'immagine percettiva*.

Questo è il nodo centrale dell'ultima risposta data da Freud al problema degli effetti dei conflitti sulla struttura psichica. Ecco, enunciato chiaramente, l'interrogativo da cui era partito:

In conclusione, bisogna concentrarsi sul problema di quale possa essere il meccanismo, analogo alla rimozione, in virtù del quale l'Io si distacca dal mondo esterno. Ritengo che a questo problema non possa esser data una risposta se non vengono effettuate ulteriori indagini; mi sembra però che, al pari della rimozione, tale meccanismo dovrebbe consistere in un ritiro dell'investimento che promana dall'Io.⁶¹

La questione è chiara e, per la teoria, cruciale: Freud si domanda se si debba indebolirla formulando per la psicosi un meccanismo alternativo alla rimozione, oppure se quello della rimozione possa bastare anche per essa.

Prendiamo ora in esame il testo principale in cui egli costruisce la risposta, ossia *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* in cui gli appare sempre più chiaro che il punto di diramazione degli effetti dei differenti conflitti sulla struttura psichica riguarda il modo in cui qualcosa che egli chiama *Realität*, realtà, viene smarrito.

Ho recentemente affermato che uno degli elementi caratteristici che differenziano la nevrosi dalla psicosi consiste nel fatto che nella nevrosi l'Io, nella sua dipendenza dalla realtà, reprime [*unterdrückt*] una componente dell'Es (e cioè della vita pulsionale), mentre nella psicosi questo stesso Io, ponendosi al servizio dell'Es, si ritrae [*zurückzieht*] da una parte della realtà [*von einem Stück der Realität*]. Per la nevrosi sarebbe perciò determinante lo strapotere degli influssi della realtà, per la psicosi lo strapotere dell'Es. La perdita di realtà [*Realitätsverlust*] sarebbe data fin dall'inizio nella psicosi; nella nevrosi, invece, si dovrebbe pensare che tale perdita possa essere evitata.

Ciò non corrisponde però in alcun modo all'esperienza che ognuno di noi può fare,

⁶¹ Freud, S. (1923), p. 615.

e secondo la quale ogni nevrosi turba in qualche modo il rapporto dell'ammalato con la realtà, è per lui un mezzo per ritirarsi da quella e rappresenta precisamente, nelle sue manifestazioni più gravi, una fuga dalla vita reale. Questa contraddizione, pur sembrando piuttosto seria, può essere facilmente eliminata e il suo chiarimento non farà che migliorare la nostra conoscenza della nevrosi.⁶²

Dopodiché Freud individua nella nevrosi due fasi, nella prima delle quali l'Io rimane fedele alla realtà e rimuove invece il moto pulsionale. «Ma questa» – avverte – «non è ancora la nevrosi, la quale» – ecco la seconda fase – «consiste piuttosto nei processi che recano un risarcimento all'elemento colpito dell'Es, nei modi in cui il soggetto reagisce alla rimozione e infine nel fallimento di questa».⁶³ Questo secondo stadio è quello che implica un certo smarrimento della realtà, di questa realtà che ancora non sappiamo bene cos'è: «L'allentarsi del rapporto con la realtà diventa allora la conseguenza di questo secondo stadio della formazione della nevrosi, e non dovremmo meravigliarci se l'analisi particolareggiata ci dovesse mostrare che la perdita di realtà si riferisce proprio a quel frammento della realtà [*Stück der Realität*] in forza delle cui richieste la rimozione pulsionale si era prodotta».⁶⁴ Da questo brano si comincia a intravedere che lo *Stück der Realität*, il frammento di realtà in questione appartiene al passato, quindi si rivolge a qualcosa che è ricordato, non attualmente percepito. Ma si rivolge a cosa, di ciò che è ricordato?

A questo punto Freud cita un caso clinico il cui esame lo conduce alle seguenti deduzioni: «È questo un caso molto istruttivo perché permette di vedere con precisione per quali vie la nevrosi tenti di liquidare [*erledigen*]» – qui sarebbe più *comporre*, perché un conflitto non si liquida ma appunto si compone – «il conflitto. Essa svalorizza [*entwerten*] il mutamento prodottosi nella realtà» – qui il testo direbbe *die reale Veränderung*, il mutamento reale – «rimuovendo la pretesa pulsionale che si è fatta innanzi [...] La reazione psicotica sarebbe stata invece quella di rinnegare [*verleugnen*] il fatto stesso [*die Tatsache*] [...]».⁶⁵ Questo brano si presta a una confusione in cui sono cascati pressoché tutti, perché lascia pensare che Freud accrediti l'idea di una differenza sostanziale tra il meccanismo della nevrosi e quello della psicosi: tuttavia bisogna tenere conto che Freud non ha ancora introdotto la precisazione terminologica intorno al termine *Verleugnung* di cui vi ho già dato conto. Questo saggio è del 1924 mentre *Feticismo* è del 1927: sono cose cui bisogna far caso, pena il finire in un ginepraio teorico inestricabile.

Chiarito questo domandiamoci: che cos'è una *Entwertung*, una svalorizzazione, della *reale Veränderung*, del mutamento reale? Come si può svalorizzare

⁶² Freud, S. (1924b), *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, p. 39.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, pp. 39-40.

