

RAINIER LANSELLE*

Quale posto per l'analista nella modernità cinese?¹

Esiste ormai in Cina un numero non trascurabile di riferimenti, sia scritti che clinici, relativi alla psicoanalisi, e in particolare a Lacan. È interessante tentare di fare il punto su questa parola cinese che, trattando di psicoanalisi, finisce necessariamente per rivolgersi a noi.

Il recepimento della psicoanalisi nella Cina di oggi è ambiguo, di un'ambiguità che tocca le sue fondamenta. Esso avviene secondo l'instaurarsi di un possibile discorso dell'analista, con tutto ciò che presuppone in quanto a spostamento della posizione soggettiva, oppure come elemento supplementare di un quadro sincretico fatalmente animato da diverse posizioni discorsive? Questo sincretismo è una tendenza radicata da molto tempo in Cina, dato che si ritiene che vadano integrati saperi nuovi, ritenuti "esogeni".

Per quanto riguarda la psicoanalisi, tale sincretismo pone diverse questioni. Tra queste, la ricerca dell'efficacia, ma anche quella di possibile rivendicazione di una specificità culturale, che potrebbe essere invocata per *fare eccezione*.

Questa presenza in Cina, per lo meno quella che prende il *nome* di

psicoanalisi, mi riguarda, per la mia duplice posizione di analista e di "sinologo". Vale a dire di soggetto il cui bilinguismo rende attento a ciò che si dice in lingua cinese riguardo alla psicoanalisi, ma la cui presunta "scienza della Cina", al contrario, non può far presupporre nulla a proposito del soggetto dell'inconscio – il quale non è cinese, né altro, né potrebbe trarre vantaggio da un determinismo attraverso la cultura. Dunque, poiché l'analista deve trasmettere sempre qualcosa della psicoanalisi, io sostengo la distinzione tra una "sintassi della trasmissione" e una "sintassi della lingua" che non sono riducibili l'una all'altra.² In altre parole, nella posizione soggettiva che è la mia, sono sensibile sia a questioni che riguardano la lingua, sia a questioni che riguardano il discorso.

Solo quest'ultimo non è locale, in questo caso cinese, nel senso aneddotico del termine; in quanto tale, ci riguarda tutti. Il desiderio di fare il punto della situazione, cui accennavo poc'anzi, mi è sorto a partire da un'osservazione accidentale compiuta da un'analista in seguito a un articolo pubblicato due anni fa in *Essaim* sul vocabolario cinese della psicoa-

nalisi.³ Questa analista mi aveva detto che il vocabolario cinese della psicoanalisi, così come lo descrivevo, con le sue incoerenze, la sua eterogeneità e soprattutto la sua forte propensione a costruire soluzioni terminologiche *ad hoc*, le dava la sensazione che i cinesi non rientrassero nel discorso della scienza. Ovviamente è un problema, per quanto riguarda la questione del soggetto dell'inconscio e di conseguenza della possibilità di dar luogo al discorso dell'analista.

Tale problema mi spinge oggi ad affrontare questo aspetto della posizione discorsiva prendendo come punto di partenza, come avevo fatto allora, la percezione delle cose cui mi dà accesso la lingua cinese; tentando di cogliere ciò che vi affiora in termini di discorso, che ciò avvenga nelle parole ascoltate o scambiate, o nelle pratiche o nelle aspettative più o meno espresse, o in testi o usi di testi.

Oggi sono numerosi gli psicoanalisti francesi, di ogni obbedienza, che compiono un viaggio in Cina. Si trovano in una situazione – quella della trasmissione da un paese all'altro – che in quanto tale, non solo non è nuova, ma si trova al centro della storia della psicoanalisi. Ma questa volta l'ambiente linguistico mette di fronte a difficoltà inedite coloro che si presentano in Cina in quest'ottica. Per la prima volta, la lingua di colui al quale ci si rivolge è quasi totalmente impenetrabile – per non parlare della scrittura. La situazione è molto diversa da quella prevalente perfino nelle regioni del mondo considerate poco favorevoli all'accoglienza della psicoanalisi, come le terre islamiche: le tradizioni di bilinguismo che vi s'incontrano pongono in modo molto diverso le questioni di comunicazione, e il mondo delle lettere dell'alfabeto di cui fanno parte

non conosce quell'"effetto bastione" che è uno degli effetti della scrittura cinese. In quasi tutte le situazioni di trasmissione, la parola o il testo passeranno sempre attraverso mediazioni, quella del traduttore, dell'interprete, o di lingue terze – sempre la stessa naturalmente, perché è anche quella del maestro. Inoltre, ci s'imbatte in un'asimmetria: a seconda che si è occidentali o cinesi, ci sarà sempre una disparità molto forte nella conoscenza della lingua dell'altro. Come nella situazione coloniale, è quasi sempre l'"indigeno" che parla l'"occidentale".

In quale misura tale asimmetria, e più generalmente questa dissonanza, la cui base è propriamente linguistica, possono prender parte nella deriva del discorso? Tutto questo avviene poiché lo psicoanalista venuto dall'Occidente non ha gli strumenti per capire dietro quali significanti si dà conto, nella lingua di arrivo, di quel che lui cerca di trasmettere? Il problema non è tanto che possa esserci fraintendimento, ma che a questo punto possa rimanere indecifrabile.

Gli psicoanalisti venuti dall'Occidente, tuttavia, sono spesso consapevoli che in Cina esistono problemi legati alla questione della presenza della psicoanalisi. Sanno che essa è già largamente diffusa, ma che al tempo stesso lo psicoanalista non è presente. In altre parole c'è la presenza di un discorso sulla psicoanalisi, ma senza il discorso dell'analista, situazione che certamente ha degli equivalenti altrove. Ma vediamo quale fisionomia assume in Cina – la questione ci interessa perché mi sembra che essa illustri o prefiguri meccanismi che potrebbero essere, o forse sono già fin da ora, in atto da questa parte del continente.

