

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Scuola di Roma

LE ILLUSIONI DELLA MENTE COLLETTIVA

Ciclo 2015

Aprile: Inganni della psiche

Relazione di Francesco Montanaro

Tutta la creazione è fantasia e illusione.

La materia è un'illusione per il pensiero.

Il pensiero è un'illusione per l'intuizione.

L'intuizione è un'illusione per un'idea inalterata.

L'idea inalterata è un'illusione per l'esistenza.

Fernando Pessoa

Lucio Russo: illusione, creatività, follia

Quali sono gli inganni della psiche? Quale è la funzione dell'illusione nell'apparato psichico, nella formazione del pensiero e della conoscenza? Nella prima lezione Lucio Russo affronta e approfondisce queste domande, soffermandosi in particolare sull'opera di Freud e sul ruolo dell'inganno nella psicanalisi.

Il primo a sistematizzare la questione dell'inganno per definire epistemologicamente il *cogito* è stato Cartesio: il genio maligno rappresenta infatti l'iperbolizzazione del dubbio, l'entrata dell'illusione, dell'inganno all'interno della *ratio*.¹

1

In *Storia della Follia* Foucault aveva preso in esame la decisione cartesiana di interrompere il dialogo tra ragione e sragione, escludendo la follia dal *logos*. Nella conferenza *Cogito e storia della follia*, Derrida discute le pagine dedicate a "Il grande internamento", in cui Foucault aveva analizzato l'impossibilità di porre sullo stesso piano, nelle *Meditazioni cartesiane*, l'argomento del sogno e della follia nell'economia del dubbio. Per Derrida, da un lato il sogno è il "momento iperbolico all'interno del dubbio naturale", ovvero la radicalizzazione del fatto che i sensi potrebbero talvolta ingannarci. In questa prospettiva, la follia viene posta sullo stesso piano delle idee di origine sensibile. Dall'altro lato quando si passa dal dubbio naturale al dubbio intellettuale, ovvero quando il Genio maligno, dubitando di tutto, ipotizza la possibilità della follia totale, l'atto del cogito resta valido. Quindi anziché escludere la follia dal pensiero Descartes, per Derrida, farebbe solo finta per poi farne un "caso" del pensiero. Foucault risponderà poi a Derrida soltanto nel 1972 con "Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco", accusando Derrida di aver misconosciuto le "differenze discorsive" presenti all'interno delle *Meditazioni cartesiane*.

Nella psicoanalisi invece è l'inconscio il luogo della differenza irresolubile rispetto alla coscienza, o meglio, è il desiderio inconscio rimosso che inganna la coscienza, è il luogo delle fantasie, dei desideri che hanno una forza tale da essere percepiti come reali. Freud distingue due significati, due livelli di inconscio: uno descrittivo e un altro sistemico. Con il primo s'intende quella parte di esperienze, di desideri che portiamo alla memoria ed è pertanto legato alla logica. In particolare, Freud ipotizza una teoria della nevrosi secondo la quale l'isteria e le nevrosi ossessive sono causate da episodi di seduzione infantile da parte dei genitori. I bambini, a causa della loro impreparazione ad affrontare situazioni simili, sarebbero soverchiati da queste esperienze. Con il secondo s'intende invece quella tensione desiderante, quella libido caratterizzata da un linguaggio primitivo (in questo senso sistemico), irrazionale e che segue il principio del piacere. Nel capitolo VII de *L'interpretazione dei sogni*, Freud rappresenta l'apparato psichico come un insieme di istanze, una sorta di telescopio caratterizzato da un'estremità sensitiva che riceve gli stimoli interni ed esterni ed un'estremità motoria, che tende alla scarica energetica. Il sistema inconscio sarebbe quello più prossimo alla parte sensoriale, il preconscious (o inconscio descrittivo) quello intermedio ed infine vi è il sistema conscio. Tra questi tre sistemi esistono delle censure: vi è infatti uno schermo che non consente a certi desideri di accedere al preconscious, producendo in questo modo la cosiddetta rimozione. In particolare, Freud riteneva che i desideri sessuali infantili non raggiungessero il preconscious e la coscienza, venendo repressi nell'inconscio. L'unico modo che hanno questi desideri di esprimersi è quello di traslare la loro quantità di energia su altri desideri. La forza pulsionale inconscia è allora quella forza psichica che porta all'inganno: il desiderio è quella forza motrice infantile, la forza sessuale che cerca il piacere negando il dispiacere della realtà.