⁶⁵ *Ivi*, p. 40.

qualcosa di reale? Ebbene, lo si può fare soltanto per via concettuale: la cosa non riguarda il mutamento in sé bensì il significato che esso ha per il soggetto. Se ci rifacciamo alla differenza tra immagine percettiva e immagine mnestica – d'altra parte l'abbiamo squadernata e dissezionata proprio a questo scopo – ebbene, la *Entwertung* riguarda la seconda delle due. È il significato concettuale che la nevrosi sconfessa. Cosa significa invece, per la psicosi, *verleugnen die Tatsache*, sconfessare il fatto? Qui evidentemente non si tratta più dell'immagine mnestica ma dell'immagine percettiva. «[...] nella nevrosi» – continua Freud – «una parte della realtà viene evitata con la fuga, nella psicosi essa viene ricostruita *ex novo*. Ovvero: nella psicosi alla fuga iniziale fa seguito una fase attiva di ricostruzione, nella nevrosi all'iniziale sottomissione fa seguito un tentativo posticipato di fuga. Oppure, espresso in altre parole ancora: la nevrosi non sconfessa la realtà [*Die neurose verleugnet die Realität nicht*] e semplicemente di essa non vuole sapere nulla [*nichts von ihr wissen*]; la psicosi invece sconfessa [*verleugnet*] la realtà e cerca di rimpiazzarla [*ersetzen*]». ⁶⁶

Cosa vuol dire questo? Vuol forse dire che nevrosi e psicosi sono effetti di meccanismi psichici radicalmente differenti? Ebbene no, se teniamo conto di quanto abbiamo appena detto vuol dire che la nevrosi *verleugnet die Realität nicht*, non sconfessa la realtà, l'immagine percettiva, la rappresentazione oggettuale, perché sconfessa invece l'immagine mnestica, ossia la rappresentazione concettuale, mentre la psicosi sconfessa proprio la prima, l'immagine percettiva o la rappresentazione oggettuale. È quanto certifica la validità e la generalità del concetto di rimozione: il meccanismo rimane lo stesso – si tratta della sconfessione, ossia di quella parte del meccanismo della rimozione che riguarda la rappresentazione – mentre la differenza è data dall'oggetto cui si applica.

Dovrebbe ormai esser chiaro a tutti che cosa sia la realtà esterna per Freud. Ve ne do ora la conferma attraverso le sue stesse parole in un brano che ho tradotto personalmente perché ho trovato la versione Bollati Boringhieri piuttosto insoddisfacente: «*Die Umarbeitung der Realität* [Il rimodellamento della realtà] *geschieht bei der Psychose* [riguarda nella psicosi]» – qui si tratta della psicosi ma la cosa vale ovviamente per qualunque altra anomalia – «*an den psychischen Niederschlägen* [ciò che si è depositato psichicamente] *der bisherigen Beziehungen zu ihr* [delle precedenti relazioni con essa], *also an den Erinnerungsspuren, Vorstellungen und Urteilen* [dunque come tracce mnestiche, rappresentazioni e giudizi], *die man bisher von ihr gewonnen hatte* [che sono stati finora tratti da essa] *und durch welche sie im Seelenleben vertreten war* [e di cui sono stati i rappresentanti]» – perché *vertreten* significa sì *rappresentare* ma nel senso della rappresentanza, non della rappresentazione – «[nella vita psichica]». ⁶⁷

⁶⁶ *Ivi*, p. 41. [Citazione modificata.]

⁶⁷ *Ibid.*; cfr. Freud, S. (1924a), *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*, p. 366.

Ecco qua. Per Freud la realtà non viene affatto *neantisée*, non è ridotta a qualcosa di immaginario che il significante effettuerebbe, come ha sostenuto Lacan, ma si iscrive positivamente nella vita psichica con la stabilità di una roccia sulla quale si costruisce tutta la struttura soggettuale.

*

È ora il momento di richiamare qualcosa che vi ho già detto a proposito dell'esame di realtà, ossia che esso non è fatto per stabilire cosa sia reale, ma cosa non lo è. Questo per la ragione che in origine la presenza stessa della rappresentazione è garanzia dell'esistenza del rappresentato. Ciò che si iscrive è considerato reale fino a prova contraria: l'esame di realtà è fatto per scovare se questa prova contraria esista o meno, ossia se ciò che ha causato la rappresentazione sia ancora presente nel mondo. In altri termini, l'esame di realtà è un esame di attualità dell'immagine percettiva. Ora state bene attenti perché vi dico come stanno le cose in Freud a proposito dei termini *Realität* e *Wirklichkeit* che – come sapete – significano entrambi «realtà». Come abbiamo visto, l'immagine percettiva è una *Realität*; se l'esame di realtà decreta la presenza attuale nel mondo esterno di qualcosa che le corrisponde, allora essa è una *Wirklichkeit*. La differenza tra i due termini non è sovrapponibile – come ha creduto Lacan – a quella interno/esterno, perché qualcosa può ben essere considerato esterno ma non essere più attuale. In Freud la *Wirklichkeit* è la *Realität* più la sua attualità: è – per così dire – la *Realität* corrente.

$$\textit{Realität} + \textit{Aktualität} = \textit{Wirklichkeit}$$

Figura 14: La *Wirklichkeit* è la *Realität* corrente

Ancora una volta non è questione di lana caprina: questa distinzione tra i due tipi di realtà è capitale. Infatti, anche se qualcosa non è più attuale ciò non significa che non sia più reale. Se ci pensate, la stessa nozione di storia dipende da questo, ossia dal fatto che nel passato sia accaduto qualcosa di preciso che è stato in qualche modo registrato. Il fatto stesso che ci siano ricordi che sono riconoscibili come non autentici, ossia ricordi di copertura, implica che esiste, come scrive Freud, una *historische Wahrheit*, una verità storica che è in genere recuperabile dalla memoria: da ciò dipende la possibilità stessa del trattamento analitico.