A dire il vero, in Cina esiste già un'abbondante letteratura riguardan-

te la psicoanalisi – ripeto, psicoanalisi, cioè vicina forse, ma non confusa, con tutte le discipline in *psi-* che attualmente si vanno espandendo nel paese e fanno piegare gli scaffali delle librerie. Libri, articoli sono pubblicati nelle riviste specialistiche da un capo all'altro del pianeta universitario – aspetto sul quale torneremo in seguito. I giornali si appropriano dell'argomento. Sono molto attivi anche diversi siti internet e alcuni già annunciano il numero di psicoanalisti che esercitano la professione in Cina, indicando talvolta il prezzo delle sedute. Senza fare distinzione di orientamenti, centinaia di testi vengono pubblicati ogni anno o messi sulla rete. Freud, ma anche Lacan, vi appaiono già piegati, messi in forma, o lo saranno di lì a poco. Tutto questo continente di testi ha la caratteristica di essere interamente rivolto a un pubblico interno, autoctono. Il lavoro che viene svolto laggiù non comunica mai con l'esterno, con il mondo non cinese. Non è soltanto perché questo lavoro è più un'impresa di volgarizzazione, la quale dunque non ha molto da insegnare al mondo esterno, che il resoconto di un'elaborazione teorica o clinica. Si tratta di qualcosa che ha a che fare con la stessa lingua e con la scrittura cinese, con il loro effetto "federatore", che rafforza l'autoctonia, per non dire un certo solipsismo, della nazione nel suo rapporto con il sapere degli stranieri. Esse esercitano quello che si potrebbe chiamare un "effetto nassa": elementi del sapere vengono formulati dall'esterno, ma subito spariscono da ogni dibattito che non sia puramente indigeno. Non c'è più una superficie offerta allo sguardo esterno. Avanzero qui l'ipotesi, tutta da dimostrare, che la scrittura cinese, per il fatto che i suoi elementi costitutivi sono logografici, cioè portatori di significato, sia

una scrittura fondamentalmente "colonizzante" – molto più comunque di una scrittura basata sulle lettere, cioè su elementi costitutivi puramente differenziali, di per sé asignificanti. Più che rendere conto, essa *adatta* e soprattutto *acclimata*. Conto, appunto, non ne rende, come se continuasse a svolgere il ruolo per il quale essa aveva finito, storicamente, per rivelarsi assai zelante: essere lo strumento dell'impero. Essa ha a che vedere con la posizione di predazione che è, dal momento dell'ingresso cinese nel mondo moderno, un elemento dominante del rapporto della nazione con l'esterno.

È istruttivo al riguardo osservare quale relazione ci sia con i testi della psicoanalisi, quelli di Freud e di Lacan: poiché ho appena detto che in Cina circolava un'abbondante letteratura psicoanalitica, in che modo quest'ultima fa riferimento ai testi fondanti della disciplina?

La questione della traduzione è centrale nella psicoanalisi. Essa ha determinato in parte la vitalità dell'eredità freudiana in Francia, attraverso l'esperienza stessa dell'attenzione lacaniana alla lettera di Freud. In un libro che è anch'esso coinvolto in un'epoca culturale e religiosa extraeuropea attraverso la quale intende "mettere alla prova" la psicoanalisi, Fethi Benslama dedica pagine molto interessanti alla questione della traduzione. Egli vi scorge un atto che ha a che vedere con la fondazione, una prova essenziale della psicoanalisi stessa, a partire dal gesto di Freud, rimasto per quest'ultimo inconsapevole nel suo valore traduttologico, consistente nel "tradurre Mosè", l'estraneo al suo popolo, "nella lingua metapsicologica dell'omicidio del padre". "La traduzione", aggiunge Benslama, comporta

in se stessa una messa a morte, nella misura in cui essa si rivela (...) una scomparsa del corpo di lettere della lingua di partenza e una ricomparsa di ciò che è tradotto nel corpo di lettere della lingua di arrivo; (...) attraverso quell'esogamia del linguaggio che è la traduzione (...) le origini si formano l'un l'altra per cui l'avvento del padre avviene mediante un processo di traduzione. Altrove aggiunge queste riserve importanti: tradurre non è né "applicare" né "allegare".⁴

Che cosa succede in questa lingua cinese, in cui appunto manca un corpo di lettere a vantaggio di un corpo di segni che non rimandano soltanto gli uni agli altri ma, gli uni e gli altri, rimandano agli oggetti del mondo?

In effetti, nei loro rapporti con i testi stranieri, secondo me i cinesi sono tradizionalmente guidati molto di più dalla procedura del commento che da quella della traduzione. Nella storia cinese della scrittura la lingua straniera non esiste. È ovvio: la scrittura cinese ha avuto storicamente per missione di rimuoverne perfino l'idea. Effetto, forse, dell'assenza della lettera, la traduzione è una nozione di cui si può dire – con riserva di alcune precisazioni – che non abbia alcuna consistenza, che non abbia mai veramente *fatto presa*. In compenso, la ricerca del significato, che in origine è stato un significato divinatorio, ha generato una tradizione, quella del commento. Il multilinguismo che comunque in Cina è un fatto, non ha avuto riflessi nella scrittura. Parimenti, le lingue esterne alla Cina non hanno avuto una presenza; i loro messaggi, quando questi hanno interessato la Cina, sono stati gestiti dal genio del commento, molto di più che da quello della traduzione. A dire il vero non c'è stata traduzione, quanto piuttosto riformulazione. Questa storia differisce

notevolmente dalla storia europea, dove l'atto traduttologico, con la presenza del greco e del latino nel loro rapporto con le lingue nazionali, è stato eretto a componente centrale degli studi umanistici – una componente cui, com'è noto, la psicoanalisi deve molto a livello storico. L'essere stata, dal punto di vista dello scritto, strettamente monolingue, ha avuto come conseguenza il fatto che la Cina abbia sempre intrattenuto, e intrattenga anche ai giorni nostri, un rapporto molto diverso con i testi stranieri. L'attenzione per l'efficacia privilegia una ricerca del significato, che bada relativamente poco alla lettera, e contribuisce ad alimentare la concezione secondo la quale si può fare a meno della lettera, appena possibile, per giungere più rapidamente al cuore di un sistema di pensiero. Il fatto che le traduzioni di Freud siano effettuate, senza eccezioni, a partire dall'inglese, non disturba nessuno. Una selezione di testi di Freud in cinque volumi, pubblicata di recente, testimonia così dello scrupolo illusorio di andare al cuore della dottrina: non manca nulla di quel che può figurare come manuale, dall'*Introduzione alla psicoanalisi* all'*Abriss*; ma in compenso non c'è nessuna delle "cinque conferenze".⁵

