



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

“... se solo non fossimo
geograficamente separati!”

Diffusione e terminologia
del movimento psicanalitico in Cina

Relatrice

Chiar.ma Prof.ssa Nicoletta Pesaro

Correlatrice

Chiar.ma Prof.ssa Federica Passi

Laureanda

Giulia Andreoli
Matricola 836228

Anno Accademico
2015 / 2016

前言

精神分析是在二十世纪初传到中国的外国科学之一。精神分析之所以重要是因为它揭示了无意识的存在，而这种无意识的存在正是组成我们内在的关键部分。

于是正当中国处于一个特定的历史背景时，它借机进入中国，并且成功吸引了不少寻找新思想和文化模式的青年学生。在这个文化复兴的时代，一些知识分子传播和翻译了很多弗洛伊德、荣格以及其他精神分析家的作品。这些知识分子有张东荪、高觉敷、章士钊、戴秉衡等等。

本文是由三个主要部分组成的：第一部分追溯了中国精神分析理论扩散过程的历史阶段，突出涉及的主要性格，并且解释了理论传播过程中所经受的挫折以及由于不可抗力的中断，如战争等等。

第二部分侧重于分析精神分析和汉字之间的关系，是本文的最大章节。在这个部分里，中国汉字将作为一个正式研究精神分析理论的主议题被讨论；首先，它反映了中文词汇里的心理分析成分，通过在文章翻译一些段落，随后我将分析发展得较晚，并且是在无意识的理论背景下产生的“性格”或简写这一概念。这个概念的发现这主要归功于精神分析学家霍大同和拉康。

第三个也是最后一部分：“批判的观点”。在这个章节里我将分析在当代中国，食物对精神世界所反映出的纯粹的文化和自然比较（科学界，研究中心），其造成的结果以及陈列一些证词“出货”有关欧洲和美国医疗队到中国进行“会议”的史实。这些“会议”揭示了在中国精神分析理论的领域涉及到“正统观念”和“真实性”的争议，甚至我们可以发现在文化之间的“对话”和“理解”的过程中，其思想和历史传统的系统是彼此非常遥远的。这样的反思也可能是弗朗索瓦·于连所提出的，比如在中国的“西部大开发”的概念可能是取经于这个专家的文章。他的这篇论文之所以可以被读者牢记于心，正归功于瑞士汉学家毕来德的大力推荐。

本文的目的是尽可能多地描述中国精神分析目前的情况，重点尤其放在新精神分析词汇和扩散的历史进程上。正因为中国的精神分析领域仍然存在一些研究困难，本文将会涉及这一很有趣的话题，并暨希望于促进该领域内新的学习和研究。

Indice

Introduzione

Genesi.....	2
Struttura.....	3
Metodo.....	4

Primo capitolo

“Non sanno che portiamo la peste”

1. Tappe storiche di diffusione:

1.1. Gli esordi: un felice incontro.....	5
1.2. <i>Chi va e chi resta</i> , lo sviluppo degli anni '20-'30.....	9
1.3. Un editore a Shanghai.....	14
1.4. <i>Le cetre appese</i> : la guerra e il maoismo.....	17
1.5. Dalle ceneri del maoismo, la rinascita: Huo Datong 霍大同.....	19
1.6. La psicanalisi nella Cina contemporanea.....	22

Secondo capitolo

2. Gli *Hanzi* nella narrazione psicoanalitica:

Tradurre il linguaggio psicoanalitico in cinese

2.1. Le difficoltà traduttive.....	26
2.1.1. Natura logografica e natura alfabetica.....	27
2.1.2. La formazione delle parole.....	31
2.1.3. La formazione dei concetti.....	36
2.1.4. Fenomeni di moltiplicazione terminologica.....	40
2.1.5. La diversificazione del lessico (Taiwan, RPC)	42
2.2. L'analisi dei testi.....	44