Ciò che caratterizza l'inconscio freudiano è quindi la sua inaccessibilità alla coscienza, un lavoro psichico che consiste solo nel desiderare e che ha un rapporto decisivo con la vita pulsionale e, soprattutto, è un sistema legato all'infanzia.²

Cfr. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi (1971) 1990, pp. 39-79; M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, con l'aggiunta di *La follia, l'assenza d'opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (1998), 2002.

Il neonato si trova ad essere in uno stato di mancanza, di impotenza o dipendenza assoluta. Con il termine *Hilflosigkeit* ("stato di disaiuto") Freud intende l'incapacità del neonato di compiere l'azione specifica volta al soddisfacimento del bisogno. L'in-fante è senza sostegno, *hilflos*, scoperto, senza parola e senza involucro sogna di ricreare l'unione con il corpo materno perduto. L'illusione è allora quello stato del desiderio infantile di possedere l'oggetto. A proposito di questa fase in cui il bambino non è ancora un individuo psichicamente separato, da segnalare è la rilevanza attribuita all'illusione da parte del pediatra e

Se la coscienza è ciò che consente la percezione di ricordi e sensazioni esterne, e se pertanto l'accesso alla coscienza è permesso solo a ciò che è già presente nel sistema preconcio, bisogna segnalare dei casi in cui questa regola non viene rispettata. Nei sogni, negli atti mancati, nei sintomi nevrotici ad esempio, le idee inconscie tendono ad accedere alla coscienza senza passare dal preconcio.

Nella "fenomenologia" delle illusioni freudiane il sogno si trova ad occupare il posto principale: esso è quel vagheggiamento della fantasia, quell'esperienza al di là della coscienza, è illusione pura e per questo va decifrato. I sogni sono la forma che la attività psichica assume durante lo stato di sonno; più precisamente sono allucinazioni che si hanno durante il sonno.

Ciò che si ricorda, viene chiamato contenuto onirico manifesto, mentre ciò che produce il sogno — la sua forza motrice — viene chiamato contenuto onirico latente, ed è costituito da desideri, tendenze e pensieri inconsci. Il processo che ha prodotto la trasformazione del contenuto latente nel contenuto manifesto del sogno è il cosiddetto lavoro onirico.

In psicoanalisi l'illusione rappresenta anche una parte essenziale per la formazione dell'io: basta pensare alla funzione che l'immagine ideale di sé svolge nella formazione del soggetto. L'io si forma attraverso immagini, attraverso l'assorbimento identificatorio delle immagini dell'altro (immagini del proprio corpo, dei propri genitori). Per Lacan³ nell'identificazione con l'immagine ideale di sé, il soggetto è totalmente aspirato dall'immagine, o meglio l'io nasce alienato nell'immagine. L'io allora non è un soggetto, ma un oggetto costituito da una serie di aggregazioni di identificazioni. Nel cosiddetto stadio dello specchio, il bambino può riconoscersi nell'immagine dell'altro che lo specchio gli restituisce, ovvero il soggetto può oggettivarsi nell'immagine speculare, nell'altro da sé, al fine di potersi riconoscere in un'alterità che lo definisce. È l'immagine che dunque cattura il soggetto, che lo "illude", che lo identifica e allo stesso tempo lo dissocia, perché essa è totalmente altro.

psicoanalista britannico Winnicott, il quale fa spesso riferimento all'importanza per il bambino di essere disilluso (e non deluso) e di provare i sentimenti conseguenti. La disillusione è necessaria perché abbia luogo uno sviluppo sano, affinché il bambino, emancipandosi dallo stato di fusione, tollerando qualche frustrazione, possa transitare dalla dipendenza assoluta alla dipendenza relativa e acquisisca il senso dell'esistenza del non-me. Cfr D. W. Winnicott, *Lo sviluppo emozionale primario*, in *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1972.

