

## LA SUBLIMAZIONE E LA CRISI DELLA CULTURA RIPETIZIONE E SEZIONE AUREA IN JACQUES LACAN

---

di Bruno Moroncini

1. La svolta impressa da Lacan al discorso analitico dopo il 1968, data del seminario *Da un Altro all'altro* seguito immediatamente dopo da quello sul rovescio della psicoanalisi e dall'invenzione della teoria del quattro discorsi che segna il superamento del primato della 'parola piena' (un discorso funziona senza bisogno di parole, determina il soggetto, non a partire dalla capacità di verbalizzare il desiderio inconscio, ma in base alla posizione occupata rispetto alle altre istanze discorsive), verte essenzialmente sulla rettifica dello statuto dell'Altro, vale a dire del registro del simbolico inteso come tesoro dei significanti. La tesi secondo la quale non esiste l'Altro dell'Altro o, che è lo stesso, che non si può dire il vero sul vero, salda definitivamente il debito che, nell'elaborazione concettuale del registro del simbolico, Lacan poteva aver contratto con i modelli di pensiero di Cartesio e Hegel. L'Altro non è più il garante della corrispondenza fra le me e le mie rappresentazioni, fra le mie rappresentazioni e le cose là fuori, fra me e l'altro simile a me: l'altro può ingannarmi, fare finta; e neppure è il terzo che, finanche nella lacerazione e nello scontro mortale fra me e il mio simile, continua a far da mediatore e, conservando nell'estremo della differenza una traccia dell'identità, ci conduce alla fine al patto e all'alleanza.

L'Altro non dice il vero e non fonda né rispetta i patti. Parla per cenni, dice la verità ma avvolta in una struttura di finzione, non risponde ai nostri appelli e, se risponde, lo fa in modo sibillino, ambiguo. Non stringe alleanze, ma comanda, dà ordini, quasi sempre impossibili, detta leggi la cui osservanza obbliga allo loro trasgressione, getta nell'*impasse*, si diverte con il *double bind*: prescrive 'Godi!' e nello stesso tempo intima di autopunirsi, obbliga a un godimento nella sofferenza propria o altrui.

Soprattutto l'Altro non è pieno, non è un sistema autosufficiente; è mancante, ha dei vuoti, è bucato come un colabrodo o come un paiolo rotto. L'Altro perde pezzi, da lui cadono oggetti immondi, cui i soggetti si aggrappano come a stampelle o protesi con cui provare a reggersi nel mondo. Quei significanti che, disposti a rete o come su una partitura, continuano a costituirlo, piuttosto che fondare connessioni o intessere rapporti, si disgregano e sono espulsi come gli scarti e i residui dei processi di lavorazione e di quelli del consumo. L'Altro è una discarica e i significanti diventano lettere deviate dalla destinazione, *en souffrance* in uffici periferici, a un passo dall'essere buttate nella spazzatura – *letter-litter* – sgualcite e appallottolate.

Come si vede da queste ultime battute che rinviano al seminario sulla *Lettera rubata*, allo scritto sull'istanza della lettera e alla lettura del caso del piccolo Hans contenuta nel seminario sulla relazione d'oggetto, nella svolta c'è molto di già visto. Ed è sempre così giacché in Lacan, come d'altronde in tutti, e addirittura nei processi storici, non c'è mai né evoluzione né progresso, ma rettifiche, spostamenti d'accento, un ritornare sui propri stessi passi per riprendere fiato e ripartire daccapo alla luce, questa volta, di un altro giro di pensiero o di un cambiamento d'epoca. Il pensiero e la storia procedono a *zig-zag* e non c'è quindi da meravigliarsi se elementi presenti fin dal principio di un percorso concettuale subiscano spostamenti anche cospicui a seconda delle

costellazioni di pensiero in cui di volta in volta sono incastonati. Temi, ad esempio, come quelli della lettera o dei tre registri, simbolico, immaginario e reale, elaborati da Lacan fin dagli anni cinquanta ritornano dopo circa vent'anni collocati in un contesto diverso e visti da una diversa angolatura, perché devono rispondere di un nuovo orizzonte storico-culturale cui si accompagnano nuovi sintomi e nuove forme della clinica che richiedono forse anche un'innovazione nelle procedure della formazione e della didattica.

Prendiamo come esempio il caso del registro del simbolico: esso è dall'inizio coniato sul modello della linguistica strutturale saussuriana e dell'antropologia di Levi-Strauss. È anzi quest'ultimo che, insieme a Jakobson, fa scoprire a Lacan l'opera del linguista svizzero ed è noto che l'opzione per questa versione della teoria linguistica segna anche il modo originale dell'entrata di Lacan nel campo della psicoanalisi. La lingua, e in generale tutti i sistemi simbolici, ossia quei dispositivi culturali che, producendo senso, permettono ai soggetti umani di organizzare l'esperienza, non sono altro che delle griglie i cui termini – i significanti o le immagini acustiche di cui parla de Saussure, i mitemi o le posizioni parentali oggetto della ricerca di Levi-Strauss – sono tenuti insieme non da un significato presupposto, da un fondamento metafisico o naturalista, ma dalla logica binaria della presenza-assenza. Ciò vuol dire che nessun elemento dell'insieme considerato ha un valore in sé, ma che esso deriva dalla relazione di opposizione pertinente che lo lega a un altro e attraverso quest'ultimo all'intero sistema. Tutta l'originalità di Lacan sta nell'applicare questo principio anche all'inconscio freudiano e nel mostrare come questa parte dell'apparato psichico abbia la stessa struttura attribuita da Saussure al linguaggio. L'inconscio di Freud non è altro che una griglia di significanti il cui valore di senso non sta nel significato di ciascuno di essi, ma nel modo con cui essi si articolano fra di loro secondo una combinatoria che Freud indica nei dispositivi dello spostamento e della condensazione e che Lacan, in conformità alla scelta di un inconscio strutturato come il linguaggio, esprime attraverso le figure della retorica dei discorsi, cioè la metonimia e la metafora. È in questo senso che l'inconscio è un discorso ed è il discorso dell'Altro, ossia di quell'Altro che è in noi e che si insinua, spiazzandoci e perturbandoci, nella coscienza che abbiamo di noi stessi.

Fin qui il simbolico è un sistema che permette l'interpretazione – la *Deutung* – del sogno e di tutte le altre formazioni dell'inconscio – lapsus, dimenticanze, motti di spirito e sintomi – attraverso la loro riscrittura in una rete di significanti senza dimostrare d'altro canto alcun riguardo sia per gli scopi coscienti dei soggetti sia per la qualità dei loro legami intersoggettivi. Sarebbe tutto chiaro se non fosse che *symbolon* significa, forse in primo luogo – e ciò vale anche per Lacan soprattutto all'inizio dell'insegnamento –, la tessera che permette a coloro che sono stati costretti a separarsi e che la vita ha cambiato fino alla più completa irriconoscibilità reciproca, di ritrovarsi facendo semplicemente combaciare i bordi delle due metà in cui è stata spezzata al momento del distacco; simili da questo punto di vista, i separati, agli amanti del *Simposio* che, tagliati in due da Zeus per punirli dell'eccesso di arroganza, vanno in cerca della propria metà per ritornare uniti.

Simbolico qui è sia lo spazio in cui si formano i patti, le unioni e le alleanze, sia il sistema che li conserva e li rinnova, la dimensione che fonda il riconoscimento. Simbolico quindi invece di rappresentare solo uno degli anelli il cui destino è quello di stringersi in un nodo, possibilmente borromeo, come sarà in un Lacan più tardo, funge all'inizio da registro in cui i nodi stessi vengono, come si dice, al pettine e si sciogliono. Il simbolico è il luogo dello scioglimento, della *Erlösung*, di ciò che in termini religiosi si chiamerebbe redenzione: l'ambito in cui i falsi legami immaginari si disfano a favore degli autentici rapporti simbolici. Rispetto al dispositivo della linguistica strutturale di Saussure che continua a far da guida di Lacan, quest'altra funzione del simbolico corrisponderebbe alla dimensione della *parole*, alla traduzione individuale e soggettiva della socialità oggettiva e impersonale della *langue*.

Utilizzando il doppio registro del linguaggio, ripartito in *langue* e *parole*, Lacan può tenere insieme le due valenze del simbolico, rete di significanti che instaura il desiderio e spazio di

alleanza in cui quel desiderio si soggettiva attraverso il riconoscimento. Tuttavia c'è ancora una terza accezione del simbolico ed è quella che corrisponde allo spettro semantico del termine tedesco *Kultur*. Da questa angolazione simbolico è lo spazio in cui trovano posto i prodotti della cultura intesa non alla maniera dell'antropologia strutturale come una rete logico-formale ma come il dispositivo attraverso il quale tutti gli apparati simbolici si auto-riflettono e giungono a livelli di autoconsapevolezza sempre più profondi. Invece della riproduzione semplice dei sistemi simbolici tipica dei popoli cosiddetti primitivi o selvaggi, la cultura implica una riproduzione complessa che passa anche attraverso la loro scomposizione, affinché possano continuare a funzionare in situazioni più oscure ed intricate. Tutto l'insieme delle opere d'arte e dei manufatti letterari, le costruzioni religiose e i prodotti intellettuali, filosofici e scientifici, nonché forse le varie forme di comunità politica, orienta e guida l'auto-comprensione dell'umano posto di fronte alla necessità di affrontare il cambiamento. È la grande funzione che Hegel attribuiva allo spirito, in questo caso soprattutto assoluto: conservare e innovare, trasmettere l'identico e produrre il differente.