Per riassumere quanto Freud ci ha detto del rapporto tra la nevrosi di transfert e la realtà vi ho fatto un piccolo schema che commenterò brevemente.

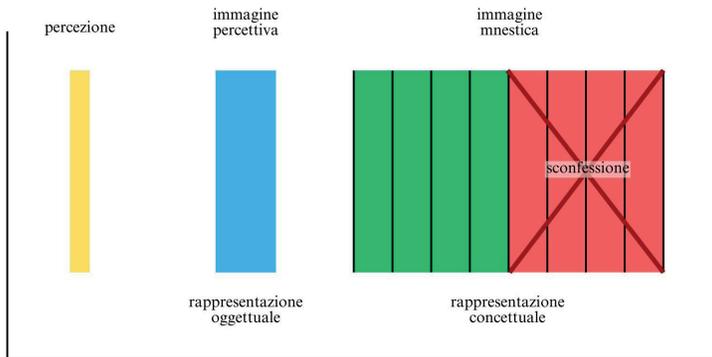


Figura 15: Nevrosi di transfert

Esso è costruito secondo il modello degli schemi freudiani della memoria che vi ho dato all’inizio, un po’ modificati per evidenziare in cosa consista la perdita di realtà nelle differenti anomalie psichiche. Ciò che ho indicato come «immagine percettiva» o «rappresentazione oggettuale» sta al posto dei *Wahrnehmungszeichen* primordiali mentre ciò che ho indicato come «immagine mnestica» o «rappresentazione concettuale» al posto della serie delle loro trascrizioni. La parte in rosso rappresenta ciò che la *Verleugnung* sottrae alla dinamica psichica. Non è dunque qui rappresentata la dinamica vera e propria della rimozione – tenetene bene conto – bensì semplicemente l’effetto di esclusione che essa ha su certi contenuti psichici.

Ebbene, innanzitutto va sottolineato che la nevrosi non perde la realtà: questo Freud lo dice chiaramente. Essa sconfessa una parte delle immagini mnestiche, ossia dei contenuti psichici relativi a una certa realtà. Che effetto ha questo su quella realtà? Ebbene, ciò che bisogna ora chiarire è che in origine l’immagine percettiva è affatto enigmatica, incompresa: si staglia nettamente nella memoria ma per il soggetto non significa ancora niente. Sono le sue seguenti trascrizioni secondo concetti a dotarla di significato concettuale, e quanto più esse si moltiplicano, tanto più si estende la sua comprensione da parte del soggetto. Ebbene, rendere inaccessibile una parte di queste trascrizioni, di questi significati concettuali, torna in una certa misura ad opacizzarla, a renderla parzialmente estranea al soggetto: ecco che cos’è la *Entwertung*, la svalorizzazione di cui parla Freud. Come dice ancora lui stesso la realtà non è persa, tuttavia il rapporto con essa ha subito una *Lockerung*, un allentamento.

Nella psicosi le cose stanno molto diversamente: eccovi lo schemino ad essa relativo.

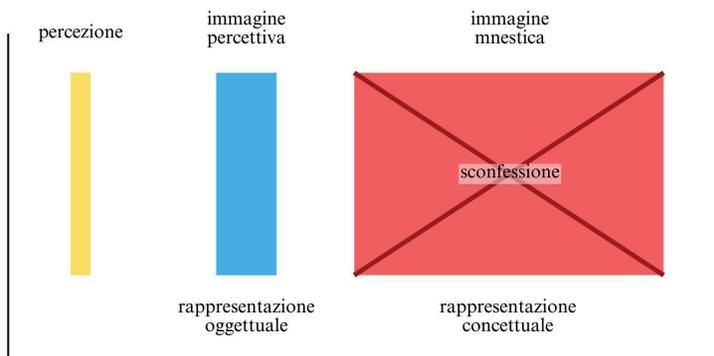


Figura 16: Psicosi

Vedete che le linee verticali che nello schema precedente erano presenti all'interno dell'immagine mnestica, e che indicavano le varie trascrizioni, sono scomparse, mentre tutto il suo dominio è coperto da una croce. Cosa significa questo? Quanto vi sto dicendo non è evidente e richiede un chiarimento su cosa possa voler dire «sconfessare un fatto». Ebbene, innanzitutto quest'ultimo deve essere accaduto. Ciò è tuttavia lontano dall'esser sufficiente, perché è anche necessario che il soggetto sappia che lo è stato. Ora, per sapere che lo è stato deve averlo memorizzato. La sconfessione non potrà allora che consistere nel fatto di negare all'immagine percettiva ogni possibile traduzione concettuale, ossia che possa venir inserita in una rete di significazioni. È proprio quanto vi mostra il mio schema: l'immagine percettiva è là ben presente, ma essa non è trascritta secondo concetti, ossia conserva tutta la sua opacità originaria, non significa nulla per il soggetto ma gli manifesta esclusivamente la propria esistenza. È esattamente questo stato di cose che, per Freud, rende possibile l'allucinazione.

È ora importante che apra una parentesi per spiegarvi brevemente in cosa quest'ultima si differenzia da un semplice ricordo e in che modo riesca a eludere l'esame di realtà: tutte cose che non sono mai state sufficientemente comprese. Ecco cosa scrive Freud:

A questo proposito vien subito in mente l'allucinazione, e il fatto che il ricordo più vivace si distingue pur sempre dall'allucinazione, come pure dalla percezione esterna; nello stesso tempo si può osservare però che nella riattivazione di un ricordo l'investimento rimane trattenuto nel sistema mnestico, mentre per il prodursi dell'allucinazione (che in quanto tale non si distingue dalla percezione) bisogna che l'investimento non solo si estenda dalla traccia mnestica all'elemento *P*, ma trapassi completamente in esso.⁶⁸

⁶⁸ Freud, S. (1922), p. 483.