Ma oltre al suo significato di rappresentazione errata di una situazione, di un oggetto fisico, di un fatto ed oltre al significato di inganno, vi è un altro aspetto nell'accezione del termine illusione che viene sviluppato da Freud in un saggio del 1927, *L'avvenire di un'illusione*. In questo testo lo psicoanalista austriaco traccia la genesi psichica delle rappresentazioni religiose, assumendo nei confronti della religione una posizione di stampo illuminista: la religione è un'illusione e chi si affida ai principi della ragione deve liberarsene. Essa nasce dalla repressione della vita istintiva ed è un esempio dell'immatunità umana che sfugge alle proprie responsabilità, delegando al trascendente la soluzione dei problemi esistenziali nel senso più ampio del termine. Freud insiste molto su questo aspetto "infantile" della religione: è come se l'individuo rifiutasse di prendere coscienza della realtà, di affrontare i problemi che lo condizionano affidandosi al sacro, alla fede, ai gesti rituali che lo possono proteggere, proprio come la persona nevrotica è costretta a ripetere simbolicamente determinati comportamenti per non sentirsi oppressa dall'angoscia dei sintomi che la ossessionano.⁴

Anche l'uomo religioso rifugge dalla realtà per proiettarsi in un mondo illusorio, che lo lascia ad un livello psichico puerile e ascientifico. Le rappresentazioni religiose «sono illusioni appaganti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza è la forza di questi desideri. [...] Quando dico che tutto ciò è illusione, devo delimitare il significato della parola. Un'illusione non è la stessa cosa di un errore, e non è nemmeno necessariamente un errore»⁵. La religione quindi non è un *errore* proprio perché è l'espressione della reale condizione umana; ma è *illusione* in quanto le soluzioni prospettate non hanno alcuna possibilità di concretizzazione. Finché l'uomo non capirà questo, sarà destinato a perpetuare la sua condizione di infanzia psicologica. Tuttavia Freud, al termine della sua indagine, è convinto che la maggior parte degli uomini avrà sempre bisogno della religione perché su di essa poggia tutta la

4

In *Azioni ossessive e pratiche religiose*, Freud afferma: “Certo non sono io il primo a notare la somiglianza delle cosiddette azioni ossessive dei nevrotici con le pratiche mediante le quali il credente attesta la sua devozione religiosa. [...] Coloro che eseguono azioni ossessive o cerimoniali appartengono - accanto a quelli che soffrono di pensieri, rappresentazioni, impulsi coatti - a una particolare unità clinica, per la quale abitualmente si usa il termine nevrosi ossessiva”, in S. Freud, *Opere*, vol. V, Bollati Boringhieri, 1980, p. 341.

5

S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1971, p. 170.

civiltà. Se Dio non esistesse, allora tutto sarebbe permesso. Si tornerebbe nel caos primordiale e le conquiste così sofferte della civiltà sarebbero irrimediabilmente compromesse: gli ideali civili sono sì allora frutto di processi di illusione, ma si tratta di un'idealizzazione necessaria, in quanto il legame sociale serve per contenere l'anarchia pulsionale.

Tra i surrogati irrazionali, tra le idealizzazioni necessarie per Freud vi è anche l'innamoramento, concepito in due fondamentali varianti: narcisismo o nostalgia struggente per l'oggetto perduto e sempre da ritrovare. In Freud l'amore è indissolubilmente vincolato alle leggi della pulsione che costringono alla ricerca indefinita dell'oggetto perduto del primo soddisfacimento. Con il saggio del 1914⁶, Freud elabora la propria teoria del narcisismo, in cui vengono distinte le due libido, libido investita sull'Io, narcisistica, e libido d'oggetto, ossia libido nel senso stretto del termine. La teoria freudiana del narcisismo e la corrispondente concezione dell'amore ha dunque come premessa e cardine la contrapposizione ma anche, paradossalmente, l'indissolubilità tra libido dell'Io (narcisistica) e libido d'oggetto.