La scrittura cinese come *soggetto* della psicoanalisi

2.3. Il caso <i>Lacan</i>	49
2.3.1. L'incontro con la Cina.....	52

2.3.2. <i>L'Io è il problema: Lacan e il buddismo</i>	55
2.3.3. <i>Il Mengzi</i>	59
2.3.4. <i>Il nodo borromeo</i>	61
2.4. <i>“L'inconscio è strutturato come la scrittura cinese”</i>	63

Terzo capitolo

3. Prospettive di critica

3.1. <i>Sulla sincerità della ricezione della pratica psicoanalitica in Cina</i>	66
3.1.1. <i>Zhong ti xi yong 中体西用: resistenze culturali</i>	66
3.1.2. <i>La psicanalisi alla cinese</i>	69
3.1.3. <i>Billeter e la critica a Jullien</i>	74
3.2. <i>Spedizioni occidentali in Cina</i>	76

Conclusione	81
Ringraziamenti	83
Appendice	84
Bibliografia	126

“... se solo non fossimo geograficamente separati!”¹:

**Diffusione e terminologia
del movimento psicanalitico in Cina**

“Ti chiedo di rifiutarmi ciò che offro
perché non è questo.”

(J. Lacan, *...ou pire*, Séminaire 1971-1972,
Paris, Seuil, 2011)

¹ Lettera di Freud dell'8 dicembre 1895, in *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, trad. di M. A. Massimello, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Introduzione

Genesi

La scelta dell'argomento di tesi, dibattuto e descritto nelle prossime pagine, ha destato non poche perplessità tra i miei colleghi e nella cerchia dei familiari. In effetti, cosa dovrebbe spingere una studentessa di lingua cinese ad intraprendere lo studio di un movimento di idee dell'Europa continentale, di "basso impatto" nei Paesi asiatici (se paragonato alle grandi narrazioni della comparatistica tra Europa e Cina) o comunque riguardante una stretta cerchia di studiosi in un arco temporale non molto esteso, i cui fondamenti teorici sono tuttora dibattuti e criticati in ogni ambito delle scienze sociali? Perché occuparsi dello "studio terminologico", incerto ed in continuo aggiornamento, di una sezione "periferica" del discorso medico cinese?

Pensandoci a fondo, ho concluso che il mio interesse era legato alla *lingua*, cioè al modo in cui la lingua cinese reagiva allo stimolo di una teoria medica di importazione. Nessuna sorpresa, considerato il mio percorso di studi. "Lingua cinese", quindi, considerata sia come insieme di tutti quei "termini" utilizzati nel contesto della traduzione (e redazione) di opere di psicoanalisi in Cina, sia come "entità" generale, le cui peculiarità venissero poste in relazione con i pilastri concettuali dell'insegnamento psicoanalitico. Le implicazioni di tale riflessione, come vedremo, hanno avuto delle conseguenze interessanti, manifestando persino un effetto di "ritorno" nelle teorie psicoanalitiche occidentali (francesi, di scuola lacaniana), arricchitesi nel dibattito interno di nuovi quesiti e ragionamenti.

Tuttavia, questo interesse per la *lingua* non è legato soltanto al mio percorso didattico di studio del cinese. Vi è un altro motivo, più astratto e nascosto, responsabile della scelta di questo argomento: esso riguarda la percezione, da me avvertita, dell'interesse che il "linguaggio" suscita nel mondo della psicoanalisi, sia come argomento di studio teorico, che come mezzo di esplorazione ed espressione di sé. In effetti, che racconti degli eventi della quotidianità o delle proprie convinzioni scientifiche, lo psicanalista proverà sempre un certo piacere nell'utilizzare i giochi di parole. *Calembours*, assonanze, rime, *nonsenses*... tutti questi espedienti sembrano essere la grande passione dello studioso, la cui esuberanza "creativa" è facilmente reperibile in ogni tipo di scritto, sia esso di natura scientifica, epistolare, diaristica o dialogica. Basti pensare alla trascrizione in "parole e immagini" operata da Jung nel suo "Liber Novus" per oltre sedici anni, in cui ha trascritto i sogni e le visioni avute nei momenti di riflessione profonda, oppure al *Roi* francese della disgregazione linguistica, Jacques Lacan, i cui seminari sono l'esempio perfetto del tentativo di ritorno alla "lalingua" primitiva, a quella dimensione del linguaggio *che precede il linguaggio stesso* e che è fonte di godimento puro. Accade ancora che degli psicanalisti provino a "decifrare" le frasi pronunciate dallo studioso francese, ma molto spesso le strutture sintattiche utilizzate presentano degli "errori" o delle ambiguità