La svolta di Lacan alla fine degli anni sessanta consiste nell'acquisizione che, rispetto alle tre accezioni del simbolico che abbiamo provato a delineare, la seconda e la terza, il simbolico come luogo dei patti e delle alleanze e il simbolico come spazio della *Kultur*, stiano subendo un processo di degenerazione irreversibile e che solo la prima, il simbolico come rete dei significanti, resti in piedi. La conseguenza è presto detta: il simbolico invece di sanare le ferite prodotte dall'eccesso del reale o da quello dell'immaginario, è la fonte diretta dei guasti che colpiscono la vita soggettiva: esso si presenta sotto la forma di una legge inesorabile che obbliga i soggetti ad un godimento parziale e ripetuto dietro cui svapora il desiderio come luogo della resistenza soggettiva. La ricerca dell'oltre che caratterizza il desiderio si perde nella puntualità autistica di un godimento coatto e privo di rimandi.

Causa di questa trasformazione del simbolico è per Lacan il combinato disposto del discorso del capitalismo e di quello dell'università, del primato del consumo (godimento) ai fini della produzione di plus-valore e di quello del sapere impegnato nel progetto della misurazione universale la cui mira è il controllo delle grandezze incommensurabili, prima fra tutte quelle sessuali, ossia quanti sono i sessi e come si misura il godimento. È il capitale ed il suo legame perverso con l'università ad aver spazzato via le funzioni autoriflessive del simbolico, ossia quelle con cui l'umanità sopperiva al disagio derivante dall'accettazione del vincolo civile: al posto dei patti e del riconoscimento la concorrenza del mercato, invece della *Kultur* l'industria culturale di massa.

Non si tratta come è ovvio di denunciare moralisticamente questi passaggi storici leggendoli unicamente come ulteriori momenti di una decadenza irreversibile che starebbe colpendo la cultura occidentale nel suo insieme: come avrebbe detto Benjamin non esistono epoche di decadenza ed il compito è sempre ancora quello di rilanciare ad ogni svolta del tempo, fosse anche la più catastrofica che si possa immaginare, la questione della verità. Si tratta, per parafrasare ancora Benjamin, di lavorare con il poco che si ha a disposizione, con i brandelli della tradizione, con i resti che il processo di riproduzione della società tardo-capitalistica lascia dietro di sé, in altri termini con le lettere-spazzatura in cui resta iscritto, muto e in attesa di vocalizzazione, desiderio umano allo stato puro, al fine di inventare le nuove forme socialmente condivise di mitigazione del disagio.

Non ci occuperemo in questa sede dei modi con cui durante gli anni settanta Lacan tenta di rispondere agli effetti della nuova situazione storica sul piano della teoria e della clinica analitiche, della trasformazione del discorso analitico nel suo rapporto con la sfera del sapere e infine del ribaltamento della direzione della cura che invece di puntare all'eliminazione del sintomo è chiamata a far perno su di esso per proteggere il soggetto dall'irruzione del reale. Se al contrario concentreremo l'attenzione sul fenomeno della sublimazione ciò sarà dovuto al fatto che sin dall'inizio questa vicissitudine della pulsione libidica è imparentata in Freud con la cultura e che

anzi essa è ciò che fonda la possibilità della cultura in quanto tale. Va ascritto tuttavia a merito di Freud l'aver contaminato la nobile ma ormai esangue tradizione della *Kultur* con dosi massicce di *Zivilisation*, ossia con i mutamenti tecnici e mediatici che soprattutto a partire dalla modernità incidono in modo sostanziale sulle forme di vita dei soggetti, in conformità d'altronde con il dettato del pensiero filosofico moderno e contemporaneo in cui, per quanto ne sia riconosciuta la diversità e la contraddittorietà, si cerca di far combaciare, per dirla con Kant, lo sviluppo morale dell'umanità con il progresso delle abilità e dei talenti, vale a dire della tecnica. Non è un caso se l'esempio principe della *Kulturarbeit*, del lavoro culturale, sia costituito per Freud dal prosciugamento dello *Zuiderzee*, ossia da una bonifica territoriale che, rendendo vivibile uno spazio fino ad allora ricoperto dalle acque, lo trasforma in terreno coltivabile, in un bacino di cultura (cultura = colo = coltivare). Come si vede cultura non è solo l'insieme dei prodotti della coltivazione ma anche il processo tecnico che fa divenire un terreno coltivabile, la *Kultur* non è possibile senza la *Zivilisation*<sup>1</sup>.

Nella misura in cui in Freud il prosciugamento dello *Zuiderzee* fa da modello del lavoro analitico, anche quest'ultimo entra a far parte del lavoro culturale: anche l'analisi è una bonifica di un territorio, l'Es, per renderlo abitabile e per costruire in esso e a partire da esso le istituzioni che, mitigando il disagio, aiutino la vita. Dal momento che l'Es, ma in verità l'intero apparato psichico con tutte le sue istanze (e cioè anche l'Io e il Super-io) funziona in base ai flussi pulsionali, la bonifica riguarderà in primo luogo le loro vicissitudini, consisterà principalmente nella loro lavorazione e, facendo leva sulla loro plasticità, cercherà di diversificare le vie del loro scorrimento in modo tale che, pur rispettando le esigenze della civiltà e la conseguente produzione di disagio, esse possano raggiungere egualmente la meta della soddisfazione. Ma non tutti i modi di lavorazione della pulsione sono simili: se la rimozione risponde al compito del controllo pulsionale a prezzo però della formazione del sintomo, la perversione dell'aridità della vita emozionale e il ripiegamento su se stessi - narcisismo - dell'allucinazione e del delirio, se non della catatonìa, solo la sublimazione, cambiando la meta e conservando però la soddisfazione, sembra a Freud in grado di far da leva del lavoro culturale. La sublimazione sarebbe, in questa prima fase, la parte di *Zivilisation* che rende possibile la *Kultur*. Ma è poi vero anche l'inverso: le istituzioni della cultura rafforzano ed estendono la sublimazione. Attraverso la condivisione dei prodotti culturali, tramite la loro fruizione e comprensione, infatti, una sfera più vasta di soggetti viene coinvolta nei processi di sublimazione e vede le sue forme di vita rese più indipendenti dalla rimozione e meno condizionate dal disagio. C'è come un circolo virtuoso fra la sublimazione come vicissitudine pulsionale che riguarda in primo luogo il singolo, la costruzione delle istituzioni culturali come risultato non meccanico dell'elaborazione individuale del vissuto psichico e la ricaduta a pioggia, la propagazione sociale, la condivisione collettiva, degli effetti civilizzatori degli artefatti artistici e intellettuali.

Non si può quindi evitare di porsi la domanda su cosa accada alla sublimazione nell'epoca della crisi delle forme della cultura, se cioè il passaggio al dominio del consumo e dell'industria culturale di massa si limiti a impedire la sublimazione come effetto indotto dall'influsso condiviso delle grandi costruzioni culturali ma non intacchi la possibilità della sublimazione come vicissitudine pulsionale che riguarda i singoli soggetti, o se invece l'impossibilità della sublimazione derivante dalla scomparsa della *Kultur* non renda obsoleta anche quella individuale. In altri termini: si può sublimare quando il godimento, ossia la soddisfazione, è legato a filo doppio

---

<sup>1</sup> Sul risvolto politico del *Kulturarbeit* rinvio al mio *Saggio sull'indifferenza in materia di politica*, in «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», n° 2, *L'inconscio politico*, Rivista pubblicata dal "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria, Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, Il piano – 87036 Arcavacata di Rende (Cosenza), dicembre 2016, pp. 92-114.

ad un oggetto parziale, un pezzo del corpo per esempio, che, mentre continua a soggiacere alla metonimia, ossia si sposta da una parte all'altra senza mai aver di mira l'intero, non riesce più a metaforizzarsi, ossia a significarsi in un altro registro e quindi a divenire veramente un oggetto diverso? Il fatto che il significante del godimento non riceva più la sua significazione dall'Altro, dal tesoro dei significanti, vale a dire dal simbolico, ma dal reale, ossia dall'oggetto che non cambia mai e che torna sempre nello stesso posto, non rende ormai impossibile l'attivazione del dispositivo della sublimazione che proprio sulla diversificazione si fondava?

Non per dare una risposta, ma per articolare meglio la domanda, sarà utile ripercorrere il percorso della sublimazione prima in Freud e poi in Lacan.