Un altro esempio di idealizzazione, di illusione "necessaria" che Freud ci fornisce è quello della massa che depone, rinuncia al suo ideale dell'io, per trasferirlo sul suo capo, che simbolizza il gruppo e lo dirige. In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Freud prendendo spunto dal testo di Gustave Le Bon, riflette sulla psicologia collettiva cercando di dimostrare la prossimità tra i fenomeni che regolano la vita di un gruppo e le scoperte psicoanalitiche relative ad i processi individuali.

Bisogna innanzitutto distinguere due tipi di masse: quella occasionale, transitoria, e quella organizzata (e dunque "artificiale"), che proprio per questo è destinata a durare di più nel tempo (un esempio ne sono la Chiesa e l'esercito).

L' "anima della massa" viene dunque descritta come elementare e passionale, incline alle illusioni, essendo il Super-Io temporaneamente accantonato, a vantaggio di un legame di tipo quasi ipnotico, che fa scatenare le pulsioni, perdere lo spirito critico.

La massa è mutevole, impulsiva, irritabile, ed essendo governata interamente dall'inconscio, non tollera alcun indugio fra il desiderio e la realizzazione di quel desiderio.

L'individuo nella massa vive dunque una regressione narcisistica, con la scomparsa di tutte le inibizioni individuali, a favore di istinti, buoni e cattivi, ormai del tutto fuori controllo. L'identificazione che si ha con il capo è di tipo narcisistico: il proprio ideale dell'Io viene sostituito dall'ideale dell'Io del capo. Anche in questo caso l'aspirazione ad un avere un capo, parallelo al bisogno dell'io di credere nella religione, si rivela essere una di quelle forze psichiche che ci ingannano.

La seconda lezione di Lucio Russo si apre invece con un confronto tra Nietzsche e Freud sul rapporto tra scienza ed illusione. A partire da *Umano troppo umano* (1878-1880) la scienza non viene più intesa negativamente da Nietzsche, ma viene privilegiata rispetto all'arte e alla metafisica nel suo ruolo di accesso alla vera conoscenza. Nella scienza, più che una possibilità di giungere ad una conoscenza oggettiva, il filosofo tedesco intravede una forma di atteggiamento metodico, una riflessione critica della religione, dell'arte e della metafisica che appaiono come illusioni che bisogna distruggere. L'arte viene considerata il residuo di una cultura di stampo mitico. Redentore della cultura non è più allora l'artista in senso wagneriano, ma il filosofo educato agli ideali della scienza. La prima edizione di *Umano troppo umano* è infatti dedicata a Voltaire: l'illuminismo va inteso però non nel senso della fiducia settecentesca nella ragione e nel progresso, ma nel senso di impegno in un'opera critica della cultura tramite la scienza. Per scienza quindi Nietzsche non intende l'insieme delle scienze particolari, ma un metodo di pensiero in grado di emancipare gli uomini dagli errori che gravano sulle loro menti. Quale è allora il ruolo dell'illusione? Essa è ciò che conferisce il piacere di una scoperta scientifica, che serve all'uomo, è "un'esigenza di salute".

Una cultura superiore deve dare all'uomo un doppio cervello, qualcosa come due camere cerebrali, una per sentirci la scienza, un'altra per sentirci la non scienza; che stiano l'una accanto all'altra, senza confusione, separabili, isolabili [...]; con *illusioni*, unilateralità e passioni bisogna riscaldare; con l'aiuto della scienza conoscitiva bisogna prevenire le cattive e pericolose conseguenze di un surriscaldamento.⁷

Come abbiamo visto precedentemente, Freud tratta questo rapporto tra scienza ed illusione in un testo del '27, *L'avvenire di un'illusione*. Il pensatore austriaco vede nella religione un insieme di rappresentazioni sorte dal bisogno di rendere sopportabile l'infelicità e la miseria umana.