(volontarie?), la cui interpretazione risulta estremamente ardua. È il caso, ad esempio, di questa affermazione risalente al seminario “Il sintomo” del 4 ottobre 1975; gli studiosi Laurent Cornaz e Qi Chong vi hanno dedicato parecchie energie per via dei quattro *que* (congiunzione dichiarativa, relativa, comparativa...):

– je veux dire que ce qui fait que chacun n’a pas trouvé d’autres façons de sustenter que ce que j’ai appelé tout à l’heure le symptôme.²

La frase rappresenta uno dei tanti esempi di ambiguità “sintattica e psicanalitica” pronunciati dallo studioso francese. Come nel suo caso, la maggior parte degli psicanalisti sembra rispondere al fascino della grande divinità del *Linguaggio*, messaggera privilegiata di quella parte nascosta, sepolta e pressoché insondabile della nostra persona, comunemente chiamata “inconscio”. Considerata, a seconda dei movimenti di idee e del periodo, come veicolo di espressione della parte celata dell’Io (Freud) o come soggetto proprio di studio in quanto “struttura” assoluta dell’inconscio (Lacan), di volta in volta sottovalutata o rivalutata, tale divinità sembra essere oggetto di un vero e proprio *feticismo* (tanto per restare nel lessico analitico). Quindi, è alla luce di tali riflessioni che ho deciso di intraprendere questo percorso di tesi.

Struttura

L’elaborato si compone di tre parti principali: la prima intende ripercorrere le tappe storiche del processo di diffusione della teoria psicanalitica in Cina, evidenziandone le principali personalità coinvolte, le dinamiche di incontro e le discontinuità lungo il percorso; la seconda parte è incentrata sul rapporto tra *hanzi* e psicanalisi e rappresenta la sezione più consistente della tesi.

In essa, i caratteri cinesi sono sia oggetto di studio formale che argomento di teoria psicanalitica; innanzitutto, si riflette sullo sviluppo del lessico psicanalitico cinese attraverso l’analisi di alcuni brani in traduzione e, in seguito, sul concetto stesso di “carattere” o logogramma nel contesto della teoria dell’inconscio, grazie soprattutto ai contributi dello psicanalista cinese Huo Datong 霍大同 e di Jacques Lacan. La terza ed ultima parte, “Prospettive di critica”, offre alcuni spunti di riflessione di natura prettamente culturale e comparativa sul mondo della psicanalisi nella Cina contemporanea (comunità scientifiche, centri di studio), attraverso le testimonianze di alcune “spedizioni” di *équipes* mediche europee ed americane in Cina. Il racconto di questi “incontri” getta una nuova luce sulle controversie legate ai concetti di “ortodossia” ed “autenticità” nell’ambito delle teorie psicanalitiche

² Cfr. Chong Qi & Cornaz Laurent, “Lire Lacan... en chinois! – Un exercice de traduction, à propos d’une phrase de la conférence «Le symptôme», donnée le 4 octobre 1975 à Genève par Jacques Lacan”, *Che vuoi?*, 21, 2004, pp. 39-58.

cinesi e, più in generale, sulle possibilità di “dialogo” e “comprensione” fra culture estremamente distanti fra loro per sistema di pensiero e contingenze storiche. Tale riflessione è possibile anche grazie alle opere di François Jullien, il cui contributo sul concetto di Cina come *impensato* dell’“Occidente” ne rappresenta il punto di partenza. Le tesi da lui sostenute sono presentate ai lettori tenendo ben presenti le critiche proposte da Jean François Billeter, sinologo svizzero. Nella terza parte, in breve, il dibattito si preannuncia ricco di spunti e riflessioni.

