

AMLETO, LA PSICOANALISI E LA COLPA DI ESSERE
Caterina Marino*

L'oscurità che ancora avvolge i sensi di colpa inconsci non è stata illuminata dalle discussioni che ci sono state al riguardo. Soltanto è aumentata la complicazione.
 Sigmund Freud

The time is out of joint.
 William Shakespeare, *Hamlet*

Introduzione

Nel nostro studio prendiamo in esame l'interesse che il dramma shakespeariano dell'*Amleto* ha suscitato in due grandi personalità quali Freud e Lacan, poiché per la psicoanalisi la letteratura è sempre stata un punto di riferimento importante per pensare e costruire le proprie strutture fondamentali. Lo scopo dello scritto è quello di delineare un percorso che, tra letteratura psicoanalisi e filosofia, possa mettere in relazione il tema della colpa, nella sua ricaduta in quello dei "sensi di colpa", con un punto di vista filosofico prettamente ontologico. Poiché la psicoanalisi freudiana sorge nel contesto della crisi della concezione classica dell'individuo, ricordiamo che sia Freud, definito da Ricoeur uno dei tre "maestri del sospetto", che Lacan, nel suo "ritorno a Freud", hanno messo radicalmente in questione le più consolidate visioni filosofiche della soggettività umana.

Lo sfondo teoretico del saggio è costituito da un panorama di autori appartenenti al mondo culturale tedesco del Novecento, che si sono occupati del tema della colpa e che, indirettamente o più esplicitamente, hanno influenzato la psicoanalisi. Si troveranno, perciò, riferimenti a Nietzsche, precursore ideologico di Freud, secondo cui è fondamentale che la filosofia operi un profondo cambiamento nella cultura, visto l'esito che il Cristianesimo e la sua morale hanno avuto nel rendere l'uomo un "animale da gregge"; a Heidegger, che ha esercitato un'influenza decisiva su alcuni temi del pensiero lacaniano, in particolare sulla concezione del soggetto. Entrambi gli autori, infatti, ripensano radicalmente lo statuto del soggetto rispetto a una sua immagine moderna autocentrata e identica a sé, per pensare,

* Dottore di Ricerca – Università della Calabria.

rispettivamente, un'esistenza gettata nel mondo e una soggettività divisa. Infine Ricoeur, Jaspers e Buber che, più criticamente, si sono confrontati con la psicoanalisi: Ricoeur pensando un'antropologia ermeneutica per cui il soggetto si identifica nell'atto di interpretazione del proprio sé; Jaspers che, in opposizione al riduzionismo biologistico del disturbo mentale, prevalso nel clima positivistico di fine Ottocento, propone un approccio fenomenologico alla condizione psichica del malato e Buber con la sua proposta di pensare l'uomo non più come *Cogito ergo sum* bensì come *Io-Tu* in un inevitabile confronto con quei processi intersoggettivi che si verificano all'interno di una relazione terapeutica.

La questione della colpa

Inscritta nell'orizzonte del mito, della religione, della filosofia e della letteratura, la colpa non fa propriamente parte dei concetti fondamentali della psicoanalisi; eppure potremmo affermare, sulle orme di Freud nel *Disagio della civiltà*

¹, che non c'è clinica se non della colpa. Il paradosso della questione, perciò, consiste nella presenza di un concetto che abita sia la teoria che la pratica clinica della psicoanalisi senza, però, trovare un proprio statuto epistemologico che ne chiarisca i contorni particolarmente sfocati. È vero, quindi, che la scoperta di Freud riguarda una "colpa inconscia": si pensi appunto alla tragedia di *Edipo* in cui il protagonista si macchia di una colpa senza saperlo né volerlo. È anche vero, tuttavia, che essa non assume propriamente né lo statuto di "concetto" né quello di "oggetto", ricadendo, quasi automaticamente, nell'ambito di quelli che sono chiamati "sensi di colpa", ovvero delle formazioni psichiche connesse alla trasgressione di tabù primordiali, di istanze parentali e sociali, poiché nell'inconscio sussiste un eccessivo senso di colpa di carattere infantile e irrazionale². Tuttavia, riteniamo che occorrerebbe affrontare il tema della colpa come qualcosa che riguarda non soltanto la psiche ma l'intero *essere* dell'uomo. Con cosa dovrebbe avere a che fare, dunque, la psicoanalisi quando si occupa della questione della colpa? Più specificamente, ci chiediamo se la psicoanalisi è

¹ Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), tr. it. di E. Sagittario, in *Opere (1924-1929). Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. 10, ed. dir. da C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1978.

² Cfr. Jacques Goldberg, *La culpabilité, axiome de la psychanalyse*, PUF, Paris 1985.

preparata, e anche legittimata, a misurarsi oltre che con i “sensi di colpa” degli individui, consci o inconsci, fondati o infondati che siano, anche con una concezione filosofica della colpa da un punto di vista *ontologico*.

L'atto “impossibile” di Amleto

Secondo la psicoanalisi freudiana la proibizione dell'incesto rappresenta una Legge *primordiale e universale* per un'immensa varietà di culture primitive, che hanno formulato espressamente questo tabù. Qualunque sia il grado di consapevolezza di un individuo rispetto alla propria coscienza morale, il tabù dell'incesto si conferma come la Legge primordiale dell'umanità e il complesso edipico come una delle principali fonti dei sensi di colpa, che non solo affliggono i soggetti nevrotici, ma che tenacemente li legano alla loro nevrosi. La tragedia di *Edipo*, tuttavia, non è la sola ad essere stata presa in considerazione dalla psicoanalisi, in particolare da Freud e Lacan, poiché anche l'*Amleto* di Shakespeare, archetipo dell'uomo in bilico tra la consapevolezza di sé e la rinuncia a essa, rappresenta un punto di riferimento importante per riflettere anche sul tema della colpa.

