



# Maurizio Balsamo e Massimo Recalcati

## Che fare dei nostri resti?

L'analogia che assimila la psicoanalisi ad una archeologia – proposta classicamente da Freud – non esaurisce evidentemente il lavoro che l'esperienza dell'analisi compie intorno ai resti. In questo lavoro non si tratta infatti di ricostruire quello che è già stato e si è conservato, pur subendo la barratura della rimozione; né, tantomeno, si tratta di ritrovare la forma originaria di ciò che è già avvenuto, di ricomporre i frammenti riemersi della “città sepolta” in una forma storicamente corrispondente. Il lavoro analitico ha invece come suo presupposto di occuparsi di resti che non sono affatto inerti, non stazionano in un sottosuolo preistorico, non si possono maneggiare come fossero delle cose. Alla figura archeologica dello scavo l'esperienza dell'analisi sostituisce quella della *traduzione*. Con l'aggiunta essenziale, però, che nel compito analizzante del tradurre è sempre implicato un intraducibile, un resto che non si lascia rappresentare in alcun modo, che non può essere convertito integralmente nell'ordine simbolico della significazione. In questo senso l'esperienza del silenzio dell'analista segnala ad ogni analizzante che il luogo dell'Altro non garantisce affatto una traduzione in termini significanti del resto che insiste.

A tale resto Freud ha attribuito diversi volti. Il primo è indubbiamente quello dell'“eccesso della sessualità”. In una celebre lettera a Fliess del 30 maggio 1896 egli dichiara apertamente che l'“eccesso della sessualità impedisce la traduzione”<sup>1</sup>. Non a caso Lacan ha attirato in più occasioni l'attenzione su questo punto ricavandovi la nozione del reale come resistenza al simbolico, come eccesso (di godimento) impossibile da tradurre. Nondimeno, in questo numero di *Frontiere* il lettore potrà vedere quanto l'alterità intima del resto si accompagni sempre alla necessità di una sua assunzione singolare. Cosa fare coi propri

<sup>1</sup> Cfr. S. Freud, *Epistolari. Lettere a Wilhem Fliess (1887-1904)*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 217.

resti, cosa fare dei nostri resti si configura come un'inedita interrogazione etica che sostituisce quella filosofica-morale più tradizionale – di origine socratica – sulla verità del soggetto, sulla sua essenza, sulla sua identità ontologica. Chiedersi cosa fare coi propri resti, cosa fare dei nostri resti, implica, infatti, un indebolimento radicale di questa identità che impone alla soggettività la rinuncia ad ogni sua istituzione autoriale. Il soggetto della psicoanalisi, diversamente da quello della ragione filosofica classica, si configura come un assemblaggio singolare di resti sparsi, sparpagliati, erratici. Non è affatto casuale che la figura del resto appaia come un vero e proprio demone nell'opera di Freud, al punto tale che si potrebbe riconoscere l'esperienza della psicoanalisi stessa come un'esperienza finalizzata a rendere i nostri resti fecondi, generativi, svincolati dalla dimensione inesorabile della ripetizione come fissazione traumatica ad un tempo bloccato. Si tratta, in altre parole, di scindere la figura del resto mostrando per un verso la sua insistenza ripetitiva che respinge ogni possibile iscrizione nello psichico e, per un altro verso, come questa stessa insistenza promuova il lavoro dell'elaborazione come lavoro di traduzione dell'intraducibile, come modalità per fare del resto intradotto l'occasione di una apertura inedita.