Quest'ultimo dettaglio è d'altro canto molto sintomatico della pratica autarchica che ho già evocato a proposito di quel che ho definito l'"effetto nassa" legato alle pratiche tipiche della lingua e della scrittura cinese. Un progetto editoriale ambizioso destinato a promuovere in Cina un certo numero di testi importanti di Freud, se fosse stato preparato in collaborazione con psicoanalisti (ossia, nelle circostanze attuali, inevitabilmente con psicoanalisti stranieri), non avrebbe forse mancato di riunire i celebri, e soprattutto indispensabili,

studi di casi pubblicati con il titolo di *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*. L'“effetto nassa” è quell'obiettivo di captazione che, da quando la Cina è entrata un secolo fa nella modernità storica, è una pratica organizzativa della posizione cinese rispetto ai saperi stranieri. Vi manca quella messa in circolazione e in comune, esoterica, del sapere, che è stata uno dei principali motori della scienza moderna sin dalla sua nascita, e che normalmente lavora per scalzare la posizione del maestro. In altre parole, questo sapere, per il suo stesso modo di assimilazione, diventa molto più una tecnica che una conoscenza. Apparterrebbe quindi all'ordine di un sapere rivelato, acquisito presso colui che ne è munito, e capitalizzato come un bottino.

Questo atteggiamento nei confronti del testo si ritrova in modo spettacolare nella traduzione, pubblicata nel 2000, di un volume delle *Opere scelte* di Lacan, che raggruppa 18 dei 34 testi degli *Scritti*.⁶ È la prima volta che un testo di Lacan, tradotto dal francese, conosce in Cina non soltanto una versione cinese pubblicata, ma anche una vasta diffusione, fornendo già spunti per alcune pubblicazioni.⁷ Il problema non è soltanto che questa traduzione è un vasto tessuto di controsensi e ne ha in qualche modo disintegrato il testo originale, ma il fatto che il traduttore sia estraneo alla psicoanalisi e al tempo stesso abbia lavorato in modo autarchico, senza rivolgersi mai a un esperto esterno e di conseguenza senza riceverne rettifiche: ciò corrisponde abbastanza bene al modo in cui la conoscenza della psicoanalisi tende a trovarsi integrata in Cina. Tale maniera fa sì che l'infedeltà al testo diventi un fatto quasi secondario perché, ancor di più, ci troviamo in pre-

senza di una modalità di trasmissione che praticamente non fa alcun viaggio all'interno del testo, né tantomeno vi fa ritorno. La diffusione di una conoscenza della teoria psicoanalitica – che in fin dei conti non è quasi mai una trasmissione della clinica, quanto piuttosto una diffusione del “corpo di dottrina” – avviene essenzialmente a partire da articoli o da opere che si citano a vicenda, formando per concrezioni successive quel che potremmo definire una vulgata. Il primo enunciato – che, sia pur lacaniano, è stato ripreso il più delle volte dalla versione in inglese – si smarrisce nella sovrapposizione degli strati di riferimenti preselezionati e di formulazioni che non sono necessariamente falsi di per sé, ma che non smettono di riorientare e di sviare letteralmente la lettera, con la forza del commento, del commento sul commento ecc., in un rimando infinito. Questa vulgata è ripetitiva, ma anche, dopo tutto, riduttiva; essa ignora parti intere del contributo lacaniano, come la topologia, la teoria dei discorsi, la questione della sessuazione, l'apporto di Lacan alle psicosi – il nome di Schreber, soprattutto la sua lettura da parte di Freud, vi è ignorato. Quel che viene trasmesso di conseguenza, impercettibilmente, è anche il blindaggio strutturale rispetto alla lettera del testo – per cui l'eventuale infedeltà della traduzione non è affatto, come ho detto, la cosa più incresciosa. Quel che succede, rispetto alla psicoanalisi ma anche a un certo numero di altre scienze e conoscenze importate dall'Occidente, ricorda l'epoca in cui venne importato il buddismo, cioè il primo millennio della nostra era. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, i suoi testi, in sanscrito o in pali, non furono tradotti nella stessa Cina, bensì

prima di passare la frontiera, nelle città-oasi dell'Asia centrale. È in cinese, cioè *già adattato*, che il buddismo è penetrato in Cina, mentre la lettera dei testi è rimasta, il più letteralmente possibile, all'esterno della Grande Muraglia. In questo modo il bilinguismo non è mai penetrato in Cina, quando invece avrebbe potuto variegare l'argomento culturale, rompendone l'autosufficienza.

Così, è nella modalità dell'“ho sentito dire”, formulazione cara a Confucio o ai sutra buddisti (*wu wen, ru shi wo wen*), che i saperi tendono a essere trasmessi. Questa introduzione dei saperi sul registro del commento necessita della mediazione del maestro. In Europa è questa predominanza del maestro, cioè del commentatore autorizzato, che la Riforma ha voluto stroncare, rimandando l'argomento alla lettera del testo.