Di fronte alle critiche della scienza, la religione è destinata a rivelarsi sempre più come un'illusione e, quindi, a soccombere. La scienza moderna, proprio perché consapevole dei propri limiti, non è un'illusione come la religione dal momento che:

Un'illusione non è la stessa cosa di un errore, e non è nemmeno necessariamente un errore. [...] Così le dottrine religiose sono tutte illusioni indimostrabili, sicché nessuno può essere costretto a considerarle vere, a crederci. [...] Così come sono indimostrabili, sono anche inconfutabili. Non siamo abbastanza sapienti per accostarci ad esse con senso critico.⁸

Le dottrine religiose sono allora delle illusioni indimostrabili, inverosimili e del tutto antitetico a tutto ciò che abbiamo da sempre considerato la realtà dell'universo. Per questo possono essere paragonate alle idee deliranti. Inoltre sono idee inconfutabili, esattamente il contrario della scienza, l'unica che possa condurci alla conoscenza obiettiva della realtà esterna.

L'illusione a differenza dell'errore può anche essere vera; ciò che distingue l'illusione dalla scienza è il fatto che è sempre indimostrabile, a differenza della scienza che per essere dimostrabile deve essere falsificabile.

Prendiamo in considerazione la genesi psichica delle rappresentazioni religiose. Queste, che si presentano come dogmi, non sono precipitati dell'esperienza o risultati finali del pensiero, sono illusioni [...]. Caratteristico dell'illusione è derivare dai desideri umani; per tale aspetto essa si avvicina ai deliri psichiatrici [...]. Chiamiamo dunque illusione una credenza, quando nella sua motivazione prevale l'appagamento di desiderio, e prescindiamo perciò dal suo rapporto con la realtà, proprio come l'illusione stessa rinuncia alla propria convalida.⁹

Freud non aderisce alla religione non perché sia un'illusione, ma perché essa non assolve il suo compito. La religione ha reso alla civiltà umana grandi servizi, ma non è riuscita a rendere felici la maggioranza degli uomini. Se la religione può definirsi come la “nevrosi ossessiva universale dell'umanità”, compito dell'uomo sarà quello di liberarsi da questa illusione. Distogliendo in tal modo dall'aldilà le sue speranze e concentrando sulla vita terrena tutte le forze così rese disponibili, l'uomo probabilmente riuscirà a rendere sopportabile la vita per tutti e la civiltà non sarà più oppressiva per nessuno. Saranno allora il progresso della scienza, la riduzione dell'ignoranza e la promozione sociale le vie maestre su cui si incamminerà la ragione:

Mediante numerosi e importanti successi la scienza ci ha dato la prova di non essere un'illusione. Essa ha molti nemici dichiarati, e assai più nemici nascosti, che non possono perdonarle di avere indebolito la fede religiosa e di minacciare di abbatterla. [...] No, la nostra scienza non è un'illusione.¹⁰

Se per Freud l'illusione ha un carattere ambiguo, ma perlopiù negativo, per i due analisti inglesi Winnicott e Milner essa viene ad assumere un ruolo centrale nello statuto della soggettività, in particolare per quanto riguarda il processo creativo e il ruolo del gioco nello sviluppo della vita psichica di un bambino. Sia Donald Winnicott sia Marion Milner hanno reputato infatti l'illusione come una modalità di esperire il mondo caratterizzante le prime fasi dello sviluppo e fondante rispetto alla possibilità del bambino di utilizzare la propria creatività: essa ha la funzione positiva di strutturare un campo di esperienza. Come abbiamo visto l'uso comune dell'espressione “illusione” rimanda all'idea di inganno, a una credenza che va a sostituire una realtà vissuta come inaccettabile. Winnicott attribuisce a questo termine un'accezione differente, poiché lo mette in relazione con la possibilità del neonato di sviluppare un primo contatto con la realtà esterna. In un saggio del 1945, *Lo sviluppo emozionale primario*, l'illusione viene così definita:

9

Ivi, pp. 170-171.