Anche a questo proposito vi ho fatto un paio di schemini che riassumono la citazione precedente e vi serviranno per fissare le idee.

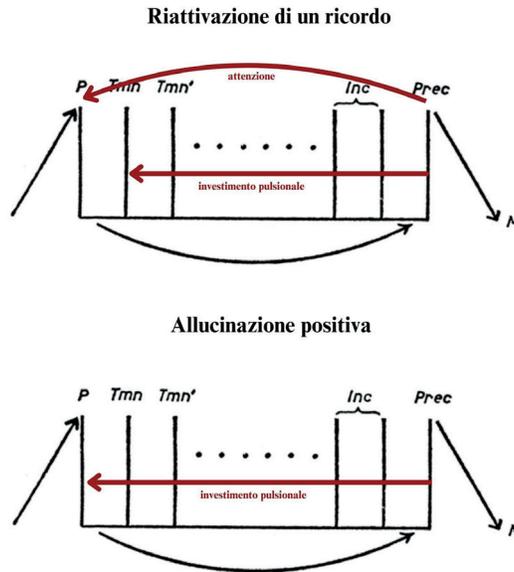


Figura 17: Differenza tra riattivazione di un ricordo e allucinazione positiva

Vorrei che notaste le differenze tra i due schemi: nel secondo l'investimento pulsionale giunge fino alla percezione e manca l'investimento attenzionale del sistema percettivo da parte del preconcio. «L'effetto dell'*attenzione psichica*» – scrive Freud nel *Progetto* – «è di investire gli stessi neuroni che sono portatori dell'investimento percettivo». ⁶⁹ In termini più propriamente metapsicologici, si tratta di un investimento che il preconcio invia alla coscienza e che può sbarrare il passo a che l'investimento di un ricordo trapassi nel sistema percettivo: la sua assenza è infatti la condizione per il prodursi dell'allucinazione nei suoi due aspetti di allucinazione negativa o positiva. Bisogna fare molta attenzione a questo, come lo stesso Freud avverte: «[...] ogni tentativo di spiegare l'allucinazione dovrebbe prendere in considerazione non tanto l'allucinazione positiva, quanto piuttosto l'allucinazione negativa». ⁷⁰ Innanzitutto si tratta dunque di spiegare l'allucinazione negativa e, rispetto a ciò, ci si rende conto subito che la teoria lacaniana dell'allucinazione si dimostra insufficiente. Infatti l'affermazione secondo la quale l'allucinazione deriverebbe dal fatto che qualcosa rigettato dall'ordine simbolico tornerebbe dal reale può essere applicata al massimo a

⁶⁹ Freud, S. (1895), p. 259.

⁷⁰ Freud, S. (1915d), *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, p. 99, n. 2.

quella positiva, non certo alla negativa. In questo caso, tanto per usare i termini di Lacan, si tratterebbe piuttosto di spiegare innanzitutto perché qualcosa *non* si presenta all'appello del simbolico. Fatto alla cui spiegazione la teoria freudiana dell'attenzione si presta invece singolarmente bene, perché se si ammette che l'investimento che la manifesta possa venir ritirato, allora sarà come se la percezione non avvenisse: situazione già chiaramente adombrata nel *Progetto di una psicologia*. Scrive Freud:

È di rilevante interesse il fatto che lo stato di sonno inizia ed è provocato dalla chiusura di quegli organi sensori che sono in condizione di chiudersi. Durante il sonno non devono aversi percezioni e nulla disturba più il sonno dell'emergere di impressioni sensorie, di investimenti da φ , che entrano in ψ . Questo sembra indicare che durante il giorno un investimento costante, quantunque spostabile (*attenzione*), è diretto ai neuroni del pallio, che ricevono le percezioni da φ ; per modo che appunto i processi primari ψ possano compiersi mediante questo contributo di ψ . Rimane da vedere se i neuroni stessi del pallio, o i neuroni nucleari collegati, siano già precaricati. Se ψ ritira queste cariche dal pallio, le percezioni raggiungono neuroni non caricati e sono deboli, e possono persino non essere in grado di dare un segno di qualità da ω . Come abbiamo suggerito, assieme allo svuotamento dei neuroni ω cessa anche l'innervazione di una scarica che aumenta l'attenzione. Da questo punto noi dovremmo anche avvicinarci all'enigma dell'ipnosi. Ivi l'apparente insensibilità degli organi sensori sembra dipendere da questo ritiro della carica di attenzione. Così, mediante un meccanismo automatico inverso a quello dell'attenzione, ψ esclude le impressioni φ fintanto che esso stesso non è caricato.⁷¹

Si comprende bene che, in assenza di attenzione, la percezione non può iscriversi come immagine percettiva: eccovi lo schema.

Allucinazione negativa

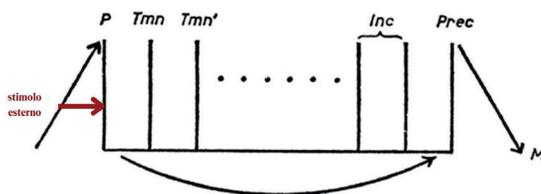


Figura 18: Schema dell'allucinazione negativa

Lo stesso meccanismo consente invece che la riattivazione di un ricordo proceda fino al sistema percettivo.

⁷¹ Freud, S. (1895), pp. 240-241.

