

L'esame di realtà: una storia d'amore

Dominique Scarfone

Il lavoro è stato pubblicato in "L'annuel 2008 de l'Association Psychanalytique de France: L'Objet, La réalité", Parigi, PUF. 2008. Si ringrazia il prof. Dominique Scarfone per la gentile concessione (n.d.r)

<p style="text-align: center;">L'examen de réalité: une histoire d'amour</p> <p style="text-align: center;"><i>Dominique Scarfone</i></p> <p>« Les névrosés doivent avoir de quelque façon raison. », écrit Freud, et, selon lui, même les délires psychotiques doivent bien contenir un noyau de vérité. Affirmations relativement faciles à soutenir en théorie, mais moins confortables à endosser lorsque une analysante, qui « doit avoir de quelque façon raison », vous déclare qu'elle <i>sait</i> que vous l'avez prise en traitement parce vous êtes amoureux d'elle. N'ayant pas éprouvé, du moins consciemment, un tel sentiment, et quelque peu vexé de n'avoir pas vu venir un tel transfert, vous êtes tenté de paraphraser Charcot et de vous dire que la théorie c'est bien, mais que ça n'oblige pas d'exister ! Bien entendu, vous pouvez aussi vous replier sur d'autres positions commodes. Par exemple, en redonnant à la résistance le rôle de ce bon vieux camarade de l'analyste omniscient pour qui seul l'analysant résiste, vous parviendrez à ce que les propos de cette patiente ne vous concernent plus : c'est <i>son</i> affaire, c'est <i>son</i> délire, vous n'y êtes pour rien ! Mais vous voilà du coup dans un bel embarras, car si vous commencez à tirer sur ce fil, niant à ce transfert tout noyau de vérité, vous aboutirez bientôt à devoir défaire chaque maille de la toile — que vous savez déjà fragile —, sur laquelle vous peignez d'habitude le paysage mental de votre pratique d'analyste. Dès que vous vous mettez à penser que « transfert délirant », érotomanie, défaillance de l'épreuve de réalité... c'est bien, mais chez l'autre, vous voilà replongé dans la psychiatrie d'antan,</p>	<p style="text-align: center;">L'esame di realtà: una storia d'amore</p> <p style="text-align: center;"><i>Dominique Scarfone</i></p> <p>“I nevrotici devono avere in qualche modo ragione”, scrive Freud, e, secondo lui, pure i deliri psicotici devono ben contenere un nucleo di verità. Affermazioni relativamente facili da sostenere in teoria, ma meno comode da assumere quando una analizzanda, che “deve avere in qualche modo ragione”, vi dichiara che <i>sa</i> che l'avete presa in trattamento perché voi siete innamorati di lei. Non avendo provato, almeno coscientemente, un tale sentimento, ed un po' mortificati di non avere visto arrivare un tale transfert, siete tentati di parafrasare Charcot e di dirvi che la teoria va bene, ma non è detto che debba esistere in realtà! Beninteso, potete pure ripiegarvi su altre posizioni comode. Per esempio, restituendo alla resistenza il ruolo di quel buon vecchio compagno dell'analista onnisciente secondo il quale solo l'analizzando resiste, arriverete al punto in cui le parole di questa paziente non vi riguardano più: sono fatti <i>suoi</i>, è il <i>suo</i> delirio, voi non c'entrate per niente. Ma eccovi improvvisamente in un bell'imbarazzo perché, se cominciate a tirare questo filo negando a questo transfert ogni nucleo di verità, finirete presto col dover disfare ogni maglia della tela - che già sapete essere fragile - sulla quale siete usi dipingere il paesaggio mentale della vostra pratica di analista. Non appena incominciate a pensare che “transfert delirante”, erotomania, fallimento della prova di realtà... vanno bene, ma nell'altro, eccovi allora ri-</p>	<p>Le nevrosi e le psicosi hanno qualcosa di vero.</p> <p>Se un'analizzanda vi dice che siete innamorato di lei...</p> <p>Le tradizionali vie possibili...</p> <p>Un ritorno alla vecchia psichiatria</p>
--	---	---

<p>descriptive, pré-freudienne. Fi du grand renversement qui de l'œil de l'aliéniste vous avait fait basculer vers l'oreille de l'analyste !</p> <p>Une autre voie possible — et si vous ne la suivez vous-même, les collègues s'en chargeront —, serait d'interroger votre propre désir, votre contre-transfert, ou pire votre éventuel penchant pour la séduction perverse. Questions à la limite légitimes, mais qui ramèneraient le problème au rang de l'anecdote, de l'idiosyncrasie personnelle, tout comme le faisait l'analyste omniscient de tout à l'heure en renvoyant le tout à sa patiente. Dans les deux cas, la théorie, celle de l'analyste omniscient ou celle de ses superviseurs non sollicités, restera intacte.</p> <p>Dans ce qui suit, j'entends pour ma part convoquer la métapsychologie, notre bonne vieille sorcière, histoire de voir si elle peut nous offrir une autre issue.</p> <p style="text-align: center;">Réalité, investissement</p> <p>La réalité, en psychanalyse, c'est une question d'investissement. Il n'y a pas, à proprement parler, dans la théorie psychanalytique, de problème d'accès à la réalité. C'est une tâche du système de perception-conscience (Pc-Cs) qu'il s'agit d'activer, d'investir de l'intérieur afin qu'il puisse « déguster » ce qui, dans le continuum psyché-corps-monde, s'offre comme faits saillants, d'événements excitateurs pour les organes des sens. Pour cette raison, il ne serait pas erroné de dire que ce que nous percevons « en réalité », c'est toujours la réalité de notre propre corps. Notre perception est une lecture de ce qui advient dans nos terminaisons sensorielles, données comme un tout, de par le contact sans solution de continuité entre corps et monde environnant. Ces événements produisent une texture, un tissu au sein duquel il revient à notre appareil psychique, plus précisément au jugement, de départager entre moi et monde, et entre les objets de ce monde¹.</p>	<p>immersi nella psichiatria di un tempo, descrittiva, pre-freudiana. A dispetto del grande ribaltamento che dall'occhio dell'alienista vi aveva fatto precipitare verso l'orecchio dell'analista.</p> <p>Un'altra via possibile - e se voi stessi non la seguite, se ne faranno carico i colleghi - sarà di interrogare il vostro proprio desiderio, il vostro controtransfert, o, peggio ancora, la vostra eventuale inclinazione per la seduzione perversa. Domande al limite legittime, ma che riporterebbero il problema al rango dell'aneddoto, dell'idiosincrasia personale, così come lo faceva l'analista onnisciente di cui parlavamo prima, rinviando il tutto alla sua paziente. Nei due casi, la teoria, quella dell'analista onnisciente o quella dei suoi supervisori non richiedi, resterà intatta.</p> <p>In ciò che segue, da parte mia intendo convocare la metapsicologia, la nostra buona strega, tanto per vedere se essa può offrirci un'altra via di uscita.</p> <p style="text-align: center;">Realtà, investimento</p> <p>La realtà, in psicoanalisi, è una questione d'investimento. A dirlo propriamente, non c'è nella teoria psicoanalitica un problema di accesso alla realtà. Si tratta di attivare il sistema percezione-coscienza (Pc-Cs), d'investire dall'interno perché esso possa "assaggiare" ciò che, nel continuum psiche-corpo-mondo, viene offerto come fatti salienti di eventi eccitatori per gli organi di senso. Per questa ragione, non sarebbe erronéo dire che ciò che noi percepiamo "in realtà" è sempre la realtà del nostro proprio corpo. La nostra percezione è una lettura di ciò che accade nelle nostre terminazioni sensoriali, considerate come un tutto, per il contatto senza soluzione di continuità tra corpo e mondo circostante. Questi eventi producono una trama, un tessuto all'interno del quale spetta al nostro apparato psichico, più propriamente al nostro giudizio, di distinguere tra l'Io e il mondo e tra gli oggetti di questo mondo.</p> <p>Noi conosciamo la frase di Freud ne</p>	<p>Altra via: interrogare il vostro controtransfert.</p> <p>Ma non basta.</p> <p>Ecco perché convoco la metapsicologia</p> <p>Quale realtà per la psicoanalisi?</p> <p>Il continuo psiche-corpo-mondo</p> <p>La nostra percezione...</p> <p>Freud: la percezione sta</p>
--	--	--

<p>Nous connaissons la phrase de Freud dans <i>Le moi et le ça</i> : la perception est au moi ce que la pulsion est au ça. Je crois qu'il ne faut pas y entendre que la perception est un acte, une fonction, ou encore une propriété <i>du moi</i>. Ce serait plutôt l'inverse : tout comme les pulsions constituent le ça, la perception est ce qui à tout moment remet en acte, <i>recompose</i> le moi, reconduit ses frontières, reconstruit la topique. Par conséquent, contrairement à une conception qui la rendrait à bon droit suspecte, la perception n'est pas ce qui confère l'unité au sujet <i>percipiens</i>. Elle constitue plutôt un acte de césure, une scission au sein du continuum psyché-corps-monde. Le moi est à tout moment le résultat réitéré de cette césure et non « le petit homme à l'intérieur de l'homme » qu'on imagine tapi derrière les organes des sens pour observer le monde. Dans cette version de la perception, comme césure constituante plutôt que fonction <i>du moi</i>, le <i>percipiens</i> honni par Lacan n'existe tout simplement pas². L'erreur qui justifierait cette critique consiste en effet à poser d'abord un <i>percipiens</i>, puis, venant à sa suite et comme son œuvre, l'acte de perception, alors qu'en fait, nous venons de dire que c'est l'inverse qui se produit.</p> <p>La recherche d'un penseur comme Merleau-Ponty, vers laquelle convergent aujourd'hui certains travaux parmi les plus intéressants de la neurophysiologie, propose une autre idée de la perception. La notion de <i>chair</i> telle que développée dans <i>Le visible et l'invisible</i> rend mieux compte de cette autre conception³. C'est de plus une notion qui me paraît pouvoir s'articuler sans difficulté avec la métapsychologie. La chair du visible, ce n'est pas la chair empiriquement observable, écrit en quelque sorte Merleau-Ponty, puisque pour le poser ainsi il nous faudrait nous en extraire pour nous centrer sur nous-mêmes et nous poser essentiellement en sujets qui voient. Or nous faisons intrinsèquement partie de ce visible : « ...l'être charnel,</p>	<p><i>L'Io e l'Es</i> (1922, Vol. 9, pag. 488): “la percezione ha per l'Io la funzione che nell'Es spetta alla pulsione”. Io credo che con ciò non bisogna intendere che la percezione è un atto, una funzione, o addirittura una proprietà <i>dell'Io</i>. Sarebbe piuttosto il contrario: così come le pulsioni costituiscono l'Es, la percezione è ciò che in ogni momento rimette in atto, <i>ricompon</i>e l'Io, ridelimita i suoi confini, ricostruisce la topica. Per conseguenza, contrariamente ad una concezione che la renderebbe a buon diritto sospetta, la percezione non è ciò che conferisce l'unità al soggetto <i>percipiens</i>. Essa costituisce piuttosto un atto di cesura, una scissione all'interno del continuum psiche-corpo-mondo. L'Io è in ciascun momento il risultato reiterato di questa cesura e non “il piccolo uomo all'interno dell'uomo” che si immagina celato dietro agli organi di senso per osservare il mondo. In questa versione della percezione, intesa come cesura costituente piuttosto che funzione <i>dell'Io</i>, il <i>percipiens</i>, disprezzato da Lacan, semplicemente non esiste. L'errore, che giustificherebbe questa critica, consiste infatti nel porre prima di tutto un <i>percipiens</i>, poi, venendo al suo seguito e come sua opera, l'atto della percezione, mentre in realtà, noi abbiamo appena detto che è l'inverso che si produce.</p> <p>La ricerca di un pensatore come Merleau-Ponty, verso la quale oggi giorno convergono certi lavori tra i più interessanti della neurofisiologia, propone un'altra idea della percezione. La nozione di <i>carnale</i>, così come sviluppata ne “<i>Il visibile e l'invisibile</i>”, rende meglio l'idea di quest'altra concezione. Si tratta di una nozione che mi pare si articoli senza difficoltà con la metapsicologia. Il carnale del visibile non è il carnale osservabile empiricamente, scrive in qualche modo Merleau-Ponty, poiché, per così dire, dovremmo uscirne per concentrarci su noi stessi e porci essenzialmente come soggetti che vedono. Noi facciamo intrinsecamente parte di questo visibile: “l'essere carnale, come essere delle profondità, a più fogli o a più facce,</p>	<p>all'Io come la pulsione sta all'Es.</p> <p>Cioè, le pulsioni costituiscono l'Es e le percezioni ricompongono l'Io</p> <p>Quindi la percezione è un atto di cesura nel continuo psiche-corpo-mondo</p> <p>L'io non è un piccolo uomo dentro l'uomo</p> <p>Il percipiente non esiste prima della percezione</p> <p>Merleau-Ponty parte dalla carne</p> <p>La carne del visibile non è solo quella empirica...</p> <p>L'essere carnale è a più fogli...</p>
--	---	---