Oggi la psicoanalisi, presentandosi in Cina, si confronta con la realtà contemporanea di quel paese, in cui il discorso del maestro sempre più si è protesato verso il discorso universitario, risolvendo alla fine la grande questione posta, nei confronti della modernità, dalla Rivoluzione culturale: *rosso o esperto?* Sarebbe questo, a livello della produzione del sapere, il senso di questa oscillazione storica dall'epoca maoista, tempo di eccezionalità del capo, a quella dei piccoli maestri, l'epoca dei riformatori e della cosiddetta politica “d'apertura”, in cui ci troviamo ancora oggi, a partire da Deng Xiaoping. Ricordo che è con la parola d'ordine delle “quattro modernizzazioni” che Deng Xiaoping ha operato tale svolta storica – modernizzazione di cui abbiamo tutti modo di interrogare il valore in termini sia di modernità, sia di *modernismo*. In questa modalità discorsiva, quella del regno degli S2 come apparenza, la

posizione di soggetto che si vorrebbe produrre si trova separata dal suo significante più importante, collocata al di sotto del livello accettabile della conoscenza. Il modello di conoscenza non ammette dubbi, buchi, ma soltanto certezze e garanzie. Si tratta di qualcosa che rimanda alla grande assente da questa copiosa letteratura, di tipo piuttosto filosofico, che occupa in Cina il terreno del discorso sulla psicoanalisi, cioè la cura, e quindi le conoscenze sulla scissione soggettiva. È quel che bene sintetizza il sinologo Joël Thoraval: “[Il ‘freudismo’ cinese] passa per una visione del mondo o un metodo interpretativo letterario ‘modernista’. In altre parole, separato dalle sue condizioni di possibilità – il corpus freudiano e lo spazio della cura – esso si trasforma in pseudo-filosofia, sotto l'effetto del discorso dell'università”⁸.

Le “garanzie” universitarie svolgono piuttosto, in tale materia, il ruolo di servire un'ambizione vertiginosa, che sconfinava un po' nel delirio.

Mi ricordo al riguardo una conversazione con uno psichiatra molto interessato alla psicoanalisi, da cui traspariva il fatto che egli vedeva nel compimento di una cura psicoanalitica l'avvento di un soggetto che si è liberato dell'inconscio, assimilabile alla figura tradizionale del saggio. Come se fosse stata la modernità ad aver operato una scissione su una individuazione soggettiva perduta, e l'avesse naturalmente collocata dalla parte di un passato idealizzato. E la domanda quindi è: la psicoanalisi è in grado di sistemare tutto questo?

Ritengo che la sua domanda fosse molto giudiziosa. Dopo tutto, senza conoscerle, non era in fondo estranea alle prese di posizione che, in Occidente, propongono come orizzonte ai problemi della postmodernità la

soluzione di un pensiero *altro*, e miracolosamente ritrovato sul versante della "tradizione cinese". Questo dibattito, tutto sommato, ha coinvolto degli psicoanalisti francesi, come testimonia un recente libro collettivo intitolato *L'indifférence à la psychanalyse* (quella prestata "alla Cina"), il cui sottotitolo oppone espressamente la "saggezza del letterato cinese" al "desiderio dello psicoanalista"⁹ – accostamento abbastanza istruttivo che, tra l'altro, parla di una certa immagine dell'analista come *iniziato*...

Affinché sia possibile un discorso dell'analista, è necessario che il soggetto sia scisso, cioè separato dal significativo maestro che lo rappresenta. È la condizione della castrazione. Secondo me, è sempre il problema della castrazione, in quanto viene respinta la sua prospettiva, che è in gioco, ogni volta che si delinea l'obiezione di un particolarismo culturale che costituirebbe un'eccezione, e di cui si dovrebbe tener conto. Appare secondo la modalità del "sì/ma": "Sì, ma in Cina...". È interessante vedere il ruolo svolto da questo discorso in quello che preferisco chiamare il modernismo, piuttosto che la modernità, cinese, e questo nei suoi effetti sulla strutturazione del discorso. È sempre dalla parte della padronanza e al tempo stesso dell'efficacia che si organizza tale discorso, satellizzando l'argomento culturale. In tale occasione, potrei citare quasi senza cambiare nulla, a proposito della Cina, ciò che dice a proposito del mondo islamico il già citato Fethi Benslama: "L'invenzione del soggetto moderno in Europa proviene da una lunga gestazione storica (...) da numerosi interpreti" che hanno lavorato nella direzione di una "trasformazione" che va dal Rinascimento "alla tappa dello svelamento freudiano della psiche in-

conscia". Dato che essa era "tesa dalla lotta contro il colonialismo" e non lasciava

che poco spazio allo sforzo interpretativo (...) il recepimento delle scienze e delle tecniche [nei paesi islamici] non ha avuto luogo secondo un processo d'integrazione inventivo, ma secondo una modalità passiva e incantata, che s'impadroniva dei saperi come se fossero piovuti dal cielo. In assenza di ogni funzione critica, senza accompagnamento etico ed estetico, potremmo dire che questa modernizzazione è avvenuta senza il necessario *lavoro della cultura* (la *Kulturarbeit*, secondo l'espressione di Freud).

Altrove, parlando delle élites dei paesi islamici, egli sottolinea come queste abbiano proclamato "la necessità di appropriarsi della tecnica 'occidentale', supponendo che non abbia alcun effetto di alterazione sul *proprio* della loro identità. Sarebbe in qualche modo neutra. Meglio ancora, conferirebbe loro la potenza, pura forza senza verbo né senso (...)"¹⁰

Mutatis mutandis, è all'interno di una problematica molto vicina a quella descritta in queste frasi che la Cina ha avviato il suo rapporto con la scienza moderna, nella preoccupazione storica, che era la sua, di recuperare una potenza nazionale ritenuta perduta per colpa dell'Occidente. L'illusione della neutralità della tecnica è presente nella parola d'ordine degli intellettuali della fine dell'Impero e degli inizi della Repubblica del 1911. Facendo uso di un vecchio binomio nozionale proveniente dal neoconfucianesimo, questa parola d'ordine chiamava a preservare un "corpo costitutivo", il "fondo proprio" (*ti*) cinese, mentre l'aspetto "funzionale", "efficiente" (*yong*) sarebbe devoluto alle

scienze e alle tecniche occidentali, ridotte ai loro strumenti materiali. Non solo Non è stata solamente l'epoca maoista a riprendere quasi alla lettera questa parola d'ordine, ma anche l'era del modernismo e della "politica di apertura" avviata dai riformatori non ha smesso di affrettare la sua fuga in avanti rispetto alla divisione imposta dalla duplice esigenza di padronanza tecnico-scientifica e di mantenimento dell'identità nazionale, come se questa divisione fosse eliminabile.

