

SARTRE E LE PSICOBIOGRAFIE
LA SCRITTURA DELL'ESISTENZA

Tornare a Sartre. In dialogo con Massimo Recalcati

TITLE: *Returning to Sartre. In dialogue with Massimo Recalcati*

ABSTRACT: The contribution published here is based on a transcription of a seminar with Massimo Recalcati (IRPA - Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata) which was organised by the Sartre Research Group (Università degli Studi “Roma Tre”) in April 2021 on the occasion of the publication of the volume “Ritorno a Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio” (Einaudi). The discussion focuses on the relations, actual and possible, between freedom and destiny in Sartre’s thought. A crucial step along this path is an unprecedented notion of childhood whereby it is conceived not as a transitory and archaeological phase, but as an ‘unassimilable’ plexus that existence must constantly come to terms with. Using a comparison with psychoanalysis, a theme emerges concerning how the Other can “constitute” the life of the subject. At the same time, it is shown that this same life – although “acted” by the Other – can subjectify itself into an unforeseen singularity through the creative freedom that Sartre defines as a “*petit décalage*”.

KEYWORDS: Sartre; Lacan; Psychoanalysis; Childhood; Existentialism; Phenomenology; Desire

Pier Aldo Rovatti

“Viaggiatori senza biglietto”. La questione della libertà e del soggetto

Ringrazio prima di tutto voi e Massimo Recalcati per questo gradito invito; ho infatti letto con molto interesse, apprezzandolo altrettanto, il libro di cui oggi parleremo. Sono partito lavorando su Sartre e la prima cosa che ho scritto è stato un piccolo volume, proprio intitolato *Sartre*, nel 1969, la prima cosa che ho pubblicato¹.

Vorrei dire che il testo di Recalcati, che non è proprio semplice da leggere, bisogna studiarlo; è un testo secondo me molto importante, perché

¹ P.A. ROVATTI, *Che cosa ha ‘veramente’ detto Sartre*, Ubaldini Editore, Roma 1969.

intanto fa fede al titolo, molto chiaramente. Si è detto in altri tempi, forse anche in tempi più recenti, che Sartre è una specie di “cane morto”. Se leggiamo questo libro noi comprendiamo come questo non sia assolutamente un’attribuzione che oggi possiamo riutilizzare. Sartre, semmai, è un pensiero che abbiamo colpevolmente dimenticato.

È molto importante questo testo perché rimette in circolazione un pensiero e un autore, ripeto, che abbiamo colpevolmente smesso di far circolare. [Questo libro] lo rimette in circolazione in una forma che, stasera, stiamo discutendo o cominciamo a discutere. Io, per dare il mio piccolo contributo alla discussione, partirei, non dico dalla mia infanzia che continuo a portarmi dietro – e quindi ha ragione Massimo [Recalcati] –, ma partirei da certi anni passati all’Università di Milano quando ero neo-laureato e allievo di Enzo Paci, il fenomenologo. Il punto di riferimento, secondo me, potrebbe essere un articolo, che si intitola *Le parole*, che Paci ha pubblicato sulla rivista «Aut Aut» nel 1964². Il testo *Les Mots* di Sartre era appena uscito, tant’è vero che non era stato neanche ancora tradotto in italiano. Lì Paci lo cita in francese, ne è entusiasta, e questo è in qualche modo anche il mio punto di riferimento, a cui poi sono tornato per scrivere il mio libricino del ’69. La cosa interessante, forse, è che quando sono andato a cercare nella biblioteca, nell’archivio che la figlia di Paci ancora tiene a Milano, ho visto che l’unica lettera di Sartre a Paci era una lettera in cui Sartre dice che ha molto gradito questo testo, lo trova molto vero (dice proprio: “è molto vero quello che dici”, rivolgendosi a Paci) e gli fa molti complimenti. Curiosa questa cosa che si iscrive in una situazione in cui la fenomenologia di Paci è abbastanza in sintonia con il pensiero di Sartre. Sartre evidentemente aveva appena pubblicato la *Critique de la raison dialectique* e quindi c’è una sintonia, c’è un riconoscimento anche da parte di Paci dell’importanza del connubio con Sartre. E c’è poi anche una piccola critica, sulla quale potrei riagganciarmi, per quello che, da parte mia, voglio dire. Cioè, in fondo, fa capire – poi questo lo riprendo anche un po’ diciamo grezzamente nel mio libretto [del 1969] – che in definitiva Sartre non ha capito fino in fondo la fenomenologia. Questo è quello che, simpaticamente, gli imputa Enzo Paci. È interessante questa questione, perché io poi in parte l’ho ripresa, quando si è fatto un fascicolo speciale di *Aut Aut* su Paci, a dieci anni dalla sua morte nel 1986, in un saggio su Sartre e Paci che ho intitolato *Viaggiatori senza biglietto*³, che è un’espressione che

² E. PACI, *Le parole*, in «Aut Aut», n. 82, 1964.

³ ID., *Viaggiatori senza biglietto. Note su Enzo Paci e Jean-Paul Sartre*, in «Aut Aut», nn. 214-215, 1986.

ricorre anche nel libro di Massimo Recalcati e che è un'espressione molto interessante che troviamo, per esempio, in *Les Mots*.

Questo riconoscere di essere viaggiatori senza biglietto è già un'entrata in un pensiero che accoglie una certa posizione della fenomenologia e accoglie anche una certa posizione che Sartre sta assumendo in quegli anni, ma che poi si può ritrovare all'indietro. Cosa fa, infatti, Massimo Recalcati nel suo libro? La sua tesi, che è quella, in fondo, – la riassumo rapidamente – di farci capire che le idee di libertà e di soggetto, che noi attribuiamo a Sartre, non sono quelle che noi dobbiamo ripetere senza pensarci su, perché la libertà di Sartre non è quella che gli abbiamo attribuito molte volte, anche in forma abbastanza retorica, e il soggetto di Sartre non è il soggetto che noi intendiamo normalmente e non ha nulla a che fare con l'eredità cartesiana. Quindi sono queste qui le due questioni che vengono messe fortemente in discussione e in evidenza da Massimo Recalcati nel suo libro, per cui al fondo, sia della libertà, sia del soggetto, troviamo una parola, una parola che tra l'altro piaceva molto a Paci, che la ricavava dalla fenomenologia: la parola *passività*.

Entro subito nel merito del libro di Massimo Recalcati. Il libro poteva intitolarsi *Le petit décalage*. Questo è il punto della faccenda, no? È lì la questione. La questione che pone Recalcati è quella dello scarto. La pone nel capitolo quarto del suo libro, che è quello dedicato a *L'Idiot [de la famille]*, in sostanza al libro di cui Paci non è mai riuscito a parlare perché effettivamente esce troppo tardi. Mentre per quello che riguarda Massimo Recalcati quello è il punto della faccenda. È il punto da cui comprendiamo come, sulla scia di un ritorno indietro in cui possiamo andare a vedere Genet, la biografia di Genet, possiamo andare a vedere lo scritto biografico, la ricostruzione della biografia di Baudelaire. E possiamo addirittura ritornare, e questo è molto interessante, perché non è che ci sia una specie di *passaggio*, secondo Massimo Recalcati, in Sartre. C'è un qualcosa che c'è fin dall'inizio, di cui la cultura, il dibattito corrente di quegli anni, non si è accorto, non ha avuto la sensibilità di accorgersi. E quindi il primo capitolo del suo libro, che è la lettura de *La Nausée*, è fondamentale, perché già lì lui trova, in qualche modo, una idea di esistenza, di cui come sapete molta cultura filosofica e non filosofica si è riempita la bocca, probabilmente capendo poco. Ed ecco una delle importanze del libro di Recalcati, che ci fa capire che quest'idea ha a che fare con la realtà, con la realtà nel senso lacaniano, con la *fattità*. Questo ci fa capire Massimo Recalcati con il suo libro. Quindi quella nebbia leggermente idealistica che avvolge l'idea di esistenza, in definitiva dobbiamo diradarla, per leggere questa parola, "esistenza", già come la troviamo nella *Nausea*, cioè qualche cosa che è

(uso una parola che piace molto a Massimo Recalcati) *inassimilabile*. C'è una qualche cosa, che ha a che fare anche con l'infanzia appunto, che è inassimilabile. C'è qualche cosa che ha a che fare con l'elemento "trauma". C'è un trauma all'inizio, c'è una inassimilabilità all'inizio. All'inizio c'è un ingabbiamento *natal*. Non so se dire *originario* mette confusione. C'è un ingabbiamento. Veniamo come ingabbiati, in tanti modi. Genet viene ingabbiato in un certo modo, Flaubert viene ingabbiato in un altro modo. Sartre, viene ingabbiato in *Les Mots*, in un altro modo ancora. Viene messo dentro una realtà fatta di libri, nella biblioteca della casa che frequenta, e tutto sommato la questione di liberarsi da questo problema del "libro" è una questione che Sartre, in *Les Mots*, cita come proprio punto cardine di ciò che sta cercando di dirci. Al contrario, Flaubert – che ha questa, diciamo, parte, come l'ebete, il bambino ebete, l'ebetudine – parte come quello che tutto sommato è perdente, parte come uno scarto, dice giustamente Recalcati riprendendo Sartre. [Flaubert], diciamo così, compie una personificazione – qui faccio riferimento proprio ai due termini "costituzione" e "personificazione" – una personificazione che in definitiva è uno spostamento verso la scrittura. Ora, è curioso che abbiamo la scrittura da cui Sartre vuole liberarsi, i libri di cui vuole liberarsi, per non essere, come dire, alienato nel libro, e Paci, in quel piccolo testo che citavo all'inizio, parla di un "disoccultamento", che è una parola abbastanza tipica della fenomenologia, che lui legge nella ricostruzione sartriana. Il disoccultamento sarebbe anche, come dire, una sorta di liberazione, ma questa liberazione non è mai del tutto possibile. Una certa liberazione dal diventare libero. Dall'altra parte invece c'è una irrealizzazione nel libro da parte di Flaubert, per liberarsi di quella idiozia infantile, che però resta sempre, perché il *décalage* è *petit*, non è un passaggio. Certamente c'è una questione che è la conversione del desiderio, come insiste a dirci nel suo libro Massimo Recalcati, ma questa conversione non significa, semplicemente, cambiare e diventare un altro. Ecco, su questo può esserci una sorta d'incomprensione: si ha quasi l'idea che questo disoccultamento sia proprio un disoccultamento, cioè è un colpo di spugna su ciò che occultava, mentre giustamente – giustamente lo dico non per simpatia nei confronti di Massimo Recalcati e neanche per simpatia nei confronti, diciamo, del mondo che Recalcati ci ha comunicato in tanti suoi libri, cioè il mondo della psicoanalisi lacaniana – c'è in qualche modo il fatto che tutto sommato quel *décalage* non può essere un disoccultamento. Allora lì, davvero, la questione del soggetto si modifica. Perché, da una parte, una certa fenomenologia, che io continuo a pensare sia importante anche per Sartre, ci fa capire che questa posizione di passaggio può esistere e cioè ci si può liberare, si può andare oltre,

ci si può disoccultare, e dall'altra parte c'è il fatto che invece la questione fondamentale è l'essere messi alla prova di quello che possiamo chiamare, con un linguaggio psicanalitico, trauma, di essere messi alla prova da questa passività. E quello che possiamo fare, al massimo, è transitare da una "passività passiva" – è questo imbottigliamento – a una "passività attiva". E allora è interessante, perché non possiamo uscire da questo libro senza porci questo interrogativo sulla passività attiva e senza chiederci in che cosa consiste, per ciascuno di noi, questa passività attiva. Perché dobbiamo anche, in qualche modo, vederci, rappresentarci nel discorso sartriano, e questo credo che sia un problema del pensiero critico di oggi.