<p>comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable...»⁴. Et un peu plus loin : « Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu'on en voit, il n'y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit toute hors d'elle-même : c'est à ce titre, et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse. »⁵</p>	<p>essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il "sentente" sensibile, è una variante notevole..." E un po' più avanti: "Poiché il visibile totale è sempre o dietro o dopo o tra gli aspetti che se ne vedono, si accede ad esso soltanto con una esperienza che, come esso, sia totalmente fuori da se stessa: è a questo titolo, e non come portatore di un soggetto conoscente, che il nostro corpo comanda per noi il visibile, ma non lo spiega, non lo chiarisce, non fa altro che concentrare il mistero della sua visibilità sparsa".</p>	<p>Il visibile totale è sempre dietro, dopo e nell'insieme...</p> <p>Il corpo non fa che concentrare il mistero della sua visibilità sparsa.</p>
<p>Nous pouvons « importer » cette conception du rapport au monde, parce qu'en fait elle se trouve déjà, implicitement, dans la métapsychologie de la perception. Dans le « Complément métapsychologique à la doctrine du rêve » (1915), Freud écrit que l'hallucination consiste en un investissement du système Perception-Conscience « qui ne se produit pas, comme il serait pourtant normal, de l'extérieur, mais de l'intérieur... »⁶ Pourtant, dans la « Note sur le "Bloc magique" » et dans « La négation », c'est bien de l'intérieur que, hors de toute hallucination, l'inconscient ou encore le moi (Freud dit les deux choses) « envoie périodiquement dans le système de perception de petites quantités d'investissement au moyen desquelles il déguste les stimuli externes »; dégustation, notons-le, qui est tout le contraire de l'hallucination, mais dont au moins une source d'investissement est interne, comme dans l'hallucination. Ces deux affirmations ne sont contradictoires qu'en apparence. Les petites quantités d'investissement envoyées périodiquement par le moi ou par l'inconscient ne constituent pas le tout de la charge d'investissement active, mais agissent comme une sorte de pré-investissement, comme un apprêt de l'appareil de perception afin qu'il puisse fonctionner adéquatement par rapport aux stimuli externes.</p>	<p>Noi possiamo "importare" questo concetto del rapporto al mondo, perché in effetti esso si trova già, implicitamente, nella metapsicologia della percezione. Nel "Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno" (1915), Freud scrive che l'allucinazione consiste in un investimento del sistema Percezione-Conscienza "... il quale non si attua però, come di norma, dall'esterno, ma dall'interno..." (1915, Vol. 8, pag. 99). Eppure, nella "Nota sul «notes magico»" (1924) e ne "La negazione" (1925) è proprio dall'interno che, fuori da ogni allucinazione, l'inconscio o addirittura l'Io (Freud dice le due cose) "... invia periodicamente piccole quantità di investimento nel sistema percettivo, mediante le quali assaggia gli stimoli esterni..." (1925, Vol. 10, pag. 200); degustazione, notiamolo, che è tutto il contrario dell'allucinazione, ma della quale almeno una fonte d'investimento è interna, come nell'allucinazione. Queste due affermazioni sono contraddittorie solo in apparenza. Le piccole quantità di investimento inviate periodicamente attraverso l'Io o attraverso l'inconscio non costituiscono la totalità della carica attiva d'investimento, ma agiscono come una sorta di pre-investimento, come una preparazione dell'apparato di percezione allo scopo che esso possa funzionare adeguatamente in rapporto agli stimoli esterni.</p>	<p>L'allucinazione</p> <p>Dall'interno...</p> <p>Assaggio o degustazione...</p> <p>Piccoli carichi di investimento... come una sorta di pre-investimento...</p> <p>Pre-investimento,</p>
<p>L'hésitation de Freud, dans les deux</p>	<p>Mi sembra significativa l'esitazione di</p>	

<p>textes de 1925, quant à attribuer au moi ou à l'inconscient ce « pré-investissement » de l'appareil de perception, me semble significative. Si d'un texte à l'autre le « moi » peut aisément se substituer à l'inconscient, c'est dans la mesure où la perception ne relève en fait ni de l'un ni de l'autre, mais tout simplement du système perception-conscience. Non seulement le texte, mais aussi les deux présentations graphiques de la deuxième topique (1923, 1936) indiquent clairement que Pc-Cs et moi sont deux choses distinctes. Que néanmoins le système Pc-Cs soit lié au moi, c'est une évidence, puisque la perception est ce qui (ré-)instaure le moi ; il reste que le moi, surtout dans sa partie inconsciente, est, tout comme le ça, une origine possible de l'investissement du système de perception-conscience et ne saurait donc se confondre avec lui. Cet investissement, c'est ce que Freud a théorisé dès l'<i>Esquisse</i> sous le nom d'attention. C'est à la condition d'un investissement Ψ (ayant sa source, donc, dans les traces mnésiques) que les investissements Φ (venant du monde extérieur) sont rendus possibles, mais en l'absence de ces derniers, l'investissement Ψ œuvre seul et donne alors lieu aux processus primaires, c'est-à-dire à l'hallucination onirique⁷. On sait que Ψ contient cet ensemble bien spécial de frayages appelé « moi », mais ce n'est pas ici ce qui compte. Freud veut seulement marquer, comme il le fera dans le chapitre VII de <i>L'Interprétation du rêve</i>, qu'un fait de perception peut avoir son origine aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'appareil et que le système Pc-Cs possède deux faces, tournées respectivement vers l'intérieur de l'appareil et vers le monde environnant.</p> <p style="text-align: center;">*****</p> <p>De l'<i>investissement</i>, Laplanche et Pontalis notent que le terme recouvre chez Freud des notions hétérogènes. Dans le <i>Vocabulaire de la psychanalyse</i>, ils donnent l'exemple de la difficulté d'accorder le sens proprement économique de l'investissement d'une représentation</p>	<p>Freud, nei due testi del 1925, nell'attribuire all'Io o all'inconscio questo "pre-investimento" dell'apparato di percezione. Se da un testo all'altro l'"Io" può agevolmente sostituirsi all'inconscio, è nelle misura in cui la percezione non dipende in effetti né dall'uno né dall'altro, ma semplicemente dal sistema percezione-coscienza. Non solamente il testo, ma pure le due presentazioni grafiche della seconda topica (1923, 1936) indicano chiaramente che Pc-Cs e Io sono due cose distinte. Non di meno, è una evidenza che il sistema Pc-Cs sia legato all'Io, poiché è la percezione che (ri-)instaura l'Io; rimane il fatto che l'Io, soprattutto nella sua parte inconscia, è, come pure l'Es, una origine possibile dell'investimento del sistema di percezione-coscienza e, dunque, non potrebbe confondersi con esso. E' questo investimento che Freud ha teorizzato fin dal "<i>Progetto</i>" (1895) sotto il nome di attenzione. E' solo grazie ad un investimento Ψ (che ha dunque la sua fonte nelle tracce mnestiche) che sono resi possibili gli investimenti Φ (provenienti dal mondo esterno), ma in assenza di questi ultimi, l'investimento Ψ opera da solo e dà allora luogo ai processi primari, cioè alla allucinazione onirica. Si sa che Ψ contiene questo insieme molto speciale di facilitazioni chiamato "Io", ma non è questo che conta. Freud vuole solamente sottolineare, come lo farà nel capitolo VII de "<i>L'interpretazione del sogno</i>", che un fatto di percezione può avere la sua origine sia all'esterno che all'interno dell'apparato e che il sistema Pc-Cs possiede due facce, rivolte rispettivamente verso l'interno dell'apparato e verso il mondo circostante.</p> <p style="text-align: center;">*****</p> <p>A proposito dell'<i>investimento</i>, Laplanche e Pontalis notano che il termine ricopre in Freud nozioni eterogenee. Nell'<i>"Enciclopedia della psicoanalisi"</i>, danno l'esempio della difficoltà di accordare il senso propriamente economico</p>	<p>dall'Io o dall'inconscio?</p> <p>Pc-Cs ed Io sono due cose distinte</p> <p>La parte inconscia dell'Io e l'Es sono un'origine possibile dell'investimento del sistema percezione-coscienza</p> <p>Ψ (ψ, psi): sistema delle tracce mnestiche, la memoria Φ (ϕ, fi): sistema della funzione percettiva</p> <p>Il posto del mondo onirico e dei processi primari</p> <p>Pc-Cs ha due facce</p> <p>Cos'è l'investimento?</p>
--	---	--