2. È consuetudine affermare che in Freud non ci sia una teorizzazione esplicita della sublimazione. Si trovano in compenso molte affermazioni sul tema in questione sparse in più testi freudiani appartenenti anche ad epoche diverse, che se, per un verso ribadiscono costantemente un nucleo concettuale minimo perché si possa parlare di sublimazione, accrescono per un altro la confusione e le perplessità sia per una contraddittorietà propria del concetto sia per il suo essere accostato ad altri dispositivi psichici quali la desessualizzazione, le formazioni reattive e le potenze psichiche in modi non sempre perspicui e chiarificatori<sup>2</sup>.

Partiamo dalle definizioni della sublimazione che troviamo nelle due serie di lezioni di introduzione alla psicoanalisi e che appunto per questo potremmo considerare canoniche. Nella lezione 22 della prima serie intitolata *Sviluppo e regressione* del 1915 Freud riprende il tema della plasticità degli impulsi sessuali. Essendo parziali gli impulsi sessuali possono sempre sostituirsi uno all'altro, scambiarsi l'intensità, compensare con il proprio il soddisfacimento che un altro si è visto frustrato dalla realtà. Malgrado il loro assoggettamento alla genitalità, prosegue Freud, gli impulsi sessuali parziali sono in comunicazione fra di loro come una rete di canali comunicanti pieni di liquido: essi di conseguenza possono cambiare con estrema facilità il proprio oggetto, assumerne un altro anche perché più facilmente attingibile. Caratteristica quindi degli impulsi sessuali parziali è quella di accettare dei surrogati impedendo in tal modo la frustrazione. È a questo punto che Freud introduce la sublimazione intendendo con essa uno dei processi che, sulla base della plasticità delle pulsioni parziali, opera contro il rischio di essere privati del soddisfacimento sessuale. La sublimazione consiste nel fatto che «la tendenza sessuale abbandona la sua meta rivolta al piacere parziale o al piacere riproduttivo e ne accetta un'altra che è geneticamente connessa a quella lasciata ma non deve più essere chiamata sessuale ma sociale»<sup>3</sup>, e ciò avviene in base all'accettazione della opinione generale per la quale i fini sociali si pongono ad un livello più alto di quelli sessuali.

Passiamo adesso alla lezione 32 della seconda serie di lezioni (1932) intitolata *Angoscia e vita pulsionale*. Richiamandosi al saggio metapsicologico del 1915 *Pulsioni e loro destini*, Freud in primo luogo riassume brevemente la teoria delle pulsioni che nel frattempo, quasi per schernirsi di fronte all'ambiente scientifico contemporaneo intriso di positivismo (o forse in realtà per prenderlo di petto indicandone i limiti) ha definito ironicamente 'la nostra mitologia'. Come nel saggio metapsicologico così nella lezione 32 il concetto della pulsione viene articolato secondo quattro determinazioni: la fonte (*Quelle*) che è sempre corporea, la spinta (*Drang*) che è sempre costante,

---

<sup>2</sup> Si vedano su questi punti rispettivamente i saggi di Carmelo Colangelo, *Sublimazione, desessualizzazione, identificazione*, e di Felice Ciro Papparo, *Una sottospecie della sublimazione: la formazione reattiva*, pubblicati qui.

<sup>3</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima serie di lezioni*, tr. it. di M.Tonin Dogano e E. Sagittario, in Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 502.

l'oggetto (*Objekt*) variabile per definizione e la meta (*Ziel*), cioè il soddisfacimento (*Befriedigung*), inteso come «la soppressione (*Aufhebung*) dello stato di stimolazione alla fonte della pulsione»<sup>4</sup>.

Il problema è la meta: posto che essa, anche quando è costretta a passare per un oggetto esterno, consiste sempre in un «cambiamento corporeo percepito come soddisfacimento»<sup>5</sup>, può tuttavia come l'oggetto subire variazioni. Anche la meta può essere scambiata nonostante il fatto che, rispetto all'oggetto, essa appaia molto meno duttile e flessibile. Ed è a questo punto che Freud chiama in causa la sublimazione come «un certo tipo di modificazione della meta e di cambiamento di oggetto in cui entrano in considerazione i nostri valori sociali», riprendendo anche il tema, già trattato in *Pulsioni e loro destini*, delle cosiddette 'pulsioni inibite alla meta' (*zielgehemmte*), ossia di quei «moti pulsionali, provenienti da fonti ben note e con meta inequivocabile che però si arrestano lungo il cammino verso il soddisfacimento così che viene a formarsi un investimento oggettuale duraturo e una persistente tendenza emotiva»<sup>6</sup>.

Ad ulteriore prova dell'andamento per nulla lineare della riflessione freudiana sulla sublimazione va ricordato che nel saggio metapsicologico del 1915 la sublimazione era indicata esplicitamente come uno dei quattro destini o delle quattro vicissitudini (a seconda di come si traduca *Schicksal*) attraverso cui la pulsione, a causa appunto della sua plasticità, cioè della intercambiabilità di oggetto e meta, poteva raggiungere la soddisfazione. Nell'ordine, come in parte già si è detto: la trasformazione nel contrario (*Die Verkehrung ins Gegenteil*), ossia la perversione, il volgersi sulla persona stessa del soggetto (*die Wendung gegen die eigene Person*), cioè le nevrosi narcisistiche, la rimozione (*Die Verdrängung*) e la sublimazione (*Die Sublimierung*).

Solo che, subito dopo averla nominata nell'elenco delle vicissitudini, Freud dichiarava in modo perentorio che non si sarebbe occupato di sublimazione in quella sede. L'unico accenno quindi che restava era quello che compariva immediatamente prima dell'elenco in cui Freud introduceva la funzione vicariante delle pulsioni - una declinazione della loro plasticità -, e notava come esse, scambiandosi facilmente le funzioni e mutando incessantemente i loro oggetti, potessero anche allontanarsi «considerevolmente dalle mete originarie delle loro attività»<sup>7</sup>, aggiungendo alla fine e fra parentesi 'sublimazione'.

Né le cose si chiariscono se ci si rivolge alla coeva *Introduzione al narcisismo* o alla già citata lezione 22 della prima *Introduzione alla psicoanalisi* scritta fra il 1915 e il 1917. Se in quest'ultima, come si è già visto, si accenna ad una meta sociale che pur sostituendosi a quella sessuale le è pur sempre connessa geneticamente, riprendendo in tal modo quella che è l'affermazione sulla sublimazione più ricorrente nell'opera freudiana - il suo nucleo concettuale irriducibile<sup>8</sup> -, nella

---

<sup>4</sup> S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, tr. it. di R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 8, cit., p. 18.

<sup>5</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Seconda serie di lezioni*, tr. it. di M. Tonin Dogano e E. Sagittario, in Id., *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 205.

<sup>6</sup> *Ibidem*. In *Pulsioni e loro destini*, dopo aver ribadito che il soddisfacimento come soppressione dello stato di stimolazione alla fonte della pulsione restava la meta finale (*Endziel*) di quest'ultima, aggiungeva che tuttavia «l'esperienza ci autorizza altresì a parlare di 'pulsioni inibite alla meta' (*zielgehemmte*), quando dei «processi che si svolgono per un tratto nella direzione del soddisfacimento pulsionale subiscono a un certo punto una inibizione (*Hemmung*) o una deviazione (*Ablenkung*)» (S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, cit., *ibidem*).

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>8</sup> La sublimazione contribuisce alla creazione della civiltà perché sostituisce ad una meta sessuale un'altra meta non sessuale benché affine alla precedente. Tesi questa che, ripetuta come si è visto nelle lezioni del '32, era tuttavia già presente ben prima del 1915: dal *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso di Dora)* (1905): «(Le perversioni) costituiscono lo sviluppo di germi, tutti contenuti nella disposizione sessuale indifferenziata del bambino, la cui repressione o volgimento verso fini asessuali più alti - 'la sublimazione' - è destinata a fornire le energie per gran parte dei nostri contributi alla civiltà» (tr. it. di M. Lucentini e M. Ranchetti in S. Freud, *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, p. 341). Dai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) a proposito della relazione fra la sublimazione e la formazione reattiva: «Con quali mezzi queste costruzioni, così importanti per il susseguente incivilimento e normalità dell'individuo, vengono effettuate? Probabilmente a spese degli impulsi sessuali infantili stessi, l'affluire dei quali non è

prima l'interesse di Freud sembra rivolto esclusivamente a distinguere la sublimazione dall'idealizzazione. Il problema è ancora una volta il posto da assegnare alla sessualità nei processi psichici e la distinzione fra l'idealizzazione e la sublimazione verte esattamente su questo. Per Freud la convinzione più comune secondo la quale l'idealizzazione sarebbe caratterizzata dalla stessa spinta desessualizzante rinvenibile nella sublimazione è errata. Questo tipico prodotto dell'ideologia della coscienza dimentica in primo luogo che mentre l'idealizzazione è «un processo che ha a che fare con l'oggetto», quello della sublimazione interessa «la libido oggettuale e consiste nel volgersi della pulsione a una meta diversa dal soddisfacimento sessuale»<sup>9</sup>. Il punto chiave è che l'idealizzazione implica sempre una sopravvalutazione dell'oggetto che è essenzialmente di natura sessuale ed è indifferente se l'oggetto sia l'Io stesso del soggetto o un'altra persona: in entrambi i casi l'oggetto viene posto su di un piedistallo, trattato alla stregua di un idolo sessuale. La sublimazione invece si riferisce esclusivamente alla pulsione che verrebbe stornata dalla sua meta sessuale a favore di mete sostitutive anche se altrettanto soddisfacenti.