Naturalmente qualcuno si aspetta che io, fra un po', tiri fuori la questione del pensiero debole. Sì, la tiro fuori subito, effettivamente. Ve la siete aspettati giustamente, perché io penso proprio che lì dentro ci sia un qualcosa che è il non funzionamento della dialettica. D'altra parte, nella *Critique de la raison dialectique*, Sartre mette in campo quel pratico-inerte che ci fa sospettare che poi alla fine la serialità politica batta sempre la "gruppalità". Che insomma la rivoluzione sia un momento, mentre tutto sommato noi non possiamo che pensare che quel momento sia il "grande *décalage*". Se ho capito bene il discorso di Massimo Recalcati, la cosa che possiamo fare leggendo Sartre è quella tutto sommato di spostarci in un terreno di pensiero critico, con gli elementi del non assimilabile, della passività, gli elementi, diciamo, non scioglibili. Mi viene in mente quando Basaglia tira fuori l'enigma della soggettività. Ora mi pare che questa faccenda dell'enigma stia in piedi anche se noi leggiamo Sartre oggi. Questo ritorno a Sartre non può che riprodurre questo elemento dell'enigmaticità, più che l'elemento dello scacco, su cui ci siamo fermati con un ideologismo un po' troppo esistenzialista. Chi ha visto il libro ha capito che il capitolo quarto su Flaubert è importante, poi però capisce anche che il capitolo numero uno è decisivo, quello sulla *Nausea*. Chi ha letto il libro, capisce che sono anche importanti certi capitoli di snodo tra l'uno e il quattro, ma anche dopo. Ma l'ultimo capitolo è quello sul paradosso dell'amore – io pregherei che ci fosse un'attenzione particolare su questo ultimo capitolo – in cui viene messo in campo il problema dell'impossibilità, in fondo, dell'amore. E viene fuori la questione dell'impossibilità. C'è qualcosa dell'ordine dell'impossibile. Quindi non c'è un'idea della pratica teorica del pensiero, di vita, come può sembrare anche da una certa lettura della fenomenologia. La fenomenologia, secondo me, contiene anche altri elementi, ma ci può essere una lettura che va in quel senso lì, nel senso del disoccultamento e della ricostruzione del soggetto. Questa questione, invece, non si pone se noi leggiamo Sartre nel modo in cui ce lo fa leggere Massimo Recalcati.

Vorrei fermarmi alla fine su quella che può essere un'impressione, un po', come dire, pregiudiziale, ma forse non solo pregiudiziale, che possiamo avere prendendo in mano questo libro e leggendolo, ma anche dopo averlo letto. Che cosa ha fatto, che cosa sta facendo l'autore di questo libro? La risposta di tipo rapido, forse pregiudiziale è troppo, quella che tutto sommato secondo me non sfugge da ciò che si deve dire, è che l'autore è un pensatore importante che ha investito molto su un autore che si chiama Jacques Lacan e che il libro ci sta dicendo: "guardate che Sartre, in fondo, può essere letto con le parole di Lacan". Penso che sia un qualcosa che è venuto in mente a tutti. Io credo che questa cosa sia vera e falsa al tempo stesso e concludo con questo tipo di riflessione. Cioè, è vera nel senso che ci sono delle messe in contatto, a partire da Lacan che parla di Joyce, per arrivare al seminario XX che riguarda l'amore al femminile, il femminile, oppure il seminario VIII, o tutta un'altra serie di considerazioni che vengono fuori, che sono – diciamo – delle considerazioni che ci fanno fare degli "avanti e indietro". Ma non è che l'intenzione di questo libro sia quella di una annessione del tipo: "ecco il territorio Sartre e adesso lo annettiamo al territorio Lacan". Io non credo che questo sia il punto. Mi viene un *flash* di quegli anni lì. In un'aula Paci faceva le sue lezioni, nell'altra c'era [Cesare] Musatti che faceva le sue lezioni, e c'era un giovane, che si chiamava Franco Fergnani, che cominciava la sua carriera universitaria, e che è uno che poi si è occupato parecchio, e in modo importante, di Sartre, talmente importante, per Massimo Recalcati, che gli dedica il libro. Ma non solo si limita a dedicarglielo. Fergnani ha una posizione precisa di pensiero dentro il libro, di cui Recalcati riconosce, come dire, un certo debito. Allora, quello che voglio arrivare a concludere, con questa ipotesi, è che, in definitiva, se è vero che attraverso Lacan noi possiamo leggere in un certo modo Sartre, mi chiedo se non sia vero anche il contrario, cioè se attraverso Sartre, che è un autore di base del pensiero di Massimo Recalcati, noi possiamo a nostra volta rileggere Lacan. E comunque non è che il pensiero di Sartre venga "annesso". Non viene affatto annesso. Viene in qualche modo unificato, messo insieme, combinato, sposato (se vogliamo dire così) con il pensiero di Lacan e ne viene fuori un arricchimento. Un arricchimento certamente del discorso di Sartre, che è diventato un discorso, diciamo così, dimenticato, di oblio, in qualche modo da "cane morto", come dicevo all'inizio. Qui i modi vanno insieme e il modo di pensare è un modo di pensare che può essere utile a tutti, perché in fondo gli strumenti di pensiero in circolazione oggi non sono poi granché.

Gabriella Farina

Esistenza, infanzia e desiderio

Il libro di Massimo Recalcati è un libro di estremo interesse, complesso, e per me, sartriana da una vita, di grande commozione. Recalcati tende a enucleare un legame sotteso tra la filosofia di Sartre e la psicoanalisi lacaniana, fino a giungere alla sconcertante affermazione che oggi, alla psicoanalisi, sarebbe molto utile non dimenticare la lezione sartriana. Io aggiungerei che oggi anche la filosofia avrebbe bisogno di un ritorno a Sartre.

L'affermazione di Recalcati suscita molti interrogativi e uno fra tutti, richiestomi anche da amici sartriani durante la mia prima presentazione del libro: perché la psicoanalisi ha bisogno della filosofia di Sartre, come scrive Massimo [Recalcati]? In linea generale, penso d'aver capito che l'auspicio di Recalcati sia quello di rivendicare l'irriducibilità della soggettività umana, che il filosofo francese ha sempre difeso di fronte all'attuale trionfo scienziasta della valutazione quantitativa, delle neuroscienze, del paradigma cognitivo-comportamentale, nonché della forza anti-storica e impersonale della pulsione. Ora, questo legame tra filosofia e psicoanalisi, secondo me, è molto ben espresso dalle tre parole del sottotitolo – esistenza, infanzia e desiderio – che costituiscono, in un certo senso, i cardini di entrambe le discipline.

Mi soffermo prima di tutto sulla parola infanzia. Ineludibile, anche nella psicoanalisi di Freud, ma che Sartre rivede e trasforma quando parla, come sottolinea Recalcati, di infanzia come futuro. Cosa significa? È noto come per Freud l'infanzia determini in modo irrevocabile tutta la vita dell'esistenza. Dall'infanzia, da ciò che essa ha segnato, dai traumi che ha messo in campo, non si può fuggire. Tutta la nostra vita, per Freud, guarda al passato. Quello che manca a Freud è la dimensione del futuro. Sartre si presenta (e qui mi richiamo anch'io a *Le parole*, quella bellissima autobiografia di Sartre) come viaggiatore senza biglietto e senza meta. Senza padre, padre che non ha mai conosciuto. La madre si è risposata, ha lasciato Parigi per trasferirsi in una città di provincia, e questo secondo matrimonio ha spezzato il legame strettissimo tra madre e figlio. Una madre che per Sartre è sempre stata più amica che madre. Quale sarebbe stato il destino di Sartre? Sartre comincia a interrogarsi su questo punto e comincia a delineare l'idea di una possibile psicoanalisi esistenziale, che troviamo già ne *L'essere e il nulla* e che Sartre poi sperimenta nelle sue splendide biografie dedicate a Baudelaire, a Genet e a Flaubert. Quest'ultima, la monumentale opera, lo ha accompagnato fino alla fine della sua vita. Opera che ha entusiasmato

Recalcati, a cui ha dedicato, oltre a vari scritti, un lungo articolo nel libro che stiamo presentando.

Recalcati coglie benissimo l'intuizione di Sartre riguardante il piccolo scarto; il *petit décalage* tra la determinazione del passato e la possibilità di poter fuoriuscire, sebbene di poco, da quella determinazione: non a caso, *petit décalage*. E ciò spiegherebbe perché un idiota, un ebete, sia potuto diventare un genio. Come giustamente sottolinea Recalcati, «solo la Bellezza, il Bello, la Forma, l'immaginario, possono salvare l'esistenza dal reale brutto e informe che l'accerchia e l'affligge»⁴. Solo la fuga nella malattia, la risposta psicosomatica del corpo, consente a Flaubert di dire no al padre e al tempo stesso di non abbandonare il suo desiderio di diventare scrittore (sapendo benissimo che il padre avrebbe voluto, per lui, un altro tipo di carriera). L'insufficienza di Flaubert non è semplicemente cognitiva, non è mentale, ma è un'insufficienza d'essere, o, meglio, l'insufficienza è il suo modo d'essere. Scrivere significa, per Flaubert, scegliere l'irreale, e in questo senso egli è l'immaginario. Quando la vita non offre altri sbocchi per sfuggire alla propria situazione, non rimane che fuggire nell'irreale, nell'immaginario, nel diventare scrittore. A Flaubert questo è riuscito, ma tanti esseri umani non hanno questa possibilità e questa apertura alla genialità e rimangono sopraffatti, molto spesso, da una realtà crudele. Per Flaubert, invece, scrivere è il suo modo di uscire dal mondo che odia, per negare il reale che lo assilla. Il problema etico, che Recalcati individua molto bene, è quello del rapporto tra determinismo e libertà, o, più precisamente, tra destino e soggettivazione, tra costituzione e personalizzazione.