<p>avec celui d'investissement d'un objet externe. « On peut dire, écrivent-ils, d'une représentation qu'elle est chargée et que son destin dépend des variations de cette charge, tandis que l'investissement d'un objet réel, indépendant, ne peut avoir le même sens "réaliste". » Remarque incontestable, à moins que nous ne posions que, tant la représentation que l'objet externe partagent, <i>du point de vue du système de perception</i>, le même statut. C'est que, à strictement parler, on n'investit ni un objet externe ni une représentation : dans les deux cas, ce qui est proprement investi, c'est l'appareil de perception-conscience, « investi », c'est-à-dire « occupé » par une représentation ou un objet externe. Rappelons que le mot « investissement » désigne la charge d'excitation qui « occupe » (c'est le sens littéral de <i>besetzen</i>) l'appareil.</p> <p>Certains raccourcis de Freud nous aident, <i>a contrario</i>, à penser plus rigoureusement les faits d'investissement. Ainsi, dans un court texte de 1927 sur « L'humour », Freud décrit « [une] personne, [qui] dans une situation déterminée, <i>surinvestit tout à coup son surmoi</i> et dès lors modifie à partir de celui-ci les relations du moi. »⁸ On reste d'abord perplexe devant ce laxisme terminologique, sinon conceptuel. Car comment une personne surinvestit-elle son surmoi ? Et d'abord, quel statut donner à cette « personne » ? S'agirait-il encore du « petit homme dans l'homme » ? Dans une version personaliste, cette « personne dans une situation déterminée » serait un individu autonome, unitaire, agissant envers les instances qui le composent comme s'il pouvait à la fois se distinguer de celles-ci et les commander, y répartir à sa guise les investissements. Toute l'œuvre de Freud atteste que cela n'est nullement sa façon usuelle de penser. Si nous optons, au contraire, pour une perspective décentrée, cette « personne » qui « tout à coup surinvestit son surmoi » me semble devoir</p>	<p>dell'investimento di una rappresentazione con quello dell'investimento di un oggetto esterno. Scrivono (pag. 247) “Di una rappresentazione si può dire che è caricata e che il suo destino dipende dalle variazioni di tale carica, mentre l'investimento di un oggetto reale, indipendente, non può avere lo stesso senso «realista»”. Osservazione incontestabile, a meno che noi non ipotizziamo che, tanto la rappresentazione che l'oggetto esterno condividono, <i>dal punto di vista del sistema di percezione</i>, lo stesso statuto. Il fatto è che, per dirlo in senso stretto, non si investe né un oggetto esterno né una rappresentazione; in entrambi i casi, ciò che è propriamente investito, è l'apparato di percezione-conoscienza, “investito”, vale a dire “occupato” da una rappresentazione o da un oggetto esterno. Ricordiamo che il termine “investimento” indica la carica di eccitazione che “occupa” (questo è il senso letterale di <i>besetzen</i>) l'apparato.</p> <p>Certe scorciatoie di Freud ci aiutano, <i>a contrario</i>, a considerare con più rigore i fatti d'investimento. Così, nel breve testo del 1927 su “<i>L'umorismo</i>”, (Vol. 10, pag. 507) Freud scrive che “la persona che si trova in una determinata situazione, <i>sovrainveste improvvisamente il proprio Super-io</i> e poi, a partire da questo, altera le reazioni dell'Io”. In un primo tempo si rimane perplessi davanti a questo lassismo terminologico, se non concettuale. Infatti, come fa una persona a sovrainvestire il suo Super-io? E poi, quale statuto dare a questa “persona”? Si tratterebbe ancora del “piccolo uomo nell'uomo”? In una versione personalistica, questa “persona in una determinata situazione” sarebbe un individuo autonomo, unitario, che agisce nei confronti delle istanze che lo compongono come se egli potesse al contempo distinguersi da queste e comandarle, distribuirvi a sua guisa gli investimenti. Tutta l'opera di Freud attesta che questo non è affatto il suo modo abituale di pensare. Se noi optiamo, al contrario, per una prospettiva</p>	<p>La rappresentazione e l'oggetto esterno partecipano, dal punto di vista del sistema della percezione, al medesimo statuto.</p> <p>E' l'apparato della percezione che viene occupato in entrambi i casi</p> <p>Soprainvestire il Super-io, come è possibile?</p> <p>Non è il vecchio soggetto unitario (l'Io), ma</p>
---	---	---

<p>être pensée non comme un sujet au sens banal, unitaire, mais en tant qu'élément constitutif du continuum psyché-corps-monde. Il s'agit en somme d'entendre « personne-dans-une-situation-éterminée » <i>d'un seul trait</i> et de considérer que la source de l'investissement, c'est <i>la situation dans son ensemble</i> au sein de laquelle il se produit un déplacement, une redistribution économique, une tension accrue entre l'instance « moi » et l'instance « surmoi ». C'est cet « ensemble » qui agit, investit ou désinvestit. Bien que rien dans la vie ordinaire ne nous porte à penser de cette manière décentrée, il nous faut bien faire cet effort si nous voulons éviter de retomber dans la psychologie du sujet unifié, c'est-à-dire la psychologie de l'analyste onniscient présenté au début de ce texte, qui « sait » qui dit vrai dans un cas de transfert érotomane, par exemple. L'investissement est donc à penser comme une « occupation » qui n'est pas le fait d'une « personne », mais la résultante de nombreux vecteurs d'une <i>situation</i> dont le sujet fait inséparablement partie. Nous retrouvons ainsi <i>la chair du monde</i>, au sens de Merleau-Ponty, mais nous retrouvons aussi des maximes psychanalytiques familières, d'apparents lieux communs tels que: « le moi n'est pas maître dans sa maison », « le psychique, c'est l'inconscient », formulations qui ne devraient pas cesser de nous étonner.</p>	<p>decentrata, questa “persona” che “all'improvviso sovrainveste il suo Super-io” mi sembra dover essere pensata non come un soggetto nel senso banale, unitario, ma in quanto elemento costitutivo del continuum psiche-corpo-mondo. Si tratta, insomma, di intendere “persona-in-una-situazione-determinata” <i>in un'unica espressione</i> e di considerare che la fonte dell'investimento è <i>la situazione nel suo insieme</i>, all'interno della quale avviene uno spostamento, una redistribuzione economica, una tensione accresciuta tra l'istanza “Io” e l'istanza “Super-io”. E' questo “insieme” che agisce, investe o disinveste. Benché niente nella vita ordinaria ci porti a pensare in questa maniera decentrata, dobbiamo pur fare questo sforzo se vogliamo evitare di ricadere nella psicologia del soggetto unificato, ossia nella psicologia dell'analista onnisciente presentato all'inizio di questo testo che “sa” chi dice il vero nel caso del transfert érotomane, per esempio. Dunque, si deve pensare l'investimento come una “occupazione” che non è l'azione compiuta da una “persona”, ma che è la risultante di numerosi vettori di una <i>situazione</i> della quale il soggetto fa parte inseparabilmente. Così noi ritroviamo <i>il carnale del mondo</i>, nel senso di Merleau-Ponty, ma ritroviamo pure massime psicoanalitiche familiari, apparenti luoghi comuni come: “l'io non è padrone in casa sua”, “lo psichico è l'inconscio”, formulazioni che non dovrebbero smettere di stupirci.</p>	<p>una specie di nuova entità, “persona-in-una-determinata-situazione”, all'interno del continuo psiche-corpo-mondo</p> <p>Un insieme che investe e disinveste</p> <p>Ecco cos'è l'investimento: una “occupazione”</p> <p>La carne del mondo</p>
<p>L'examen de réalité : un test empirique ?</p> <p>L'approche décentrée, non-personnaliste, des événements psychiques, nous la retrouverons dans <i>Le Malaise dans la culture</i>, qui, on s'en souvient, s'ouvre par un dialogue avec Romain Rolland sur l'origine du sentiment religieux, dialogue consécutif à la publication de <i>L'Avenir d'une illusion</i>. Romain Rolland avait écrit à Freud au sujet d'un « sentiment particulier [...] de quelque chose de sans</p>	<p>L'esame di realtà: un test empirico?</p> <p>Ritoveremo l'approccio decentrato, non personalistico, degli eventi psichici ne “<i>Il disagio della civiltà</i>” (1929), che, come ricorderemo, si apre con un dialogo con Romain Rolland sull'origine del sentimento religioso, dialogo che segue la pubblicazione de “<i>L'avvenire di una illusione</i>” (1927). Romain Rolland aveva scritto a Freud a proposito di un “... particolare sentimento [...] di qualcosa di illimitato, di sconfinato, per così dire</p>	<p>Il sentimento</p>

<p>frontière, sans borne, pour ainsi dire “océanique” » source d’un état que l’on peut dire religieux « alors même que l’on récuse toute croyance et toute illusion »⁹. Or Freud se dit exempt d’un tel sentiment. Il engage néanmoins le dialogue, en proposant d’abord que le sentiment océanique évoqué par Romain Rolland pourrait avoir son équivalent dans cette phrase tirée d’une pièce de Grabbe : « Nous ne pouvons tomber hors de ce monde ». Ce serait là, dit Freud, le « sentiment d’un lien indissoluble, d’une appartenance à la totalité du monde extérieur », chose qu’il qualifie aussitôt de « vue intellectuelle » et qu’il semble donc déprécier ou en tout cas considérer étrangère à sa propre personne. Mais, le dialogue une fois engagé, Freud fait un pas de plus.</p>	<p>«oceanico»” (1929, Vol. 10, pag 557) fonte di uno stato che si potrebbe dire religioso “...pur rifiutando ogni fede e ogni illusione” (pag. 558). Ora, Freud dichiara di essere esente da un tale sentimento. Tuttavia, egli incomincia il dialogo proponendo all’inizio che il sentimento oceanico evocato da Romain Rolland potrebbe avere il suo equivalente da questa frase tratta da un dramma di Grabbe, “Fuori da questo mondo non possiamo cadere” (pag. 558). Dice Freud che sarebbe là il “sentimento di indissolubile legame, di stretta appartenenza al mondo esterno nel suo insieme”, cosa che egli qualifica subito come “intuizione intellettuale” e che, dunque, sembra svalutare o, ad ogni modo, considerare estranea alla sua persona. Ma, una volta iniziato il dialogo, Freud fa un ulteriore passo.</p>	oceanico
<p>Il s’empare métapsychologiquement de la question, jugeant « qu’on peut à bon droit être tenté de proposer une dérivation psychanalytique, c.-à-d. génétique d’un tel sentiment. »¹⁰ Il reconnaît alors aisément la continuité du moi « vers l’intérieur », chose familière en psychanalyse, mais souligne qu’en ce qui concerne l’extérieur, « le moi semble affirmer des frontières claires et tranchées », <i>sauf dans des cas particuliers comme l’état amoureux et, bien entendu, de nombreux états pathologiques</i>. Toutefois, ce sentiment du moi aux frontières claires, quoique fluctuantes, ne peut pas avoir été tel depuis le début. Freud décrit alors comment il conçoit la prise de connaissance du monde extérieur par l’enfant : « Ce qui lui fait nécessairement la plus forte impression, c’est qu’un certain nombre de sources d’excitations, dans lesquelles il reconnaîtra ultérieurement ses organes du corps, peuvent à tout moment lui adresser des sensations, alors que d’autres se soustraient à lui par moments — parmi elles ce qui est le plus désiré : le sein maternel — et ne sont ramenées à lui que par des cris d’appel à l’aide. Par là s’oppose au moi pour la première fois un</p>	<p>Si impossessa metapsicologicamente della questione giudicando che è “da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di un tale sentimento” (pag. 559). A quel punto, egli riconosce facilmente la continuità dell’Io “verso l’interno”, cosa familiare in psicoanalisi, ma sottolinea che per quanto riguarda l’esterno, “l’Io sembra mantenere linee di demarcazione chiare e nette” (pag. 559), <i>salvo in casi particolari come lo stato amoroso e, ben inteso, in numerosi stati patologici</i>. Tuttavia, questo sentimento dell’Io dai confini chiari, sebbene fluttuanti, non può essere stato tale fin dall’inizio. Poi, Freud descrive come egli concepisca la presa di conoscenza del mondo esterno da parte del bambino: “Certamente suscita in lui la massima impressione il fatto che alcune delle fonti di eccitamento, nelle quali più tardi riconoscerà i propri organi corporei, possano trasmettergli sensazioni in qualsiasi momento, laddove altre - fra cui quella maggiormente agognata, il seno materno - temporaneamente gli si sottraggono e gli vengono riportate solo come risultato del suo strillare in cerca di aiuto. In questo modo si contrappone per la prima volta all’Io un “oggetto” come</p>	Perdita del senso della realtà negli stati amorosi...
		Il bambino e il seno