Da questa rassegna breve e rapida di quasi tutti i luoghi in cui Freud affronta dal punto di vista teorico il tema della sublimazione ci sembra risultare in modo inequivocabile che la difficoltà maggiore nell'elaborazione del concetto stia nel ruolo ricoperto dalla meta. Resta oscuro in che senso la sublimazione possa sostituire una meta sessuale, che quindi riguarda il corpo e consiste nella soddisfazione come 'soppressione dello stato di eccitazione alla fonte della pulsione', con un'altra meta non sessuale ma miracolosamente in grado di assicurare una soddisfazione analoga; e tutto questo senza passare per la rimozione, ossia senza produzione del sintomo.

Nel seminario inedito tenuto nel 1966-67 *La logica del fantasma* in cui ben tre lezioni sono dedicate al tema della sublimazione (15 e 22 febbraio, 8 marzo 1967), Lacan offre una risposta per noi definitiva. L'aspetto certamente più oscuro e incomprensibile della definizione freudiana della sublimazione è la tesi che in essa la pulsione sessuale sia *zielgehemmt*, inibita alla meta. Se ciò è vero come è possibile che si dia un'altra meta diversa da quella inibita ma dello stesso tenore, capace cioè di offrire una soddisfazione analoga? Sembra una contraddizione insanabile. Se non fosse per il fatto messo in luce da Lacan che nello stesso testo, *Pulsioni e loro destini*, in cui tematizza le pulsioni inibite alla meta, Freud poche righe prima abbia indicato nella *Zweckmäßigkeit*, nella conformità o adeguatezza allo scopo, la natura propria della meta. Riportiamo per comodità del lettore il passo freudiano utilizzando però la traduzione di Stefano Franchini in questo caso ben più precisa e rispettosa del lessico freudiano di quella di Renata Colorni. Dopo aver affermato che per articolare fino in fondo l'essenza della pulsione è necessario accettare alcuni presupposti fra cui quelli di natura biologica, Freud ne individua il più importante nel «concetto di tendenza [ed eventualmente di adeguatezza (*Zweckmäßigkeit*)]» spiegandolo così: «Il sistema nervoso è un apparato cui è attribuita la funzione di eliminare gli stimoli che lo

---

cessato dunque nemmeno in questo periodo di latenza, ma l'energia dei quali – interamente o per la maggior parte – è deviata dall'impiego sessuale e rivolta ad altri scopi. Gli storici della civiltà sembrano essere concordi nel supporre che, mediante questa deviazione di forze pulsionali sessuali dalle mete sessuali e il loro riversarsi su nuove mete – processo che merita il nome di *sublimazione* – si ottengano importanti componenti per tutte le operazioni della civiltà» (tr. it. di M. Montinari in S. Freud, *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, p. 488). E infine da *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno* (1908): «(la pulsione sessuale) mette enormi quantità di forze a disposizione del lavoro d'incivilimento, e ciò a causa della sua particolare qualità assai spiccata di poter spostare la propria meta senza nessuna essenziale diminuzione d'intensità. Chiamiamo facoltà di *sublimazione* questa proprietà di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma psichicamente affine alla prima» (tr. it. di M. Tonin Dogana, in S. Freud, *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, p. 416).

<sup>9</sup> S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, tr. it. di R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, p. 464.

raggiungono, di ridurli ad un livello più basso, ovvero un apparato che, se fosse possibile, vorrebbe mantenersi del tutto privo di stimoli»<sup>10</sup>.

Se non si distingue lo *Ziel* dallo *Zweck* qualunque comprensione della sublimazione è impossibile. Quello che conta nella pulsione è che sia conforme allo scopo che è quello della eliminazione dello stimolo e non che pervenga alla meta intesa come scarica sessuale. Si potrebbe sostenere, dando tutto il rilievo necessario a quell'*Aufhebung* che compare nella definizione della *Befriedigung* e che Renata Colorni traduce sbrigativamente con 'soppressione', che la sublimazione è quel superare conservando per cui la meta come *Ziel*, come bersaglio, è sì quel che viene 'tolto', ma anche quel che viene conservato come *Zweck*, scopo. La sublimazione avrebbe una struttura dialettica e la soddisfazione della pulsione richiederebbe come suo polo negativo la sua stessa inibizione.

L'accuratezza dell'analisi linguistica condotta da Lacan del testo freudiano è qui come altrove incomparabile: per chiarire il significato di *Ziel* Lacan lo rapporta all'inglese *Goal* e al francese *cible* che significano propriamente bersaglio, mentre *Zweck* è connesso all'inglese *Aim* e significa 'tragitto' e 'scopo'. In ogni processo e quindi anche in quelli di natura psichica si dovrebbe distinguere il bersaglio, quel che il processo ha di mira e verso il quale tende inesorabilmente, e il tragitto che compie per raggiungerlo: lo scopo è fare un buon percorso, un percorso che sia soddisfacente in quanto tale, e non colpire il bersaglio o andare a segno. Ne deriva che, mentre per raggiungere il bersaglio il segmento da percorrere non può che essere una linea retta, senza deviazioni e senza intoppi, per compiere lo scopo al contrario la linea può incurvarsi, si possono scegliere strade alternative, procedere a *zig zag*<sup>11</sup>. Unificando le sparse affermazioni di Freud sulla sublimazione e individuando in esse il filo conduttore dell'importanza accordata agli impulsi sessuali parziali indicati in più di un'occasione, se non sempre, come la fonte e il nerbo di questa vicissitudine pulsionale<sup>12</sup>, Lacan può articolare la tesi complessiva secondo cui la differenza fra lo scopo e la meta corrisponde a quella fra le pulsioni parziali e la pretesa pulsione unificante che è quella genitale cui si accompagna la riduzione del campo oggettuale alla zona del corpo deputata alla procreazione. In altri termini per Lacan ciò che è inibito nella sublimazione è appunto la pulsione genitale col suo oggetto mentre la *Zweckmäßigkeit*, la vera e unica finalità sessuale dell'apparato psichico, non è lo è per nulla, ma anzi assicura in modo completo la *Befriedigung*. Se la pulsione genitale è ciò che della pulsione sessuale «può essere estratto senza alcun inconveniente,

---

<sup>10</sup> S. Freud, *Pulsioni e destini pulsionali*, in Id., *Scritti di metapsicologia (1915-1917)*, vol. 3 di *Testi e contesti. Piano dell'opera di Sigmund Freud*, a cura di Michele Ranchetti, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 11. Questa edizione è oggi introvabile per la sciagurata decisione dell'editore non solo di interromperla ma anche di ritirare dal mercato i due volumi fino allora pubblicati a causa degli attacchi condotti contro di essa e il suo curatore da Renata Colorni e da una schiera di intellettuali italiani stupidamente accorsi in sua difesa. Col risultato che la cultura italiana manca di una nuova e più attenta traduzione complessiva dell'opera freudiana e soprattutto di un'edizione articolata in modo tematico e con l'aggiunta per ogni volume dei testi coevi degli allievi di Freud, dei carteggi e dei verbali della società psicoanalitica di Vienna.

<sup>11</sup> Ma questa differenza fra *Aim* e *Goal* era già stata tematizzata da Lacan nel seminario del 1964 *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* nella lezione del 13 maggio *La pulsione parziale e il suo circuito*. Qui Lacan aveva chiarito che «*The Aim* è il tragitto. La meta ha anche un'altra forma, è il *goal*. Neppure il *goal* è, nel tiro con l'arco, la meta, non è l'uccello che abbattete ma il fatto di essere andati a segno e con ciò di aver raggiunto la meta» (J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1979, p. 182).

<sup>12</sup> Valga come ulteriore prova questo passo della *Morale sessuale civile e il nervosismo moderno*. Ricostruendo i passaggi della pulsione sessuale dall'autoerotismo alla relazione oggettuale e dall'autonomia delle zone erogene alla loro subordinazione al primato dei genitali posti al servizio della riproduzione, Freud nota però che «nel corso di tale evoluzione, una parte dell'eccitamento sessuale fornito dal proprio corpo viene inibita in quanto inutilizzabile per la funzione riproduttiva e, in casi favorevoli, avviata alla sublimazione» (S. Freud, *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, cit., p. 417).



totalmente inibito, ASSENTE, senza che essa perda in nulla la sua capacità di *Befriedigung* – di soddisfazione», allora il concetto della sublimazione come inibizione da un lato ma dall'altro e allo stesso tempo come «soddisfazione incontrata senza alcuna trasformazione, spostamento, alibi, repressione, reazione o difesa»<sup>13</sup> non presenta più nessuna contraddittorietà e può essere utilizzato nella teoria psicoanalitica per comprendere la formazione delle istituzioni culturali.