Sartre si avvicina a Lacan, terreno su cui Recalcati si muove con maestria, e che cosa lo interessa di Lacan? Direi, fondamentalmente, di Lacan interessa soprattutto, la demolizione di ogni concezione sostanzialistica, spiritualistica, cognitivista della soggettività. L'inconscio lacaniano si colloca, agli occhi di Sartre, come sovversione di ogni interiorità cosiddetta psichica, come un al di fuori, cioè non il discorso dell'Io, ma il discorso dell'Altro, ovvero come ciò che sospende ogni concezione chiusa, monadica, solipsistica della soggettività, inscrivendola in un campo che la eccede da sempre. L'inconscio di Lacan appare a Sartre come alternativo a quello freudiano, che lui ha ampiamente criticato. Quello freudiano era troppo vincolato a una logica meccanicistica, che contrasta con il carattere irriducibile della libertà umana. L'inconscio non è il destino come già-scritto: Sartre e Lacan intendono disgiungere l'inconscio da ogni causalità deter-

⁴ M. RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021, p. 155.

ministica, da ogni passività di fronte a ciò che è avvenuto nell'infanzia nel passato, anche se attraverso un *petit décalage*, un piccolo scarto.

Questa era la prima parola che ho messo in luce dal sottotitolo posto al testo di Massimo Recalcati. Non mi soffermerò molto sulla seconda parola del sottotitolo, ovvero esistenza. Troppo noto è lo slogan di Sartre “l'esistenza precede l'essenza”, nel senso che ogni essere umano non ha nessuna natura costituita, l'uomo è ciò che si fa e questo farsi dura tutta la vita, solo la morte pone fine a tutto. È anche vero che dopo la *Critica della Ragione dialettica*, nel periodo più maturo del suo pensiero, Sartre riformula questa tesi che non prevede più l'esistenza come prioritaria.

Ciò che suscita, credo, l'interesse di Recalcati, è proprio questo modo di delineare la singola esistenza umana, che ogni giorno deve fare i conti con i propri insuccessi, speranze, paure angosce, sconfitte e vittorie, che scandiscono la vita di chi deve sempre inventarsi e compiere scelte al buio. Ogni esistenza ha la sua storia, ciò che Recalcati, quale eccellente psicanalista, sa molto bene. Esistenza che non può essere sottoposta a metodi quantitativi, ad algoritmi, a leggi universali. Ogni voce chiede di essere ascoltata, poiché ciascuno ha un suo modo di affrontare difficoltà, paure, errori compiuti, e per i quali chiede aiuto per poter, non dico, superarli, ma almeno poter convivere con essi. E ciò che Sartre ha insegnato a tutti noi è di rileggere il nostro passato a partire dal nostro procedere verso l'avvenire. È sempre l'avvenire che ci consente di dare forme diverse al nostro passato. È qui che si gioca il destino del soggetto e la sua libertà di riuscire a fare qualcosa di ciò che altri hanno già fatto di lui. È il grande tema dell'eredità, alla quale Recalcati si è a lungo dedicato negli ultimi anni. L'ereditare non come acquisizione passiva, ma come movimento aperto sull'avvenire, come impegno a riscrivere le tracce già scritte nel nostro passato. Si tratta di dare significato al proprio desiderio, senza ricorrere all'ideale di una riconciliazione, che è impossibile, senza credere di aver diritto di esistere, senza rifiutare la propria condizione di solitudine e di mancanza di fondamento.

L'ultimo termine, a cui accennerò brevemente per non prendere troppo spazio, è quello del desiderio. E qui entrano in gioco sia Sartre che Lacan. Sartre, fin da *L'essere e il nulla*, parla di desiderio d'essere, un desiderio che non potrà mai essere realizzato, pena la morte del desiderio. Qui, alla base di tutti questi discorsi, ci sono senz'altro l'insegnamento e le lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia* di Hegel, alle cui lezioni assisterono sia Lacan, sia Sartre, anche se Sartre non direttamente di persona. Non a caso Kojève parla di desiderio di desiderio, cioè un desiderio che si alimenta di se stesso e che non trova mai un oggetto atto a realizzarlo. Vani sono i tentativi di sfuggire a questa figura altamente significativa. E qui c'è tutta una serie

di espressioni, di momenti che Sartre ricorda. È molto facile cadere nella malafede, sempre in agguato quando qualcuno, per sfuggire alla catena dei desideri, sceglie di farsi oggetto, cosa tra le cose, come il cameriere, di cui parla Sartre ne *L'essere e il nulla*. Il cameriere, che identifica la sua esistenza nel ruolo che svolge e, così facendo, sopprime e annienta il suo essere anche trascendenza e libertà, che gli procurano sofferenza, che lo condannano a scegliere sempre. Ma questo comportamento, per Sartre, è in malafede. È rinuncia a essere quello che realmente siamo, necessitati da forze esterne, dagli eventi, dal nostro passato, ma anche liberi di poter scegliere, seppur in piccolissima misura, o comunque di modificare, attraverso un piccolo scarto, la vita che vogliamo vivere. E neanche l'amore, (un bellissimo capitolo, quello dedicato da Recalcati all'amore), neanche l'amore, che pure è il sentimento più nobile, può offrire una qualche salvezza. Recalcati, nel suo libro, scrive «l'amore è una salvezza impossibile perché la domanda stessa che la sostiene è impossibile da soddisfare in quanto domanda di unificazione, di negazione della separazione, di integrazione e legittimazione dell'esistenza, di riscatto della sua fatticità irredimibile»⁵. Attraverso l'amore, che cosa si chiede all'altro? Si chiede di colmare la propria mancanza, di perseguire l'ideale del proprio completamento. E qui, accanto a questa immagine dell'amore, Sartre parla poi delle figure meno nobili di questi sentimenti, quali il sadismo, l'odio, il masochismo. E in tutte queste figure, il gioco che si apre tra il soggetto e l'altro comporta sempre il tentativo di liberarsi dall'afflizione della propria mancanza, ma è un gioco fallimentare. Nel discorso amoroso, l'amante non vuole semplicemente scomparire nella fusione indistinta con l'amato, non intende negare né la propria soggettività, né quella dell'altro. L'amante non desidera possedere l'amato come una cosa. Il desiderio dell'amante è desiderio della libertà dell'altro. È da qui la sua impossibilità. Ma la domanda d'amore appare nel suo fondo irrealizzabile, perché l'alterità dell'altro si sottrae sempre a ogni tentativo di presa. Si è inclini a pensare che grazie all'amore l'esistenza possa trovare la sua giustificazione d'esistere – tema ricorrente nelle biografie di Sartre su Baudelaire, Flaubert e Genet che ruotano intorno, soprattutto, alla centralità dell'amore materno, ma che si rivela negativa. In Flaubert, l'assenza del sì materno, che dovrebbe strappare il soggetto dalla sua fatticità, tende a far precipitare l'esistenza nell'insignificanza, nella sua più brutta fatticità. Da qui il carattere paradossale della gioia dell'amore. Per Sartre l'amore, in tutte le sue forme, ruota intorno alla categoria dell'impossibile: impossibilità di possedere il desiderio dell'altro senza annullarne la libertà;

⁵ Ivi, p. 211.

impossibilità del desiderio sessuale di incarnare la coscienza nel suo corpo; impossibilità che il segno d'amore dell'altro salvi effettivamente la mia soggettività dalla sua fatticità irrimediabile. Tra questi scogli, la domanda d'amore rivela a Sartre il suo carattere profondamente umano e, al tempo stesso, il suo scacco fatale.

A questo punto, però, una domanda, o un chiarimento, lo chiedo a Massimo Recalcati. Anche io mi sono soffermata a lungo sul primo capitolo, quello dedicato a *La nausea*. All'interno di questo capitolo, a pagina 18, ho trovato un paragrafo, che ha questo titolo (che mi ha molto colpito e mi ha dato da pensare, tutt'ora ci sto pensando e per questo chiedo chiarimenti a Massimo, cioè): "La Nausea non è l'angoscia", prendendo come punti di riferimento il Sartre de *L'essere e il nulla*, Kierkegaard e Heidegger. In quest'ottica, l'angoscia viene vista come in stretto rapporto con il campo aperto delle possibilità – le infinite possibilità generano angoscia –, con la libertà come fondamento infondato dell'esistenza. Anche per Heidegger questa libertà dell'uomo genera angoscia. Al converso la Nausea è il rapporto con il reale impossibile. Essa appare come un'esperienza di sprofondamento, di immersione, un segnale di intrappolamento nella immanenza assoluta. Cioè la Nausea sorge dall'urto sconcertante con la pura contingenza dell'esistenza e l'esistenza è un *c'è* che non può essere spiegato. Un'inerzia che non può né essere compresa, né riscattata simbolicamente, né dalla filosofia, né dalla scienza, né dal senso comune. Non a caso Sartre avrebbe voluto intitolare il suo romanzo *Melancholia*, poi Gallimard non gliel'ha accettato e hanno ripiegato su *La nausea*. Però il concetto a cui Sartre pensava era la malinconia. Per il melanconico nulla ha senso e tutto è lo stesso non senso. E qui Recalcati appunto chiama in causa Lacan. Egli pensa che ciò che fa sorgere l'angoscia è l'irruzione di un eccesso, di un troppo pieno. Cioè l'angoscia sorge dall'impossibilità assoluta della libertà. Qui nascono le mie incomprensioni, perché viene affermato che l'angoscia somiglia alla nausea sartriana, perché in entrambe predomina un sentimento di intrappolamento dal quale non si può evadere. Ora, tenendo presente il significato etimologico della parola angoscia, essa rivela uno stato di estraniamento, di vuoto, di assenza di certezza, che io vedo tanto nell'angoscia, come vertigine della libertà, tanto da quella considerata come impossibilità assoluta della libertà. Gli effetti di tutto ciò non mi sembrano così diversi e contrapposti. Cioè, in un certo senso, l'eccesso assoluto e la mancanza assoluta, secondo me, finiscono per apparire equivalenti, anche se con segno rovesciato. La domanda (allora) che rivolgo a Recalcati è questa: allora la nausea ha in qualche modo a che fare con l'angoscia?