<p>“objet” en tant que quelque chose qui se trouve “au dehors” et qui n’est poussé dans le champ phénoménal que par une action particulière. » Ce qui conduirait à « l’apprentissage d’un procédé consistant, par une orientation intentionnelle de l’activité sensorielle et par une action musculaire appropriée, à pouvoir différencier ce qui est intérieur — ce qui appartient au moi — et [...] ce qui est issu d’un monde extérieur — et on fait par là le premier pas vers l’instauration du principe de réalité qui doit dominer le développement ultérieur. »¹¹</p> <p>Il s’agit là d’une des formes qu’a prises chez Freud la conception de l’<i>examen de réalité</i>, celle qu’on peut appeler « le test empirique » : si ça me suit dans mon mouvement, c’est à l’intérieur, sinon, c’est à l’extérieur. Jean Laplanche a déjà critiqué cette conception¹² et Marie Leclaire et moi-même avons pris la suite¹³. Nous avons montré qu’il n’est nullement nécessaire d’invoquer cette épreuve par l’action musculaire effective. Nous sommes retournés à l’<i>Esquisse</i> et avons puisé chez Freud lui-même l’idée que ce qui distingue la perception effective d’une hallucination, c’est le fait d’intercaler ou non, dans la recherche de l’identité de perception, les <i>images motrices</i> (souvenirs moteurs). Je me demande aujourd’hui si on ne devrait pas établir une équivalence entre réactivation des images motrices et investissement de l’intérieur (nommé plus haut « pré-investissement ») du système perception-conscience, puisque les images motrices en question sont les traces mnésiques des mouvements, même fortuits, qui avaient servi à l’obtention de l’image de l’objet, au fait de perception.</p> <p>Si je rappelle la critique de cette « épreuve empirique », c’est que d’autres sections du <i>Malaise dans la culture</i> et d’autres textes de Freud semblent donner accès à une conception assez différente de</p>	<p>qualcosa che si trova “fuori” e che viene costretto ad apparire soltanto in seguito a un’azione particolare (pag. 560)”. “Viene appreso un procedimento in virtù del quale, attraverso un consapevole orientamento delle proprie attività sensoriali e un’opportuna azione muscolare, diventa possibile distinguere fra ciò che è interno, ossia che appartiene all’Io, e [...] ciò che scaturisce da un mondo esterno, e in tal modo viene compiuto il primo passo verso l’insediamento del principio di realtà, al quale spetta negli sviluppi futuri la parte dominante” (pag. 560).</p> <p>Si tratta lì di una delle forme che ha preso in Freud il concetto dell’<i>esame di realtà</i>, quella che si può chiamare “un test empirico”: se “ciò” mi segue nel mio movimento, è all’interno di me, altrimenti è all’esterno. Jean Laplanche ha già criticato questo concetto e Marie Leclaire ed io abbiamo seguito la stessa strada. Abbiamo mostrato che non è per niente necessario invocare questa esperienza attraverso l’azione muscolare effettiva. Siamo ritornati al “<i>Progetto</i>” e abbiamo tratto da Freud stesso l’idea che ciò che distingue la percezione effettiva da una allucinazione è il fatto d’intercalare o non, nella ricerca di identità di percezione, le <i>immagini motrici</i> (ricordi motori). Oggi mi chiedo se non si dovrebbe stabilire una equivalenza tra riattivazione delle immagini motrici e l’investimento dall’interno (chiamato precedentemente “pre-investimento”) del sistema percezione-conscienza, poiché le immagini motrici in questione sono le tracce mnestiche dei movimenti, persino fortuiti, che erano serviti all’ottenimento dell’immagine dell’oggetto al momento della percezione.</p> <p>Se richiamo la critica di questa “prova empirica”, è perché altre sezioni de “<i>Il disagio della civiltà</i>” come pure altri testi di Freud sembrano dare accesso ad un concetto piuttosto differente dell’esame di realtà. Si sa che una lunga corrente di pensiero, che va dal “<i>Progetto</i>” fino agli ultimi scritti, associa in Freud la</p>	<p>Primi passi verso il principio di realtà</p> <p>L’esame di realtà</p> <p>La distinzione tra percezione e allucinazione sta nell’intercalare o no, di immagini motrici, ricordi motori, le tracce mnestiche</p> <p>Freud associa la conoscenza della realtà</p>
---	--	---

<p>l'examen de réalité. On sait qu'un long courant de pensée, allant de l'<i>Esquisse</i> jusqu'aux derniers écrits, associe chez Freud la connaissance de la réalité extérieure au déplaisir voire à la douleur. Le <i>Malaise</i> ne fait pas exception. Mais ce qui frappe d'abord ici, c'est la manière différente qu'a Freud de poser un « moi-réalité du début ». Dans « Pulsions et destins de pulsions » (1915) le « moi-réalité du début » était une entité capable de différencier intérieur et extérieur « selon un bon critère objectif », se posant par conséquent comme observateur impartial entre les deux domaines. Dans <i>Malaise</i>, après avoir posé l'examen de réalité dans les termes que nous venons de voir, Freud écrit plutôt :</p> <p>« ...à l'origine le moi contient tout, ultérieurement il sépare de lui un monde extérieur. Notre actuel sentiment du moi n'est donc qu'un reste ratatiné d'un sentiment beaucoup plus largement embrassant, et même... embrassant tout, sentiment qui correspondrait à un lien plus intime du moi avec le monde environnant. »¹⁴</p> <p>Entre « Pulsions et destins de pulsions » et <i>Le Malaise dans la culture</i> est intervenu le tournant des années 1920. Là où Freud décrivait le monde et l'appareil psychique d'un point de vue pour ainsi dire extérieur, le voici qui rejoint à sa manière les révolutions survenues dans la physique du début du XX^e Siècle : la relativité einsteinienne, dont l'observateur transporte dans son mouvement le cadre de référence, et la mécanique quantique, où l'observateur fait partie de ce qui est observé et dont l'observation modifie la mesure. Par une mutation analogue, depuis <i>Au-delà du principe de plaisir</i> (1919), les pulsions ne sont plus des exigences de travail imposées à la psyché du fait de sa corrélation avec le corps ; elles habitent désormais la topique en tant que principes de liaison (Éros) ou de déliaison (Pulsion de mort). Ce rapatriement des pulsions me semble bien correspondre à la conception plus tardive du « moi-réalité du début » : non plus un</p>	<p>conoscenza della realtà esterna al dispiacere, persino al dolore. Il <i>Disagio</i> non fa eccezione. Ma ciò che colpisce qui in primo luogo, è la maniera differente che ha Freud di porre un "Io-realtà primordiale". Nelle "<i>Pulsioni e loro destini</i>" (1915, Vol. 8, pag. 31) "l'Io-realtà primordiale" era una entità in grado di differenziare interno ed esterno "secondo un buon criterio oggettivo", ponendosi di conseguenza come osservatore imparziale tra i due campi. Nel <i>Disagio</i>, dopo avere posto l'esame di realtà nei termini che abbiamo appena visti, Freud piuttosto scrive:</p> <p>"... in origine l'Io include tutto, e in seguito separa da sé un mondo esterno. Il nostro presente senso dell'Io è perciò soltanto avvizzito residuo di un sentimento assai più inclusivo, anzi di un sentimento onnicomprensivo che corrispondeva a una comunione quanto mai intima dell'Io con l'ambiente" (1929, Vol. 10, pag. 561).</p> <p>Tra "<i>Pulsioni e loro destini</i>" e "<i>Il disagio della civiltà</i>" è intervenuta la svolta degli anni 1920. Là dove Freud descriveva il mondo e l'apparato psichico da un punto di vista per così dire esterno, ecco che si ricollega, a suo modo, alle rivoluzioni sopraggiunte nella fisica dell'inizio del XX Secolo: la relatività einsteiniana, in cui l'osservatore trasporta nel suo movimento il quadro di riferimento, e la meccanica quantistica, dove l'osservatore fa parte di ciò che è osservato ed in cui l'osservazione modifica la misura. Per una analoga mutazione, da "<i>Al di là del principio di piacere</i>" (1920), le pulsioni non sono più esigenze di lavoro imposte alla psiche per il fatto della sua correlazione col corpo; esse abitano oramai la topica in quanto principi di legamento (Eros) o di slegamento (pulsione di morte). Mi sembra che questo rimpatrio delle pulsioni corrisponda bene al concetto più tardo dell'"Io-realtà primordiale": non più un Io incaricato di distinguere l'interno dall'esterno con l'aiuto di un "criterio</p>	<p>esteriore al dispiacere ossia al dolore</p> <p>L'Io-realtà primordiale</p> <p>All'origine l'Io contiene tutto, poi separa... ma qualcosa resta di quel primo sentire.</p> <p>La svolta degli anni 20</p> <p>Si collega all'apporto delle rivoluzioni nella fisica, la relatività e la quantistica</p> <p>Le pulsioni, con i principi di Eros e Thanatos, ritornano al concetto dell'"Io-realtà</p>
--	--	---