3. Con la differenza fra *Ziel* e *Zweck* Lacan ha risolto il problema del cambiamento della meta nella sublimazione. Resta da chiarire quello del ruolo dell'oggetto, in che senso esso cambi e cosa voglia dire che debba essere socialmente condiviso. La risposta si trova nel seminario sull'etica della psicoanalisi del 1959-60 che è quello in cui Lacan espone forse nella forma più compiuta sia la teoria della sublimazione che il suo rapporto con le produzioni artistiche. In primo luogo Lacan elabora un concetto che in modo rigoroso circoscrive ciò che la sublimazione come base del lavoro culturale deve bonificare perché da selvaggio si trasformi in civile. Più che i flussi pulsionali come in Freud, la bonifica riguarda ciò che nell'apparato psichico funge da loro collettore, da bersaglio verso cui convergono tutte le catene significanti portatrici di quantità energetiche in cerca di soddisfazione, cioè di scarica. Nel *Progetto per una psicologia* Freud aveva individuato il ruolo centrale che nella formazione del soggetto veniva svolto da ciò che aveva chiamato il *Nebenmensch*, l'essere umano prossimo, ossia quello che per trovarsi di fatto ad essere la persona più vicina al bambino appena nato, era portato a prendersene cura, senza però che quest'ultimo, causa i suoi limiti soprattutto fisiologici, potesse farsene un'immagine completa. Con il risultato che la prima e originaria fonte del benessere infantile era anche quella più estranea e incomprensibile. Forzando il dettato freudiano (o forse leggendolo per la prima volta in modo autentico<sup>14</sup>), Lacan chiama questa prima incarnazione dell'Altro del soggetto *Das Ding*, la Cosa.

Forse per la prima volta nell'insegnamento lacaniano l'Altro non coincide più interamente col tesoro dei significanti che contemporaneamente è anche il garante del patto intersoggettivo; l'Altro si divide, si sdoppia: una parte continua a ricoprire la funzione che dall'inizio Lacan gli ha affidato, ma un'altra rivela ora una faccia nascosta, capricciosa e feroce. Fonte del primo godimento, di quel godimento che, facendo da *imprinting*, regola tutte le successive ricerche del soggetto, l'Altro come *Ding* è anche l'origine della frustrazione, del rifiuto e della perdita. E lo è perché, obbligando il soggetto a ripristinare quel primo godimento di per sé introvabile per esser privo di qualunque modello cui potersi riferire, non solo lo costringe a incamminarsi sui percorsi più pericolosi e accidentati pur di realizzarlo, ma lo conduce anche ogni volta al fallimento, lo fa andare costantemente a vuoto, per poi imporgli di ricominciare come se non fosse successo niente, come se l'esperienza accumulata fosse inutile.

---

<sup>13</sup> J. Lacan, *La logique du fantasme* (1966-1967), seminario inedito, lezione del 22 febbraio 1967. Su questo punto si veda E. Porge, *La sublimation, lieu de la satisfaction dans un mouvement tourbillonnaire*, in «Essaim», *Revue de psychanalyse, Destins de la sublimation*, Èrés, Paris 2016, pp. 27-41. Secondo Porge questa tesi di Lacan va interpretata nel senso che, nella sublimazione, ad essere inibito è un godimento ripartito secondo la differenza sessuale maschile-femminile, mentre non lo sarebbe quello derivante dalla pulsione parziale che si situerebbe al di là della differenza sessuale.

<sup>14</sup> Freud scrive: «Così il complesso di un altro essere umano si divide in due componenti; di cui una si impone per la sua struttura costante come una cosa coerente (*als Ding beisammenbleibt*), mentre l'altra può essere capita attraverso la memoria: può, cioè essere ricondotta a una informazione che (il soggetto) ha del proprio corpo» (S. Freud, *Progetto di una psicologia*, tr. it. di G. Soavi (rivista dai curatori), in Id., *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968, p. 235). Lacan traduce: «Così il complesso del *Nebenmensch* si divide in due parti, di cui una s'impone per il suo apparato costante, che resta insieme come cosa, *als Ding*» (J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, pp. 60-61). Per Lacan la traduzione francese (che coincide con quella italiana citata) è insensata: non si tratta del fatto che una parte del *Nebenmensch* si presenti come una cosa coerente, ma che essa, proprio nella sua presenza costante, resti però lì come una cosa, estranea e sconosciuta.

Se *das Ding* è il nome che Lacan dà al Super-io freudiano, se la Cosa è la legge che, guidando il desiderio, comanda il godimento e le sue forme, si comprende perché l'etica si impantani in un *impasse*. Per il discorso etico della premodernità la legge è ciò che serve a evitare il godimento, a temperarlo e a controllarlo. Già col cristianesimo le cose incominciano a cambiare: per san Paolo la legge (mosaica) pungola la carne e solo l'amore di Dio è in grado di salvare la creatura dal peccato. Ma la presenza di Aristotele nella tradizione della chiesa mette il silenziatore alle tesi radicali di san Paolo. Solo l'etica moderna, l'etica del libertinaggio, attribuendo al desiderio e soprattutto al godimento la forza di sovvertire la legge e in tal modo liberare l'uomo dalla costrizione alla virtù, spiana in realtà la strada alla consapevolezza che si realizza in Kant (e in Sade) del nodo inestricabile che lega la legge e il desiderio. Esso ha la forma del *double bind*: la legge, ordinando di desiderare, ordina la sua stessa trasgressione e il desiderio usato come un'arma per distruggere i comandamenti etici si rivela in realtà più obbligante e costrittivo di quanto non sia la legge contro cui combatte.

Scegliendo come direzione della cura la messa a nudo del fantasma in cui si aliena il desiderio, individuando di conseguenza come unica colpa soggettiva quella di cedere sul proprio desiderio a favore di un possesso di beni che assicuri il godimento, dando insomma all'analisi un certo colorito tragico che avvicina l'analizzante al tipo dell'eroe antico come Edipo e Antigone, Lacan ha tentato di elaborare un'etica della psicoanalisi, che muovendosi sul terreno del moderno e senza nessuna tentazione di volgersi all'indietro, fosse in grado però di evitare le secche del kantismo e dell'utilitarismo<sup>15</sup>.

Consapevole d'altronde che il discorso analitico da solo è impotente. Occorre che un lavoro culturale lo accompagni e gli prepari il terreno su cui crescere. Si ripresenta allora la questione della sublimazione e della produzione culturale. Da questo punto di vista non c'è dubbio che ciò che va bonificato, quel che va civilizzato e lavorato dalla *Kultur* non sia altro che *das Ding*. Tutte le istituzioni culturali sono impegnate in questo compito: l'arte, la religione e la scienza<sup>16</sup>. Ma solo l'arte, intesa come quella tecnica, esemplata sul lavoro del vasaio, con cui si dà forma al vuoto, sembra veramente in grado di togliere a *das Ding* quella compattezza e quella intoccabilità, nonché quella opacità, che le derivano dal suo essere al modo di una cosa, ossia fredda ed insensibile, senza che ciò comporti il collasso soggettivo.

Se *das Ding* è un pieno, un tutto compatto, senza aperture e senza buchi, lo si può svuotare, abbassando così le sue pretese sul soggetto, solo se al suo posto emerge il vuoto; ma quest'ultimo è possibile solo se una forma lo circonda e lo delimita, solo se si dà in immagine. Il problema si sposta di conseguenza sulla produzione dell'immagine che verrà ottenuta prelevando un oggetto da un qualunque campo d'esperienza, distogliendolo dalla sua destinazione d'uso e caricandolo del peso di portare a rappresentazione ciò che in partenza era irraffigurabile, vale a dire *das Ding*<sup>17</sup>. La sublimazione non è altro quindi che la messa in rapporto dell'oggetto e della Cosa, l'elevazione dell'oggetto – è la definizione di Lacan – alla dignità della Cosa.

---

<sup>15</sup> Su questi punti rinvio a B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007.

<sup>16</sup> È l'unica variazione, ma decisiva, che Lacan apporta al modello hegeliano dello spirito assoluto. Va da sé che per Hegel, in conformità alla storia della cultura occidentale, la filosofia è la vera scienza; ma per la scienza moderna che ormai domina la filosofia invece è obsoleta e inutile, Forse la *chance* per sopravvivere è di diventare antifilosofia che è esattamente la scelta di Lacan.

<sup>17</sup> L'esempio principe di una simile concezione dell'arte è quello rappresentato dal saggio heideggeriano *L'origine dell'opera d'arte* e della celebre analisi in esso contenuta di un quadro di Van Gogh raffigurante un paio di scarpe da contadino in cui per il solo fatto d'essere rappresentato l'oggetto perde ogni connotazione realistica, ogni riferimento al suo valore d'uso e si impone nel suo valore di verità: cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, tr. it. di P. Chiodi in Id. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1068, pp. 18-21.