Amleto, per Freud, costituisce la versione moderna dell'*Edipo* di Sofocle, un soggetto nevrotico paralizzato da un oscuro senso di colpa, che lo frena di fronte a un atto vendicativo nei confronti di colui che ne ha ucciso il padre e presa in sposa la madre³. Un desiderio così arcaico come la vendetta è accompagnato da “scrupoli di coscienza”, che rinfacciano ad Amleto di non essere di certo migliore del peccatore che dovrebbe punire: egli, infatti, ci narra della vendetta, ma non la mette in atto.

Contrariamente a Edipo, che ha pagato per un crimine che non sapeva di aver commesso, il dramma di Amleto è quello di imbattersi nella colpa su due versanti. Da una parte si ritrova nel posto del padre, il posto vuoto di un morto che, sotto le spoglie di un fantasma⁴ e come sua istanza superegoica,

³ Freud ricorda come non sia un caso che tre grandi capolavori della letteratura trattino il tema del parricidio e la rivalità sessuale per il possesso della donna. Oltre all'*Edipo re* e all'*Amleto*, egli allude ai *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij (cfr. Sigmund Freud, *Shakespeare, Ibsen e Dostoevskij*, tr. it. di P. Veltri, M. Ciarfaglini, S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 1976). Nell'edizione italiana vengono raccolti tre saggi rispettivamente pubblicati da Freud nel 1913, 1916 e 1927.

⁴ Secondo Carotenuto un fantasma come quello di Amleto è proprio un fantasma della colpa, nato dalla coscienza e da sempre vissuto lì come un'interiorizzazione paterna e morale (cfr. Aldo Carotenuto, *L'ombra del dubbio. Amleto nostro contemporaneo*, Bompiani, Milano 2005).

gli ha rivelato di essere stato sorpreso dalla morte *nel fior fiore dei suoi peccati*. Amleto si imbatte, quindi, nel posto della “colpa dell’Altro”, una colpa per cui non è stata pagata una pena, il debito di un padre a cui non si può sostituire, ma che egli non vuole nemmeno lasciare insoluto. Dall’altra parte l’atto vendicativo, ordinato dallo stesso padre, in questo caso vittima di un crimine mortale, risulta per Amleto paralizzante: l’eroe non riesce a vendicarsi dell’attuale possessore dell’oggetto materno perché, secondo le analisi di Freud, egli stesso avrebbe già commesso proprio quel crimine, quella colpa, che si tratta di punire e di cui si ritroverebbe, in un certo senso, a esserne complice. Amleto non può punire il colpevole *esterno a sé* senza risvegliare *in sé* l’antico desiderio infantile per la madre avvertito come colpevole. È, dunque, la colpa, prima ancora del soggetto, ad essere posta, in questi due versanti, come essenzialmente conflittuale e sfocata.

L’influenza di Shakespeare su Freud⁵ si nota proprio nel modo in cui le opere dello scrittore hanno contribuito a far sviluppare allo psicoanalista i propri nuclei teorici, per cui se ogni soggetto nevrotico è stato da bambino un Edipo, per reazione al complesso, secondo Freud, è divenuto da adulto un Amleto:

Nello stesso terreno dell’*Edipo re* si radica un’altra grande creazione tragica, l’*Amleto* di Shakespeare. [...] Nell’*Edipo*, l’infantile fantasia di desiderio che lo sorregge viene tratta alla luce e realizzata come nel sogno; nell’*Amleto* permane rimossa e veniamo a sapere della sua esistenza – in modo simile a quel che si verifica in una nevrosi – soltanto attraverso gli effetti inibitori che ne derivano⁶.

L’inibizione di Amleto consiste, infatti, nel non poter vendicarsi di colui che ha preso il posto del padre presso sua madre, proprio perché questi gli mostra attuati i suoi desideri infantili rimossi, la sua “colpa originaria”. Dunque, la creazione del dramma shakespeariano, nell’analisi freudiana, nasce sullo stesso terreno della colpa relativa all’infrazione del tabù dell’incesto. In questo secondo caso, però, si tratta di una colpa non riconoscibile

⁵ La prima trattazione di Freud dell’*Amleto* si trova nella lettera a Fliess del 15 ottobre 1897 ed è poi sviluppata in Sigmund Freud, *L’interpretazione dei sogni* (1899), tr. it. di E. Fachinelli e H. Trettl Fachinelli, in *Opere 1899*, vol. 3, ed. dir. da C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1971, cap. 5, parte D. Ricordiamo che Freud non considera l’*Amleto* isolatamente, ma sempre in relazione all’*Edipo re*.

⁶ Ivi, p. 246.

esplicitamente, come accade per Edipo, ma di una colpa che permane rimossa in modo simile a quello che si verifica in una nevrosi.

Sulla consapevolezza dell'essere colpevoli da parte dei protagonisti di questi due drammi, si sofferma anche Lacan nel suo VI Seminario⁷ precisando che

Edipo, lui, non sa. Quando saprà tutto si scatenerà il dramma, che arriva fino alla sua autopunizione, vale a dire alla liquidazione della situazione da parte dello stesso Edipo. Ma il crimine edipico viene commesso da Edipo nell'inconsapevolezza. Nell'*Amleto* il crimine edipico è noto, è noto a colui che ne è la vittima e che si leva per portarlo a conoscenza del soggetto⁸.