<p>moi chargé de distinguer l'intérieur de l'extérieur à l'aide d'un « critère objectif », mais un moi qui, au début, est totalement intriqué avec le monde.</p> <p>Freud, on l'a vu, postule que ce sentiment primaire d'intimité totale entre le moi et le monde a dû se conserver de manière à se manifester chez certaines personnes comme sentiment océanique. Une autre voie possible, toutefois, serait de poser que ce sentiment d'union résulte non d'une « conservation » de l'archaïque, mais de la capacité toujours <i>actuelle</i> qu'aurait le moi de se retrouver sans frontières au sein du continuum réel psyché-corps-monde. La mobilité des frontières du moi dans les situations même courantes, et leur effacement dans des situations plus spécifiques plaident, me semble-t-il, en faveur de cette hypothèse. Je pense, par exemple, aux phénomènes de dépersonnalisation dont parle Michel de M'Uzan et qu'il considère comme des événements marquants dans certaines cures analytiques¹⁵. Plus généralement, n'est-ce pas le propre de la méthode analytique — associations libres et attention en égal suspens — de rechercher constamment sinon la suppression, du moins l'assouplissement des frontières du moi, défensives par définition ? Pour cela, le moi n'a nul besoin de « contenir tout » ; il suffit de considérer que, aujourd'hui comme hier, ce moi est <i>en continuité avec le tout</i>, c'est-à-dire aussi bien en direction de l'intérieur (avec le ça, ce que Freud admet sans problème) qu'en direction de l'extérieur (avec le monde). Dans ce sens, <i>c'est un paradoxe de la perception que cette continuité avec le monde soit constamment perdue de vue parce que brisée par la césure que provoque l'acte même de percevoir</i>. Freud, d'ailleurs, ne dit-il pas quelque chose de ce genre quand dans ses carnets de 1938 il écrit : « La psyché est étendue, n'en sait rien » ? Pour « savoir », en effet, il faut cette césure qui crée le sentiment de séparation entre un sujet connaissant et le monde « su ». Si la psyché se savait « étendue », c'est-à-dire</p>	<p>oggettivo”, ma un Io che, all’origine, è totalmente intrecciato col mondo.</p> <p>Freud, come si è visto, postula che questo sentimento primario di intimità totale tra l’Io ed il mondo deve essersi conservato in modo da manifestarsi in certe persone come sentimento oceanico. Ciò nonostante, un’altra via possibile sarebbe di supporre che questo sentimento di unione risulti non da una “conservazione” dell’arcaico, ma dalla capacità sempre <i>attuale</i> che avrebbe l’Io di ritrovarsi senza confini all’interno del continuum reale psiche-corpo-mondo. La mobilità dei confini dell’Io, anche nelle situazioni correnti, e la loro cancellazione in situazioni più specifiche, giocano a favore, mi sembra, di questa ipotesi. Penso, per esempio, ai fenomeni di depersonalizzazione dei quale parla Michel de M’Uzan e che egli considera eventi di rilievo in certe cure psicoanalitiche. Più genericamente, non è forse proprio del metodo psicoanalitico – libere associazioni ed attenzione liberamente fluttuante – di ricercare costantemente, se non proprio di sopprimere, almeno di rendere flessibili i confini dell’Io, difensivi per definizione? Perciò, non è affatto necessario che l’Io “contenga tutto”; è sufficiente considerare che, oggi come ieri, questo Io è in continuità col tutto, ossia tanto in direzione dell’interno (con l’Es, ciò che Freud ammette senza problemi) quanto in direzione dell’esterno (col mondo). In questo senso, <i>è un paradosso della percezione che questa continuità col mondo sia costantemente persa di vista perché spezzata dalla cesura provocata dall’atto stesso di percepire</i>. D’altro canto, non dice Freud qualcosa del genere quando nei suoi appunti del 1938 scrive: “La psiche è estesa, di ciò non sa nulla” (“<i>Risultati, idee, problemi</i>”, Vol. 11, pag. 566)? In effetti per “sapere” è necessaria la cesura, la quale crea il sentimento di separazione tra un soggetto conoscente ed il mondo “conosciuto”. Se la psiche si sapesse “estesa”, ossia facente parte del mondo, si dissolverebbe in esso. E’ un</p>	<p>primordiale”, intricato con il mondo.</p> <p>Oceanico</p> <p>Sentimento non solo arcaico, ma anche attuale, quello della mobilità delle frontiere</p> <p>Vedi per es. la depersonalizzazione</p> <p>Questo Io è sempre in continuità con il tutto</p> <p>Ma questa continuità va spesso persa di vista</p> <p>“La psiche è estesa, di ciò non sa nulla”</p>
---	---	--

<p>faisant partie du monde, elle se dissoudrait dans celui-ci. Paradoxe central de la psychanalyse que de vouloir parler de ce savoir sur la psyché (qu'elle est étendue) qui l'abolit (cette psyché) en tant que savoir, justement.</p> <p style="text-align: center;">Douleur, amour, connaissance</p> <p>Mais revenons à l'examen de réalité. Pour Freud l'existence d'une réalité extérieure au moi se précise à travers une progression qui va du jugement d'attribution au jugement d'existence. Le moi-réalité du début se constitue d'abord en moi-plaisir pur, pour aboutir en fin de course à un moi-réalité définitif capable de transiger avec l'extérieur, l'étranger, même quand cela est source de déplaisir. Cette progression est exposée dans « La Négation » où l'on retrouve aussi cette phrase : « Mais on reconnaît, comme condition de la mise en place de l'examen de réalité, que se soient perdus des objets qui autrefois avaient apporté une satisfaction réelle. »¹⁶ Freud reprend ainsi l'idée que l'examen de réalité vise non à trouver, mais à retrouver l'objet, à se convaincre qu'il est encore présent. Cette même phrase, je voudrais pour ma part l'inscrire dans une autre perspective, en la conjuguant avec ce que Freud interroge à nouveau à propos de l'examen de réalité dans <i>Le Malaise dans la culture</i>.</p> <p>Sur l'association réalité-souffrance, dans <i>Le Malaise dans la culture</i> Freud est même plus sombre que d'habitude, écrivant que « le dessein que l'homme soit "heureux" ne semble pas figurer dans le plan de la "création". »¹⁷ Il identifie trois sources à la souffrance, au malheur humain : le corps et sa décrépitude inéluctable, le monde et ses forces surpuissantes, les autres enfin. L'appartenance à la culture, comme moyen de se protéger contre le monde de la nature et ses dangers, et à un moindre degré, contre les déboires du corps, comporte comme on sait, ses propres</p>	<p>paradosso centrale della psicoanalisi di volere parlare di questo sapere sulla psiche (che essa è estesa) che l'abolisce (questa psiche) in quanto appunto sapere.</p> <p style="text-align: center;">Dolore, amore, conoscenza</p> <p>Ma ritorniamo all'esame di realtà. Per Freud, l'esistenza di una realtà esterna all'Io si precisa attraverso una progressione che va dal giudizio di attribuzione al giudizio di esistenza. L'Io realtà originaria si costituisce in un primo tempo in Io-piacere puro, per sfociare, alla fine della corsa, in un Io-realtà definitivo capace di venire a patti con l'esterno, con l'estraneo, anche quando questo è fonte di dispiacere. Questa progressione è esposta ne "<i>La negazione</i>" dove si ritrova questa frase: "Si riconosce comunque come condizione necessaria per l'instaurarsi dell'esame di realtà il fatto che siano andati perduti degli oggetti che in passato avevano portato a un soddisfacimento reale". (1925, Vol. 10, pag. 200). Così Freud riprende l'idea che l'esame di realtà mira non a trovare, ma a ritrovare l'oggetto, a convincersi che esso è ancora presente. Da parte mia vorrei iscrivere questa stessa frase in un'altra prospettiva coniugandola con l'interrogativo di Freud a proposito dell'esame di realtà ne "<i>Il disagio della civiltà</i>" (1929).</p> <p>Freud, ne "<i>Il disagio della civiltà</i>" è persino più grave del solito circa l'associazione realtà-sofferenza, scrivendo che "... nel piano della «creazione» non è incluso l'intento che l'uomo sia «felice»" (1929, Vol. 10, pag. 568). Egli identifica tre fonti della sofferenza, dell'infelicità umana: il corpo e la sua decrepitezza ineludibile, il mondo e le sue forze immani, infine gli altri uomini. L'appartenenza alla civiltà, come mezzo per proteggersi contro il mondo della natura e i suoi pericoli, e, ad un grado inferiore, contro le delusioni del corpo, include, come si sa, le proprie esigenze penose. Non entrerà in questo aspetto della questione. Per ora, prenderò in considerazione lo statuto particolare</p>	<p>Pericolo di dissoluzione</p> <p>Io-piacere</p> <p>L'esame di realtà mira non a trovare ma a ritrovare l'oggetto perduto</p> <p>Le tre sorgenti della sofferenza secondo Freud: Il corpo, il mondo, gli altri</p>
--	--	---



exigences pénibles. Je n'entrerai pas dans cet aspect de la question. Je retiendrai pour l'heure le statut particulier de la souffrance causée par les autres humains : souffrance plus difficile à accepter, dit Freud, parce que, à côté de celle venant des deux autres sources, elle nous paraît superflue. Me retient aussi spécialement la question de l'amour. Invoqué d'abord comme un des remèdes importants contre la souffrance, l'amour est bientôt désigné comme présentant lui-même un danger qui, par certains côtés, se compare aux forces surpuissantes, dangereuses de la nature : « Jamais nous ne sommes davantage privés de protection contre la souffrance que lorsque nous aimons, jamais nous ne sommes davantage dans le malheur et le désaïde que lorsque nous avons perdu l'objet aimé ou son amour. »¹⁸ Plus loin, Freud souligne que par l'amour « on se rend, de la manière la plus problématique, dépendant d'un morceau du monde extérieur, à savoir de l'objet d'amour choisi et qu'on s'expose à la plus forte des souffrances si on est dédaigné par lui ou si on le perd... »¹⁹ L'amour devient de ce fait lui-même une forme privilégiée du rapport à ces « morceaux de réalité » que sont les objets d'amour. Cela est d'ailleurs renforcé par l'idée que, comme il est dit dans « La négation », l'examen de réalité suppose la perte préalable d'objets qui avaient apporté une satisfaction réelle. Les objets sont donc réels à plus d'un titre. D'une part en tant qu'ayant procuré une satisfaction réelle — réalité préalable à la perte et donc au jugement de réalité — et d'autre part en tant que sources potentielles de cette expérience qui est la marque distinctive de la réalité : la douleur, la souffrance.

L'amour est donc une épreuve de réalité. Je reprends ici l'ancienne traduction d'*épreuve*²⁰, parce que sa polysémie me paraît pour l'occasion beaucoup plus appropriée que celle d'examen. Avec la perte de l'amour, nous entrons dans la ligne de pensée apparue

della sofferenza causata dagli altri uomini: sofferenza più difficile da accettare, dice Freud, perché ci appare superflua in confronto a quella proveniente dalle due altre fonti. Mi soffermo specialmente sull'interrogativo dell'amore. Ben presto, l'amore, invocato come uno dei rimedi importanti contro la sofferenza, presenta esso stesso un pericolo, che, per certi lati, può essere paragonato alle forze iperpotenti, pericolose della natura: "Mai come quando amiamo prestiamo il fianco alla sofferenza, mai come quando abbiamo perduto l'oggetto amato o il suo amore siamo così disperatamente infelici" (1929, Vol. 10, pag. 574). Più avanti Freud sottolinea che con l'amore: "... [l'uomo] si rese pericolosamente dipendente da una parte del mondo esterno, cioè dall'oggetto d'amore prescelto, e si espose alle più profonde sofferenze se da quello fosse stato respinto o lo avesse perduto ..." (1929, Vol 10, pag. 591). Per questo l'amore stesso diventa una forma privilegiata del rapporto con queste "parti di realtà" che sono gli oggetti d'amore. D'altronde, questo è rinforzato dall'idea, che, come è detto ne "*La negazione*", l'esame di realtà suppone la perdita preliminare di oggetti che avevano portato un soddisfacimento reale. Gli oggetti sono, dunque, reali a diverso titolo. Da una parte, in quanto hanno procurato un soddisfacimento reale - realtà preliminare alla perdita e, dunque, al giudizio di realtà - e, d'altra parte, in quanto sono fonti potenziali di questa esperienza che è il segno distintivo della realtà: il dolore, la sofferenza.