Se in tal modo l'oggetto viene idealizzato, sopravvalutato sessualmente, ciò non vuol dire però che ci si trovi di fronte al dispositivo dell'idealizzazione perché in questo caso l'elevazione dell'oggetto è al servizio del cambiamento della meta, della sostituzione della meta sessuale con la soddisfazione artistica, con quella forma di godimento che – testimone Stendhal – viene innescata dalla esposizione continuata alla bellezza. L'ebbrezza spinta fino allo svenimento che si prova al cospetto dell'opera d'arte è il corrispettivo, il surrogato e il sostituto, dello spasmo erotico.

L'esempio principe portato da Lacan di una produzione artistica che produce la civilizzazione di *das Ding* è la poesia dell'amor cortese. L'inaccessibile Dama, la superba Signora, la capricciosa Madonna (*mea domina*), cui si rivolge l'amore del poeta è l'immagine che delimita *das Ding* e la rende sopportabile. Ciò in due sensi: da un lato *das Ding* è irretita nella catena significante dei versi, tenuta a freno dalle regole ferree della struttura del canto – terzina, quartina, sonetto, sestina – e delle forme della rima – baciata, alternata etc. –, dalla gabbia grammaticale e dalla furia della sintassi; *das Ding* non è più il *pivot* verso cui convergono le catene significanti dell'inconscio, ma un significante fra gli altri. Dall'altro *das Ding* prende una veste di finzione, si riveste delle fattezze di una donna che, mantenendo le distanze, è però possibile incontrare per la strada, cui si può rivolgere il saluto sperando che ella lo ricambi. Beatrice ingentilisce la Cosa crudele e imperiosa.

Tutto questo non vuol dire però fare l'analisi selvaggia dei poeti trobadorici né trasformarli in angioletti. Molti di essi restano quello che erano sempre stati: banditi e lussuriosi, stupratori seriali e poco di buono. E anche le Dame non sono da meno: 'non tutte' sono angelicate e molte esigono servizi e prestazioni di lega molto bassa. Non è in questo senso che funziona la sublimazione: qualunque sia stato l'uso che ne hanno fatto i singoli poeti, la sublimazione consiste nella letteralizzazione di *das Ding*, nel fatto cioè che *das Ding* si trasformi in un prodotto letterario e che i fruitori trovino in quest'oggetto socialmente condiviso, ossia riconosciuto ed apprezzato, la meta sostitutiva del bersaglio sessuale.

La sublimazione si sposta sul lato della ricezione: è il fatto che una società intera si riconosca nei modelli dell'amor cortese, che faccia di essi un valore condiviso, che le corti d'Europa siano piene non solo del canto dei singoli poeti ma soprattutto dei tribunali amorosi dove si discute se sia più giusto amare o essere amati e si leggono i trattati d'amore, a dimostrare l'importanza del lavoro della sublimazione. Che uno scarto anche grande resti fra gli ideali proclamati e la realtà delle pratiche effettive non toglie che la costruzione culturale dell'amor cortese in quanto prodotto della sublimazione abbia civilizzato le forme di vita dell'Europa moderna indicando le mete, gli scopi, che la cultura doveva perseguire se voleva contribuire ad abbassare il tasso del disagio, almeno di quello percepito.

Tuttavia, per quanto ci sia stato tramandato e sotto forma più che altro di luoghi comuni e frasi fatte continui a funzionare nella contemporaneità, l'amor cortese è cosa del passato. E fa sintomo che il tema non ricompaia più nell'insegnamento di Lacan o che, se mai venga evocato, ciò accada in forma attutita se non esplicitamente critica. Altri modelli artistici (soprattutto Joyce e il *Finnegans Wake*<sup>18</sup>) si imporranno all'attenzione di Lacan come più consoni alla nuova situazione caratterizzata dal consumo produttivo e dall'industria culturale. Ma non la sublimazione la cui tematizzazione Lacan riprenderà più di una volta negli anni successivi giungendo fin sulla soglia della svolta da cui siamo partiti e che ruoterà intorno alla questione della ripetizione.

---

<sup>18</sup> Si dovrebbe affrontare a questo punto il ruolo che la scrittura di James Joyce ha giocato nell'insegnamento di Lacan durante gli anni settanta di cui sono testimonianza il seminario *Il sinthomo* del 1975-76 (ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006) e la conferenza del 1976 *Joyce il Sintomo* (ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, in J. Lacan, *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 557-563). Nell'impossibilità di farlo qui rinvio almeno ai più recenti contributi: il numero 3 del 2013 della rivista «LETTERA», *Joyce. Sinthono, arte, follia*, et.al. /edizioni, Milano, il numero 23 della rivista «l'en-je lacanien», *Lacan après Joyce, érès*, Toulouse 2014 e il libro di Muriel Drazien, *Lacan lettore di Joyce*, Portaparole, Roma 2016.

4. Ma prima facciamo un passo indietro e ritorniamo alla cultura. In che consiste e quale rapporto instaura con la società di cui è espressione? È un puro rispecchiamento sovrastrutturale che conferma l'inerzia della società, la sua refrattarietà ad ogni cambiamento, il conformismo attraverso cui si riproduce, o è anche portatrice di uno scarto, di una spinta destabilizzante, di un eccesso non ricomponibile? Nell'ultima lezione del seminario *Il desiderio e la sua interpretazione* che risale al 1959-60, Lacan, annunciando il tema dell'anno successivo – appunto la sublimazione nel suo rapporto con l'etica della psicoanalisi –, attribuisce alla cultura, definita come «una certa storia del soggetto in rapporto al Logos»<sup>19</sup>, insieme all'effetto stabilizzante e conformistico, anche quello, forse prevalente, della disgregazione. In altri termini, la cultura rende la società entropica.

A produrre l'entropia, vale a dire a sciogliere il legame sociale che è sempre retto da istanze superegoiche e genera disagio, è il desiderio che, in quanto movimento che va oltre, al di là del campo degli oggetti e dei beni, è destabilizzante e anticonformistico. La cultura allora svolge il ruolo di collegamento fra il desiderio e il Logos, ossia fra il soggetto pulsionale e il discorso pubblico che detta e legittima le norme cui devono attenersi i componenti della società. Fedele ancora una volta a Freud, Lacan individua nelle pulsioni sessuali parziali e quindi nelle perversioni (assunte qui forse più nel senso della sessualità perversa e poliforme del bambino che in quello più specifico delle patologie sessuali) l'aspetto del desiderio che messo a contatto con la società ha su di essa un potere disgregante.

La cultura, non tutta, ma almeno quella parte che resiste all'omologazione, che non si monetizza e non si aliena nella società, è perversa (Hegel avrebbe detto estraniata<sup>20</sup>), vale a dire parteggia per tutto ciò che «si presenta nel contesto sociale come paradosso, inconseguenza, forma confusa e forma di follia»<sup>21</sup>. E dal suo canto la perversione, per Lacan, è ciò che «rappresenta al livello del soggetto logico, e attraverso una serie di gradazioni, la protesta che, rispetto alla conformizzazione, si eleva nella dimensione del desiderio nella misura in cui esso è rapporto del soggetto al suo essere»<sup>22</sup>.

Se la sublimazione gioca un ruolo in questa connessione fra la cultura e la perversione è perché essa non è altro che «la forma stessa nella quale si filtra il desiderio»<sup>23</sup>. La forma degrada il desiderio, lo separa dalla sostanza della relazione sessuale, la finalità genitale e riproduttiva, e isola la sua natura pulsionale. Si può dire, aggiunge Lacan, che la pulsione, da questo punto di vista, sia «la forma stessa». In altri termini, attraverso la sublimazione «la pulsione può ridursi al puro gioco del significante»<sup>24</sup>, e il desiderio far tutt'uno con la lettera. Da qui il passaggio alla letteratura è soltanto un dettaglio.

Queste ultime considerazioni sulla sublimazione – la sua relazione con la perversione, il fare della pulsione forma – potrebbero autorizzare una tesi azzardata, vale a dire che in esse possa essere adombrata una tesi teorica che Lacan svilupperà in modo compiuto molto più tardi: ci riferiamo all'abbandono della *langue* saussuriana come sistema formale ed il passaggio alla realtà della *lalangue*, di quella lingua cioè in cui l'intreccio fra il significante e il corpo come luogo del godimento si fa sempre più stretto come se fosse privo di qualsiasi mediazione. Il significante in questo caso non sarebbe il rappresentante del soggetto pulsionale presso l'Altro ma la causa diretta

---

<sup>19</sup> J. Lacan, *Le Séminaire livre VI. Le désir et son interpretation*, Éditions de La Martinière, Le Champ freudien, Paris 2013, p. 569.

<sup>20</sup> La cultura allo stato puro è per Hegel «l'inversione ed estraneazione assoluta e universale della realtà e del pensiero» (G. F. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 695).

<sup>21</sup> J. Lacan, *Le Séminaire livre VI. Le désir et son interpretation*, cit., p. 570.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 571.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

del godimento<sup>25</sup>, si iscriverebbe sul corpo senza la necessità della mediazione dell'immagine ideale come ad esempio nel caso dell'amor cortese, accennando forse anche ad un altro funzionamento del registro immaginario.