Ebbene, se gli scrupoli di coscienza di cui parlava Freud sono la rappresentazione conscia di qualcosa che si articola nel desiderio inconscio di Amleto, il punto da mettere in rilievo riguarda il rapporto dell'eroe con il suo atto *impossibile*, da cui dipende tutta la sua posizione soggettiva anche rispetto alla colpevolezza⁹. Così prosegue Lacan, sempre sottolineando le differenze fra Edipo e Amleto:

L'atto di Edipo sostiene la vita di Edipo. Ne fa l'eroe che è prima della sua caduta, fintantoché non sa niente. Dà il suo carattere drammatico alla conclusione della storia. Amleto, invece, sa che è colpevole di essere. Essere gli è insopportabile. Prima di qualsiasi inizio del dramma, egli conosce il crimine di esistere. E a partire da quell'inizio si trova a dover fare una scelta, dove il problema di esistere si pone nei termini che gli sono propri, e cioè *To be, or not to be*, il che lo impegna irrimediabilmente nell'essere, come egli stesso articola benissimo¹⁰.

L'esser-colpevole originario e la responsabilità

Contrariamente a Edipo che ha espiato la sua colpa, Amleto non ha pagato per la "colpa di esistere". Ci troviamo, quindi, di fronte a una "colpa

⁷ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016.

⁸ Ivi, p. 266.

⁹ Secondo Goethe «si esige da lui l'impossibile, non l'umanamente impossibile, ma ciò che è impossibile a lui, Amleto» (Johann Wolfgang von Goethe, *La vocazione teatrale di Wilhelm Meister*, tr. it. di M. Bignami, Garzanti, Milano 2002, p. 334).

¹⁰ Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, p. 270.

originaria”, costitutiva dell’esistenza e al di fuori di qualunque concezione teologica o giuridica, una colpa che viene prima della morale ma anche del diritto, una colpa [*Schuld*], come ci ricorda Heidegger, che è sinonimo di una esistenza in debito. Secondo Heidegger, che ha fortemente influenzato Lacan, la colpa originaria [*Urschuld*], infatti, è un debito di esistenza perché nomina il nostro essere gettati nel mondo. Il *Dasein* non è a fondamento di sé, noi non decidiamo da noi stessi di venire al mondo, bensì siamo *gettati nel mondo* in una condizione di *spaesamento*.

L’idea di colpa, così come ne ha parlato Heidegger in *Essere e tempo*¹¹, deve essere sottratta al dominio del dovere e della Legge, non può essere escogitata in modo arbitrario e/o convenzionale, ma occorre prendere le mosse dall’interpretazione quotidiana dell’Esserci. “Esser colpevole” in senso ontologico vuol dire “esser debitore”¹², “avere un conto aperto con qualcuno”, dunque *non* si tratta del risultato di una colpevolezza *estrinseca* all’Esserci, ma la colpevolezza diviene possibile solo sul fondamento di un “esser-colpevole originario”:

Questo esser-colpevole essenziale è cooriginariamente la condizione esistenziale della possibilità del bene e del male «morale», cioè della moralità in generale e della possibilità delle sue modificazioni effettive. L’esser-colpevole originario non può essere determinato in base alla moralità perché questa già lo presuppone come tale. Ma esiste qualche esperienza che possa attestare questo esser-colpevole originario dell’Esserci? Non si è forse trascurata l’obiezione che c’«è» colpa solo «dove» c’è consapevolezza della colpa? O l’*esser-colpevole* originario non si annuncerà proprio in questo assopimento della colpa?¹³

¹¹ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2010.

¹² Ricordiamo che la cultura tedesca assimila nel termine *Schuld* la colpa e il debito. Secondo Nietzsche il sentimento della colpa ha avuto origine nel più antico rapporto tra persone che esista: quello tra compratore e venditore, creditore e debitore. Il valore della pena sta proprio nel destare questo sentimento della colpa, ma ciò che con la pena può essere raggiunto nell’uomo è solo l’aumento della paura a cui segue un ammansire i propri desideri, non di certo un reale miglioramento (Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere di Friedrich Nietzsche. Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, vol. VI, t. 2, tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, pp. 70 e sgg.). Inoltre, su questo tema, cfr. Elettra Stimilli, *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.

¹³ Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 341-342.

L'esser-colpevole è più originario di qualunque sapere che possa concernerlo; Heidegger, infatti, *non* assume un concetto di colpa *derivato*, cioè una colpevolezza che risulta da un'azione o da un'omissione, da un'intenzione o da una negligenza, né si riferisce a una esperienza che riguarda il concetto di "peccato", ma si attiene al senso ontologico dell'esser-colpevole: l'Esserci è autenticamente quel colpevole che essendo "è"¹⁴.

Detto questo, come può la psicoanalisi servirsi di un concetto di colpa che chiama in causa l'essere stesso del soggetto? Secondo Buber¹⁵, ad esempio, quando qualcuno viola un ordine del mondo umano, i cui fondamenti appartengono all'esistenza umana comune a lui e agli altri, allora stiamo parlando di una colpa ontologica e se questo fenomeno entrasse nel campo di osservazione della psicoanalisi non sarebbe più possibile, per analisti e analizzanti, presumere di assolvere a un compito di responsabilità tramite la mera eliminazione dei sensi di colpa. La responsabilità, infatti, non può essere affrontata solo mediante categorie quali la presa di coscienza. Inoltre, secondo Lacan, l'apparizione così marcata dei sensi di colpa nelle nevrosi rappresenterebbe un paradosso, proprio perché il soggetto nevrotico tende a considerare i suoi stessi pensieri come estranei a sé, sentendosene principalmente la vittima piuttosto che il responsabile.