Per concludere io devo rivolgere assolutamente un plauso e un ringraziamento a Massimo Recalcati, che in un momento particolarmente difficile delle nostre vite, oscillanti tra sfiducia, paure, incertezze, incognite, a volte passiva rassegnazione, lancia il suo appello a un ritorno a Sartre, a rileggere i suoi testi, articoli, dichiarazioni, ad ascoltare la sua voce e la sua passione per l'essere umano, seppure, come scrive Sartre, una passione inutile. In mezzo a errori, scelte al buio, sconfitte, temporanee piccole vittorie, ogni essere umano ha sempre la possibilità di apportare piccole deviazioni al corso della sua vita, che naviga tra paradossi e contraddizioni. Sartre ha insegnato all'uomo il suo essere sempre una mancanza, un essere incompiuto. Ogni desiderio di colmare la propria mancanza è irrealizzabile. L'uomo è il suo farsi. Nessuna predestinazione, nessuna natura umana può soccorrerlo. Egli può solo inventare ogni giorno la sua vita, tra mille difficoltà e ostacoli. Il ritorno a Sartre è un tentativo di rimettere al centro l'esistenza umana nella sua singolarità, in un gioco assai complesso tra necessità – le cose che non si possono cambiare – e libertà – quale valore ineludibile, anche se molto limitato e contrastato di ogni essere umano.

Maria Russo

Etica, costituzione, soggettivazione

Anzitutto, anche io ringrazio Massimo Recalcati per averci dato questa bella occasione di tornare a pensare con Sartre, forse una delle vittime più emblematiche delle mode filosofiche. Una questione che ho trovato cruciale in questo testo è la domanda su *come dobbiamo ripensare una libertà che non escluda il destino*. Qui è davvero molto accurata la ricostruzione che ci viene presentata del legame tra invenzione e ripetizione, dalla svolta del Genet fino al Flaubert passando per la *Critica della ragione dialettica*, con incursioni molto appropriate nei seminari di Lacan.

Ragionando sul rapporto tra libertà e destino, mi sono chiesta se sia possibile porre come terzo polo di dialogo per affrontare questo intreccio lo psichiatra svizzero Ludwig Binswanger, anche lui fondatore di una sorta di psicoanalisi esistenziale, che lui chiama *Daseinanalyse*, o antropoanalisi, anche lui influenzato da Heidegger (ma anche da Minkowski). Anche qui siamo di fronte a una psicoanalisi che non considera l'altro come il prodotto patologico di un trauma originario rispetto al quale si può condurre un'indagine eziologica il più possibile scientifica; anche qui

l'altro viene anzitutto considerato come esistenza e come libertà. Non a caso, anche Binswanger critica Freud per una sorta di deriva riduzionistica secondo la quale l'uomo può essere ricondotto a una pulsionalità naturale (Binswanger dice proprio che in Freud «le possibilità costitutive per essenza dell'umano esistere si trasformano in processi genetici di sviluppo»⁶). Ma se l'altro, in questo caso il paziente, è invece soprattutto libertà, significa che non ci sono anomalie da disciplinare. In questo senso, bisogna anche ripensare che cosa significhi guarire grazie alla psicoanalisi. Di certo, la guarigione non corrisponde a una re-integrazione sociale o a una ritrovata presunta normalità psichica – proprio come sostiene Lacan nel seminario dedicato all'etica della psicoanalisi.

E qui lo scandalo, la provocazione che ci lancia Binswanger, che forse radicalizza il discorso sartriano: anche il suicidio di un paziente può essere interpretato e rispettato come atto libero? Questo è quello che succede alla sua più celebre paziente, Ellen West. Poiché la *Daseinanalyse* interpreta le azioni e i pensieri del paziente come manifestazioni del suo progetto esistenziale, perfino il suicidio può essere letto come una libera scelta. Sostituendo al modello pulsionale dello psichico quello intenzionale, Binswanger ci presenta la schizofrenia di Ellen West (compreso questo tragico esito finale) come una precisa modalità di esperire il mondo e l'altro, principalmente nella modalità ontologica della rottura (qui la rottura è il corrispettivo dello scarto in Flaubert o della perdita di senso in Baudelaire). E arriva a dire (credo che questa sia una citazione molto esplicativa):

l'antropoanalisi non può fermarsi al giudizio psicologico. Questi giudizi ricorrono ai motivi come al fondamento esplicativo ultimo, mentre per l'antropoanalisi anche i motivi costituiscono degli ulteriori problemi. Resta un problema come sia da intendere il fatto che tali motivi abbiano potuto divenire efficaci; in altri termini, in quale misura abbiano potuto divenire dei motivi. Considerato alla luce dell'antropoanalisi, il suicidio di Ellen West si configura tanto come un atto dell'arbitrio quanto come un evento necessario. Entrambe le asserzioni si fondano sul fatto che la presenza, nel caso di Ellen West, era divenuta matura per la sua morte, in altri termini, che la morte, questa morte, costituiva il necessario adempimento del senso della vita proprio di questa presenza⁷.

⁶ L. BINSWANGER, *Der Fall Ellen West in Schizophrenie*, Neske, Pfullingen 1957 (tr. it. a cura di S. Mistura, *Il caso Ellen West*, Einaudi, Torino 2001, p. 123).

⁷ Ivi, p. 93.

È chiaro che qui siamo agli antipodi della concezione paternalistica e potremmo dire ortopedica della psicoanalisi, che pure Lacan critica con vigore. Addirittura, Binswanger arriva a citare una paziente di Charcot, Nadia, che ha sintomi analoghi a quelli di Ellen, ma lei non si suicida; eppure, per Binswanger Nadia è clinicamente più grave di Ellen. E incalza: «noi non dobbiamo né approvare né disapprovare il suicidio di Ellen West, né trivializzarlo con spiegazioni di tipo medico o psicoanalitico, né drammatizzarlo giudicandolo alla luce di principi etici o religiosi»⁸. Quindi, oltre alla curiosità su una possibile lettura di Binswanger da parte di Lacan, la prima questione che vorrei porre è come si può ripensare il concetto di cura e di guarigione alla luce di questo complesso intreccio tra libertà e destino.

La seconda questione riguarda un'altra interessante intuizione che emerge da questo testo, e cioè il legame tra psicoanalisi ed etica. Io credo che si possa arrivare a dire che in Sartre la psicoanalisi esistenziale sia la vera e propria porta d'ingresso per la morale, la sola porta aperta rispetto al suo inferno relazionale. Al punto che non si deve solamente parlare di etica della psicoanalisi (come anche fa Lacan) ma di un'etica *nella* psicoanalisi, cioè di un'etica che può solamente seguire alla psicoanalisi. Infatti, la psicoanalisi esistenziale di Sartre ha proprio un compito etico, cioè quello di smascherare i mille volti della malafede per entrare in contatto con il proprio progetto esistenziale autentico, quello che precede le corruzioni della coscienza riflessa. Lei scrive a p. 202: «cosa potrebbe essere un desiderio liberato dalla pulsione di perdita e dal miraggio di essere Dio?», ossia «cosa potrebbe essere un desiderio che non è in malafede?»⁹. Questa è proprio la domanda della psicoanalisi esistenziale. Per andare oltre alla malafede e alle corruzioni dell'Ego e per arrivare alla consapevolezza e all'accettazione della propria condizione esistenziale (che è poi il ruolo dell'autenticità ne *L'essere e il nulla*), devo saper guardare me stesso e l'altro senza queste "incrostazioni". In fondo, la psicoanalisi esistenziale consiste proprio in questo sforzo di guardare l'altro e me stesso senza alcuna riduzione a oggetto, a carattere, a complessi (tanto che perfino il complesso di inferiorità diventa un progetto di inferiorità). Ed è solo riconoscendo l'altro come soggetto (cioè, riconoscendo *davvero* il suo progetto esistenziale), che posso arrivare alle modalità relazionali autentiche di cura descritte nei *Quaderni per una morale* (si pensi alle figure dell'appello e dell'aiuto, o al valore della generosità, che sarebbe quello più vicino alla libertà nella sua massima espressione, nel quadro della gerarchia assiologica che Sartre ci

⁸ Ivi, p. 90.

⁹ RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., p. 202.

presenta anche se solo in forma di appunti). Quindi, la seconda questione è cosa ne pensa di questa lettura secondo la quale solo passando per la psicoanalisi si può arrivare all'etica (almeno, in Sartre).

Infine, l'ultimo tema riguarda proprio la possibilità etica di convertire questo desiderio di diventare come Dio, desiderio che sembra essere originario. Qui nel testo si mette giustamente in luce la possibile contraddizione di Sartre, che farebbe vacillare l'intera architettura della sua concezione assoluta di libertà e responsabilità. Cioè: se siamo assolutamente liberi perché dietro a ogni nostra azione si nasconderebbe questo desiderio di essere in-sé-per-sé, di trovare una sintesi tra essenza ed esistenza quando il dualismo ontologico rende questa esigenza di fondamento impossibile da soddisfare? Io qui direi che *L'essere e il nulla* è sostanzialmente una fenomenologia della coscienza *in malafede* (per cui il celebre verdetto "l'uomo è una passione inutile" potrebbe riguardare la coscienza prima della sua possibile conversione). Certo, la malafede è ovunque, Sartre non risparmia niente e nessuno, ma ci dice anche che non è la nostra unica possibilità (o dove starebbe, appunto, la libertà?). Accogliendo l'angoscia si può uscire dai travestimenti della malafede, che ci fa indossare tanto gli abiti del cameriere quanto quelli più impegnativi di Dio. E allora, cosa possiamo dire di questo possibile desiderio convertito? Anzitutto, che esso implica una rinuncia. Una rinuncia all'ideale della totalità totalizzata, a diventare Dio e colmare la mancanza d'essere propria della costituzione diasporica del per-sé che è sempre mancanza a sé, ma anche rinuncia al proprio Ego. E, altro termine religioso che stavolta però non usa Sartre, attraverso questa rinuncia anche la stessa contingenza si trasfigura: non più l'assurda gettatezza della *Nausea* di Antoine Roquentin, ma addirittura la gioia della *bonne chance*: si può anche provare gioia per il fatto che, mancando di un fondamento necessario, potevo benissimo non essere e invece sono. In questo senso, le pagine dei *Quaderni* dedicate alla gioia e alla quasi-creazione non sembrano nemmeno scritte dallo stesso autore de *L'essere e il nulla* (e per molti versi riecheggiano alcune pagine di un'opera che invece venne pubblicata in quegli anni da Simone de Beauvoir, e cioè *Per una morale dell'ambiguità*).