10

Ivi, pp. 195-196.

Io immagino questo processo, come se due linee provenienti da due opposte direzioni avessero la possibilità di arrivare l'una vicina all'altra. Se si sovrappongono, si crea un momento di illusione, un attimo di esperienza che il bambino può interpretare sia come una propria allucinazione che come una cosa appartenente alla realtà esterna.¹¹

In questa immagine, la madre e il neonato sono descritti come fossero due linee che, provenienti da direzioni opposte, si avvicinano fino a sovrapporsi in un punto, che costituisce il luogo dell'illusione. Si tratta di un momento in cui la madre, pur senza esserne consapevole, fornisce se stessa come un oggetto che può essere sperimentato dal bambino come propria creazione e come scoperta. Basta pensare all'allattamento: quando il neonato ha fame, fantastica un seno che soddisfi il suo bisogno; se in quel momento, il seno reale viene reso disponibile dalla madre, egli può percepirsi come chi ha creato l'oggetto del suo nutrimento. L'oggetto trovato, creato dal bambino non è allora un oggetto del bambino: questo si illude di averlo creato, ma è stata la mamma a porgerglielo. Per Winnicott lo sviluppo inizia dunque con un atto creativo: il processo percettivo/sensoriale del bambino di evocare la madre di cui ha bisogno. Sperimentare ripetuti momenti di illusione permette al bambino di vedere il proprio desiderio come fonte di possibilità e di acquisire una fiducia di base nelle proprie competenze creative che gli permetterà di aprirsi alla conoscenza e alla comprensione del mondo esterno.¹² Anche quando il bambino apprende la distinzione tra sé ed il mondo esterno, momenti di illusione permangono all'interno di quello che Winnicott definisce spazio potenziale. Quest'ultimo può essere definito come quella porzione di esperienza in cui realtà e fantasia si mescolano, ma non perdono mai del tutto i loro confini, un'area intermedia di esperienza a cui contribuiscono sia la realtà interna sia quella esterna.

11

D. W. Winnicott, *Lo sviluppo emozionale primario*, op. cit., p. 112.

12

“Ipotizzo l'esistenza, nel bambino piccolo, di uno stadio intermedio tra la sua incapacità di riconoscere e di accettare la realtà esterna e la sua crescente capacità di farlo. Sto perciò studiando la sostanza dell'illusione, quella che si concede al bambino piccolo e che, nella vita adulta è connessa con l'arte e con la religione”. in D. W. Winnicott, *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1975, p. 277.

Vicina alle ipotesi teoriche di Winnicott, Milner sostiene che la percezione della separatezza tra “me” e “non-me” non sia una conoscenza innata, ma venga lentamente scoperta dal bambino: nelle prime fasi dello sviluppo, infatti, “il nostro sogno interno” e “la percezione esterna”¹³ coincidono in un’esperienza illusoria di unità, che per Marion Milner rappresenta l’origine della creatività. Questi momenti di illusione, in cui i confini tra esterno e interno svaniscono temporaneamente, continuano anche dopo l’infanzia e ci permettono di avvicinare porzioni di realtà sconosciuta attraverso una comprensione soggettiva e creativa, assegnando un senso all’ignoto. Questo accade nel gioco e nell’arte, poiché entrambi infondono di contenuto psichico soggettivo “me”, il materiale oggettivo “non me” rendendolo, attraverso la forma che gli viene data, visibile e tangibile. Per Milner vi è quindi un momento in cui il processo primario e quello secondario coincidono e ciò avviene grazie all’illusione. Questo implica una rivalutazione rispetto a Freud del pensiero prelogico e di tutto ciò che appartiene all’inconscio: l’illusione gioca quindi un ruolo determinante sia dal punto di vista conoscitivo sia da quello empirico.