Secondo Ricoeur è la paura dell'impuro a stare sullo sfondo dei nostri sentimenti e comportamenti relativi alla colpa. Ma mentre il filosofo entra nel

¹⁴ Anche Carl Schmitt si è dedicato al concetto di colpa nel suo *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, pubblicato nel 1910. Schmitt si muove alla ricerca di un concetto normativo di colpa, criticando la riduzione di questo concetto a una categoria psicologica. Allo stesso tempo crede non si possa cercare una definizione della colpa che sia prettamente giuridica, poiché il diritto può lasciare soltanto delle tracce incompiute e altrimenti non vi sarebbe mai alcuna colpa senza una pena che la precede. Egli inoltre separa la colpa dal nesso causale che lega l'atto alle sue conseguenze: «La colpa non sta nella definizione del processo intersoggettivo, ma questo processo, se ha caratteristiche proprie, è la colpa. [...] La colpa non è dunque una relazione, né il contenuto rappresentato (*Vorstellungsinhalt*) di un processo intersoggettivo, ma un processo caratterizzato da un determinato contenuto della coscienza» (Carl Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter'sche Buchhandlung, Breslau 1910, p. 39).

¹⁵ Cfr. Martin Buber, *Colpa e sensi di colpa*, a cura di L. Bertolino, Apogeo, Milano 2008. Buber tenne questa conferenza alla Washington School of Psychiatry nell'aprile del 1957, prendendo spunto dal modo in cui era stata trattata la questione nella Conferenza Internazionale di Psicoterapia medica di Londra nel 1948. In quella occasione i teologi si erano occupati della questione della colpa e i colleghi psicoterapeuti solo del senso di colpa. La sua lezione si inserisce in una fase di revisione della psicoanalisi nel secondo dopoguerra, periodo in cui si era prodotto un suo irrigidimento rispetto alla propria tecnica e una presa di distanza dai movimenti umanistici ed esistenzialistici.

regno del terrore del non sapere cosa sia questa impurità, lo psicoanalista lo informa che questo terrore è imparentato con la nevrosi. Il repertorio dell'impurità, per Ricoeur, è fortemente perturbante, poiché ci conduce di fronte a dubbi che scaturiscono dal far corrispondere all'impurità quelle azioni umane involontarie o inconsce in cui non riusciamo a discernere un punto dove inserire un giudizio d'imputazione personale, ovvero il punto di una responsabilità soggettiva¹⁶.

La colpa e la Legge

Questo punto, per quanto riguarda Amleto, si dipana attraverso due tendenze: quella imperativa, comandata dall'autorità del padre, e quella difensivo-possessiva, intimata dal suo desiderio che anela a tenere la madre solo per sé. Entrambe le tendenze dovrebbero muovere il soggetto nella stessa direzione, ovvero l'uccisione dello zio Claudio, eppure si arrestano con una paralisi¹⁷, un risultato nullo. Ecco che, secondo Lacan, ciò che mette Amleto in una posizione problematica di fronte alla propria azione è il carattere "impuro" del suo desiderio:

In un certo senso è in quanto la sua azione non è disinteressata, non è motivata kantianamente che Amleto non può compiere il suo atto. [...] Ciò con cui Amleto ha costantemente a che fare, ciò con cui si dibatte è, sì, un desiderio, ma ben distante dal suo. Considerandolo là dove si trova nell'opera, è il desiderio non già *per* sua madre, ma *di* sua madre¹⁸.

Dunque Amleto può essere considerato colpevole del carattere impuro del suo desiderio? Lacan crede che l'oscurità del concetto di colpa sia connessa a quella dell'incidenza del Super-io sul soggetto e che provenga dall'assenza di una distinzione fondamentale tra la colpevolezza e il suo rapporto con la Legge. Ci ricorda, infatti, che la dialettica del rapporto della colpa, cioè del peccato, con la Legge è stata articolata da san Paolo, figura fondatrice del

¹⁶ Cfr. Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, il Mulino, Bologna 1970, pp. 271; 273.

¹⁷ Nietzsche, per cui Amleto è uno spirito dionisiaco, sostiene che coloro che gettano lo sguardo verso l'essenza delle cose, coloro che hanno quindi *conosciuto*, provano nausea di fronte all'agire, poiché la conoscenza uccide l'azione e per agire occorre essere avvolti nell'illusione (cfr. Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche. La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-III*, vol. III, t. 1, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972).

¹⁸ Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, p. 309.

Cristianesimo, nell'*Epistola ai Romani* (7,7), secondo cui è la Legge a fare il peccato, a fare quello che Lacan ha sostituito con la parola Cosa [*das Ding*]. Quindi,

la legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto: non la bramerei. Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me ogni sorta di bramosie grazie al comandamento; infatti senza la Legge la Cosa è morta¹⁹.

Perciò, seguendo questo filo conduttore, sarebbe soltanto la Legge a far acquisire alla colpa un carattere iperbolico; infatti, quando Nietzsche, ad esempio, ci parla di un uomo *distrutto* dalla colpa ha proprio in mente le parole di Paolo. Costretto a vivere nella coscienza del peccato e della colpa l'uomo è «necessariamente un uomo dipendente, un uomo che non può disporre di se stesso come scopo»²⁰. Infatti, il Cristianesimo, secondo Nietzsche, si è rivelato una prassi che suscita nell'uomo sentimenti di peccato, perseguendo soltanto l'avvelenamento e la negazione della vita. Sullo sfondo di questa accusa, egli attribuisce a Paolo il ruolo di aver fatto dell'uomo un animale da gregge, un uomo cui è stata imposta la convinzione di una "colpa originaria".