La psicoanalisi, che è portatrice della cattiva notizia della scissione soggettiva, è proprio un germoglio storico della fine di una certa posizione del soggetto sostenuto da una tradizione. La sua comparsa in Cina – se non con la cura, ancora una volta, per lo meno con il dibattito – ha seguito la fine dell'ipernazionalismo che era il marchio dell'epoca maoista e della guerra civile conosciuta con il nome di "Rivoluzione culturale". Ma è per dar luogo subito (sempre nella rappresentazione che ha preso forma nel pubblico secondo le modalità che ho tentato di delineare) ad obiezioni. Queste sono essenzialmente di due ordini, che si basano entrambi su un certo essenzialismo culturale. Accanto alla monotonia piuttosto noiosa della diffusione in cinese della vulgata, già menzionata sopra, tali obiezioni costituiscono di per sé la parte essenziale di un dibattito critico intorno alla psicoanalisi.

La prima obiezione è naturalmente quella della non pertinenza della psicoanalisi nel caso cinese per ragioni culturali, sociali, storiche ecc. È un dibattito poco interessante. Esiste tutta una letteratura federata dall'idea di una "psicologia cinese" in cui viene elaborato molto spesso un certo odio per lo straniero, tant'è vero che fascinazione e odio per il mo-

dello occidentale sono elementi tipici, entro certi limiti, della situazione culturale della Cina odierna. Com'era prevedibile, la figura di Carl Gustav Jung regna sovrana in tale contesto.

L'altra obiezione è più scabrosa per la psicoanalisi, dato che essa fa uso del suo nome, di quello di Freud, dei suoi epigoni come anche di quello di Lacan, e riguarda il suo presunto, necessario adeguamento all'ambiente specifico della Cina. È su questo punto che il dibattito sul "fondo proprio" e la componente "funzionale" riprende vigore, e quelli che si recano in Cina, per motivi legati alla psicoanalisi o a qualunque altro corpo (chiamiamolo così) scientifico o di conoscenze, sono avvezzi a questo atteggiamento dei loro interlocutori, che apparentemente aspettano soltanto di poter spolpare la predetta scienza e fare la cernita tra quel che vorrebbero prendere e quel che vorrebbero lasciare. Ecco che si va profilando la tradizione, non riguardo al contenuto, ma al modo di affrontare un sapere nuovo: adeguandolo per sincretismo. Dire questo è un altro modo di dire che il problema si pone in termini di struttura discorsiva, dato che il sincretismo consiste nell'aggiungere nuovi elementi di sapere a un *posto* già prefigurato – risparmiando su ogni *spostamento*. Come il rigetto puro e semplice, è una risposta alla domanda angosciosa "Cosa vuole da me?", la quale riguarda l'offerta di un sapere nuovo ed è stata presente in modo permanente nella posizione storica, secolare, della Cina nei confronti dell'esterno, quando si è vista costretta a uscire dal suo bel-l'isolamento. La risposta, sia individuale che collettiva, è stata quella della padronanza (*maîtrise*): da utenti esperti nelle vie del capitalismo, l'individuo e la nazione adegueranno

le loro esigenze al desiderio della Cina che si manifesterà, dall'esterno, nei loro confronti. Questo desiderio è grande; e lo è tanto più, in quanto la Cina, che si è chiusa al mondo a doppia mandata per trent'anni, sembra voler dettare l'agenda.

È qui che la psicoanalisi rischia di dover passare per sentieri impervi, perché occorre sapere se questa sinizzazione della psicoanalisi non è che un mezzo per renderne impossibile la pratica; se questa "psicoanalisi dai colori cinesi" non è una formula ricalcata, per esempio, sulla "democrazia dai colori cinesi" che corrisponde, com'è noto, a un altro nome della sua negazione.

Ho parlato in precedenza dell'espansione del discorso universitario, che ha fatto seguito ai tempi del Maestro. Questo discorso annovera tra i suoi avatar quello degli esperti, e ciò con tutta l'ampiezza della sua componente sadica. È in rapporto con questa deviazione rispetto alla lettera del testo – nel duplice senso di allontanarsi da essa e di evitarla – al quale fa eco d'altro canto una deviazione rispetto alla parola del paziente. Ciò che del paziente si trova alla base stessa della psicoanalisi e ne costituisce l'essenza della sua incisività, cioè *la verità situata dalla parte del paziente*, è ciò che presiede a un'altra sovversione, quella del soggetto *che presume* di sapere. Si tratta di una nozione tanto difficile da far passare in Cina, come si può facilmente verificare, quanto la nozione che è figlia della stessa sovversione freudiana, l'idea di una "guarigione" come "beneficio supplementare". Non si tratta soltanto, come ci ricorda Lacan nel 1957,¹¹ di una affermazione che Freud ha articolato nel senso per cui "la guarigione come scopo" non sarebbe che un'"inflexione dell'analisi"

come "puro e semplice mezzo verso un fine preciso", ma inoltre sottolinea, nell'*Angoscia*,¹² quel che ha di "vacillante nel campo in cui ci troviamo", "il concetto di guarigione": la sfida non è nientemeno che "imbrogliare" o no "con quello che è il nostro stesso strumento, vale a dire il piano della verità".

È proprio qui che si pone il problema del discorso dell'esperto, con il suo soggetto separato dal suo significante maestro, cioè dalla sua verità.¹³ È con uno stesso movimento che questa caricatura di conoscenza psicoanalitica, come sapere circoscritto, soffocato da un commento incessante, e che sfida tutto ciò che potrebbe essere una presenza dell'analista come assenza, accompagna la propria deviazione verso un obiettivo autoritario. C'è, nella Cina di oggi, un autoritarismo diffuso che non è per nulla appannaggio del solo potere politico: esso deriva, e con ancora maggior forza a partire dal 1989, da una domanda delle classi medie coinvolte dai benefici e al tempo stesso dalle ricadute indesiderate del liberismo, preoccupate di preservare ciò che hanno acquisito di fronte alla minaccia delle classi pericolose. È partecipe di un discorso oggi molto forte, che vuole sempre, e più che mai, consulenza e tecnica occidentale, ma respingendo gli elementi di "inquinamento spirituale" in grado di aprire la strada a rivendicazioni incontrollabili. Tale autoritarismo è interessato da quel che si dovrebbe chiamare il "neo-neoconfucianesimo", attraverso il reinvestimento in nozioni tradizionali fortemente immaginarizzate perché fanno parte di un universo scomparso per sempre. È in un sincretismo con elementi di questa natura che il nome della psicoanalisi viene spesso impegnato oggi, o piuttosto il