Bruno Moroncini: Lacan e Hegel

La terza lezione di Bruno Moroncini si articola invece sul rapporto tra Lacan ed Hegel, o meglio sulla lettura dell’opera di Hegel da parte di Lacan attraverso Kojève. Già a partire dalla formulazione dello “stadio dello specchio” (1936), Lacan adopera la nozione di alienazione per spiegare i processi di identificazione, definendo il lavoro analitico un’esperienza dialettica. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel mostra il cammino della coscienza alla continua ricerca della propria identificazione nell’Altro: essa non è mai identica a se stessa, ma dubita delle certezze acquisite. Ciò che interessa e che riprenderà Lacan della lettura di Kojève è il fatto che il filosofo russo nelle sue lezioni metta in risalto il versante tragico-dialettico di Hegel, valorizzandone la dimensione esistenziale. Kojève distingue infatti il bisogno animale, istintivo, legato alla soddisfazione dell’oggetto dal desiderio umano che richiede la mediazione di un altro soggetto:

L'uomo risulta umano quando rischia la vita per soddisfare il suo desiderio umano, cioè quel desiderio che si dirige su un altro desiderio [...]. Desiderare il desiderio è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest'altro, voglio che egli mi riconosca come un valore autonomo.¹⁴

Nella rilettura kojèviana della *Fenomenologia*, la dialettica della storia quindi si fonda sul desiderio di riconoscimento. Il desiderio è desiderio dell'altro, di ciò che l'altro desidera ed insieme desiderio che l'altro ci desideri: la dialettica servo-padrone assume quindi un carattere antropogenico e paradigmatico.

L'autocoscienza deve trovare il suo Sé in un altro essere desiderante, e riconoscerlo e volerlo come tale, ingaggiando così una lotta a morte. Le due autocoscienze sono consapevoli infatti che l'essere riconosciuti dall'Altro è loro essenziale quanto alla vita stessa. L'iniziale dialettica io-altro diviene allora relazione triadica (padrone-servo-morte) e riconduce gli agenti della coppia ad un rapporto asimmetrico. La morte infatti, dal punto di vista delle autocoscienze, è un puro fatto biologico, una negazione che non può soddisfare il bisogno di riconoscimento.

Affinché ci sia effettivo riconoscimento quindi occorre che uno dei due avversari acconsenta a riconoscere l'altro senza essere riconosciuto da lui.

Come legge Lacan questo insegnamento di Kojève? Nello psicanalista francese la dialettica del *Begierde* (desiderio) occupa un posto centrale. Nel saggio *La fase dello specchio* la costituzione del sé viene concepita come il momento hegeliano della riflessione in cui l'esser-per-sé si media nell'esser-per-un-altro. Lo specchio ha il ruolo di infrangere l'immediatezza intatta della certezza soggettiva: l'immagine riflessa rimbalza sul soggetto e disgrega il senso del sé. Questo significa che l'identità è mediata nel segno dell'alterità, che l'acquisizione dell'identità avviene attraverso l'immagine allo specchio che si dà come un altro: è un altro sé visto allo specchio.¹⁵

14

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 21

15

“Il momento in cui si compie lo stadio dello specchio inaugura, grazie all'identificazione con l'*imago* del simile e al dramma della gelosia primordiale [...] la dialettica che d'ora in poi lega l'io a situazioni socialmente elaborate. Questo è il momento che fa dipendere tutto il sapere umano dall'opera di mediazione del desiderio dell'altro”, in J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 92.

Lacan legge quindi l'autocoscienza hegeliana sul modello dello stadio dello specchio: così come l'autocoscienza desidera l'altra autocoscienza, desidera essere desiderato dall'altro per avere un'identità, allo stesso modo la costituzione della soggettività avviene solo con il cogliere l'altro nell'immagine dello specchio.

L'esperienza dello specchio viene teorizzata da Lacan come un momento fondamentale per lo sviluppo del bambino, che tra i sei e i diciotto mesi si riconosce, per la prima volta, nell'immagine che gli viene specularmente riflessa. Fino ad allora infatti il bambino aveva avuto un'esperienza di sé caratterizzata dalla fluidità e dalla frammentazione del reale corporeo: il riconoscimento della propria immagine è legato alla capacità di assumere la posizione verticale da parte del bambino e quindi stabilire una relazione con il mondo circostante.