Tale nozione, come abbiamo già visto, è presente con profonda radicalità anche in Freud che, seppur alieno dalla mentalità teologica, vede nel Cristianesimo una religione in cui occupa una posizione fondamentale il ricordo, sia conscio che inconscio, delle colpe commesse dall'uomo: dall'uccisione del padre dell'orda a quella di Gesù²¹. Lacan, invece, sostiene che si debba esplorare un orizzonte *al di là* di un rapporto di interdizione per non fermarsi a una elaborazione troppo ingenua della questione della colpa.

¹⁹ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 98.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *L'anticristo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche. Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce Homo. Nietzsche contra Wagner*, Vol. VI, t. 3, tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, p. 242.

²¹ Cfr. Ugo Bonanate, *La cultura del male. Dall'idea di colpa all'etica del limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 64; 68.

Il rapporto tra il senso di colpa e la colpa ontologica

Come articolare, quindi, la comparsa del senso di colpa nella vita di un soggetto nevrotico e un possibile rapporto con un senso ontologico dell'esser-colpevole? Ritornando ai primi passi dell'analisi, da cui abbiamo preso le mosse, mentre Freud ha fatto apparire il senso di colpa del soggetto a proposito del complesso di Edipo, Lacan situa la colpevolezza nel luogo di una *domanda* sentita come *proibita*, poiché di solito la colpa viene ricondotta all'interdizione che la precede, precisando, però, che le due cose, domanda e interdizione, procedono sempre insieme. La colpevolezza nevrotica, dunque, somiglia a una domanda sentita come proibita perché appartiene al nucleo più *segreto* del desiderio del soggetto. La colpa, infatti, si iscrive propriamente nel rapporto del desiderio con la domanda: «Ecco cos'è la colpevolezza. È là dove appare l'interdizione, ma questa volta non in quanto formulata – ma in quanto la domanda proibita colpisce il desiderio, lo fa sparire, lo uccide»²². La domanda proibita è una domanda che riguarda l'essere più proprio del soggetto, ciò che egli è anche al di là della propria consapevolezza.

Possiamo affermare, perciò, che la psicoanalisi, se vuole differenziarsi dalle psicoterapie, non dovrebbe eliminare la cura dell'*essenziale* nell'essere umano, non dovrebbe, quindi, ridurre la colpa alla sola trasgressione di un potente tabù, ma riconoscere innanzitutto che la colpa "è". Questo perché, come sostiene anche Buber, l'insieme dell'ordine che un essere umano avverte come violato o violabile trascende l'insieme di tutti i possibili tabù familiari e sociali. Dunque, se la coscienza del soggetto è in relazione alla trasgressione della Legge, il soggetto dell'inconscio potrà essere in relazione a una colpa più originaria e ontologica, che ha a che fare col suo proprio essere.

In altre parole, la colpa non sta nella trasgressione, ma nella consapevolezza dell'uomo di poter diventare *in ogni momento* colpevole. Di conseguenza non si potrà esercitare la responsabilità nei confronti di una colpa se non si agirà sulla responsabilità nei confronti del proprio essere. Come poter diventare, infatti, soggetti responsabili con un volto che non è il proprio? E ancora, come poter diventare soggetti responsabili senza agire responsabilmente nella propria esistenza?

Esistere, anche secondo Jaspers, vuol dire, infatti, trovarsi in una situazione determinata e finita, ovvero limitata, e limitarsi equivale a ripudiare tutte le possibilità che non sono state realizzate: il limite umano è il

²² Jacques Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004, p. 510.

suo essere colpevole, la sua colpa più radicale. Ma visto che l'essere umano non può mai trovare l'origine da cui ha preso inizio la propria responsabilità, non può neppure conoscere il momento esatto a partire dal quale si trova nella colpa, una colpa che non si può in alcun modo evitare se ci si considera dei soggetti liberi. Se la colpa nasce *all'interno* della nostra libertà, allora è qualcosa di determinato che, di volta in volta, si può tentare di allontanare, ma se la colpa nasce *dallo stato* di libertà stesso è perciò *senza misura*, tanto da diventare il fondamento di ogni possibile altra colpa²³. Secondo Jaspers,

ogni azione ha nel mondo delle conseguenze insospettite, di fronte alle quali, chi agisce si spaventa perché non può non ritenersi responsabile anche di quelle conseguenze a cui, peraltro, non aveva pensato. [...] Abbracciando attivamente la vita, tolgo qualcosa agli altri, nei momenti di difficoltà tollero l'impurità dell'anima [...]. Se mi spavento davanti alle conseguenze di questo mio agire, posso pensare di evitare la colpa non entrando nel mondo e quindi non facendo nulla [...]. Ma anche non agire è un agire nella forma dell'omissione [...]. Nella mia situazione sono responsabile di ciò che accade per non essere intervenuto, e se non faccio ciò che posso fare, mi rendo colpevole delle conseguenze che derivano dalla mia astensione. Pertanto, sia l'azione sia la non-azione implicano delle conseguenze, per cui in ogni caso io sono inevitabilmente colpevole²⁴.