Questa doppia natura del resto è presente in Freud sin dalla *Interpretazione dei sogni*. Nel momento in cui egli compie il passaggio dall'ipnosi alla procedura associativa come funzione simbolica che favorisce l'incontro con le catene significanti latenti, respinte dal soggetto, con quelle che vengono definite come idee improvvise – *Einfall* –, il sogno si configura come un processo capace di elaborare le rappresentazioni residuali lasciate in sospeso durante la giornata. Non si tratta solo del ritorno di ciò che è già avvenuto ed è stato rimosso, poiché il lavoro psichico, durante la notte, è tenuto a riprendere ciò che è rimasto in giacenza, a ritornare esso stesso su ciò che ha eccitato la superficie psichica del soggetto senza però riuscire a giungere ad una significazione. Il sogno non è solo ritorno del rimosso, ma è innanzitutto un lavoro simbolico su ciò che resta al di qua della rimozione. Di qui la necessità avvertita da Freud di distinguere nel concetto di *resto diurno* ciò che è stato suscitato dalla realtà e che non ha trovato una sua collocazione a causa di motivi esterni, da ciò che invece è stato accantonato perché respinto, rimasto sopito a causa di una paralisi del pensiero, di una sua fondamentale inibizione. Ebbene, entrambi questi elementi, nella loro qualità di resti diurni, partecipano alla formazione del sogno, permettendo di reinvestire, durante la notte, ciò che durante il giorno è rimasto opaco, ciò di cui il soggetto ha serbato traccia e che attraverso le vie associative consente di creare nuove connessioni causali articolate al desiderio del soggetto. La vita quotidiana, in sostanza, si sfilaccia in una serie di eventi caratterizzati da differenti gradi di significazione, più o meno carichi di implicazioni emotive, di contenuti che, per quanto banali, danno luogo a dei “legami” che sottopongono i frammenti disparati ad un principio ordinatore: quello del fantasma che organizza il desiderio inconscio del soggetto.

In «Construction *avec fin*, construction *sans fin*»<sup>2</sup>, presentato al convegno degli psicoanalisti di lingua francese del 2008, J. Press aveva sviluppato una lunga riflessione sul problema del rapporto fra resto, sogno ed esperienza traumatica. In questa circostanza, egli osservava come “la riattivazione di ricordi indipendentemente dal principio di piacere gioca un ruolo essenziale come fonte del sogno. Il desiderio inconscio che viene ad aggiungersi ha, in questi casi, per funzione essenziale di dare forma figurabile ad una situazione che oltrepassa le capacità rappresentative. Una questione si pone allora: non bisogna postulare all’origine di ogni sogno, nella parte del suo ombelico, un ‘al di qua’ dello psichicizzabile, il sogno rappresentando effettivamente un tentativo di messa in forma di qualche cosa che, nella storia della persona, è precisamente sfuggito alla rappresentabilità? Quando il lavoro del sogno si compie in maniera ottimale questa fonte resta invisibile, ma spesso, per poco che si faccia attenzione, si può avere un accesso, almeno parziale, a questo al di qua”<sup>3</sup>.

Quello che Press tenta qui di evidenziare è il rapporto fra i resti traumatici e la realizzazione del sogno. Dobbiamo a Ferenczi il merito di aver posto un’attenzione particolare su questo tema. Nel 1931, in un articolo sulla revisione dell’interpretazione dei sogni<sup>4</sup>, Ferenczi propone la tesi che il ritorno dei resti diurni rappresenta per se stesso una delle funzioni del sogno, e che è sempre più evidente che ciò che chiamiamo resti diurni sono nei fatti dei sintomi di ripetizione di traumatismi. Il che comporta che ogni sogno non sia solamente il ritorno del rimosso, ma un tentativo di condurre degli eventi traumatici – non traducibili nello psichico – ad una possibile risoluzione. Si evince qui la funzione *traumatolitica* del sogno. Ma anche una diversa concezione del resto diurno rispetto a Freud: come il materiale manifesto del sogno, esso, da una parte maschera il contenuto latente, permettendo di contrassegnare mediante l’elemento apparentemente insignificante qualche cosa che al contrario si fa carico di un messaggio, di un’intenzione, di un’allusione; ma, dall’altra parte, può anche esprimere, seppur nella deformazione, la realtà di un’esperienza già vissuta, la traccia di un inesprimibile. Possiamo così osservare l’istituzione di due modalità di funzionamento psichico: una parte di esso risponde al principio di piacere e iscrive il sogno come un lavoro che prende in carico il residuo diurno come filo col quale intrecciare il campo del desiderio. Dall’altra, possiamo ritenere che la parte scissa – correlata al trauma – possa sussistere solo nel mantenimento della traccia percettiva del trauma stesso e dunque della sua persistenza come elemento di una paradossale modalità autorganizzativa.