L'io dello specchio è quindi un altro, anzi è un oggetto che sta al di fuori del proprio corpo, è un'unità alienante: infatti «l'essere umano non vede la sua forma realizzata, totale, il miraggio di se stesso, se non fuori se stesso»¹⁶. Il rapporto che l'io intrattiene con l'altro speculare, con il simile con cui può rispecchiarsi non è un rapporto veramente intersoggettivo perché si tratta di una relazione in cui l'io ritrova soltanto un'immagine o un'analogo di sé. Il rapporto con l'altro dello specchio è il prototipo della relazione narcisistica. L'Altro simbolico, con la A maiuscola, riguarda invece l'alterità che si intende mettere in campo nella cura psicoanalitica. In tal senso,

il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, in cui *dell'* è la determinazione che i grammatici chiamano soggettiva, cioè che egli desidera in quanto Altro (ciò costituisce la vera portata della passione umana). Ecco perché la questione *dell'Altro*, che ritorna al soggetto dal posto dove questi ne attende un oracolo, nella formazione di un *Che vuoi?*, è quella che meglio lo conduce alla strada del proprio desiderio.¹⁷

16

J. Lacan (1953-1954), *Il seminario, Libro I, Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino 1978, p. 175.

17

Jacques Lacan, *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, pag. 817.

Il nostro desiderio è dell'altro nel senso che desideriamo l'altro da noi, ciò che non ci appartiene già. Ma lo è anche nel senso che il desiderio appunto è dell'Altro: non siamo noi il soggetto desiderante, ma è l'Altro a desiderare. Questo Altro è quanto di più diverso, ma allo stesso tempo prossimo, che abbiamo: l'inconscio e le sue funzioni. È lui a desiderare. È lui l'Altro, quello che Lacan scrive con la maiuscola, per distinguerlo dall'altro in quanto prossimo. L'Altro cui Lacan si riferisce in questo caso non è allora quello della relazione speculare, ma un campo regolato da leggi che sopravanzano il soggetto. A tal proposito, lo psicanalista francese parla di "catena significante", indicando con questa espressione l'insieme di ciò che viene simbolizzato dal soggetto nella sua esperienza di vita psichica e relazionale. Detto in altri termini, il soggetto è questa catena linguistica su cui scorre il desiderio.

Il soggetto lacaniano è barrato (\$) proprio perché è attraversato dal discorso dell'Altro, nel senso che nel soggetto vi è un Soggetto in grado di trascenderlo. Ancora prima di nascere il bambino trova il senso della sua esistenza nell'Altro: nei discorsi dei genitori, nell'ambiente familiare e sociale. Prima che possa dare il via alle sue identificazioni simboliche, si trova incluso nel simbolico.

In questa prospettiva il problema dell'alienazione speculare appare superabile attraverso un lavoro di analisi volto alla disidentificazione del soggetto dall'evanescenza immaginaria dell'io. L'analisi avrebbe allora come scopo quello di liberare il discorso del soggetto dalla trappola immaginaria di una parola che si rivolge soltanto a un doppio dell'io.

L'analisi è un'esperienza di simbolizzazione dell'immaginario cioè di passaggio dall'immaginario al simbolico. E il passaggio dall'immaginario al simbolico genera effetti di verità. In *Funzione e campo della parola e del linguaggio* essa viene definita infatti un'esperienza dialettica, una pratica che si fonda sugli effetti di parola e che permette al soggetto di separarsi dalle identificazioni imprigionanti. Se la *Fenomenologia dello spirito* termina con la figura dello spirito assoluto, trionfo dell'autocoscienza, del sapere riflessivo, il lavoro di analisi destituisce la presunzione di sapere, fa vacillare la padronanza dell'io, rigettando l'inganno dell'identità di razionale e reale.

La prassi analitica è quindi un'esperienza simbolica di parola finalizzata a toccare e a trasformare il reale, volta a destituire l'identità dello psichico con la coscienza, un momento in cui il soggetto fa i conti con le proprie illusioni.