“metodo psicanalitico” – per riprendere un vocabolo molto usato e che, in cinese (*fangfa*) vuol dire praticamente la stessa cosa di *ricetta*. Un professore di filosofia di una delle più grandi università cinesi, l’università di Pechino, assai interessato da Lacan, mi spiegava di recente che si era messo seriamente a studiarne la teoria – sempre a partire da quello che chiamerò la vulgata adattata –, che veniva a capo “una dopo l’altra, di ciascuna delle sue difficoltà”, e che si apprestava a operarne una sintesi con la “filosofia dei valori”,¹⁴ in modo da mettere a punto “un sistema terapeutico che unisse cognitivismo, “filosofia dei valori” e psicologia”. E aggiungeva che a suo parere la psicoanalisi lacaniana, in questo contesto, non avrebbe mancato, in Cina, di trovare – la chiosa è fondamentale – “il suo mercato”.

Ho citato questo esempio perché è emblematico di una psicoanalisi “applicata” e già all’opera in Cina. Nessuno può permettersi di affermare in che misura la predetta psicoanalisi, se così si può dire, si è “sbarazzata dell’inconscio”: dopo tutto il discorso dell’analista preesiste all’esistenza storica dello psicoanalista. Ma è bene sapere che già vi sono decine di praticanti i quali, in tutta la Cina, e ancora una volta in un ambiente teorico costituito in completa autoctonia, esercitano, a livello d’istituzione e, in modo più discreto, privatamente, a titolo di psicoanalisti; è facile farsene un’idea semplicemente navigando su internet, dato che le pagine in cinese sono oggi in fase di espansione esplosiva. Questo frenetico sincretismo, di cui occorre rilevare le affinità con quello del liberismo, mi sembra corrispondere spesso a una decostruzione del discorso scientifico, e costituire una risposta alla volontà di preserva-

re quel *ti* che ho citato in precedenza, quel “corpo costitutivo” nazionale identificato con i suoi ideali da superlo e autoritari. Con la sua rivendicazione di un eccezionalismo culturale, è coerente con la volontà d’isolare l’efficienza tecnica – diretta verso l’organizzazione del benessere individuale e sociale – dal fondo epistemologico e morale che ha avvolto la nascita, in Occidente, del soggetto della scienza. Esso dà la sua colorazione discorsiva al modernismo come si sta imponendo in Cina e forse anche in altri paesi cosiddetti emergenti: nella fattispecie un discorso capitalistico che domina un passaggio il quale diventa punto d’incontro fra una tradizione secolare e una fuga a capofitto verso il tecnicismo. Il grande assente di questa transizione mi sembra essere proprio quello che in Occidente abbiamo definito la modernità. Cioè qualcosa che ha permesso una separazione dalla tradizione a partire dalla quale potevano crearsi le condizioni per togliere la rimozione, dando alla psicoanalisi la possibilità di realizzarsi. Io non credo affatto a un’impossibilità culturale cinese ad andare incontro alla psicoanalisi: il precedente americano dovrebbe piuttosto farci temere l’eccesso di zelo di cui talvolta essa è circondata, a partire dal valore di plusvalore che le viene attribuita, come soluzione sperata ai problemi del soggetto contemporaneo. Fare ricorso ad essa per snidare l’aspetto sessuale dietro la tradizione, sarà stato solo una fase del mantenimento della rimozione.

Nella misura in cui la trasmissione della psicoanalisi riguarda ancora largamente un rapporto tra l’Occidente e la Cina, rapporto che comporta, è un eufemismo, un certo numero di zone problematiche, c’è una responsabilità degli analisti di fronte

alla questione della domanda e del desiderio, così come sono formulati in Cina. Ci sarà qualcosa che isterizzerà abbastanza la domanda per permettere a un transfert analitico di decollare, oppure si tratterà di un altro transfert, questa volta dell'ordine del transfert tecnologico che risponde a una logica di mercato? Dopo tutto, l'IPA propone delle formazioni analitiche chiavi in mano. Alcune formazioni, mi hanno spiegato a Pechino, sono proposte sulla base di settanta ore di lezione frontale in inglese con, in questo caso, alcuni formatori tedeschi. Ma dopo tutto, anche le UFR francesi¹⁵ di psicoanalisi accorrono in Cina con tutto il loro apparato di diplomi, e dalla parte del ricevente non c'è che l'imbarazzo del miglior offerente. L'inversione della domanda, presso gli eredi francesi di Lacan, costituisce un'ipoteca di cui si ha motivo di temere che pesi sulla questione stessa della castrazione, da parte dei candidati cinesi all'analisi.

Non c'è dubbio che un lavoro di qualità sia in atto ad opera del gruppo formatosi, a Chengdu, attorno a Huo Datong. Alla base c'è una cura, cioè un transfert particolare, ed è a partire da tale cura che ha preso avvio una trasmissione, inaugurando così una presenza della psicoanalisi in Cina che non sia più ridotta a una filosofia o a semplici mezzi tecnici sfruttabili *ad libitum*. La rivista trimestrale pubblicata da questa scuola, i *Quaderni di psicoanalisi (Jingshen fenxi biji)*, è l'unica vera rivista di psicoanalisi pubblicata oggi nel paese,¹⁶ ed essa non elude le questioni della cura e del transfert. Il fatto che questa trasmissione avvenga in ambito universitario non ha evitato obiezioni, dato che la "cura analitica" è associata automaticamente alla frequenza di un corso universitario det-

to "di psicoanalisi". In questa problematica, che di per sé non ci è affatto estranea, nel caso specifico della Cina viene ad inserirsi la difficile questione dello stato delle libertà pubbliche. Questo può avere per effetto un clientelismo che infeuda il soggetto a un maestro che è al contempo un protettore. In Cina, il discorso dei maestri universitari è coinvolto in una dialettica che ne fa dei baluardi contro l'arbitrio tecnicistico, e sempre fondamentalmente totalitario, dello Stato. Soltanto loro sono investiti, fino a un certo punto, della legittimità di sfidarlo: per questo aspetto sappiamo che storicamente sono gli eredi degli antichi letterati, la cui grandezza consisteva nel fatto che tenevano testa all'imperatore, col rischio di perdere la loro. Essi sono partecipi di una logica in cui la libertà offerta consiste principalmente nello scegliere da che parte stare.