L'amore dunque è una prova di realtà. Riprendo qui la vecchia traduzione di *prova* perché nella sua polisemia mi pare, in tale contesto, molto più appropriata di quella di esame. Con la perdita dell'amore, entriamo nella linea di pensiero apparsa nella psicoanalisi a partire dagli anni 1910 con l'idea di narcisismo, linea che, passando attraverso il caso del presidente Schreber (1910), conduce alla "Perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi". Sappiamo che

Anche l'amore

Dunque
l'amore è una
prova di realtà

<p>dans la psychanalyse à partir des années 1910 avec l'idée de narcissisme, ligne qui, en passant par l'analyse des mémoires du Président Schreber, conduit à « La perte de réalité dans la névrose et la psychose »²¹. Cette perte de réalité, nous savons qu'elle résulte d'un contact avec l'insupportable, contact dont le sujet se retire, ce qui nous ramène à la notion d'investissement et de désinvestissement. Désinvestir, perdre la réalité : si nous restons conséquent avec ce que nous disions dans la première partie de ce travail, nous poserons qu'il s'agit là d'une altération particulière au sein du continuum psyché-corps-monde, mais cette fois dans le sens où le système perception-conscience, pour éviter la réalité douloureuse, opère la césure différemment. De par le travail de retrait défensif du moi, les traces d'activité perceptive (images motrices) susceptibles de reconduire la perception douloureuse ne sont pas réactivées. Par conséquent, le rapport avec la réalité sera marqué par la <i>passivité</i> inhérente à l'hallucinateur.</p> <p>Notons qu'en l'absence de lésion du système nerveux central, la perte de réalité ne concerne pas à vrai dire la réalité matérielle. C'est bien plutôt ce « morceau de réalité extérieure » qu'est l'objet d'amour qui est « perdu », et c'est la perception dans ce qu'elle comporte d'effort pour le retrouver (examen de réalité) qui est perturbée. L'examen de réalité qui nous importe est par conséquent celui de la reconnaissance de l'autre en tant qu'objet d'amour, c'est-à-dire en tant qu'objet dont la perception est continuellement investie et réinvestie, du dehors comme du dedans; en tant que cette perception-césure le distingue, cet objet, des autres objets du monde et que le moi lui reconnaît, en même temps qu'une valeur exceptionnelle, le pouvoir tout aussi exceptionnel, voire potentiellement catastrophique, de le faire souffrir.</p> <p>Amour, pulsion et réalité</p> <p>Comment parler d'investissement sans parler de la pulsion ? Elle a voyagé avec nous depuis le début en passant</p>	<p>questa perdita di realtà risulta dal contatto con l'insopportabile, contatto dal quale il soggetto si ritira, il che ci riconduce alla nozione di investimento e disinvestimento. Disinvestire, perdere la realtà: se noi restiamo coerenti con ciò che dicevamo nella prima parte di questo lavoro, ipotizzeremo che si tratta di una alterazione particolare all'interno del continuum psiche-corpo-mondo, ma questa volta nel senso che il sistema percezione-coscienza, per evitare la realtà dolorosa, opera la cesura in modo differente. Nel ritiro difensivo dell'Io, non sono riattivate le tracce d'attività percettiva (immagini motrici) suscettibili di ricondurre la percezione dolorosa. Pertanto, il rapporto con la realtà sarà segnato dalla <i>passività</i> inerente all'allucinatorio.</p> <p>Notiamo che, in assenza di lesioni del sistema nervoso centrale, la perdita di realtà non concerne, a dire il vero, la realtà materiale. Piuttosto, è “perso” l'oggetto d'amore, “questa parte di realtà esterna”, ed è perturbata la percezione, in ciò che essa comporta di sforzo per ritrovarla (esame di realtà). L'esame di realtà che è importante per noi è, di conseguenza, quello del riconoscimento dell'altro in quanto oggetto d'amore, ossia, in quanto oggetto la cui percezione è continuamente investita e reinvestita, dall'esterno come dall'interno; in quanto questa percezione-cesura distingue questo oggetto dagli altri oggetti del mondo e in quanto l'Io gli riconosce, assieme ad un valore eccezionale, il potere altrettanto eccezionale, persino potenzialmente catastrofico, di farlo soffrire.</p> <p>Amore, pulsione e realtà</p> <p>Come parlare di investimento senza parlare della pulsione? Essa ha viaggiato con noi dall'inizio come passeggero semi-clandestino. In effetti, là dove c'è la cesura nel continuum psiche-corpo-mondo, là pure sorge la pulsione. Hans Loewald, in un testo del 1952, riteneva che la libido (dunque la pulsione sessuale)</p>	<p>A partire dal narcisismo</p> <p>Disinvestire, perdere la realtà, un'alterazione all'interno del continuo psiche-corpo-mondo</p> <p>Un rapporto marcato dalla passività inerente all'allucinatorio</p> <p>Non tutta la realtà materiale, ma un pezzo, quello dell'oggetto perduto...</p> <p>La percezione-cesura</p>
--	--	--

<p>semi-clandestin. En effet, là où il y a césure dans le continuum psyché-corps-monde, là également surgit la pulsion. Hans Loewald, dans un texte de 1952²², posait la libido (donc la pulsion sexuelle) comme représentant essentiellement la tendance au rétablissement de l'indifférenciation, soit, dirions-nous, la tendance à l'abolition de la césure. Cette idée de Loewald n'a rien de révolutionnaire en soi, mais elle a le mérite d'attirer l'attention sur le fait que la notion de pulsion, même avant l'introduction du dernier dualisme pulsionnel, a toujours signifié une tendance au retour à un état antérieur. De son côté, le moi se défend contre le retour à l'état indifférencié, retour au continuum, que représente la pulsion. À moins d'une défaillance de sa part, il ne se risque à laisser le passage à la pulsion que dans des conditions que procurent les mécanismes de défense ou de méconnaissance : déplacements, formations de compromis et autres circonstances favorables. Et c'est encore un non-investissement, au moins partiel, de l'appareil de perception qui procure de telles conditions. À tel point que Freud n'hésite pas à écrire que les phénomènes cliniques observables dans la névrose relèvent eux aussi de l'hallucinoire. L'hallucinoire : non pas l'hallucination au sens cognitif de la « perception sans objet », mais « une sorte d'activité de pensée qui demeura libre à l'égard de l'examen de réalité et soumise seulement au principe de plaisir. C'est là le fantasier qui commence déjà avec le jouer des enfants et qui, ultérieurement prolongé en rêve diurne, abandonne son étayage sur des objets réels. ²³ »</p>	<p>rappresentasse, essenzialmente, la tendenza al ristabilimento dell'indifferenziazione, ossia, noi diremmo, la tendenza all'abolizione della cesura. Questa idea di Loewald non ha in sé niente di rivoluzionario, ma ha il merito di attirare l'attenzione sul fatto che la nozione di pulsione, anche prima dell'introduzione dell'ultimo dualismo pulsionale, ha sempre significato una tendenza al ritorno ad uno stato anteriore. Dal suo canto, l'Io si difende contro il ritorno allo stato indifferenziato, ritorno al continuum, rappresentato dalla pulsione. A meno di un cedimento da parte sua, l'Io arrischia di lasciare il passaggio alla pulsione solo in condizioni fornite dai meccanismi di difesa o di disconoscimento: spostamenti, formazioni di compromesso e altre circostanze favorevoli. E ancora è un non-investimento, almeno parziale, dell'apparato di percezione che fornisce tali condizioni, a tal punto che Freud non esita a scrivere che i fenomeni clinici osservabili nella nevrosi riguardano pure essi l'allucinatorio. L'allucinatorio: non l'allucinazione nel senso cognitivo della "percezione senza oggetto", ma "una specie di attività di pensiero che, serbatasi libera dall'esame di realtà, è rimasta soggetta soltanto al principio di piacere. Si tratta dell'attività del fantasticare, che incomincia già con il giuoco dei bambini e che, successivamente, portata avanti nella forma dei sogni ad occhi aperti, rinuncia alla dipendenza dagli oggetti reali" (<i>"Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico"</i>, 1911, Vol. 6, pag. 456).</p>	<p>Nella cesura sorge la pulsione</p> <p>La libido</p> <p>La tendenza ad abolire la cesura</p> <p>Tendenza al ritorno ad uno stato anteriore</p> <p>L'Io si difende contro il ritorno allo stato indifferenziato</p> <p>L'allucinatorio</p> <p>Il Fantasticare</p>
<p>Concernant la perte de réalité dans la névrose, Freud signale, et l'expérience atteste, que le fantasme prend la relève pour combler en quelque sorte le scotome dans la perception de la réalité. L'exigence insupportable qu'imposerait la perception de la réalité, le moi s'en arrange à</p>	<p>In relazione alla perdita di realtà nella nevrosi, Freud segnala, e l'esperienza conferma, che il fantasma dà il cambio per colmare in qualche modo lo scotoma nella percezione della realtà. Data l'esigenza insopportabile che sarebbe imposta dalla percezione della realtà, l'Io se la cava a condizione di rimuovere l'esigenza pulsionale corrispondente. Il che ci conforta nell'idea che, sia nella percezione sia nel sorgere della pulsione,</p>	<p>(Anlehnung, étayage, appoggio)</p> <p>La perdita di realtà nella nevrosi:</p> <p>Lo scotoma</p>

<p>condition de refouler l'exigence pulsionnelle correspondante. Ce qui nous conforte dans l'idée que tant dans la perception que dans le surgissement de la pulsion, c'est d'une même césure réitérée qu'il s'agit, et que c'est une même visée défensive qui scotomise une parcelle de la réalité et refoule la revendication pulsionnelle. Bien malin d'ailleurs qui saurait distinguer, dans le refoulement de la névrose, l'ordre de préséance entre l'insupportable de la réalité extérieure et l'inadmissible de la revendication pulsionnelle. L'important, c'est la médiation entre investissement du dedans et investissement par le dehors, médiation opérée par le fantasma et qui marque, précisément, l'opérationnalité de l'examen de réalité dans la névrose²⁴.</p> <p>Dans la psychose, le fantasma ne joue pas ce rôle : il y a plutôt reconstruction de la réalité à partir d'une abolition plus radicale. Ici, ce qui a été aboli à l'intérieur revient du dehors, comme Freud a montré à partir du cas Schreber. Dans le texte de 1924 Freud est plus disert quant aux mécanismes impliqués : « Le remaniement de la réalité s'effectue dans la psychose sur les précipités psychiques des relations entretenues jusqu'alors avec elle, donc sur les traces mnésiques, les représentations et les jugements qu'on avait jusqu'alors tirés d'elle et par lesquels elle se trouvait représentée dans la vie d'âme. Mais cette relation n'était jamais une relation achevée, elle était continuellement enrichie et modifiée par de nouvelles perceptions. Ainsi s'instaure pour la psychose, elle aussi, la tâche de se procurer des perceptions telles qu'elles correspondraient à la nouvelle réalité, ce qui est atteint de la façon la plus fondamentale par la voie de l'hallucination²⁵. » Notons au passage le rôle central dévolu ici encore à la perception. Plus loin, Freud souligne que « dans la psychose, le morceau de réalité écarté s'impose sans cesse à la vie d'âme, comme dans la névrose la pulsion refoulée... »²⁶ Nous voyons par conséquent la symétrie qui se constitue autour de la césure perceptive entre pulsion et réalité,</p>	<p>si tratta di una stessa cesura reiterata e che è una stessa mira difensiva che scotomizza una frazione della realtà e rimuove la rivendicazione pulsionale. Del resto, sarebbe bravo chi fosse capace di distinguere, nella rimozione della nevrosi, l'ordine di precedenza tra l'insopportabile della realtà esterna e l'inammissibile della rivendicazione pulsionale. Importante è la mediazione tra investimento dall'interno e investimento dall'esterno, mediazione operata dal fantasma e che segna, precisamente, l'operazionalità dell'esame di realtà nella nevrosi.</p> <p>Nella psicosi, il fantasma non arriva a riempire il suo ruolo: avviene piuttosto una ricostruzione della realtà a partire da una abolizione più radicale. Qui, ciò che è stato abolito all'interno torna dall'esterno, come ha mostrato Freud a partire dal caso Schreber. Nel testo del 1924, Freud è più eloquente per ciò che concerne i meccanismi implicati: "Il rimodellamento della realtà riguarda nella psicosi ciò che si è venuto psichicamente depositando nel soggetto in base ai precedenti suoi rapporti con la realtà stessa; riguarda cioè le tracce mnestiche, le rappresentazioni e le valutazioni che dalla realtà sono state tratte e da cui la realtà è stata finora rappresentata nella vita psichica. Tuttavia questo rapporto non è mai stato qualcosa di concluso e definitivo, nuove percezioni lo hanno costantemente e continuamente arricchito e modificato. In tale modo anche per la psicosi si presenta il compito di procurarsi percezioni tali da poter corrispondere alla nuova realtà che il soggetto si è creato; l'allucinazione è la strada più radicale per raggiungere questo intento" (<i>"La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi"</i> (1924, Vol. 10, pagg. 41-42). All'occasione notiamo il ruolo centrale attribuito qui ancora alla percezione. Più avanti, Freud sottolinea che "presumibilmente nella psicosi la parte della realtà che è stata rigettata torna continuamente a imporsi alla vita psichica, così come fa nella nevrosi la pulsione rimossa..." (1924, Vol. 10, pag. 42). Noi vediamo, quindi, la simmetria</p>	<p>La stessa cesura reiterata</p> <p>L'insopportabile e l'inammissibile</p> <p>E la mediazione del fantasma</p> <p>La perdita di realtà nella psicosi:</p> <p>ciò che è stato abolito dentro ritorna da fuori</p> <p>Il compito di procurarsi percezioni corrispondenti alla nuova realtà creata</p>
--	--	--