L'amenza è la reazione a una perdita di cui la realtà reca testimonianza e che l'Io deve invece sconfessare [*verleugnet werden soll*] perché la reputa insopportabile. Per conseguenza l'Io rompe il suo rapporto con la realtà, sottrae [*entzieht*] al sistema percettivo C l'investimento [*Besetzung*], o, come forse diremmo meglio, un investimento la cui speciale natura può essere assunta ancora come oggetto di indagine. [...] Tale sottrazione [*Entziehung*] [di investimento] può essere annoverata fra i processi della rimozione [*Verdrängungsvorgängen*].⁷²

Vorrei che notaste subito una cosa, ossia che nel brano che vi ho appena letto Freud definisce in che consista la *Verleugnung*: come ci si poteva aspettare, in quanto risulta da un distacco della rappresentazione dal quanto di eccitazione, essa è una *Entziehung der Besetzung*, ossia un disinvestimento. Si tratta esattamente della stessa definizione che Freud aveva dato della rimozione nel saggio *L'inconscio*: «[Il processo di rimozione] consiste senza dubbio in una sottrazione di investimenti [...]»⁷³ il che conferma che la *Verleugnung* è la rimozione della rappresentazione. Questa equazione tra sconfessione e disinvestimento dovete tenerla presente perché ci sarà utile tra poco.

Visto che stiamo parlando della psicosi, vale ora la pena di chiedersi cosa consenta che il pensiero possa svilupparsi in modo delirante. Per comprenderlo, dovete richiamare alla memoria quello che vi ho detto a proposito di *das Ding* come invariante, ossia che essa serve – cito me stesso – «ad assicurare che i differenti contesti in cui un'immagine percettiva viene trascritta si riferiscano tutti a quella stessa e non a un'altra».⁷⁴ I *Dinge* sono le briciole di Pollicino o il filo di Arianna, ossia ciò che ci garantisce di non perderci nel bosco dell'immaginazione, che rende possibile la coerenza e la pertinenza dei nostri pensieri. Ebbene, cosa accade se, come lo schema mostra, l'immagine percettiva viene sconfessata, ossia non viene tradotta concettualmente? Succede che si perde il filo di Arianna. Dopodiché il soggetto potrà supplire a questa sua mancanza di significazione con altri significati concettuali che considererà maggiormente appaganti, tuttavia nessuno di questi conterrà lo stesso *Ding*, la stessa cosa che è contenuta in quell'immagine percettiva. Di conseguenza il pensiero che ne risulta mancherà di coerenza e pertinenza, ossia costituirà quello che noi chiamiamo un delirio, il quale potrà certo rappresentare i desideri del soggetto, ma mancherà radicalmente del necessario rapporto con la realtà. Nella nevrosi non accade diversamente, tuttavia in quest'ultima – come lo schema relativo fa vedere – viene sconfessata solo una parte dei significati concettuali dell'immagine percettiva, la quale, come ho detto, si opacizza solo parzialmente. Il tentativo di supplire con significati non pertinenti

⁷² Freud, S. (1915d), p. 100. La locuzione «[di investimento]» è un'aggiunta del traduttore di Bollati Boringhieri.

⁷³ Freud, S. (1915c), *L'inconscio*, p. 64.

⁷⁴ Baldini, F. (2024b), *supra*, p. 195.

a questa relativa opacizzazione produce quell'intreccio tra realtà e fantasia che è il marchio di fabbrica della nevrosi, come Freud non manca di notare:

La netta distinzione fra nevrosi e psicosi si attenua tuttavia per il fatto che anche nella nevrosi non mancano i tentativi di sostituire la realtà indesiderata con una realtà più consona ai propri desideri. La possibilità di far questo è offerta dall'esistenza del mondo della fantasia, di un regno cioè che a suo tempo, quando fu instaurato il principio di realtà, fu separato [*absondert*] dal mondo esterno reale, e da allora è stato risparmiato dalle esigenze e dalle necessità della vita come una sorta di "territorio protetto" non inaccessibile all'Io, ma ad esso legato in modo labile. Da questo mondo della fantasia la nevrosi trae il materiale per le sue neoformazioni di desiderio, trovandolo abitualmente sulla via della regressione verso un passato reale più ricco di soddisfazioni.

Non c'è praticamente alcun dubbio che il mondo della fantasia svolga nella psicosi questo stesso identico ruolo, che esso sia, anche per la psicosi, lo scrigno da cui viene tratto il materiale o il modello per la costruzione della nuova realtà. Tuttavia il nuovo fantastico mondo esterno della psicosi vuole prendere il posto della realtà esterna, mentre quello della nevrosi, al pari del giuoco infantile, si appoggia di buon grado a una parte della realtà – naturalmente non a quella da cui il soggetto deve difendersi – conferendo ad essa un significato particolare e un senso segreto che, non sempre a proposito, chiamiamo *simbolico*. Così, sia per la nevrosi sia per la psicosi si presenta non solo il problema della perdita di realtà, ma anche il problema di un suo *sostituto*.⁷⁵

Il meccanismo della psicosi si chiarisce ancora meglio se lo si confronta anche con quello dell'esame di realtà: eccovi lo schema.

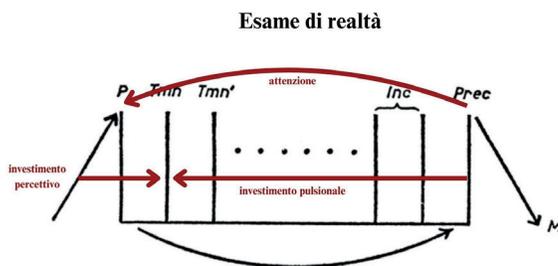


Figura 19: Schema dell'esame di realtà

Voi vedete che, in questo caso, l'attenzione è attiva e fa sì che il sistema cosciente avvii nel mondo esterno una ricerca atta a provocare una percezione corrispondente all'immagine percettiva pulsionalmente investita: vi ho già parlato di questo nella parte dedicata a *das Ding* dunque non mi ci soffermo.