Tutto ciò vorrebbe dire che la sublimazione come rapporto fra la pulsione e il significante-lettera è possibile anche in assenza delle forme tradizionali della cultura e funziona egualmente bene quando in gioco vi sia un godimento quasi autistico, fuori riconoscimento, e l'Altro si presenti come mancante e inadempiente. L'impossibilità di fare immagine o di farla secondo i modelli ereditati dalla tradizione non implicherebbe la caduta a picco della sublimazione né la desertificazione del campo culturale: sarebbe sempre possibile almeno in linea di diritto fare della pulsione forma e del godimento una lettera da spedire a destinatari sconosciuti ma potenzialmente interessati a scoprire e a sperimentare modi diversi di lavorare il proprio sintomo<sup>26</sup>. Non è vero che ai contemporanei restino soltanto i dispositivi del diniego, delle nevrosi narcisistiche o della ripetizione intesa esclusivamente come tecnica per parare gli *chocs*, ossia i colpi dolorosi, del godimento<sup>27</sup>.

È vero che in *Al di là del principio del piacere* Freud aveva individuato il compito della ripetizione in primo luogo nella necessità per il soggetto di approntare a posteriori una difesa nei confronti degli effetti destrutturanti e dolorosi del trauma, dal momento che all'inizio, prima cioè che il trauma lo colpisse, egli non ne disponeva in nessun modo: ripetendo il trauma, e non semplicemente ricordandolo, riattualizzandolo con tutta la sua carica destabilizzante, rivivendolo ogni volta come se fosse la prima in assoluto, il soggetto si attrezzava a farvi fronte con un piglio quasi stoico e l'esempio del gioco del rocchetto con cui il nipotino di Freud riusciva a sopportare l'assenza della madre (o s'illudeva soltanto di farlo, visto che con lei scompariva anche lui) ne era la dimostrazione più probante.

Ma la ripetizione, la cui spinta è data dalla pulsione di morte, ossia dalla tendenza della pulsione a ritornare indietro verso stati antecedenti il cui modello è quello dell'inanimato, del pre-vita, è anche una riapertura, rende possibile cioè incanalare quel godimento misto a sofferenza di cui il trauma è portatore (anche la pulsione libidica torna indietro verso il primo soddisfacimento e le due pulsioni, di vita e di morte, sono sempre impastate) in una vicissitudine diversa, ad esempio nella sublimazione.

La possibilità della sublimazione poggia tutta intera sulla ripetizione. Nel seminario già citato, *La logica del fantasma*, Lacan chiarisce in primo luogo che cosa sia la ripetizione definendola un atto. La ripetizione di qualcosa non è appunto il suo ricordo, ossia la sua rappresentazione psichica; è invece un passaggio all'atto, è un effettivo riprovare, una concreta riproduzione. L'esempio dell'atto è in Lacan qui come altrove il passare il Rubicone da parte di Giulio Cesare, il suo 'il dado è tratto'. Da cui si comprende come l'atto non sia un semplice movimento (scherzando Lacan dice che per passare in questo senso il Rubicone basta prendere il treno a Cesena e andare nella buona direzione), ma una frattura, un taglio, ossia un trauma. Come la decisione di imitare Cristo, così passare il Rubicone implica una trasformazione irreversibile, una decisione senza appello, una

---

<sup>25</sup> Il significante è causa del godimento come l'oggetto *a* lo è del desiderio.

<sup>26</sup> Ho provato ad applicare questa teoria della sublimazione alla produzione letteraria di Georges Bataille (cfr. *La letteratura e i diritti del 'piccolo': la genealogia dell'oggetto 'a' tra Bataille e Lacan*, in AA. VV., *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, il melangolo, Genova 2009, pp. 131-155) e ai formati dell'industria culturale di massa (cfr. *L'amour courtois à l'heure de la culture de masse. Les formes de la culture et les programmes télévisuels*, in «Sociétés. Revue des Sciences humaines et sociales», n° 116, 2012/2, De Boeck Université, Bruxelles, pp. 19-27). Per quanto riguarda le arti visive si vedano il fondamentale contributo di Massimo Recalcati *Il mistero delle cose. Nove ritratti di artisti*, Feltrinelli, Milano 2016 e le considerazioni sulla pittura di Mark Rothko e l'architettura di Frank Gehry avanzate da Éric Laurent in *Il rovescio della biopolitica*, ed. it. a cura di M. R. Conrado, Alpes, Roma 2017, pp. 127-145.

<sup>27</sup> Ci riferiamo alla tesi della coazione a ripetere come creatrice di cultura sostenuta da Christoph Türcke nel suo *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, tr. it. di T. Cavallo, Bollati Boringhieri, Torino 2012, soprattutto pp. 150 ss.

spaccatura radicale nella propria vita, quel *non sarà mai più come prima* il cui senso è appunto che sarà sempre di nuovo come è adesso, adesso mentre passo il Rubicone.

L'atto, il passaggio all'atto, si rubrica per Lacan sul lato del reale, è qualcosa che una volta fatto non può essere disdetto, qualcosa che torna sempre nello stesso posto, che si ripete appunto sempre uguale a se stesso come se tutte le volte in cui riaccade non fossero altro che le riattualizzazioni della prima volta. Dall'altro lato rispetto al passaggio all'atto Lacan situa l'*acting out*: ora, se è vero che l'*acting out* è, come recita il dizionario di medicina dell'enciclopedia Treccani, il rivivere, da parte del soggetto, nell'ambito della terapia psicoanalitica, atteggiamenti, emozioni e conflitti inconsci riattivati nel transfert, operando così una vera e propria sostituzione del pensiero con l'azione, è vero anche che una simile definizione sembra dimenticare la natura sintomale dell'*acting out*, il fatto che esso, in quanto formazione dell'inconscio, sia tramato di linguaggio e di conseguenza appartenga al registro del simbolico. L'esempio cui ricorre Lacan è quello dell'a-parte durante una rappresentazione teatrale: l'attore, pur restando in scena, si assenta per un attimo dalla finzione del teatro e si mette a parlare direttamente al pubblico. È come se un elemento fuori scena, un elemento inconscio, entrasse in scena, interrompendo per un lato la rappresentazione dell'azione teatrale senza tuttavia abolirla, anzi riprendendola un attimo dopo come se non fosse accaduto nulla. Così il sintomo è quell'inciampo, quella interruzione nel discorso del paziente, che dice quel che si sarebbe dovuto tacere, che mostra l'altra scena che interferisce con la prima.

Attraverso l'*acting out*, cioè attraverso il sintomo, si fa strada nell'ordine simbolico, la verità del soggetto, vale a dire il desiderio; attraverso l'*acting out* quest'ultimo ha trovato il modo di agganciare il significante che lo rappresenta alla rete dei significanti, vale a dire all'Altro. Se nel passaggio all'atto si costituiscono il soggetto e il suo significante – sono colui che imita Cristo, sono quello che passa il Rubicone –, nell'*acting out* quel significante, iscrivendosi nel campo dell'Altro, riceve senso e raggiunge il livello della verità.

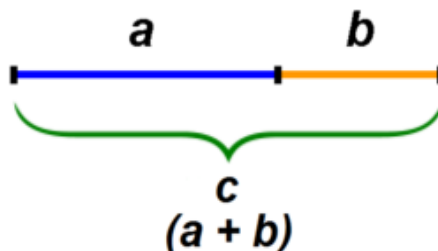
Qual è il ruolo della sublimazione rispetto alla dicotomia fra il passaggio all'atto e l'*acting out*, fra i registri del reale e del simbolico? La domanda è legittima dal momento che da un lato la sublimazione è legata alla ripetizione, quindi all'atto, ma dall'altro, in quanto letteralizzazione della pulsione, pende di più sul lato del simbolico, è produttrice di cultura. Si potrebbe rispondere – e sarebbe la risposta più immediata e semplice – che la sublimazione fa da mediatore, servendosi forse del registro immaginario, fra simbolico e reale. Sarebbe tuttavia una risposta errata. Sul punto Lacan è categorico: la sublimazione non è un mediatore. Se talvolta è potuta ricorrere all'immagine ciò non vuol dire che l'immaginario sia per essa il medio fra il simbolico e il reale.

La sublimazione è ripetizione e la ripetizione è passaggio all'atto: se questo è vero di quale atto la sublimazione è la ripetizione? Per tutto quello che Freud ha detto e che è stato ricostruito in precedenza l'atto in questione nella sublimazione è quello sessuale: la sublimazione è la ripetizione del rapporto sessuale. Ma dal momento che la ripetizione come ritorno indietro è anche differenziazione, che la ripetizione come aveva capito Kierkegaard non è solo la riemergenza del e dal passato ma soprattutto il ritorno del passato dal futuro e quindi il ritorno di un passato trasformato, modificato dal futuro, quell'atto sessuale che come meta era di tipo genitale e riproduttivo, si ripete come una pulsione parziale in grado di offrire però una soddisfazione equivalente.