Alla luce di queste riflessioni sul non agire, ritornando al dramma e alle considerazioni di Lacan, possiamo dire che Amleto non è un personaggio incapace di agire in linea generale²⁵, ma l'azione che il protagonista non riesce a compiere, cioè quella di uccidere colui che è considerato un colpevole, è un atto che incontra l'ostacolo del suo desiderio. Amleto, secondo Lacan, ha una posizione nettamente distinta da quella di Edipo, che aveva agito inconsapevolmente ancor prima di poter pensare alle conseguenze del suo atto, poiché lui invece ne ha cognizione. La verità di Amleto è ciò che ha già saputo dal padre, cioè l'irrimediabile assenza di un al di là che conceda riscatto o redenzione alla colpa, una verità, quindi, senza speranza.

²³ Cfr. Pio Colonnello, *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Loffredo, Napoli 1995, pp. 32-33.

²⁴ Karl Jaspers, *Filosofia*, tr. it. di U. Galimberti, Utet, Torino 1978, pp. 724-725.

²⁵ Amleto agisce due volte: quando uccide colui che origlia dietro il tendaggio e quando manda a morte, la morte a lui destinata, i due cortigiani.

L'ora della verità

Mentre per Edipo la colpa si produce al livello della generazione dell'eroe, per Amleto è stata prodotta al livello della generazione precedente. Nel primo caso, Edipo non sa quello che fa ed è, in qualche modo, guidato dal fato mentre, nel secondo, la colpa è stata compiuta in maniera deliberata e a tradimento, sorprendendo la vittima. Il dramma di Amleto, quindi, non parte dall'interrogativo "dove sta la colpa?", "chi è il colpevole?", bensì dalla denuncia di un crimine a partire da una *rivelazione*. Se Edipo attende e invoca una sanzione dal luogo dell'Altro della Legge e assolve al suo debito, nel messaggio del padre, che apre il dramma, vediamo Amleto entrare nel regno degli inferi già da colpevole, con un debito che non ha potuto pagare perché inespiable. Sta proprio qui il senso più terribile della rivelazione del padre al figlio: Amleto non potrà mai più cancellare la sua colpa, ma dovrà portarla con sé per l'eternità.

Ricoeur ritiene che l'unica possibilità di redenzione della colpa consista nella confessione che ne fa la coscienza religiosa, non procedendo, però, in una direzione teologica in cui l'assoluzione del sacerdote ripara agli atti del penitente, bensì soffermandosi sul linguaggio della confessione, che precede sia quello mitico che quello speculativo:

Il linguaggio della confessione è la contropartita del triplice carattere dell'esperienza che esso pone in luce: cecità, equivocità, scandalo. L'esperienza della quale il penitente fa la confessione, è un'esperienza cieca, essa rimane prigioniera nella gamba dell'emozione, della paura, dell'angoscia; è questo carattere emozionale che suscita l'oggettivazione del discorso: la confessione esprime, sospinge all'esterno l'emozione, che senza di essa si rinchioderebbe su se stessa; come un'impressione dell'anima. Il linguaggio è la luce dell'emozione; con la confessione la coscienza di colpa è portata alla luce della parola, e con la confessione l'uomo rimane parola fin nell'esperienza della sua assurdità, della sua sofferenza, della sua angoscia²⁶.

Ma anche la psicoanalisi è il regno della parola singolare che l'analizzante rivolge a un Altro e che costituisce l'unica cura possibile, una cura che non è assolutamente passiva, ma che proviene da una passiva attività. Infatti colui che fa il vero lavoro di analisi è colui che, lasciandosi psicoanalizzare dall'Altro, abbandonando i desideri di onnipotenza, compie la vera azione *nella e della* parola. Potrebbe sembrare, secondo Freud, che l'analista aspiri

²⁶ Ricoeur, *Finitudine e colpa*, p. 251.

alla posizione di un confessore laico, così come il patto di fiducia tra analista e analizzante può ricordare quello tra confessore e penitente, eppure si tratta di un'analogia superficiale. Per Lacan la psicoanalisi non ha nulla a che vedere con la confessione²⁷: all'analista non si confessano le proprie colpe, quelle che si sanno, ma si dicono tutte le parole che passano per la mente. Il soggetto, infatti, non è tenuto a parlare soltanto di quello che sa, ma che non vuole dire agli altri; la differenza fondamentale è che egli parla di quello che *non sa* e tiene celato anche a se stesso. Le parole dell'inconscio dovrebbero riportare il soggetto a quella che Lacan chiama "l'ora della verità": questa è la differenza tra il sapere in gioco nella confessione e la verità in gioco nell'analisi.

È proprio in questo punto di verità che, secondo Lacan, ritroviamo Amleto, in quella che è una dipendenza dal desiderio dell'Altro, nello specifico dal desiderio della madre. La colpa di Amleto è quella di essere sempre sospeso all'ora dell'Altro; per questo si ferma, per questo non compie il suo atto, anche perché, quando si trova davanti al re Claudio in preghiera, in un gesto quasi di pentimento, si schiuderebbe per Claudio la via della salvezza:

È all'ora dei suoi genitori che Amleto rimane lì. È all'ora degli altri che sospende il suo crimine. È all'ora del suo patrigno che si imbarca per l'Inghilterra. È all'ora di Rosencrantz e Guildenstern che è indotto a mandarli incontro alla morte con un tiro mancino eseguito con una certa grazia, la cui disinvoltura aveva stupito Freud. Ed è dopotutto all'ora di Ofelia, all'ora del suo suicidio che questa tragedia troverà la propria conclusione, in un istante in cui Amleto – che pare essersi appena reso