Mi sembra tuttavia che la libertà del desiderio sia un'altra cosa. Questa psicoanalisi sotto la responsabilità universitaria – che sicuramente è quanto di meglio si faccia oggi in Cina – pone tra l'altro alcune questioni quali lo status degli studi privati, e del discorso che ne conseguirà. È difficile fare congetture oggi, ma si può prevedere che ci saranno molti malintesi in proposito. Per il momento chi ha diritto di cittadinanza non è che uno studio tenuto da qualche notevole della psichiatria, il quale riceve pazienti impossessandosi del nome di psicoanalista per aggiungerlo ai suoi titoli. La valutazione di questa situazione da parte degli analisti stranieri è al riguardo più che imprecisa, se non addirittura compiacente.

Se lo studio dello psicoanalista è davvero quel "non luogo" che è il luogo d'accoglienza del desiderio del soggetto, sarà questo discorso a fare

scuola, cominciando da quel posto vuoto, parvenza d'oggetto *a*, del soggetto che si presume debba sapere? Oppure l'unica alternativa ai rischi inerenti a quella che potremmo chiamare la clandestinità strutturale del discorso analitico non comporterà – soprattutto se lo Stato minaccia – un rilancio dell'illusione della garanzia, che al tempo stesso realizza la negazione dell'atto analitico? I recenti avvenimenti francesi, in cui regnano altre libertà pubbliche rispetto a quelle di cui godono attualmente i cinesi, mostrano come i giri di vite del discorso autoritario e di garanzia tecnica funzionano come altrettanti quarti di giro volti a rendere impossibile la posizione dell'analista. Il fatto che il momento presente, cioè quello di un'impresa concertata di trasmissione della psicoanalisi in Cina, corrisponda anche a un momento cruciale della storia della psicoanalisi in Francia, è qualcosa che ci deve far allarmare.

Il discorso analitico integra sempre la componente dello Stato. È buona tradizione in Cina fare il furbo col padrone, e far finta – per quanto paradossale possa sembrare – che lo Stato non c'è. Ma restare in una specie di *no man's land* rispetto allo Stato non è la stessa cosa che assumere quella clandestinità strutturale della posizione dell'analista e mantenerne il discorso. Una volta, il padrone imperiale non era oggetto di alcun discorso. Lo stesso atteggiamento, volto a evitare il confronto con i maestri stranieri, è patente, come abbiamo visto, nello stile dell'appropriazione cinese della psicoanalisi: lo vediamo attraverso la traccia scritta che essa provoca, la quale per la prima volta si tiene ben alla larga da tutto quello che aveva alimentato la psicoanalisi nella sua storia, e cioè le correnti

transnazionali e gli scambi. Rispetto a questi ultimi, il mondo analitico cinese è uno spazio rigorosamente chiuso. Tale chiusura avrà come parallelo una diffusione nella società cinese di un discorso in *psi-* che potrebbe essere tutto tranne che analitico, perché non ha un punto di vista da cui considerare il maestro, e che cerca in continuazione di sottrarglisi. Il discorso del maestro non chiede di meglio. Conviene a quelli che porteranno la psicoanalisi in Cina di sapere loro stessi a che punto sono rispetto a ciò che costituisce la "garanzia" del loro atto.

Possiamo liberarci senza sforzo della questione relativa alla difficoltà d'insediamento della psicoanalisi in Cina fondata su un certo essenzialismo culturale, e che richiederebbe dunque una risposta iscritta in quel campo: è un'opzione senza vie d'uscita. In primo luogo non sono in ballo né la "cultura cinese" né il regime, in senso politico, ma proprio il *regime del discorso* – e naturalmente il regime politico in quanto al servizio di quello. Tale discorso può eventualmente far uso di elementi culturali: è proprio la minore delle cose freudiane, il fatto che le formazioni culturali siano gli strumenti stessi di organizzazione della rimozione! Ma la desoggettivizzazione che risulta dall'appartenenza a una comunità culturale, per quanto affermata, com'è il caso della Cina, non è in sé diversa da quella generata da tutto ciò che rientra nel discorso del maestro, cioè ovunque si pretenda di sapere subito cosa vuole l'altro. In altre parole, la questione posta dall'esistenza di un discorso dell'analista in Cina non è fundamentalmente diverso da quella che viene a noi posta: essa trova luogo nella nostra riflessione sull'epoca contemporanea, non fosse altro per-

ché la Cina moltiplica i segnali di ciò che capita anche a noi, con l'esaltazione del discorso capitalista e della sua diretta conseguenza, l'invasione delle consulenze e delle loro costruzioni deliranti. È quest'ultima che oggi sostiene l'autorità del potere politico, un potere che, dall'Impero all'epoca maoista, era quello di un capo sacro. L'esperienza storica di un passaggio brutale, come l'hanno conosciuto certi universi culturali, da un'era di tradizione combinata a un'alienazione coloniale, al tecnicismo contemporaneo, ha attirato l'attenzione di molti osservatori della scena contemporanea. Come loro ho sostenuto che questa transizione non aveva percorso affatto il cammino che abbiamo conosciuto con il nome di modernità, specialmente dal punto di vista etico e da quello della storia dell'emancipazione del soggetto. L'esempio cinese, così come l'esempio americano, che a modo suo, per certi versi, gli somiglia, ci interroga sulla questione della linea di divisione tra discorso scientifico e discorso scienziato. In quest'ultimo, si può dire che una parte della sacralità tradi-