Il desiderio convertito è un desiderio *corretto*, nel senso che è stata corretta la malafede che emerge a livello della coscienza riflessa. Questo porta a un nuovo modo di relazionarmi con me stesso (attraverso l'accettazione dell'esistenza in divenire senza alcun fondamento), con l'altro (che non è più necessariamente un avversario/nemico/sguardo alienante), e con il mondo (al posto della nausea la gioia, al posto della brutta fatticità una gratuità benigna).

Ma se c'è un desiderio corretto, si può allora parlare di una *legge* di esercizio di questo desiderio, affinché possa essere libero dalla malafede, affinché non ricada nel destino del desiderio d'essere? Una legge che vada nella direzione non tanto di una liberazione del desiderio per come l'hanno intesa Deleuze e Guattari nell'*Anti-Edipo*, o leggendo in un certo modo Marcuse, ma quasi in un'ottica kantiana: come posso convertire il mio desiderio affinché non si travesta, non si riduca, non si alieni, affinché sia un desiderio libero, non legato necessariamente a quella pulsione di perdita che è il desiderio d'essere? Ci può essere una legge che dica al mio desiderio come agire? Cosa significa, e qui mi sembra ancora più interessante riprendere Lacan, agire in conformità col proprio desiderio, quello rispetto al quale non si dovrebbe cedere pena tradire se stessi?

Se il desiderio di diventare Dio non è obbligatorio, possiamo salvare la nostra libertà. E distinguere tra una libertà in malafede (quella che appunto desidera la sintesi impossibile di in-sé-per-sé) e una libertà dopo la riflessione pura e dopo la conversione. Questa tensione c'è tanto nel primo esistenzialismo quanto in quello che prova a conciliarsi con Marx (stando però lontano da Engels e da Lukács) e con Freud. C'è sempre la tensione tra libertà e destino, anche se negli anni Sessanta non c'è più Dio, ma la storia. Se siamo condannati a essere liberi, è però vero che nella storia questa libertà *di fatto* si è data in catene (si pensi all'operaio, al colonizzato, alla donna, ma in fondo anche al padrone – tutti vittime in un certo qual modo di una penuria strutturale e ineliminabile).

Questa tensione rimanda anche all'interpretazione della libertà come ripresa di un qualcosa che c'è già prima di me, che è tanto il rapporto tra *praxis* e pratico-inerte quanto quello con l'infanzia. Tuttavia, a livello della *Critica* non abbiamo più due dimensioni che si oppongono come nel caso del per-sé e dell'in-sé – e credo sia questo uno dei cambiamenti più radicali tra *L'essere e il nulla* e la *Critica*, cioè il superamento di quel dualismo ontologico di derivazione cartesiana che manteneva al sicuro il mondo della realtà umana da quello della passività delle cose e della natura. Come perfettamente ricostruito in questo testo, Sartre prende sul serio il ruolo dell'infanzia e dell'oppressione per spiegare perché ci sono di fatto, nella storia, soggetti che non riescono a esprimere la loro libertà. La fatticità e la contingenza erano fortemente presenti anche nel primo esistenzialismo sartriano (come si sostiene nel primo capitolo, a partire dalla *Nausea*), ma a questo livello non si parla più di coefficiente di avversità – anzi, si arriva a dire che talvolta è come se la storia condannasse in anticipo. Alla fine, rimane l'idea che ci sia una scelta originale di sé, ma questa scelta viene compiuta a partire dall'altro. Tutto questo, come evidente anche

nella fiera opposizione della figura di Kierkegaard a quella di Hegel, senza che vi sia alcun riduzionismo storico: come Sartre dice in *Questioni di metodo*, Valéry è un piccolo borghese ma non tutti i piccolo borghesi sono Valéry. La storia è intelligibile (come si chiede nel secondo tomo incompiuto della *Critica*) senza che vi sia alcun determinismo, perché la storia resta fatta dagli uomini e non da uno spirito assoluto interno alla storia stessa, resta una totalità detotalizzata, in perenne emorragia, non diventa mai la totalità totalizzata che culmina in un'autorealizzazione compiuta. Un esempio su tutti, nei *Quaderni per una morale*, Sartre sostiene che la schiavitù non può essere interpretata come il prodotto dei rapporti di produzione di una determinata società, ma come, anzitutto, il risultato di una scelta dell'uomo sull'uomo.

Quindi, siamo condannati a essere liberi, ma di fatto non lo siamo. Desideriamo tutti un fondamento, agiamo in malafede, riduciamo l'altro a oggetto, esercitando violenza e oppressione. Si pensi all'impegno di Sartre nelle lotte per l'emancipazione degli oppressi di tutto il mondo: come si può dire che la libertà va conquistata se è già il presupposto di ogni nostra azione? Come si può conquistare qualcosa che si ha già? Dal mio punto di vista, solamente ammettendo che la libertà oppressa o opprimente, cioè esercitata nelle modalità relazionali infernali descritte in *Porta chiusa* o denunciate nella prefazione al testo di Fanon, è una libertà che si contraddice, che si comprime, che si riduce. E quando avviene questo? Quando la libertà nega se stessa o nega la libertà dell'altro. Questo non significa cadere in una visione sostanzialistica della libertà, ma prendere sul serio quanto Sartre enunciava ne *L'esistenzialismo è un umanismo* – senza però argomentarlo, almeno in quell'occasione: «scegliendomi io scelgo l'uomo [...]. L'uomo che assume un impegno è consapevole di essere non soltanto colui che sceglie di essere ma anche un legislatore che sceglie, nello stesso tempo, e per sé e per l'intera umanità»¹⁰.

Prima ho scomodato Kant perché lo evoca anche Sartre: L'“agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale” si può forse tradurre nell'idea che bisogna “agire soltanto in modo da promuovere, al tempo stesso, la tua e l'altrui libertà”? L'“agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo” non è l'idea che bisogna agire in modo da trattare l'altro senza farsi ridurre a oggetto ma senza nemmeno ridurre l'altro a oggetto, rompendo il circolo

¹⁰ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo est un humanisme*, Nigél, Parigi 1946 (tr. it. a cura di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1964, p. 33).

vizioso tra sadismo e masochismo, che sembra impedire anche la stessa possibilità dell'amore e, più in generale, del riconoscimento autentico? Non a caso, alla dialettica conflittuale degli sguardi di matrice hegeliana, nei *Quaderni per una morale* Sartre sostituisce la possibilità di vedere la nuca disarmata dell'altro. L'altro lo possiamo vedere di spalle. Ecco che l'altro può essere riconosciuto non come un competitore demoniaco (il contro-uomo che torna anche nella *Critica*), ma come un'altra libertà in difficoltà, proprio come me.

Qui, la domanda finale: secondo lei, può andare in questa direzione lo sviluppo di un'etica esistenzialista, anche se Sartre non l'ha mai terminata durante la sua esistenza, ma fino all'ultimo ha rimandato a un'opera che avrebbe scritto poi (si pensi anche al destino di *Pouvoir et liberté* nell'ultima promessa del 1980)? Nonostante la nota allergia di Sartre per l'orizzonte deontologico, un'etica esistenzialista può svilupparsi, kantianamente, nella direzione di una legge del desiderio libero?

Massimo Recalcati

Sartre e l'enigma della soggettività

Intanto ringrazio Gabriella Farina per l'organizzazione di questa serata e le persone che sono intervenute, che mi onorano con la loro presenza e con la dedizione con la quale hanno letto questo testo. È un vero piacere per me confrontarmi con loro. Allora, io non ho la pretesa di rispondere a tutte le domande che mi sono state fatte. Ho segnato qualche punto, per cui reagirò ai vostri interventi, ovviamente trascurando necessariamente alcune cose. Vorrei partire dall'osservazione che faceva Pier Aldo Rovatti, che mi pare molto corretta, nel senso che riflette veramente la mia intenzione di fondo nello scrivere questo libro. Io non sono uno storico della filosofia. Fossi stato uno storico della filosofia avrei impostato questo libro secondo un criterio genealogico e avrei mostrato come, per esempio, a partire da una certa nozione di libertà, quella che istituisce il canone più classico dell'esistenzialismo, riassunta nelle formule che Gabriella evocava ("l'esistenza precede l'essenza", "l'uomo è ciò che fa di se stesso"), sarei poi arrivato a mostrare, attraverso *Questioni di metodo*, la *Critique* e *L'idiota*, che in fondo c'è in gioco una complessiva ridefinizione della libertà che implica la recezione della lezione freudiana, da una parte, e del materialismo storico, dall'altra. Ma questo non è il mio mestiere. Il mio mestiere

è quello dello psicoanalista che si interessa anche di filosofia. Infatti, cosa insegna la psicoanalisi nella lettura di un testo? Insegna che noi leggiamo sempre a partire da un taglio, cioè a partire da una interpretazione. Allora, il mio taglio è consistito nello scegliere come punto prospettico, per leggere tutto Sartre, *L'idiota della famiglia*. *L'idiota della famiglia* è, diciamo, il punto focale attraverso cui riordino retroattivamente, *après coup*, i passaggi fondamentali del discorso sartriano. Dunque, da questo punto di vista c'è sempre in questione un'opzione soggettiva, una scelta.