<p>avec leurs rôles et des destins respectifs selon que nous sommes dans la névrose ou la psychose.</p> <p>Mais qu'est ce qui fait que, malgré une certaine perte de réalité, l'examen de réalité est maintenu dans la névrose et qu'entendre dans ce cas par « examen de réalité » ?</p> <p>Nous avons vu que la perte de réalité qui compte est celle qui concerne ce morceau de réalité capable de causer des souffrances aussi grandes que celles résultant des catastrophes naturelles. C'est la perte de l'amour, de l'objet d'amour. Il est en effet notable, malgré la banalité de la notion, que, contrairement à l'objet d'amour, l'objet de la pulsion est « éminemment remplaçable ». La libido peut donc s'arranger avec la non-disponibilité de l'objet de satisfaction, contrairement au moi qui ne peut que souffrir de la perte de l'objet d'amour et doit passer par tout un travail de reconfiguration. Le fantasma permet en quelque sorte de ruser avec la réalité, et la régression vers des objets pulsionnels n'est pas rare lorsque sont perdus des objets d'amour (Je pense en particulier au film de Bertolucci, <i>Le dernier tango à Paris</i>.) C'est sans doute ainsi que l'examen de réalité est maintenu: les traces mnésiques du commerce avec la réalité comportent suffisamment de marques de satisfaction libidinale <i>sans abolition de l'identité du moi</i> ; le fantasma et d'autres formes de satisfactions apportés par les objets remplaçables de la pulsion peuvent donc jouer sans dommage. Le moi (ou l'inconscient) peut maintenir l'investissement de l'appareil de perception et ainsi aller à la recherche active de l'objet perdu, quitte à affronter, à travers un travail de deuil, le démenti douloureux que lui assènera la réalité, cela dans la mesure où l'objet aimé avait donné lieu à une « expérience de réalité psychique » réciproque.</p>	<p>che si costituisce attorno alla cesura percettiva tra pulsione e realtà, con i loro ruoli e differenti destini a seconda che si tratti di nevrosi o di psicosi.</p> <p>Ma che cosa fa sì che, malgrado una certa perdita di realtà, l'esame di realtà sia mantenuto nella nevrosi e che cosa intendere in questo caso per “esame di realtà”?</p> <p>Abbiamo visto che la perdita di realtà che conta è quella che concerne questa parte di realtà capace di causare sofferenze tanto grandi quanto quelle risultanti da catastrofi naturali. Si tratta della perdita dell'amore, dell'oggetto d'amore. In effetti è da notare, malgrado la banalità della nozione, che contrariamente all'oggetto d'amore, l'oggetto della pulsione è “eminentemente sostituibile”. Dunque, la libido può cavarsela con la non-disponibilità dell'oggetto di soddisfacimento, contrariamente all'Io che può soltanto soffrire per la perdita dell'oggetto d'amore e deve effettuare tutto un lavoro di riconfigurazione. Il fantasma permette, in qualche modo, di operare d'astuzia con la realtà e non è rara la regressione verso gli oggetti pulsionali quando siano perduti degli oggetti d'amore. (Si pensi, per esempio, al film di Bertolucci, <i>L'ultimo tango a Parigi</i>). Senza dubbio, è mantenuto così l'esame di realtà: le tracce mnestiche dello scambio con la realtà contengono sufficienti impronte di soddisfacimento libidico <i>senza abolizione dell'identità dell'Io</i>; il fantasma ed altre forme di soddisfacimento, apportati dagli oggetti sostituibili della pulsione, possono dunque agire senza danno. L'Io (o l'inconscio) può mantenere l'investimento dell'apparato di percezione e così andare alla ricerca attiva dell'oggetto perduto anche a costo di affrontare, attraverso un lavoro di lutto, la smentita dolorosa che gli assesterà la realtà, ciò nella misura in cui l'oggetto amato aveva dato luogo ad una “esperienza di realtà psichica” reciproca.</p> <p>Nella psicosi, i due versanti del continuum, il versante interno (con la pulsione che tira verso</p>	<p>La perdita di realtà nella perdita dell'amore</p> <p>Mentre l'oggetto della pulsione è rimpiazzabile</p> <p>Fantasma e regressione</p> <p>Una soddisfazione libidica senza passare per l'abolizione dell'Io</p> <p>Lavoro del lutto</p>
--	---	--



<p>Dans la psychose, les deux versants du continuum, le versant intérieur (avec la pulsion qui « tire » vers la dédifférenciation) et le versant extérieur, avec le monde des objets qui causent une douleur intolérable, imposent au moi une manœuvre tout autre. L'émergence pulsionnelle dans la psychose menace d'autant plus gravement le moi que la césure, la brèche d'où émerge cette pulsion et sa tendance à la dédifférenciation, ne procure pas du même coup — comme c'est normalement le cas — la délimitation suffisante des frontières du moi et leur corollaire, la capacité de tolérer le maintien de l'investissement par le dehors. Cela parce que le dehors est trop douloureux. Il faut noter, une fois de plus, que nous parlons d'investissement <i>par</i> le dehors : manière de rappeler qu'à strictement parler <i>c'est la réalité qui investit l'appareil de perception et non le sujet qui investit la réalité</i>. Ce qui s'entend dans Freud, que nous citons à l'instant : « Dans la psychose, le morceau de réalité écarté s'impose sans cesse à la vie d'âme, comme dans la névrose la pulsion refoulée »²⁷. Il serait cependant plus juste de dire que <i>dans la névrose également</i> le morceau de réalité (l'autre, l'objet d'amour ou l'objet qui refuse cet amour) s'impose constamment à la vie d'âme, mais que dans ce cas, l'intrication du moi avec l'élaboration pulsionnelle et la vie fantasmatique en général permettent de transiger avec cette réalité avec un risque moindre pour ses frontières.</p> <p>Comment et pourquoi la réalité s'impose-t-elle ainsi constamment ? Cela nous ramène à ce continuum, entendu comme réalité de base, impossible à abolir, et où seul un vivant doué de perception (et, faut-il ajouter, <i>doué de langage</i>, mais faute de temps je ne peux aborder cet aspect) opère une césure où naissent simultanément les délimitations entre le moi, le ça et le monde extérieur, mais aussi les pulsions qui, tendant à reconduire l'état</p>	<p>l'indifferenziazione) ed il versante esterno, col mondo degli oggetti che causano un dolore intollerabile, impongono all'Io una tutt'altra manovra. L'emergenza pulsionale nella psicosi minaccia tanto gravemente l'Io per il fatto che la cesura, la breccia dalla quale emerge questa pulsione e la sua tendenza alla indifferenziazione, non procura nello stesso momento - come normalmente è il caso - la delimitazione sufficiente dei confini dell'Io ed il loro corollario, la capacità di tollerare il mantenimento dell'investimento dall'esterno. Questo perché l'esterno è troppo doloroso. Bisogna notare, ancora una volta, che noi parliamo d'investimento dall'esterno: un modo per richiamare che, strettamente parlando, è <i>la realtà che investe l'apparato e non il soggetto che investe la realtà</i>. E' ciò che si intende in Freud, che citavamo poco fa: "Presumibilmente nella psicosi <i>la parte della realtà che è stata rigettata torna continuamente a imporsi alla vita psichica</i>, così come fa nella nevrosi la pulsione rimossa..." ("La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi", 1924, Vol. 10, pag. 42). Tuttavia, sarebbe più giusto dire che <i>anche nella nevrosi</i> la parte di realtà (l'altro, l'oggetto d'amore o l'oggetto che rifiuta questo amore) si impone costantemente alla vita psichica, ma che in questo caso, l'intreccio dell'Io con l'elaborazione pulsionale e la vita fantasmatologica in generale permettono di venire a patti con questa realtà con minore rischio per i suoi confini.</p> <p>Come e perché la realtà si impone in questo modo e costantemente? Ciò ci riconduce a questo continuum, inteso come realtà di base, impossibile da abolire e dove solo un vivente dotato di percezione (ed è necessario aggiungere, <i>dotato di linguaggio</i>, ma per mancanza di tempo non posso affrontare questo aspetto) opera una cesura dove nascono simultaneamente le delimitazioni tra l'Io, l'Es ed il mondo esterno, ma anche le pulsioni che, tendendo a ricondurre allo stato anteriore, minacciano di abolire questa differenziazione.</p>	<p>I due versanti del continuo...</p> <p>E' la realtà di fuori che investe l'apparato della percezione</p> <p>La realtà di base è il continuum...</p>
--	---	---