⁷⁵ Freud, S. (1924b), p. 43.

Per concludere il mio discorso intorno al rapporto tra la psicosi e la realtà, voglio tornare ad insistere sul fatto che – perché il discorso di Freud abbia senso – è comunque necessario ammettere che la percezione si iscriva come traccia mnestica, ossia come immagine percettiva, il che significa molto semplicemente che il distacco dell'Io dalla realtà non è mai completo. Quell'immagine percettiva che resiste come uno scoglio inamovibile nella tempesta della psicosi è ciò che incarna quella che si potrebbe chiamare la strenua resistenza della normalità in seno anche alla più estrema delle anomalie: si tratta di una concezione molto diversa – lo vedete – da quella proposta da Lacan, secondo il quale nevrosi e psicosi sarebbero separate da un muro invalicabile. Scrive Freud:

Il problema delle psicosi sarebbe semplice e facilmente penetrabile se il distacco dell'Io dalla realtà potesse essere davvero attuato completamente. Ma sembra che ciò accada assai di rado, se non forse mai. Perfino in stati che si allontanano molto dalla realtà del mondo esterno, come lo stato confusionale allucinatorio (*amentia*), si apprende da quel che dicono gli ammalati dopo la guarigione che allora, in un angolino dell'animo loro (così sogliono esprimersi), si teneva gelosamente celata una persona normale che osservava come spettatore imparziale il trascorrere della malattia e del suo tumulto. Non so se si possa supporre che le cose stiano così sempre e in ogni caso; posso però riferire qualcosa di simile su altre psicosi con un decorso meno tempestoso.⁷⁶

È a causa della permanenza irriducibile di questo *granum salis* nel cuore della struttura psichica che Freud può aggiungere: «Presumibilmente nella psicosi la parte della realtà che è stata rigettata [*abgewiesene Stück der Realität*] torna continuamente a imporsi nella vita psichica».⁷⁷ Ciò significa che il suo enigma non fa che sollecitare il soggetto a darvi soluzione.

Vorrei ora mostrarvi, con l'aiuto del solito schemino, quello che accade invece nel caso del feticismo e in generale nelle perversioni, se si ammette con me che il primo costituisca invariabilmente la formazione nucleare delle seconde.

⁷⁶ Freud, S. (1938b), p. 628.

⁷⁷ Freud, S. (1924b), p. 42.

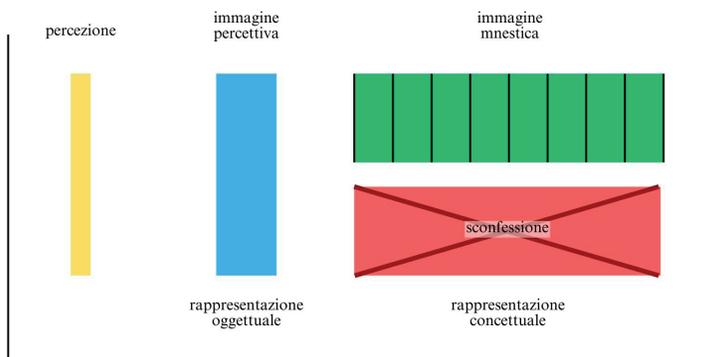


Figura 20: Perversione

Che cosa mostra lo schema? Che il complesso delle immagini mnestiche costitutive della struttura soggettuale si spacca, come scrive Freud, orizzontalmente:

Supponiamo che l'Io del bambino si trovi al servizio di una potente pretesa pulsionale, che è abituato a soddisfare, e che esso venga improvvisamente spaventato da un'esperienza che gli insegna che perseverare nel suddetto soddisfacimento avrà come conseguenza un pericolo reale difficilmente tollerabile. Si dovrà allora decidere: riconoscere il pericolo reale, piegarvisi e rinunciare all'appagamento pulsionale, oppure rinnegare la realtà e convincersi che non vi è alcun motivo di aver paura, così da poter persistere nel soddisfacimento. Vi è dunque un conflitto tra pretesa della pulsione e obiezione della realtà. Il bambino non prende però nessuna delle due vie, o meglio, le prende entrambe contemporaneamente, il che è lo stesso. E risponde al conflitto con due reazioni opposte, entrambe valide ed efficaci. Da un lato, con l'ausilio di determinati meccanismi, rifiuta la realtà e non si lascia proibire nulla; dall'altro, riconosce il pericolo della realtà e assume su di sé in quell'attimo stesso, sotto forma di sintomo patologico, la paura di quel pericolo, paura da cui in seguito cercherà di proteggersi. Bisogna ammettere che la sua è una soluzione molto abile della difficoltà. Tutti e due i contendenti hanno avuto la loro parte: la pulsione può continuare a esser soddisfatta, e alla realtà vien pagato il dovuto rispetto. Tuttavia, com'è noto, nulla si fa per nulla. Il successo è stato raggiunto a prezzo di una lacerazione dell'Io che non si cicatrizzerà mai più, che anzi si approfondirà col passare del tempo. Le reazioni antitetiche al conflitto permarranno entrambe come nucleo di una scissione dell'Io.⁷⁸

Il mio schema fa vedere con chiarezza un'altra cosa che non manca di interesse, ossia che una parte del complesso delle immagini mnestiche traduce l'immagine percettiva mentre l'altra la sconfessa, si comporta cioè come nella psicosi. A

⁷⁸ Freud, S. (1938a), *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, p. 557.

causa di ciò si può certo dire che la perversione è una psicosi a mezzo servizio, considerazione in cui Freud mi ha, ancora una volta, preceduto: «Quest'atto da parte del nostro paziente» – scrive – «ci colpisce per il suo carattere di distoglimento dalla realtà, processo che avremmo preferito riserbare alla psicosi. E in effetti il processo non è molto diverso». ⁷⁹ Osservazione tutt'altro che banale perché ci indica che il feticcio è l'unica cosa a trattenere il soggetto dal precipitare nella psicosi.