Qual è, dunque, il cuore vivo del pensiero di Sartre? Dove si trova? In quale opera si incarna maggiormente? È a partire dall'opzione che riconosce quest'opera ne *L'idiota della famiglia* che ho organizzato la mia lettura di Sartre, che dunque non è una lettura storico-genealogica ma si produce, appunto, a partire da un taglio, da una opzione soggettiva determinata. Ma perché questa opzione? Perché ripartire da *L'idiota della famiglia* per ripensare Sartre? Lo diceva a suo modo molto bene Pier Aldo Rovatti, perché lì, in primo piano, c'è un'idea della soggettività che include – usiamo pure il termine che lui ha evocato e che ha un'origine husserliana, ma che è anche molto presente in Freud, la dimensione della *passività*. Non è possibile pensare alla soggettività se non attraverso le sue “sintesi passive”, per ricorrere sempre a una nota categorizzazione husserliana. Tutto il tema della *constitution*, del condizionamento, dell’“insabbiamento” originario dell'esistenza, ha a che fare fundamentalmente con questa costituzione intenzionata della soggettività. Prima di essere intenzionale, la soggettività è, infatti, sempre intenzionata dall'Altro. Questo per me è il punto, se volete, di massima prossimità con la psicoanalisi, soprattutto nella sua versione lacaniana. È, insomma, il punto da cui rileggo Sartre. Esiste una deposizione necessaria all'origine, una deposizione traumatica dell'intenzionalità fenomenologica, a partire dalla quale la soggettività appare al mondo come fatta, costituita, intenzionata, appunto, dall'Altro. Per essere più radicali è quella precedenza della dimensione dell'oggetto rispetto a quella del soggetto che sia Sartre che Lacan hanno sottolineato. Essere oggetto, essere trauma, essere, diciamo, “ladro prima ancora di nascere”, in riferimento alla biografia dedicata a Genet. È, infatti, questa (“ladro prima ancora di nascere”) una formula che Pier Aldo Rovatti utilizza nella sua intensa introduzione alla prima edizione del [Saint] *Genet*. Genet, scrive, è ladro prima di nascere. Chiaramente è una formula iperbolica ma capace di introdurci a un altro modo di pensare la soggettività rispetto a quello della ragione filosofica tradizionale. È un fecondo punto di incrocio con Lacan: il soggetto, prima di essere coscienza intenzionale, coscienza di, è innanzitutto “*assoggetto*” (*assujet*). La soggettivazione stessa è un processo che suppone

sempre il marchio dell'Altro – dell'eterodeterminazione – che nel caso di Genet è quello dell'”essere ladro”, un marchio che, appunto, precede l'istituzione della soggettività. L'istituzione della soggettività non può che supporre l'essere istituita dall'Altro come oggetto o come assoggetto, o come assoggettato, appunto, al discorso dell'Altro. Ne *L'idiota della famiglia* è il tempo primario della “costituzione”. Di qui l'indebolimento del concetto di libertà. In Sartre abbiamo, come è noto, un profondo ripensamento del concetto di libertà che si inaugura proprio con il suo *Saint Genet* e con *Questioni di metodo*. Prediamo, per esempio, come ne *Le parole*, egli ricostruisce la sua prima versione della libertà, quella presente ne *L'essere e il nulla*. Qui Sartre è molto severo, mi permetterei di dire, fin troppo severo, con se stesso. Ne *Le parole* scrive chiaramente che ne *L'essere e il nulla* aveva pensato alla libertà, lo cito, “come una freccia scoccata a comando, la soggettività come un motoscafo che salta sulle onde, che decolla”¹¹. Sono queste delle rappresentazioni della libertà come trascendenza, come forza che non conosce ostacoli poiché significa ogni volta l'ostacolo come qualcosa destinato a essere oltrepassato. Ecco, questa rappresentazione della libertà come pura trascendenza decade necessariamente nella misura in cui viene riconosciuto che all'origine non c'è la libertà del soggetto ma la sua dipendenza costituente dal discorso dell'Altro, il suo, come già ricordava Rovatti, “insabbiamento originario”. In altri termini noi nasciamo sempre nelle mani dell'Altro. Sartre questo lo dice in modo chiaro, con una terminologia che è profondamente lacaniana nei *Quaderni per una morale*, quando ricorda che l'essere umano nasce “come oggetto”, “preso nelle mani dell'Altro” e porta necessariamente con sé “l'avvenire degli altri”.

Questo mi pare un primo punto che rende questo Sartre degno di interesse per la psicoanalisi. La soggettività si costituisce solo come movimento di ripresa del suo assoggettamento originario. Qui introduco un termine, quello di *reprise*, di ripresa, che è un termine kierkegaardiano al quale il Sartre de *L'idiota della famiglia* dà grande importanza al punto da costituire il fondamento del celebre *petit décalage* col quale il filosofo francese riduce già in *Questioni di metodo* il concetto di libertà. In fondo, questo “piccolo scarto”, ha ragione ancora una volta Rovatti, è una rappresentazione indebolita della libertà, cioè della libertà non come autoaffermazione di una volontà di potenza, ma come *reprise*, come ripresa. Essa ha perso l'aura enfatica che caratterizzava la versione della libertà come pura trascendenza che troviamo, almeno per certi versi, al centro de *L'essere e il*

¹¹ Riferimento a J.-P. SARTRE, *Les Mots*, Gallimard, Parigi 1964 (tr. it. L. De Nardis, *Le parole*, il Saggiatore, Milano 1964, p. 160).

nulla. Nella *Critica della ragione dialettica*, Sartre lo mostra a chiare lettere: non è l'esistenza che precede l'essenza, sono, piuttosto, le essenze materiali, storiche, che precedono l'esistenza iscrivendola in un ordine che la precede e la costituisce come tale. In questo modo egli sembra ri-capovolgere il rapporto tra esistenza ed essenza, mostrando l'esistenza di un'essenza non metafisica, ma storico-materiale, la quale determina, condizionandola profondamente, l'esistenza.

Qui si apre un grande problema che è uno dei temi più rilevanti del mio libro. Poiché la critica al determinismo resta il filo rosso di tutta l'etica sartriana, che cosa significa porre il soggetto come oggetto? Che cosa significa pensare la soggettività intenzionata, prima che intenzionale? Che cosa significa pensare la *constitution* come primo movimento del processo di soggettivazione? Tutto questo non porta certo verso il determinismo, ma, nondimeno, non lascia affatto intatta la rappresentazione della soggettività come puro atto di libertà che campeggiava al centro delle tesi dell'esistenzialismo più classico di Sartre. Qui si potrebbe aprire un ampio dibattito. In un'intervista, – un'intervista coeva a *L'idiota della famiglia* – afferma: “in fondo, io ho ripensato profondamente il determinismo”, dopo averlo criticato radicalmente ne *L'essere e il nulla*. In quel caso l'obiettivo, come Gabriella Farina giustamente ricordava, era proprio Freud, quindi la dimensione archeologica della psicoanalisi. Adesso, invece, insiste Sartre “sono arrivato a sostituire al termine determinismo il termine predestinazione”¹². Questo è un punto che mi pare davvero essenziale: come riconoscere che c'è nel concetto di predestinazione qualcosa di più interessante per pensare il soggetto che non nel concetto freudiano di determinismo psichico. Ma qual è, in fondo, la differenza tra determinismo e predestinazione? Il concetto di predestinazione proviene direttamente da una concettualità cristiana: la salvezza o la dannazione implicano l'intervento di un Altro insondabile, l'evento (o meno) della grazia. Quello che Maria Russo evocava indirettamente quando parlava della gioia. Nella predestinazione il destino del soggetto dipende dall'Altro. In Agostino, per esempio, non ci si salva con le nostre proprie forze; la salvezza non dipende dalla libertà dell'uomo, ma dipende da qualcosa che noi, sartrianamente, possiamo pensare come nell'ordine di un evento, di un incontro, di una

¹² Riferimento a J.-P. SARTRE, *Sur «L'Idiot de la famille»*, intervista concessa a M. Contat, M. Rybalka in «Le Monde», 14 maggio 1971, ora in Id., *Situations, X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Parigi 1976 (tr. it. *Su L'idiota della famiglia*, in R. KIRCHMAYR (a cura di), *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano 2009, p. 126).

gioia che oltrepassa l'autonomia deliberativa dell'Io. La predestinazione, diversamente dal determinismo, non esclude l'evento, cioè l'interruzione della catena inesorabile della causalità. La contingenza dell'evento è sempre possibile come ciò che interrompe la catena necessaria della causalità. Questo, secondo me, è il più essenziale in questo slittamento semantico dal determinismo alla predestinazione sostenuto da Sartre in quell'intervista. E allora si può intendere Genet. E allora si può intendere Baudelaire. E allora si può intendere, ancora di più, il piccolo Flaubert.

Perché Gustave non passa dall'idiozia alla genialità come se passasse da una condizione di passività a una di attività, o come se passasse, ancora peggio, da una condizione di inautenticità a una posizione di autenticità. Nella sua conversione non c'è alcuna teleologia, non c'è emancipazione libertaria dal suo essere idiota, dal suo essere stato fatto dall'Altro, cioè dal suo destino, ma c'è, piuttosto, una radicalizzazione, una torsione singolare del marchio che il discorso dell'Altro ha impresso sulla sua esistenza. Se noi leggiamo la sua conversione dall'idiota al genio, o dal ladro al poeta, per riferirci a Genet, non come un'emancipazione, cioè come un divenire attivo del soggetto a partire da una condizione di passività, non un suo liberarsi dalla propria condizione di passività originaria, ma come una torsione, cioè se noi pensiamo che l'invenzione può avvenire solo sullo sfondo della ripetizione (questo è un tema anche deleziano, cioè del Deleuze di *Differenza e ripetizione*), ebbene se noi pensiamo che la differenza implichi la ripetizione, che non ci può essere differenza senza ripetizione, dobbiamo dare una lettura di questo "piccolo scarto" – che è il movimento stesso della soggettivazione – non come se fosse una teleologia, ma come una ripresa singolare, come una radicalizzazione del proprio destino. Dovremmo evocare qui le riflessioni di Sartre sull'immaginario, quelle fenomenologiche e metterle accanto a *L'idiota della famiglia*. In fondo che cos'è la *bêtise*? Che cos'è l'idiozia? È un modo di essere nell'immaginario. Sartre lo dice chiaramente in alcune interviste: *Flaubert è l'immaginario*. Ma che cos'è l'immaginario? È la possibilità di *irrealizzare* il reale per trascenderlo, seppure in un movimento che resta in se stesso autistico, del tutto avvitato sull'idiozia del soggetto. Il termine autismo è, non a caso, un termine centrale ne *L'idiota della famiglia*. L'autismo che sembra essere, originariamente, una posizione psicopatologica di Gustave, diventa la condizione di realizzazione del suo genio. Il genio si realizza solo radicalizzando l'autismo dell'origine, cioè l'immaginario come negazione della realtà, del carattere brutto, traumatico della realtà, del desiderio di morte – esito dell'eredità paterna e materna – che ha accompagnato la vita di Gustave.