Il punto è che il rapporto sessuale come tale non esiste, che i sessi sono grandezze incommensurabili, che le posizioni desideranti si accomodano l'una all'altra solo nel fantasma e che le forme del godimento non si sovrappongono. Come può allora la sublimazione supplire l'impossibilità del rapporto sessuale procurando tuttavia la soddisfazione, l'appagamento pulsionale, senza d'altronde ricorrere al criterio della mediazione, senza dover ipotizzare un termine medio che fra gli estremi e i differenti faccia da misura comune e terreno dell'incontro?

Sostituendo un tipo di legame come quello della *reductio ad unum* delle differenze, con quello che al contrario tende a stabilire rapporti proporzionali fra grandezze di per sé incommensurabili. Il modello scelto da Lacan per illustrare il funzionamento della sublimazione è il dispositivo, usato abitualmente nella produzione artistica, del numero d'oro o della sezione aurea.

Ecco lo schema e la sua lettura:



Il segmento totale  $c$  sta al segmento più lungo  $a$  come quest'ultimo  $a$  sta al segmento più corto  $b$ :  $c : a = a : b = \varphi$ .

Tutta la particolarità della sezione aurea sta nel fatto che il risultato di questa eguaglianza proporzionale è tuttavia un numero irrazionale, un numero che non appartiene alla serie dei numeri interi, che non è frazionabile, ma illimitato. Per quanto la sezione aurea ponga un rapporto d'eguaglianza fra grandezze resta vero che queste ultime restano fra di loro incommensurabili. Il problema posto dalla sezione aurea è allora il seguente: perché la percezione dell'intero  $c$  rispetto alle due parti  $a$  e  $b$  è appagante come se i due segmenti fossero fra di loro uguali quando al contrario non lo sono? Come è possibile che si produca una sensazione armonica quando le parti che costituiscono l'insieme sono diseguali e asimmetriche? Questo effetto d'armonia è il risultato del fatto che l'eguaglianza non è posta fra i segmenti in quanto tali che restano diversi ma fra il rapporto che intercorre fra di essi e quello che s'instaura fra la loro somma ed il più lungo. L'eguaglianza sta fra due rapporti e non fra due elementi dell'insieme o per meglio dire fra i due elementi dell'insieme e fra l'insieme e uno solo di essi. Se  $c$  è un medio nella sezione aurea non è quello che mette insieme i differenti ma quello che stabilisce l'eguaglianza fra le proporzioni.

Se, tuttavia, il risultato della proporzione è un numero irrazionale (come nel teorema sulla diagonale del quadrato oggetto della dimostrazione di Socrate nel *Menone*), ciò vuol dire che quell'effetto armonico e appagante è in realtà dovuto a un elemento eccentrico, senza misura, atipico, privo di alcun rapporto con le parti che pone in relazione nei confronti delle quali anzi tende a situarsi come qualcosa di mancante. Risulta ancora più strano allora il fatto che quell'elemento irrazionale invece di disturbare la nostra percezione, di risultare dissonante, di produrre, come avrebbe detto Kant, dispiacere, possa trasformarsi in una fonte di piacere, tradursi in una specie di benessere fisico e psichico del tutto equivalente a quella soddisfazione che ci si aspetta dal raggiungimento della meta sessuale, l'abbassamento di tensione e anzi la soppressione di ogni eccitazione: la *Befriedigung*, vale a dire la pace.

Sostituiamo infatti come fa Lacan le grandezze generiche con quelle sessuali: dal momento che la sessuazione umana non è di origine biologica ma simbolica e che essa si fonda sulla presenza o assenza di un significante che nel mondo umano è il fallo come simbolo della facoltà riproduttiva della specie, si classificheranno come maschili gli esseri dotati del significante fallico, femminili quelli che ne mancano. Il maschile allora sarà la grandezza maggiore perché dotata di un elemento in più, il fallo, femminile quella minore perché priva di esso. Come si vede il rapporto fra i sessi è sbilanciato e non esiste un termine medio – qualcosa che sia allo stesso tempo il fallo e la sua negazione, il fallo ed il non fallo – che li possa unire. Ogni ricerca della meta sessuale intesa come incontro e compenetrazione di maschile e femminile non può che andare a vuoto e di conseguenza lasciare insoddisfatti.

Si fa allora come nella sezione aurea, si stabilisce un'eguaglianza fra il rapporto che intercorre fra la somma delle due grandezze – maschile + femminile = rapporto sessuale – e la componente maschile e quello che fra il maschile e il femminile. Scritto in formula:

$$u(m+f) : m = m : f = -\varphi$$

Ma anche in questo caso il risultato è un irrazionale, il fallo. Proprio perché questo significante instaura la differenza dei sessi esso non appartiene a nessuno dei due, non è un attributo essenziale per entrambi: se nella donna manca dall'inizio, nell'uomo nulla assicura che non gli possa essere sottratto e quindi l'uomo anche quando l'ha è pur sempre castrato. Ma come l'irrazionale della sezione aurea permette una sensazione d'armonia, così il fallo produce in virtù della sua mancanza un fac-simile del rapporto sessuale in grado di assicurare quella soddisfazione che nella realtà è impossibile.

Se la sezione aurea è in grado di produrre quella soddisfazione negata al livello vero e proprio del rapporto sessuale, ciò è dovuto al fatto che per Lacan, che sembra anticipare qui tesi sviluppate in modo più compiuto in anni successivi, anche le donne possono, beninteso solo in parte e per via indiretta, usufruire del significante fallico, fermo restando che per tutto il resto esse sono collocate sul lato della mancanza e della assenza. Il femminile è diviso, le donne sono 'non tutte', in parte falliche e in parte al di là del fallo. Il femminile resta l'altro sesso, il sesso radicalmente altro.

Quindi nella misura in cui anche le donne cadono sotto il significante fallico (un significante che indica mancanza), può prodursi un semblante del rapporto sessuale. Certo solo un semblante, solo un'apparenza per quanto scintillante, dal momento che al di là di esso di nuovo si presenta l'abisso dell'altro sesso, del sesso che porta la mancanza. Ciò non toglie il fatto che l'impossibilità del rapporto sessuale possa essere resa sostenibile per i soggetti umani, costretti al giogo della civiltà, attraverso un gioco di proporzioni ed equivalenze, in nome cioè di un 'illusione' artistica, di una, per dirla con Nietzsche, 'menzogna' necessaria, e diventare addirittura fonte di soddisfazione. Come dice Lacan, è proprio attraverso il carattere assente del significante fallico che «l'ombra dell'unità sempre chiamata e sempre sottraentesi plana sulla coppia», anche se in essa «appare tuttavia necessariamente la marca di qualche cosa che deve rappresentare una mancanza fondamentale»<sup>28</sup>. Come scrive Porge, citando Lacan, l'atto sessuale si sostiene proprio «sull'incommensurabilità (...) del fallo all'unità che implica la congiunzione di esseri di sesso opposto nell'esigenza soggettiva del suo atto»<sup>29</sup>. Non c'è atto sessuale che non sia attraversato dall'esigenza del rapporto, dell'unione, dei sessi, ma solo il significante fallico, in quanto significante dell'assenza e come grandezza irrazionale, permette la sua ripetizione senza che i soggetti ne patiscano sempre e in ogni caso l'impossibilità. Qualche volta se sulla ripetizione si innesca la sublimazione può accadere anche che nel rapporto vi sia soddisfazione.

5. Quali conseguenze trarre da questa lunga e complessa argomentazione lacaniana sulla sublimazione? Forse con qualche forzatura si può concludere che la vicissitudine pulsionale della sublimazione, in quanto ripetizione, come dice Lacan, di un atto specifico, di quell'atto sessuale sempre desiderato, sperato, sognato e ritentato ogni volta nel sintomo, il cui modello insuperato è rappresentato dall'incesto (un rapporto sessuale con quel 'tutto donna' che è la madre), un atto la cui proibizione, il suo essere un tabù, anzi il tabù, doveva servire forse per evitare agli uomini di essere frustrati dalla sua impossibilità, può inventarsi un sostituto in grado di procurare quella

---

<sup>28</sup> J. Lacan, *La logique du fantasme* (1966-1967), seminario inedito, lezione del 22 febbraio 1967.

<sup>29</sup> E. Porge, *La sublimation, lieu de la satisfaction dans un mouvement tourbillonnaire*, cit., ibidem.



soddisfazione che nella realtà manca, anche quando non è più possibile ricorrere allo splendore dell'immagine, alla trama narrativa che si conclude sempre con il riconoscimento, all'effetto di ritorno a casa della musica tonale o al *trobar clus* dei poeti provenzali. Proprio perché è l'effetto di un irrazionale, di un elemento inclassificabile, fuori misura, eccentrico, che risulta in eccesso rispetto ad ogni tipo d'ordine esattamente per la sua mancanza, la sublimazione è possibile anche nell'epoca della crisi delle forme tradizionali della cultura. La mancanza, non vista, abita anche come plus-valore il mondo del consumo, come grado zero della comunicazione l'industria culturale. E il rapporto sessuale non cessa di non scriversi: l'atto si ripete tuttora andando a vuoto.

Per finire, anche l'informe può avere la sua forma, il godimento la sua pace.