Notate ora che le anomalie psichiche esaminate finora hanno un tratto comune, ossia che l'immagine percettiva rimane intatta in ognuna di esse a costituire una sorta di estremo residuo di normalità. Ma può accadere che anch'essa debba essere disinvestita. Il caso principe di questa eventualità ci è offerto dal lutto, ossia dalla perdita radicale di un oggetto di importanza rilevante per il soggetto. In questo caso quello che deve accadere è che il complesso oggettuale costituito dall'immagine percettiva più il complesso delle sue immagini mnestiche, ossia delle sue significazioni, debba venire integralmente disinvestito. Eccovi lo schema.

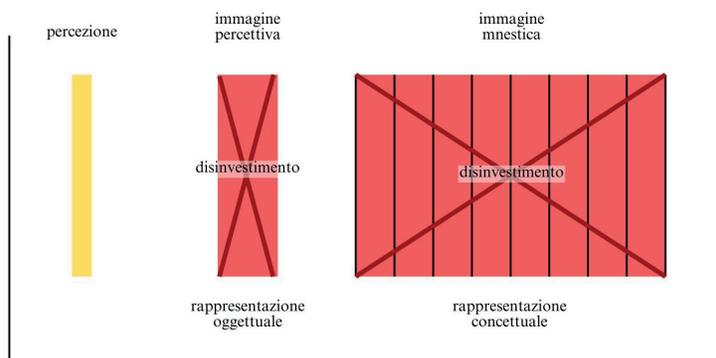


Figura 21: Lutto

Naturalmente, questa ingente operazione, che sovente impegna il soggetto fino allo stremo delle sue forze, non implica nessuna perdita di realtà perché, in questo caso, che un frammento di realtà sia perduto è esattamente la realtà. Scrive Freud:

In relazione a ciascuno dei ricordi e delle aspettative che dimostrano il legame della libido con l'oggetto perduto, la realtà pronuncia il verdetto che l'oggetto non esiste più, e l'Io, quasi fosse posto dinanzi all'alternativa se condividere o meno questo destino, si lascia persuadere – dalla somma dei soddisfacimenti narcisistici – a rimanere in vita, a sciogliere il proprio legame con l'oggetto annientato. Possiamo forse supporre che quest'opera

⁷⁹ *Ivi*, p. 559.

di distacco proceda in modo talmente lento e graduale che, una volta espletata, anche la quantità di energia psichica necessaria a realizzarla si sia esaurita.⁸⁰

Tuttavia il lavoro del lutto può non esser portato a compimento, e segnatamente nel caso della melanconia.

Voi sapete che Freud ha sempre distinto la melanconia dalle psicosi, riservando per lei la categoria delle nevrosi narcisistiche, e sapete altrettanto bene che questa categoria nosografica è caduta da tempo in disuso tra gli psicanalisti senza che nessuno abbia mai veramente saputo spiegare il perché. A mio modestissimo avviso, il perché è dato semplicemente dal fatto che non si sono capite le ragioni della costituzione di una tale categoria, e se non se ne sono capite le ragioni è perché non si è capito fino in fondo che cosa sia il narcisismo. Rassicuratevi, si tratta di un capitolo troppo vasto per parlarne nel contesto attuale: troveremo un'altra occasione per aprirlo. Oggi voglio soltanto illustrarvi il rapporto della melanconia con la realtà spiegandovi una frase di Freud che nessuno ha mai veramente spiegato. Vediamo cosa scrive Freud:

All'inizio ebbe luogo una scelta oggettuale, un vincolamento della libido a una determinata persona; poi, a causa di una reale mortificazione o di una delusione subita dalla persona amata, questa relazione oggettuale fu gravemente turbata. L'esito non fu già quello normale, ossia il ritiro della libido da questo oggetto e il suo spostamento su un nuovo oggetto, ma fu diverso e tale da richiedere, a quanto sembra, più condizioni per potersi produrre. L'investimento oggettuale si dimostrò scarsamente resistente e fu sospeso, ma la libido divenuta libera non fu spostata su un altro oggetto, bensì riportata nell'Io. Qui non trovò però un impiego qualsiasi, ma fu utilizzata per instaurare una *identificazione* dell'Io con l'oggetto abbandonato. L'ombra dell'oggetto cadde così sull'Io che d'ora in avanti poté esser giudicato da un'istanza particolare come un oggetto, e precisamente come l'oggetto abbandonato.⁸¹

Ecco qua: cosa accidenti significa «*der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich*», «l'ombra dell'oggetto cadde sull'Io», questa frase enigmatica che è stata la disperazione di generazioni di psicanalisti? Non si tratta affatto, come molti hanno creduto, di una vaga allusione metaforica a una situazione generica, ma di un riferimento a un preciso evento psichico che ho catturato per voi nello schema seguente.

⁸⁰ Freud, S. (1915e), *Lutto e melanconia*, pp. 114-115.

⁸¹ *Ivi*, p. 108.