Questo è un punto a cui tengo molto: non dobbiamo commettere l'errore di pensare che l'infanzia sia un tempo della soggettivazione destinato a essere superato, così come non dobbiamo commettere l'errore di pensare che l'idiota sia un primo tempo della soggettivazione destinato a essere hegelianamente superato da quello dell'affermazione del genio. No, dobbiamo pensare che l'idiota e il genio siano due facce dello stesso foglio e che la libertà – qui riprendo una delle domande formulate da Maria Russo – non è un dono. Voglio citare Sartre, su questo punto, nel *Saint Genet*: la libertà non è un dono ma la soluzione che noi inventiamo nei casi disperati. Come dire che c'è un'obbligazione nell'essere liberi, quello che Sartre ne *L'essere e il nulla* definiva propriamente come la "fatticità della libertà". Non possiamo evitare la libertà perché siamo condannati ad essere liberi. Ma è evidente che se noi parliamo di una condanna alla libertà introduciamo un elemento paradossale: non sono libero di essere libero, non sono libero di liberarmi dalla catena della mia libertà. Allora qui diventa anche interessante riprendere un altro riferimento che faceva Pier Aldo Rovatti, quando diceva che lo *scritto* acquista un valore speciale in Sartre. Per un verso, lo scritto è in Sartre-Flaubert, Sartre-Gustave, Jean-Paul-Gustave si potrebbe dire, come avviene ne *Le parole*; lo scritto è il tentativo supremamente disperato di mettere il mondo (è un'espressione che Sartre usa ne *Le parole*) in un erbario. Questo è il grande progetto che accomuna Gustave a Jean-Paul: mettere il mondo intero in un erbario. La scrittura come modo singolare di padroneggiare l'evento del mondo. È la grande illusione della riduzione del mondo al libro che ha nutrito la vita del piccolo Jean-Paul e quella del piccolo Gustave. Poi però la scrittura diventa anche un'altra cosa. Diventa la possibilità di scrivere ciò che ci ha scritti, di diventare i poeti del nostro poema, come se il poema venisse prima e il poeta dopo, come se l'essere scritti venisse prima e la scrittura dopo. Ecco, questo mi pare un altro momento importante del mio lavoro. L'idea, in fondo, che noi, prima di scrivere, di essere poeti, siamo tutti stampati dall'Altro. Non a caso la figura della "stampata" è una figura centrale nel modo in cui Sartre pensa l'infanzia: l'infanzia è una stampata, lo dice a chiare lettere ne *L'idiota della famiglia*. Quando Lacan definisce l'inconscio, lo definisce proprio come l'impressione contingente che il significante deposita nell'inconscio, quindi una stampata, un'impronta dell'Altro. È il marchio del significante nell'inconscio. Il marchio "ladro", nell'esempio di Genet, o il marchio "idiota" nell'esempio di Flaubert. Il marchio dell'Altro, della contingenza singolare del significante, che si scrive nell'inconscio. E la scrittura del soggetto non può prescindere da questo marchio, non può prescindere dal carattere traumatico di questo marchio.

Non può non essere intaccato da questa “parola-proiettile”, per usare un’espressione di Lacan, che crivella la superficie del soggetto, come accade nel racconto che Genet fa dell’essere stato sorpreso dalla madre adottiva mentre stava rubando. Lì abbiamo un’identificazione che pietrifica, secondo quanto scrive Sartre, cioè un’identificazione traumatica, una pietrificazione, un’adesione olofrastica ad un solo significante (“ladro!”).

Per prendere invece un altro punto, che è quello suggerito da Gabriella circa il rapporto nausea-angoscia, ecco, a mio giudizio, in Sartre nausea e angoscia sono veramente in un’alternativa, nel senso che l’angoscia deriva dal modo in cui egli rilegge e, fondamentalmente, mette insieme Kierkegaard e Heidegger, cioè l’idea kierkegaardiana che l’angoscia è l’essere esposti di fronte al possibile, quindi all’*aut aut*, diciamo, alla scelta tra diverse possibilità, con quella heideggeriana che questa esperienza del confronto con la possibilità ha come suo sfondo l’assenza di fondamento dell’esistenza stessa, il suo nulla ontologico. L’angoscia sartriana (ma questo si trova già nei *Carnets de la drôle de guerre*) scaturisce da questa ibridazione di Kierkegaard con Heidegger, cioè del confronto con la scelta del possibile e con l’assenza di fondamento. Ma nella *Nausea* il riferimento non è Kierkegaard, né Heidegger, quanto piuttosto Lévinas. Un certo Lévinas, ovvero il Lévinas dell’insonnia, il Lévinas dell’incatenamento all’esistente, cioè quello che sostiene l’idea che, in fondo, l’esistenza non è di fronte allo spazio vertiginoso della possibilità, ma allo spazio claustrofobico dell’incatenamento, cioè di una impossibilità di evasione. È impossibile evadere dall’esistenza, è impossibile trascendere l’esistenza. Allora, mi pare che la *Nausea* rifletta più il rapporto con l’impossibile che con il possibile, più la relazione con Levinas che non con Kierkegaard e con Heidegger.

In questo senso, quando Lacan dice, nella *Troisième* – siamo negli anni ’70 – che l’angoscia è, lo cito, “la riduzione della nostra esistenza alla sensazione della vita”, dice, in fondo, lo stesso che il giovane Sartre scopre nella *Nausea*. L’angoscia c’è quando noi ci sentiamo imprigionati nella vita, senza possibilità di trascendere la vita, quando noi siamo incatenati alla vita, quando non c’è mancanza, quando manca la mancanza, quando non c’è separazione, non c’è differenza. In questo senso, l’angoscia lacaniana non coincide affatto con l’angoscia freudiana. L’angoscia freudiana si ha come suoi antecedenti Kierkegaard e Heidegger. L’angoscia lacaniana ha, invece, come antecedente la nausea di Sartre. L’angoscia di Lacan è uno sviluppo originale della nausea di Sartre, mentre l’angoscia di Freud sviluppa l’angoscia di Kierkegaard ed è contemporanea, diciamo così, almeno per certi versi, a quella di Heidegger; è in rapporto alla mancanza, alla separazione, al taglio, alla perdita dell’oggetto, al nulla, direbbe Heidegger. “L’angoscia

non ha un oggetto”: questa formula, che è centrale in *Inibizione, sintomo, angoscia*, è una formula che troviamo anche in *Essere e tempo*, tale e quale. Ma è tutto diverso nel Sartre de *La nausea*. La nausea non avviene di fronte all’assenza dell’oggetto, ma di fronte all’eccesso dell’esistenza, al fatto che tutto è esistenza, all’impossibilità dell’evasione, al fatto che io non posso separarmi dall’esistenza. Per questo Sartre pensa di titolare il suo romanzo *Melancholia*. Da un punto di vista clinico, l’esperienza di non potersi sottrarre all’esistenza, di avvertire la separazione come impossibile, è propriamente l’esperienza della melanconia. È una possibile definizione clinica della melanconia: la sensazione di essere imprigionati nell’esistenza, di non potersi separare dall’esistenza.

Qui arrivo a Binswanger, che Maria Russo citava, e che è una mia “passione” giovanile. L’anno scorso ho dedicato il mio corso di Psicopatologia del comportamento alimentare, all’Università di Pavia, al *Caso Ellen West*. Avrò quindi già Maria Russo inteso che questa definizione della melanconia calzerebbe molto bene per definire i vissuti di Ellen West, perché Ellen West si sente imprigionata nella carne, imprigionata, affossata nell’esistenza, nell’impossibilità di trascendere l’esistenza; l’impossibilità di sottrarsi all’esistenza, l’idea che l’esistenza coincida con l’orrore, col terrificante, con la caduta in una fossa, con un peso da trascinare, con l’informe. Sono tutti vissuti melanconici, che noi ritroviamo in Ellen West. Mentre condivido gran parte di tutta la critica che Binswanger sviluppa, non solo in quel testo, ma in tutta la sua opera, al determinismo della psicoanalisi freudiana, dell’*homo natura*, non condivido la sua diagnosi di Ellen West. Ma questo discorso ci allontanerebbe dal nostro tema. Mi limito a sottolineare due punti che tu hai evocato che non mi convincono. Sappiamo che Ellen West è animata da una spinta verso la morte, Binswanger usa l’espressione “brama di morte”, la ricordo perché Lacan la riprende alla lettera nello scritto sui complessi familiari¹³, parla di un “appetito di morte”, di una brama di morte ed evoca – diciamo sottotraccia – Ellen West. Tuttavia, questo desiderio di morte, questa brama di morte, questo appetito di morte, che definisce proprio l’anoressia psicotico-melanconica di Ellen West, sembra non avere una storia. La cosa che fa impressione nell’anamnesi che Binswanger sviluppa di Ellen West, è che è un’anamnesi che non

¹³ J. LACAN, *Les complexes familiaux dans la formation de l’individu. Essai d’analyse d’une fonction en psychologie. Paru en 1938 dans l’«Encyclopédie française»*, in *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Parigi 2001, pp. 23-84 (tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, con *Postfazione* di J.-A. MILLER, *I complessi familiari nella formazione dell’individuo. Saggio di analisi di una funzione psicologica. Pubblicato nel 1938 nell’Encyclopédie française*, Einaudi, Torino 2005).

include gli antecedenti, l'Altro familiare di Ellen West. Che cosa sappiamo? Ne sappiamo pochissimo, quasi nulla. Perché ne sappiamo quasi nulla? Mentre Sartre, col piccolo Gustave, dedica una parte cospicua della sua opera alla madre, al padre, al fratello, alla sorella di Gustave, in Binswanger non c'è quasi alcun riferimento alla storia di Ellen West che non sia la storia della malattia. Perché? Perché manca veramente un pensiero, come dire, della *constitution*, che noi invece troviamo centralissimo in Sartre. Questo, se mi permetti, è una prima critica che io farei a Binswanger, insieme ad una seconda. I pazienti melanconici che sono spinti al suicidio non vanno mai dimessi nel pieno del loro delirio. È elementare. Se io fossi stato il direttore di quel reparto, non avrei mai firmato una dimissione. Perché, per consentire una terapia adeguata, bisogna che il paziente sia vivo. Non avrei firmato le dimissioni di Ellen West perché il suicidio era annunciato e Binswanger, del resto, non è rimasto affatto sorpreso dal suicidio della sua paziente. Allora, qui, si pone un grande problema etico, deontologico.