²⁷ Sul tema della confessione rimandiamo anche a Michel Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2013. L'intento del corso di Foucault è quello di delineare una storia della confessione nel suo rapporto tra *veridizione* e *giurisdizione*. Nella Conferenza inaugurale del 2 aprile 1981 la confessione viene definita come «un atto verbale attraverso cui il soggetto fa un'affermazione su ciò che egli è, si lega a questa verità, si colloca in un rapporto di dipendenza nei confronti di altri, e modifica allo stesso tempo il rapporto che ha con se stesso» (ivi, p. 9). Secondo Foucault «la confessione consiste nel passare dal non-dire al dire» (ivi, p. 7) e non può che esistere se non all'interno di un rapporto di potere, come nel caso di una confessione giudiziaria o della confessione prevista dalla Chiesa cattolica. La confessione lega il soggetto a quanto afferma, «lo qualifica in modo diverso rispetto a ciò che dice: criminale, ma forse suscettibile di pentirsi; innamorato, ma dichiarato; malato, ma già sufficientemente cosciente e distaccato dalla propria malattia perché possa lavorare in prima persona alla propria guarigione» (ivi, p. 9).

conto che non è difficile uccidere qualcuno, *il tempo di contare fino a uno – one* – non avrà il tempo di dire né ahi né bai²⁸.

Fino all'ultima ora in cui Amleto sarà colpito mortalmente prima di colpire il suo nemico, la tragedia va avanti e infine si compie sempre all'ora dell'Altro. Ecco che un eroe come Amleto è costretto a fare il pazzo con gli altri perché colui che sa, che conosce la colpa di esistere, si trova in una posizione talmente pericolosa da essere sempre destinata allo scacco. La procrastinazione resta una delle dimensioni essenziali della tragedia di *Amleto* e l'azione emerge solo quando il protagonista sembra trovare un'opportunità, una fuga dalla propria decisione e dalla responsabilità. Amleto, in fin dei conti, rimprovera a se stesso una cosa soltanto, cioè il fatto che, mentre tutti agiscono sapendo chiaramente quello che vogliono, lui se ne astiene, pur sapendo più chiaramente degli altri quello che dovrebbe fare; tuttavia i significanti che egli usa, il fatto che parli come un folle²⁹, sono un modo per far emergere nel detto una verità attraverso il dire³⁰.

Il dramma di esistere e l'eredità della colpa

Nella psicoanalisi, infatti, si compie uno sforzo enorme per conciliare sembianza e verità, cioè per produrre verità nonostante e attraverso la sembianza del detto. L'analisi non ha lo scopo di produrre un sollievo o una catarsi, non riguarda un sapere inconscio che aspetta di essere portato alla

²⁸ Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, p. 348.

²⁹ Amleto vuole accertarsi che non sia la sua percezione a essere distorta, ma l'evento stesso a possedere le caratteristiche che gli attribuisce, perciò indaga sulla madre e sullo zio mettendoli alla prova fingendosi folle, lanciando esche e trappole, in altre parole “mostrando per nascondere” (cfr. Carotenuto, *L'ombra del dubbio. Amleto nostro contemporaneo*, p. 45).

³⁰ Cfr. Ettore Perrella, *La formazione degli analisti e il compito della psicoanalisi*, Aracne, Roma 2015. Perrella si domanda se tutto quello che è stato detto dalla psicoanalisi su Amleto sia tratto veramente dal testo shakespeariano o sia l'incontro fra gli enigmi del dramma e le teorie psicoanalitiche. *L'Amleto* non sarebbe un'opera mancata ma conterrebbe nel testo la chiave stessa dell'enigma. A proposito di ambiguità interpretativa, T.S. Eliot, nel 1919, ha definito Amleto come la “Monna Lisa della letteratura”. Invece, in una prospettiva etica, sono interessanti le considerazioni di Levinas sul detto e il dire (Emmanuel Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 2006). Infine Girard sostiene che, nonostante il turbinio di pensieri e parole dette, la tragedia di Amleto conservi piuttosto il carattere del *silenzio* (René Girard, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, tr. it. di G. Luciani, Adelphi, Milano 1998).

luce, la colpa nascosta delle nostre azioni che deve essere compresa e resa intelligibile per poter essere espiata; si tratta, invece, di un sapere impossibile da sapere, una colpa impossibile da espiare. È proprio per questo che Amleto, pur sapendo già che cosa è accaduto, non vuole esserne certo e si tormenta nei suoi dubbi, che diventano anche quelli del lettore, anche se si era liberamente assunto il compito di dedicare la sua esistenza al dovere di restituire al regno l'onore, al punto da sacrificare il proprio desiderio. Amleto si trova completamente solo di fronte al suo compito, non si fida di nessuno, non vuole dire a nessuno la sua verità, non vuole dirla perché, nonostante abbia accolto un compito, risponde che

Il tempo è fuori dai cardini, oh sorte maledetta, che proprio io sia nato per rimetterlo in sesto³¹.