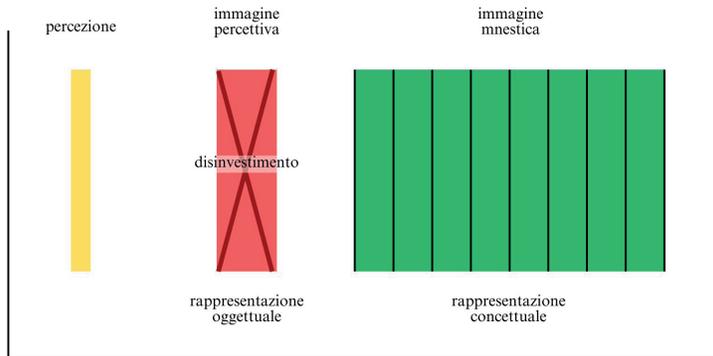


Figura 22: Nevrosi narcisistica (melanconia)

Cosa si vede nello schema? Si vede che l'immagine percettiva è disinvestita come nel lutto – ricordate per favore la definizione freudiana della sconfezione come disinvestimento – ma non il complesso delle sue concettualizzazioni o, se volete, delle sue significazioni. E che cos'è questo complesso di significati concettuali che l'oggetto assume per un soggetto se non la sua ombra? È infatti in questi termini che occorre intendere la frase con cui Freud descrive questo processo: «Come sappiamo» – scrive – «esso [l'esito caratteristico della melanconia] consiste nel fatto che l'investimento libidico minacciato abbandona finalmente l'oggetto, ma solo per ritirarsi e reinsediarsi nell'Io dal quale era stato esternato».⁸² Se voi ora confrontate quest'ultimo schema con quello relativo alla psicosi, vedete che il rapporto della melanconia con la realtà è esattamente il contrario di quello che la psicosi manifesta, il che giustifica ad oltranza l'inserimento della prima in una differente categoria nosografica e di conseguenza il mantenimento del concetto di nevrosi narcisistica. Ancora, paragonando lo schema a tutti gli altri, vi risulterà che la melanconia è l'unica, tra le anomalie psichiche considerate, in cui la realtà è veramente perduta, ma anche l'unica in cui la sua perdita è assolutamente legittima: il problema è soltanto che non riesca a portarla fino in fondo. È quanto ci dice che, pur nelle peggiori tempeste dello spirito, al cuore del soggetto può comunque resistere, incoercibile, un brandello di normalità. Il che lascia sperare.

⁸² *Ivi*, p. 116.

Sintesi

Il problema della realtà esterna nella metapsicologia freudiana.

Attraverso un esame approfondito dei testi freudiani relativi all'argomento, in questo articolo si pone in luce la dimensione metapsicologica del concetto di realtà esterna e la sua rilevanza per una chiara descrizione strutturale della nosografia psicanalitica. Se ne mostra inoltre la pertinenza nella risoluzione di un certo numero di problemi aperti della linguistica di derivazione saussuriana. Nel corso dell'argomentazione si mostra anche l'incongruenza dell'interpretazione dei medesimi testi da parte di Lacan.

Parole chiave: *metapsicologia, realtà, nosografia psicanalitica, linguistica saussuriana, linguistica, critica di Lacan, strutturalismo.*

Bibliografia

- Arrivé, M. (2005). *Linguaggio e psicanalisi, linguistica e inconscio. Freud, Saussure, Pichon, Lacan* (L. Brambilla, Trad.). Spirali. (Originariamente pubblicato nel 1994)
- Chemama, R., Vanderersch, B. (2004). *Dizionario di psicanalisi*. C. Albarello e Laboratorio Freudiano per la formazione degli psicoterapeuti (Cur.). Gremese Editore. (Originariamente pubblicato nel 1998)
- Freud, S. (1895). *Progetto di una psicologia*, OSF II.
- Freud, S. (1899). *L'interpretazione dei sogni*, OSF III.
- Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915b). *La rimozione*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915c). *L'inconscio*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915d). *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915e). *Lutto e melanconia*, OSF VIII.
- Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, OSF IX.
- Freud, S. (1923). *Nevrosi e psicosi*, OSF IX.
- Freud, S. (1924a). *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*, GW XIII.
- Freud, S. (1924b). *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *La negazione*, OSF X.
- Freud, S. (1927). *Feticismo*, OSF X.
- Freud, S. (1938a). *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, OSF XI.
- Freud, S. (1938b). *Compendio di psicoanalisi*, OSF XI.
- Greimas, A. J. (1968). *Semantica strutturale* (I. Sordi, Trad.). Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Guccini, F. (1971). Il frate. In *L'isola non trovata*.
https://youtu.be/dZFQTBowryQ?si=bUixpJk0kzoaH_Ax
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi* (G. Vattimo, Trad.). Mursia. (Originariamente pubblicato nel 1954)

- Lacan, J. (1994). *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)* (A. Di Ciaccia, R. Cavasola, M. D. Contri, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1986)
- Lacan, J. (2007). *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)* (A. Di Ciaccia, R. Cavasola, C. Menghi, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1994)
- Lacan, J. (2010). *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)* (A. Di Ciaccia, L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1981)
- Lacan, J. (2011). *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*. A. Di Ciaccia (Cur.) (L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1975)
- Lacan, J. (2014). *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)* (A. Di Ciaccia, I. Molina, A. Sciacchitano, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1975)
- Lacan, J. (2016). *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)* (A. Di Ciaccia, L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2013)
- Senzaki, N., Strout McCandless, R. (Cur.). (2002). *100 koan zen. Il flauto di ferro* (G. Amici, Trad.). Edizioni Il Punto d'Incontro. (Originariamente pubblicato nel 1783)