zionale ha puntato su se stessa; essa è rimasta intatta. È l'Altro del discorso della scienza, di cui i cinesi di oggi sono anche i figli, che lo vogliono o no. Ho particolarmente insistito in questa sede sulla questione dei testi pubblicati in Cina, sulla psicoanalisi o in suo nome, perché si tratta di un elemento del dibattito che mi sembra catastroficamente trascurato da coloro che, psicoanalisti francesi, lavorano alla trasmissione della psicoanalisi in Cina. Mi sembra che questi testi, per il loro contenuto, per la loro genesi, per la loro modalità di funzionamento pongano, tra l'altro, una questione che ci sollecita oggi stesso, dove ci troviamo ora. E cioè che la postmodernità tecnicistica è quella che si basa sul programma, il protocollo, e non più sul testo. È un punto che merita attenzione, perché è qui che si decide la posizione del soggetto dell'inconscio, vale a dire del testo della parola del paziente nella cura, rispetto a quello che dovrebbe essere il posto vuoto dell'analista.

(Traduzione dall'originale francese di Roberto Cincotta)

Note

* La versione originale di questo saggio è comparsa nella rivista *Essaim* (Èrès, Toulouse), n. 19, 2007, pp. 131-46. Si ringraziano l'autore e la direzione della rivista per averne concesso i diritti di traduzione in italiano.

¹ Questo testo fa seguito a una comunicazione presentata a un colloquio della Lettre lacanienne (una scuola di psicoanalisi) intitolato: "Quelque chose manque à la cité analytique" [Manca qualcosa alla città analitica] (18-19 novembre 2006).

² Riprendo questa formulazione da Bertrand Gérard (intervento in un seminario).

³ R. Lanselle, Les mots chinois de la psychanalyse. Premières observations. *Essaim*, n. 13 (2004/2): "Horizons asiatiques de la psychanalyse", 63-103.

⁴ F. Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de*

l'Islam, Flammarion, Paris 2002, 124-28.

⁵ Che Wembo (a cura di), *Fuluoyide wenji* [Opere scelte di S. Freud], Changchun chubanshe, Changchun (Jilin) 1998, 5 voll.

⁶ *Lakang xuanji* [Opere scelte di Jacques Lacan] (trad. cinese di Chu Xiaoquan), Sanlian, Shanghai 2000.

⁷ La più importante di queste è sinora il primo tentativo di presentazione sistematica dell'opera di Lacan al pubblico cinese ad opera del filosofo Zhang Yibing, professore all'università di Nanchino: *Bu Keneng de cunzai zhi zhen - Lakang zhexue yingxiang* [L'impossibile reale dell'essere - Riflessi di filosofia lacaniana], Shangwu, Pechino 2006.

⁸ J. Thoraval, Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain. *Perspectives chinoises*, 71, 2002, p. 83, n. 69.

Trattandosi di psicoanalisi, l'autore si esprime in modo più specifico a proposito degli anni Ottanta.

⁹ T. Marchaisse (a cura di), *L'indifférence à la psychanalyse*, PUF, Paris 2004. Si veda inoltre J. Allouch, *Éloge de l'indifférence à la psychanalyse*, in P. Chartier et T. Marchaisse (a cura di), *Chine-Europe, percussions dans la pensée. À partir du travail de François Jullien*, PUF, Paris 2005, 199-209.

¹⁰ F. Benslama, op. cit., p. 80.

¹¹ Curriculum présenté pour une candidature à une direction de psychanalyse à l'École des hautes études. *Bulletin de l'Association freudienne*, n. 40, pp. 5-8.

¹² 12 dicembre 1962.

¹³ $S_2 \rightarrow a$
 $\uparrow \quad \times \quad \downarrow$
 $S_1 \quad \quad \quad \S$

¹⁴ *Jiazhi zhexue*, sistema di riferimenti etici che è stato elaborato negli anni recenti per colmare il vuoto lasciato dalla perdita di autorità storica del Partito comunista cinese. Spesso professato, teorizzato – e insegnato in facoltà molto diverse – da professori precedentemente formati al “marxismo-leninismo” e al “pensiero di Mao Tse-Tung”, appare come prodotto all'incrocio del post-marxismo cinese e delle sue mutazioni, del liberalismo autoritario e del discorso tradizionale sull'armonizzazione delle relazioni umane e sociali (uno dei grandi temi collettivi oggi esaltati dallo Stato). Portatrice di

una *Weltanschauung* globale, dalle implicazioni morali, storiche, estetiche, pragmatiche, politiche, addirittura geostrategiche, la *jiazhi zhexue* propone al tempo stesso un ideale collettivo, uno strumento di regolazione sociale e un richiamo alla perfezione di sé, e tutto ciò nel quadro di una rivalutazione/idealizzazione dell'eredità “cinese” e “confuciana”. Essa si attribuisce una genealogia che risale agli anni d'anteguerra, con Zhang Dongsun (1886-1973). Filosofo alla ricerca di una terza via indipendente dal PCC e dal Kuomintang, egli ha cercato di reinterpretare l'eredità confuciana in termini kantiani, pretendendo di integrare gli apporti di Bergson (allora – e ancor più ai giorni nostri – molto letto in Cina) e di Russell. Questo sistema molto autoctono ha dato luogo in questi ultimi anni a un numero considerevole di pubblicazioni, tutte in cinese (tra queste si vedano Li Deshun, Ma Junfeng, *Jiazhi lun yuanli* [Principi della teoria dei valori], Shaanxi Renmin chubanshe, Xi'an 2002; Li Deshun, Sun Weiping, *Daode jiazhi lun* [Teoria dei valori etici], Yunnan Renmin chubanshe, Kunming 2005; Wang Yuliang, *Dangdai Zhongguo jiazhi zhexue* [La filosofia contemporanea dei valori in Cina], Renmin chubanshe, Pechino 2004).

¹⁵ Unità di formazione e ricerca, di tipo universitario (N.d.T.)

¹⁶ Senza che essa sia stata chiusa ufficialmente, la sua pubblicazione si è comunque interrotta alla fine del 2003.