Rispetto a questi due versi Lacan pensa che siano situati a metà strada fra il vissuto soggettivo di Amleto e l'ingiustizia del mondo, per il suo continuo mescolare le carte, così che gli esseri umani hanno perduto il senso con cui riferirsi a un possibile ordine universale. Ecco che dovremmo chiederci se il problema di Amleto è quello di essere nato in circostanze sfavorevoli oppure se nella vicenda della sua vita, e di quella della sua famiglia, egli intraveda un disordine, una colpevolezza del mondo ancora più fondamentali e quindi ancora più irrimediabili. La colpa, la maledizione, per Amleto è quella di dover rimettere il tempo al suo proprio ordine o la consapevolezza che per riuscirci egli dovrebbe negare il tempo di se stesso, quindi l'assolutezza del

³¹ William Shakespeare, *Amleto*, tr. it. di E. Montale, Mondadori, Milano 1993, Atto I, sc. V. Nell'analisi di Florenskij (Pavel A. Florenskij, *Amleto*, Bompiani, Milano 2004), Amleto è come se fosse animato da due coscienze, ognuna delle quali si riferisce a una diversa idea di giustizia percepita come principio assoluto. L'aspetto tragico è, perciò, dato dall'impossibilità di riconoscere una delle due come ingiusta. Florenskij si interroga sulla possibilità di oltrepassare la logica dell'*aut aut*, che impone di scegliere uno solo tra due estremi posti in rigida opposizione, con una modalità inclusiva che renda possibile la compresenza di entrambi. Secondo Derrida, Amleto non potrebbe acquietarsi in un lieto fine perché «essere *out of joint*, si tratti dell'essere o del tempo presente, può far male e fare il male, è la possibilità stessa del male. Ma senza l'apertura di questa possibilità, non resta, forse, al di là del bene e del male, che la necessità del peggio. Una necessità che non sarebbe (neanche) una fatalità» (Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina Editore, Milano 1994, p. 37).

proprio desiderio?³² Alla fine del primo atto Amleto si trova di fronte a una scelta senza scelta:

deve o rinunciare a compiere il proprio dovere, divenendo spregevole come il regicida, o vendicare la morte di suo padre, divenendo re, cioè ancora una volta spregevole come il regicida. Fin d'ora non c'è dubbio [...]: se Amleto non agisce è perché sia agendo, sia non agendo, si troverebbe a divenire chi non vuole essere³³.

Il senso di giustizia di Amleto non lo porta ad accontentarsi delle proprie intuizioni, della propria capacità di interpretare le parole degli altri; egli vorrebbe che fossero anche gli altri a pronunciare un giudizio su loro stessi, che il mondo reale somigliasse al mondo del mito filosofico. L'eroe shakespeariano dovrebbe ristabilire l'ordine del mondo uccidendo l'assassino di suo padre, ma un nuovo delitto non ristabilirebbe di certo l'armonia del tempo, non cancellerebbe la colpa perché esercitare la Legge non conduce automaticamente a rendere innocente chi la esercita. Proprio per questo egli desidera che ognuno si condanni da sé, che ognuno sia responsabile della propria colpa e ne risponda al di là della Legge. Il punto essenziale, dunque, è che l'adempimento della Legge, sebbene resti necessario, non è sufficiente per garantire la salvezza dell'uomo:

La legge, infatti, si limita ad aprire la strada percorrendo la quale ciascuno potrà realizzare il proprio compito, che non è rispettarla, ma superarla con i propri atti. In altri termini, la stessa legge [...] altro non è che una promessa che aspetta d'essere adempiuta. Una legge, in effetti, vieta di commettere alcune colpe, ma non può mai dire quali atti siano invece meritori³⁴.

Come scrive Nietzsche, fare dell'uomo un animale capace di fare promesse costituisce la lunga storia dell'origine della responsabilità; dunque è la capacità di dire di sì anche a se stessi il frutto maturo ma anche tardivo dell'essere umano. Di una promessa, infatti, non basta ricordarsi se ad essa non segue l'atto con cui rendere vero ciò che si è promesso. Il segreto del mancato atto di Amleto, infatti, è che agendo egli potrebbe entrare in conflitto

³² Cfr. Perrella, *La formazione degli analisti e il compito della psicoanalisi*, pp. 52-53.

³³ Ibidem.

³⁴ Ettore Perrella, *L'uomo Gesù e le radici dell'etica laica*, NeP edizioni Srls, Roma 2018, p. 299.

con la parte più essenziale di sé, con la sua verità sempre frutto di equivoci e che non produce nessuna posizione di garanzia.

Amleto si trova, inoltre, a dubitare del fatto che sia sufficiente morire per non confrontarsi più con la colpa, considerando il suicidio stesso una colpa, cioè non credendo che la morte possa eliminare “le mille ingiurie naturali di cui la carne è erede”. Questo pesante fardello, questa eredità della carne, questa colpa originaria è proprio quello che Amleto prova a rifiutare, come se vendicare il padre volesse dire accettare di non essere più quello che egli è, diventare altro da sé. Amleto, quindi, non compie l’omicidio di Claudio perché questo vorrebbe dire perdersi, cancellarsi, negare l’assoluto della propria singolarità, mentre egli non vorrebbe altro che essere lo specchio della verità e della menzogna degli altri: Amleto vuole essere un *soggetto assoluto* e quindi non intaccato dalla volgarità e dal male che lo circonda. Proprio questa è la sua colpa: non volersi arrendere non tanto all’assassinio del padre o al matrimonio della madre, bensì all’impotenza, alla fragilità, alla vulnerabilità, alla colpevolezza che ontologicamente appartengono agli esseri umani³⁵.

La verità di Amleto è che l’esistenza stessa è un peso tragico da sostenere e la psicoanalisi uno strumento che, come le strutture dei drammi, consente a ogni soggetto di prendere atto della propria verità senza più alcun alibi che ne alleggerisca il fardello. Tuttavia, il suo compito è garantire l’esistenza, la vita di soggetti che continuino, pur nelle dovute asperità, a porsi in modo radicale il problema della propria verità e della responsabilità che ne segue. Individuare un problema, infatti, vuol dire sempre coltivare anche una possibilità di vita, una possibilità di un altro inizio.

³⁵ Cfr. Perrella, *La formazione degli analisti e il compito della psicoanalisi*, p. 75.