<sup>2</sup> In *Revue française de psychanalyse*, 2008, vol. 5.

<sup>3</sup> Idem, pag. 40.

<sup>4</sup> S. Ferenczi (1931), “Una revisione della interpretazione dei sogni”, *Opere*, Vol. IV, Cortina, Milano, 2002.

Si tratta, qui, del medesimo problema evidenziato da Laplanche quando, in *Problématiques V*, scrive che “vi è qualcosa, si potrebbe dire, di più inconscio dell’inconscio, il segno di percezione. Vi sarebbe una specie di inconscio ancora più originario, caratterizzato da dei depositi percettivi iscritti secondo delle associazioni di simultaneità”<sup>5</sup>. La quota percettiva resistente al lavoro di trasformazione rende conto della processualità ben descritta da Guillaumin<sup>6</sup>, quando parla del rapporto fra *Io-notturno* e *Io-vigile*, come del rapporto fra il resto diurno di cui si fa carico il lavoro del sogno e il resto notturno, ovvero ciò che sfugge ad esso e che viene consegnato all’Io diurno perché possa continuare in altri modi il lavoro di messa in legame, di raffigurazione e di trascrizione. Se queste due funzioni entrano in risonanza, si esprime una processualità fra la dimensione percettiva e quella allucinatoria, fra l’iscrizione e la sua plasmabilità. In caso contrario, il fallimento della presa in carico di ciò che il sogno non può trattare (pensiamo alla dimensione dell’incubo, al fallimento del processo onirico nella sua capacità di raffigurazione, nella sua ricerca di variazione o nel suo bisogno di identità di ripetizione), può trovare esito solamente nell’agire come modo di scarica del resto che a quel punto diviene uno scarto delle funzioni psichiche, e al medesimo tempo però, la consegna di esso alla dimensione del visibile, il tentativo di trovare un contenitore al di fuori del proprio spazio psichico, di restaurare l’integrità narcisistica mediante l’espulsione di una alterità che non si lascia assimilare.

Ad ogni modo, il residuo delle funzioni oniriche si porrà come esigenza di proseguire nell’analisi un lavoro di messa in senso, di trasformabilità, di traduzione-detraduzione. Il sogno, infatti, come qualsivoglia funzionamento psichico, svolge una funzione di legame, di traduzione per l’appunto, lasciando inevitabilmente dietro di sé dell’intradotto; un resto che resiste alla traduzione e che proprio per questa ragione alimenta la pulsione a tradurre, la spinta a rappresentare, legare, trascrivere. Il compito dell’analisi sarà pertanto quello di consegnare ai resti intradotti una possibilità ulteriore, una spinta capace di rimetterli in gioco, di consegnarli a destini diversi da quelli a cui erano stati assegnati. È il nesso profondo che lega l’attività analizzante della traduzione al transfert come forma inedita di amore. Se, infatti, l’esperienza dell’analisi è una esperienza di traduzione dell’intraducibile, essa è anche, nello stesso tempo, una esperienza che invita a *detradurre*, ovvero a sciogliere le traduzioni pregresse a loro volta cristallizzate – si può supporre che il fantasma stesso sia, nel suo fondo, una traduzione-interpretazione cristallizzata e, come tale, destinata alla ripetizione – per renderle più aperte, meno rigide e fissate, più capaci di accogliere l’alterità interna. È questa, in effetti, la forza propulsiva di Eros. Si tratta, in altri termini, di attivare una funzione generativa del resto che sia in grado

<sup>5</sup> Puf, Paris, 1987, pag. 52.