<p>antérieur, menacent d'abolir cette différenciation.</p> <p>Retour au transfert érotomane</p> <p>Ce long détour par la métapsychologie suivant l'axe de la perception, nous l'avons commencé à cause du désir de ne pas assassiner la question que pose le transfert érotomane. Il s'agissait de tenter de voir si là aussi l'analysante a de quelque façon raison. Il faudrait beaucoup plus d'espace et de temps pour traiter adéquatement de la question ainsi posée, mais il me semble possible, à partir de ce qui précède, de déplacer au moins le poste d'observation d'où généralement elle se pose. Si, en effet, nous renonçons à la commodité de retourner à l'envoyeur sa lecture des événements ayant cours dans ce type de transfert, il nous semble possible d'avancer à titre d'hypothèses de travail, les quelques considérations alternatives suivantes :</p> <p>•Le « morceau de réalité » qui continue de s'imposer ici, l'analyste a bel et bien accepté, de par sa seule offre d'analyse, de le représenter à l'intérieur du cadre. « L'offre précède la demande » (Piera Aulagnier), et « le transfert est provoqué par l'analyste » (Jean Laplanche) : ces deux maximes à mon avis indiscutables et qui concernent le cours des événements analytiques, doivent être admises au-delà du « comme si », surtout lorsqu'il s'avère que, consciemment ou non, nous nous offrons d'analyser un sujet psychotique.</p> <p>•Si ce même « morceau de réalité » s'impose sans cesse au psychotique (mais nous avons vu qu'il s'impose aussi au névrosé, quoique dans des conditions plus favorables), c'est qu'il s'agit de la réalité psychique de l'autre, réalité psychique qui se manifeste en tant que « message compromis », comme Laplanche l'a théorisé. L'analyste ne saurait se prétendre immunisé contre l'émission de ces messages, ni pouvoir en contrôler la teneur.</p>	<p>Ritorno al transfert erotomane</p> <p>Abbiamo incominciato questa lunga deviazione attraverso la metapsicologia seguendo l'asse della percezione per il desiderio di non strozzare la questione che pone il transfert erotomane. Si trattava di tentare di vedere se, anche in questo caso, l'analizzanda avesse in qualche modo ragione. Occorrerebbe molto più spazio e tempo per trattare adeguatamente la questione posta in questo modo, ma mi sembra possibile, a partire da ciò che precede, spostare almeno il posto di osservazione da dove generalmente esso si pone. In effetti, se rinunciamo alla comodità di rimandare al mittente la sua lettura degli eventi che accadono in questo tipo di transfert, ci sembra possibile proporre a titolo di ipotesi di lavoro alcune considerazioni alternative che seguono:</p> <p>* Per il solo fatto di avere proposto l'analisi, l'analista ha ovviamente accettato la "parte di realtà" che "continua ad imporsi", ed ha accettato di rappresentarla all'interno del setting. "La proposta precede la domanda" (Piera Aulagnier) e "Il transfert è provocato dall'analista" (Jean Laplanche): queste due massime, secondo me, indiscutibili e che riguardano il corso degli eventi analitici, devono essere ammesse al di là del "come se", soprattutto quando si verifica che, coscientemente o non, ci proponiamo di analizzare un soggetto psicotico.</p> <p>* Se questa stessa "parte di realtà" si impone senza tregua allo psicotico (ma abbiamo visto che si impone anche al nevrotico, sebbene in condizioni più favorevoli) è perché si tratta della realtà psichica dell'altro, realtà psichica che si manifesta come "messaggio compromesso", secondo la teoria di Laplanche. L'analista non pretende di essere immunizzato contro l'emissione di questi messaggi, né di poterne controllare il tenore. Evocare Ferenczi nella sua denuncia - che andrebbe elaborata in un'ottica non personalistica - di quella che</p>	<p>A proposito del transfert erotomane</p> <p>L'offerta precede la domanda Il transfert è provocato dall'analista</p> <p>La realtà psichica dell'altro è un messaggio</p>
--	--	---

<p>Ce n'est pas proposer un retour aux apories de l'analyse mutuelle de Ferenczi que d'évoquer celui-ci dans sa dénonciation — qui serait à élaborer dans une optique non-personnaliste — de ce qu'il appelait « l'hypocrisie professionnelle » de l'analyste.</p> <p>•L'examen de réalité est défaillant, au moins en partie, dans la psychose, parce que cet examen ne concerne pas la réalité de la nature, mais la réalité psychique de l'autre, et que c'est cette réalité qui s'est avérée douloureuse, littéralement éprouvante, au point d'empêcher la constitution de frayages à partir desquels le (pré)investissement de la Pc-Cs venant de l'intérieur rend possible la re-connaissance de l'autre et de sa réalité psychique. En effet, si lors d'une catastrophe naturelle on ne devient pas psychotique (on dit même que dans ce cas les schizophrènes les plus régressés se réorganisent temporairement) c'est que, à moins d'être emporté dans l'hécatombe, le monde matériel nous accorde de travailler à la reconstruction de ce qui a été détruit. Or nous avons vu tout à l'heure que pour Freud, l'objet d'amour a le même pouvoir de faire souffrir que la nature cataclysmique. On peut dire que le sujet psychotique, en contrepartie, traitera la réalité interhumaine comme un morceau de cette nature, et se mettra à la reconstruire à sa façon, comme on rebâtit après un ouragan.</p> <p>•L'absence de (pré)investissement place le sujet dans une passivité perceptive qui donne, jusqu'à un certain point, libre passage à l'hallucinoire, sans que le jeu, la rêverie ou le fantasme puissent en écouler la charge vers une aire subjective où le moi se sentirait minimalement assuré de ses frontières. Pour cette raison, l'expérience hallucinoire, entendue au sens métapsychologique, emporte la conviction du sujet. C'est qu'en l'absence de l'examen de réalité, opère la croyance primaire, la foi perceptive, évoquée en allemand par le terme même qui sert à nommer la perception : <i>wahrnehmen</i> c'est « prendre pour vrai ».</p>	<p>egli chiamava “ipocrisia professionale” dell'analista, non significa proporre un ritorno alle aporie della sua analisi reciproca.</p> <p>* L'esame di realtà cede, almeno in parte, nella psicosi perché questo esame non concerne la realtà della natura, ma la realtà psichica dell'altro. È questa realtà ad essersi rivelata dolorosa, letteralmente logorante, al punto da impedire la costituzione di facilitazioni a partire dalle quali il (pre)investimento della Pc-Cs, proveniente dall'interno, rende possibile il ri-conoscimento dell'altro e della sua realtà psichica. In effetti, se in occasione di una catastrofe naturale, uno non diventa psicotico (si dice persino che in questo caso gli schizofrenici più regrediti si riorganizzano temporaneamente) è perché, a meno di non essere trascinato nella ecatombe, il mondo materiale gli concede di lavorare alla ricostruzione di ciò che è stato distrutto. Abbiamo appena visto che per Freud l'oggetto d'amore ha lo stesso potere di fare soffrire così come la natura cataclismatica. Si può dire che il soggetto psicotico, in compenso, tratterà la realtà interumana come una parte di questa natura e comincerà a riedificarla alla sua maniera, come si ricostruisce dopo un uragano.</p> <p>* L'assenza di (pre)investimento pone il soggetto in una passività percettiva che dà, fino ad un certo punto, libero passaggio all'allucinatorio, senza che il gioco, la rêverie o il fantasma possano farne defluire la carica verso un'area soggettiva dove l'Io si sentirebbe garantito al minimo dei suoi confini. Per questo motivo, l'esperienza allucinatoria, intesa nel senso metapsicologico, porta il convincimento del soggetto. Questo succede perché, in assenza dell'esame di realtà, opera la credenza primaria, la fede percettiva, evocata in tedesco attraverso lo stesso termine che serve a denominare la percezione: <i>wahrnehmen</i> è “prendere per vero”.</p> <p>* In fine, si può stabilire <i>forse</i> (ma qui il “forse” – in francese <i>peut-être</i> = “può essere” - deve essere più che sottolineato) che il compito dell'analista in una tale</p>	<p>compromesso, ma anche quello dell'analista</p> <p>Il riconoscimento dell'altro e della sua realtà psichica</p> <p>La ricostruzione come dopo un uragano</p> <p>Il ruolo della passività</p> <p>La fede percettiva, il</p>
---	---	--

<p>•Finalement, on peut poser <i>peut-être</i> (mais ici le « peut-être » doit être plus que souligné) que la tâche de l'analyste dans une telle situation serait de laisser la <i>Wahrnehmung</i> passive de l'hallucinateur jouer, en acceptant que soit tenue pour tout aussi « vraie » l'attribution de sentiment qui lui est présentée. Ce serait là une voie possible de passage vers une mise à l'épreuve, par l'analysant, d'une réalité psychique qui ne reproduirait pas la douleur originaire. Douleur qui avait conduit le moi à reconstruire ses frontières, pour ainsi dire, de l'extérieur, c'est-à-dire sur la base de l'abolition d'investissements d'origine interne essentiels à l'examen de réalité. Dans ce cas il ne peut reconstruire qu'avec ce qui, du fait de cette abolition, lui vient du dehors, c'est-à-dire de l'autre, mais comme un aveuglement.</p>	<p>situazione sarebbe di lasciare agire la <i>Wahrnehmung</i> passiva dell'allucinatorio, accettando che sia ritenuta per altrettanto "vera" la attribuzione di sentimento che gli è presentata. Questa sarebbe una via possibile di passaggio verso una messa alla prova, da parte dell'analizzando, di una realtà psichica che non riprodurrebbe il dolore originario. Dolore che aveva condotto l'Io a ricostruire i suoi confini, per così dire, dall'esterno, ossia sulla base dell'abolizione di investimenti di origine interna essenziali all'esame di realtà. In questo caso, può ricostruire solo con quello che, a causa di questa abolizione, gli viene dall'esterno, vale a dire dall'altro, ma come un accecamento.</p> <p>Traduzione della Dr.ssa Carla Zennaro Ottobre 2009</p>	<p>prendere per vero</p> <p>Compito dell'analista: lasciarla giocare fino in fondo</p> <p>Ricostruire da fuori, dall'altro, ma come un accecamento</p>
---	---	--

1. Christine A. Skarda, « The perceptual form of life », *Journal of Consciousness Studies*, 1999, v. 6, n° 11-12, p. 79-93.
2. Jacques Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible des psychoses », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
3. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, « Tel », 1964. C'est la lecture de François Gantheret qui m'a fait m'intéresser à cet écrit de Merleau-Ponty.
4. *Ibid.* p. 179.
5. *Ibid.* p. 180.
6. S. Freud, « Complément métapsychologique à la doctrine du rêve » *OCF-P*, XIII, Paris, PUF, p. 257. Notons, que cette origine « du dedans » doit être détaillée plus avant pour tenir compte de ce que Freud dira du retour par le dehors de ce qui a été aboli au-dedans.
7. Le mécanisme général de ce pré-investissement se retrouve aussi, toujours dans l'*Esquisse*, à propos de la constitution des frayages selon la « loi d'association par simultanéité ». (In : S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 337.)
8. S. Freud, « L'humour », *OCFP* XVIII, p. 139 (soulignés par moi).
9. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, *OCFP* XVIII, p. 249-250,
10. *Ibid.*, p. 251
11. *Ibid.* p. 252
12. J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970.
13. M. Leclaire et D. Scarfone, « Vers une conception unitaire de l'épreuve de réalité », *Revue française de psychanalyse*, 2000, LXIV, n° 3, p. 885-912.
14. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, *op. cit.* p. 253.
15. M. de M'Uzan, « Contre-transfert et système paradoxal », in *De l'art à la mort*, Paris, Gallimard, 1977 ; voir aussi, du même auteur : *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard, 2005.
16. S. Freud, « La Négation » (1925) *OCF-P*, XVII, p. 170.
17. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, *op. cit.* p. 262.
18. *Ibid.* p. 269.
19. *Ibid.* p. 288.
20. Épreuve, entre autres, comme dans "l'épreuve du feu".
21. S. Freud, « La perte de réalité dans la névrose et la psychose » *OCF-P*, XVII.
22. H. Loewald, « Ego and Reality » (1952) in *The Essential Loewald*, University Publishing Group, 2000.
23. *OCFP* XI, p. 16-17.
24. C'est un paradoxe du fantasme que d'être « libre à l'égard de l'examen de réalité » et cependant précieux témoin de l'effectivité de cet examen.
25. S. Freud, « La perte de la réalité dans la névrose et la psychose », *OCFP* XVII, p. 39-40.

26. S. Freud, *Op. cit.* p. 40.

27. S. Freud, *Op. cit.*, p. 40, soulignés par moi.