Invece volevo rispondere a un'altra considerazione che Maria Russo faceva sul desiderio convertito. Come dobbiamo pensare il desiderio convertito, che cos'è la conversione? Quali sono i paradossi della conversione, i paradossi del *désir d'être*? Allora, è molto complesso rispondere in poche battute a queste domande. Io proverei a dire così: Sartre sostiene che il desiderio umano porta con sé un desiderio d'essere e che questa è una definizione della struttura del desiderio, cioè che il fondamento del desiderio è l'aspirazione all'essere, al farsi essere (nel linguaggio de *L'essere e il nulla*, che tu hai ricordato, nella sintesi tra in-sé e per-sé): il soggetto in quanto *manque d'être* è il desiderio come spinto all'*être* di cui manca. Sartre ci offre, dunque, una rappresentazione idolatrica, feticistica del desiderio. Il desiderio umano porta con sé una vocazione idolatrica, volta alla totalità, alla totalizzazione, al farsi essere. Allora, da questo punto di vista, la malafede è, anche Gabriella Farina lo ricordava, una versione prettamente idolatrica del desiderio. Il cameriere si fa essere un cameriere. L'identificazione acquista così i caratteri di una solidificazione dell'essere e di una espulsione del *manque d'être*, della mancanza d'essere. La conversione, invece, cosa sarebbe? Sarebbe riconoscere che questa totalizzazione è un'illusione, sarebbe riconoscere che questo desiderio implica il progetto di perdersi come uomini per diventare dei. Il testo biblico, per esempio, è ricco di riferimenti che possono interessarci. Se voi leggete la versione che la Bibbia propone del desiderio idolatrico è esattamente quello di cui stiamo parlando: gli uomini vogliono farsi potenti come gli dei. È interessante che, nell'ateo Sartre, appaia questa concezione idolatrica del desiderio che la *Torah* sviluppa pienamente. Quindi, da una parte il desiderio è spinto alla totalizzazione, ma

dall'altra parte questo desiderio non può che fallire. Allora il punto è: se il desiderio d'essere è il destino insopprimibile di ogni desiderio umano, il desiderio convertito non è il desiderio che rinuncia al desiderio d'essere ma il desiderio che fallisce meglio il fallimento del desiderio d'essere. Il desiderio convertito non è il desiderio che realizza se stesso, ma è il desiderio che, come direbbe Beckett, sa fallire. Dobbiamo, dunque, imparare a fallire sempre meglio l'essere Dio. Perché non ci possiamo liberare mai del tutto dal *désir d'être*. Io non credo che il desiderio convertito sia un desiderio liberato dal *désir d'être*, ma un desiderio che sa fallire il *désir d'être*. E quindi sa, ed ecco il punto, secondo me chiave, liberare la mancanza dalla sua condizione di afflizione, che è una delle grandi critiche che è stata mossa a Sartre, in fondo da Lacan stesso. Lacan sostiene che il soggetto del desiderio ne *L'essere e il nulla* è una riedizione della coscienza infelice di Hegel. Lacan non considera però che già la psicoanalisi esistenziale e l'etica, come Sartre la inizia a concepire alla fine di *L'essere il nulla*, e poi nei *Quaderni per una morale* e ne *L'idiota della famiglia*, si sforzano di liberare la mancanza da ogni pensiero afflittivo. La mancanza non è il luogo di un'afflizione, non è il luogo di una povertà dell'essere. Se noi prendiamo la mancanza nel verso giusto, essa è il luogo di una generatività, di una propulsione, di una forza del desiderio. Questo è un punto che andrebbe, secondo me, pensato a fondo, e Sartre ci dà molti elementi per farlo.

Concludo con l'ultima cosa, per riprendere una domanda di Gabriella e di Pier Aldo. Nello scrivere questo libro io ho seguito due urgenze soggettive. La prima urgenza, sedimentata da tanto tempo, è stata saldare il debito con Sartre. La mia formazione è stata sartriana, il mio maestro, Franco Fergnani, era uno studioso, tra i più grandi, di Sartre. Ho sempre portato Sartre e Fergnani con me. Era dunque arrivato il momento di condensare in un libro il mio lavoro segreto in corso da trent'anni su Sartre. Dall'altra parte c'era invece un interesse più attuale, che consiste nel mostrare che c'è molto Sartre in Lacan e che Lacan è spesso ingiusto con Sartre perché prende molto da Sartre, ma raramente riconosce a Sartre quello che gli prende – per lo più a Lacan interessa marcare la distanza *da* Sartre più che riconoscere il suo debito *con* Sartre. Nel mio libro cerco di essere giusto con Sartre, ricordando a Lacan quello che lui ha preso da Sartre. Ma questo non è molto interessante. Quello che a me interessava di più è quello che Sartre può dare oggi alla psicoanalisi: la dimensione imprescindibile della soggettività. Sartre è stato, con Lacan, secondo me uno dei più grandi pensatori del soggetto del '900. Mi interessava ripensare la lezione di Sartre a partire dalla soggettività, dalla soggettività de *L'idiota della famiglia* innanzitutto. Il mio ritorno a Sartre è in controtendenza rispetto a quello

che io definisco il neo-lacanismo, ovvero una lettura di Lacan che cancella il riferimento alla soggettività per esaltare una sorta di impersonalismo ontologico della pulsione, esito dell'influenza di un certo deleuzismo – dico un certo deleuzismo perché in Deleuze stesso esiste un problema del soggetto, come, del resto, in Foucault. Il neo-lacanismo offre una versione particolare, di ispirazione deleuziana, della morte del soggetto e del venire in primo piano della pulsione come puro evento dell'essere senza soggetto. Ritornare a Sartre significa, invece, ricordare che senza la soggettività nessuna pratica di cura è pensabile, che la pratica di cura implica sempre il riferimento all'enigma della soggettività. Questa è una lezione che per noi resta imprescindibile e che Sartre ci aiuta a ripensare.

Ciro Adinolfi

Bisogno, desiderio, mancanza d'essere

È stato già detto tutto riguardo al testo, dunque non posso aggiungere nulla di interessante. Vorrei dunque porre a Massimo Recalcati una domanda di chiarimento, più che altro una curiosità. Prima di porre la questione, però, vorrei sviluppare una piccola riflessione. A p. 184 del suo testo lei dice: “il desiderio non è una proprietà del soggetto, ma emerge precisamente come ciò che si appropria del soggetto” e subito dopo cita il celebre passo sartriano della passione inutile. Queste sue parole sono molto importanti e di sicuro possono anche far storcere un po' il naso ad alcuni lettori sartriani ortodossi, però questo, dal mio punto di vista, marca l'importanza del suo approccio e l'originalità della lettura. Spostando l'asse della questione sul testo del 1943, *L'essere e il nulla*, dobbiamo dire che se la coscienza è mancanza d'essere, l'intenzionalità è mancanza che si trascende. A tal proposito mi viene in mente una riflessione di un filosofo francese contemporaneo, Renaud Barbaras, per il quale il desiderio in Sartre è una «relazione costitutiva e non tematica all'oggetto»¹⁴. Cioè il desiderio è ciò che valorizza, e dunque io direi anche *crea*, l'oggetto come ciò che può colmare la mancanza d'essere. Ma come ha sottolineato giustamente lei, questo non accade mai, e questo è ciò che precisamente non può mai accadere nell'impianto sartriano. È interessante però, aggiungo

¹⁴ R. BARBARAS, *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manqué*, in ID. (a cura di), *Sartre. Désir et liberté*, Puf, Parigi 2005, p. 115.

qui, sottolineare una differenza che sussiste tra il desiderio e il bisogno in Sartre, anche se questa differenza non viene sviluppata precisamente ne *L'essere e il nulla*, ma si trova, in maniera diffusa, negli studi sulla dialettica, in particolare nella *Critica della ragione dialettica*. Se il bisogno è ciò che può effettivamente prendere la libertà, perché la condiziona nelle sue possibilità, pensiamo alla situazione storica, all'appartenenza a una classe, parallelamente, il desiderio, che non è il bisogno, è ciò che invece smuove la libertà, ciò che la sprona ad agire, poiché emana da essa e non le arriva dall'esterno e dall'esteriorità. In altre parole, tornando a *L'essere e il nulla*, se la coscienza si fa prendere da ciò che essa stessa ha prodotto, è perché si situa nell'orizzonte dell'oggettivazione e della malafede. Come lei ha mostrato, questo orizzonte è proprio quello della paradossalità e della conflittualità della libertà. Tuttavia, per Sartre nessun desiderio può prendere la libertà, dato che la libertà è questo stesso desiderio, a meno che non sia la libertà stessa a prodursi come desiderio di prendersi, causando appunto la malafede. A conferma di questo potremmo citare direttamente Sartre, il quale, ne *L'essere e il nulla*, ci dice, da un lato, che «la malafede non viene dal di fuori alla realtà umana»¹⁵, e dall'altro soprattutto ci dice che il desiderio «non *giunge* alla coscienza come il calore *giunge* al pezzo di ferro che io avvicino alla fiamma. La coscienza si sceglie desiderio»¹⁶. Pertanto, le chiedo: se usciamo da un taglio psicanalitico, è ancora possibile concepire il desiderio come ciò che si appropria del soggetto?

Massimo Recalcati

Désir d'être e Todestrieb

Io penso che questo sia un punto poco approfondito de *L'essere e il nulla*, perché l'ipoteca, diciamo, cartesiana, umanistica di questo testo offusca diversi elementi che trascendono questa stessa ipoteca. Uno di questi è proprio il concetto di *désir d'être* che è in sé un concetto sovversivo. Perché, se lo spingiamo a fondo, il concetto di *désir d'être* mostra appunto che il desiderio non ha un'intenzionalità, nel senso che non appartiene all'intenzionalità del soggetto. Non sono io che desidero. Non sono io

¹⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi, 1943 (tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, p. 85).

¹⁶ Ivi, p. 453.

che possiedo il desiderio. Non sono io il proprietario del desiderio. Non sono io che porto il desiderio, ma è il desiderio che mi porta. Se il desiderio è, nel suo fondamento, *désir d'être*, e se ogni desiderio porta con sé appunto questa spinta idolatrica, totalizzante, allora io sono portato dal desiderio. Dunque, il desiderio, in questo senso, il *désir d'être*, assomiglia più alla pulsione di morte, al *Todestrieb* di Freud, come scrivo nel libro, che non alla rappresentazione, per esempio, hegeliano-kojèviana del desiderio come desiderio dell'Altro. Esiste nel desiderio umano una spinta che porta la soggettività a perdersi come soggettività. Questo è il punto isolato con precisione da Sartre. Secondo me è un punto scabroso che non è stato per nulla valorizzato e che la psicoanalisi conosce bene poiché conosce bene la parentela tra il desiderio d'essere e il *Todestrieb*. Qual è questa parentela? Che entrambi sono movimenti in cui il soggetto si dissolve, in cui il soggetto tende a dissolversi, a perdersi nel desiderio come nella ripetizione della pulsione di morte. Questo mi pare un punto impensato de *L'essere e il nulla*, che andrebbe amplificato e meditato a fondo. Il desiderio d'essere come desiderio di essere Dio porta con sé la spinta del soggetto a cancellarsi come soggetto, a perdersi come soggetto affinché possa esistere come Dio. È una pulsione di perdita, di negazione dell'inquietudine della mancanza d'essere. È la tentazione assolutistica di cui si nutre la pulsione di morte.