<sup>6</sup> *Le rêve et le Moi*, Puf, Paris, 1979.

di alimentare nuove spinte a tradurre, investimenti semantici ed emotivi che il soggetto può integrare piuttosto che respingere. In questo senso il resto si rivela sempre un Giano bifronte: è l'impossibile da tradurre e ciò che essendo ancora presente – impossibile da dissolvere – impone la necessità di rendere questa impossibilità nuova.

La differenza fra un resto come fissazione intraducibile e un resto considerato nella sua funzione motrice di neocreazioni psichiche, si rende particolarmente evidente in tutti quei processi che attestano uno sfaldamento dell'Io, come avviene, per esempio, nelle afasie o nel caso del feticismo studiati da Freud<sup>7</sup>. Già nel testo del 1891, *L'interpretazione delle afasie*, Freud prende in esame delle osservazioni di Jackson su pazienti afasici, notando che oltre al *sì* e al *no*, vi è un altro “resto del linguaggio”, il più spesso una parolaccia (Freud scrive che tali esempi suggeriscono l'idea che questi resti del linguaggio sono le ultime parole che l'apparato linguistico ha formulato prima di essere colpito dalla malattia), come a segnalare la persistenza di una funzione che residua nell'ultima traccia motrice. Analogamente nel caso del feticismo: è sempre Freud nel saggio sul *Feticismo* del 1927 che mostra come nell'instaurazione del feticcio sia in primo piano un arresto del ricordo, una sorta di particolare amnesia traumatica. L'ultima impressione percettiva prima di incontrare la visione traumatica dell'assenza del pene nella madre, viene trattenuta come “feticcio” in grado di riparare il soggetto dall'angoscia. Una specie di conservazione mnestica si impone in entrambi i casi (l'ultima parola, l'ultima immagine) determinando l'esistenza di “resti” che funzionano come rappresentativi dell'Io prima della perdita del linguaggio o prima della visione angosciante della castrazione della madre. Si tratta di un residuo processuale, di una memoria residuale ai bordi del trauma. Potremmo allora ipotizzare come accanto al reperimento dei *resti intradotti*, vi sia l'esigenza di appoggiarsi proprio a tali resti per provare a *bordare* il trauma, per istituire dei punti di ancoraggio soggettivi, delle funzioni-limite da cui ripartire o a cui affidarsi per evitare il vuoto rappresentativo e la fissazione mortifera della ripetizione? In tal caso, il resto diviene fossile e garante, al medesimo tempo, di un prima del trauma, di ciò che precede la catastrofe soggettiva, un'ultima immagine, un'ultima parola che permette di ricostituire l'integrità soggettiva lesa, condizione che ovviamente capovolge il lavoro analitico nella sua dimensione detraduttiva ed apre, invece, ad una sua funzione “restocentrica”.

In questo numero di *Frontiere* il lavoro sull'ultima immagine, sull'ultima parola, sul resto che resiste, non definisce solo una pratica clinica, ma anche una pratica culturale più ampia. Il resto non appare più come uno spettro che ritorna perturbando, minacciando l'esistenza, ma come una inaudita possibilità di rinnovamento; insurrezione, risorgerza non tanto di ciò che è stato e ritor-

<sup>7</sup> Sulla questione, cfr. D. Scarfone, “Fantômes du corps, restes du langage », *Revue française de psychanalyse*, 2010, 5, vol. 74.

nerebbe solo spettralmente, ma di ciò che ripreso diviene occasione, evento, non ancora accaduto. Il resto è in attesa di una nuova traduzione. L'inconscio stesso lavora per offrire a ciò che non passa – all'insistenza del resto – una nuova possibilità. L'inedito non scaturisce infatti dalla rottura con ciò che resta, ma da un suo impiego impensato. Allora l'ultima parola e l'ultima immagine non chiudono il discorso, ma esigono che si riapra ogni volta.