Metodo

Prima di concludere con l’introduzione, è necessario fornire alcune precisazioni sui termini utilizzati più di frequente nel testo e sulla natura dei materiali in bibliografia.

Per quanto riguarda il primo punto, nei capitoli che seguono si troverà spesso l’aggettivo “occidentale”; esso intende riferirsi a tutti quei fenomeni, personalità o eventi di provenienza europea o nordamericana. Non è quindi un riferimento puramente geografico, indicante tutto ciò che è “a occidente” dello Stato cinese, ma ha una valenza molto più ristretta e legata alla tradizione storica dei contatti fra Cina ed Europa/Stati Uniti.

Nel testo, sono usate sia le grafie “psicoanalisi”/”psicanalisi” che “psicoanalitico”/”psicanalitico”, sebbene venga specificato dal dizionario Treccani che in ambito scientifico “sono preferite, in conformità con l’uso tedesco (*Psychoanalyse*) ed inglese (*psychoanalysis*), le forme con dittongo, cronologicamente precedenti e meno banalizzate”³. Non trattandosi di una tesi di ambito medico/scientifico, si è deciso di mantenere entrambe le forme.

Tra le fonti utilizzate per la redazione della tesi, vi sono opere in lingua italiana, francese, inglese e cinese. Nei casi in cui la traduzione risulti accessibile in francese e inglese, è stato mantenuto il testo originale; le traduzioni disponibili sono dell’autrice se non altrimenti indicato. Nel caso del cinese, la traduzione è sempre riportata; la trascrizione fonetica dei caratteri utilizza il *pinyin*, il sistema ufficiale. I materiali in bibliografia, inoltre, comprendono alcuni testi di psicanalisi redatti in diverse lingue: essi saranno utilizzati con lo scopo di osservarne e studiarne il lessico utilizzato, astenendosi dal commento e dal giudizio di teorie specifiche. Le competenze che si tenterà di sviluppare nella tesi riguardano la traduzione, la contestualizzazione e l’analisi testuale. L’approccio alle teorie psicanalitiche, se presenti in un testo, sarà effettuato con profonda umiltà e consapevolezza dei limiti del mio studio.

³ Cfr. www.treccani.it/vocabolario/psicanalisi

“Non sanno che portiamo la peste”⁴

Tappe storiche di diffusione

1.1. Gli esordi: un felice incontro

Il processo di diffusione delle tematiche e delle pratiche psicanalitiche in Cina è piuttosto lungo, tortuoso e ben lontano dall'essere completato. Questo perché le teorie del movimento fondato dal medico viennese Sigmund Freud circolano attraverso delle personalità di diversa origine ed estrazione sociale (viaggiatori, studenti, giornalisti, redattori, medici, sia cinesi che occidentali) per una durata complessiva di circa 100 anni: considerando la pubblicazione degli articoli e delle opere in merito, esse coprono un arco temporale che va dalla seconda metà degli anni '10 del Novecento fino ad oggi. Si tratta, come specificato in precedenza, di un processo *in itinere* che presenta delle fasi di discontinuità, legate agli avvenimenti storici propri del contesto cinese; tali periodi di “interruzione”, in cui cioè la pubblicazione di nuovi articoli o di nuove traduzioni ha subito un arresto, corrispondono agli anni del secondo conflitto mondiale (1937-1945) e della *Grande Rivoluzione Culturale Proletaria* (1966-1976). Di seguito, la tabella mostra le tappe principali del processo di diffusione in ordine cronologico crescente; è possibile notare che esse sono in stretta relazione con i maggiori eventi socio-politici della Cina del Novecento⁵.

Fase	I sviluppo	I arresto	Transizione	II arresto	II sviluppo	Oggi
Periodo	1919-1937	1937-1945	1945-1966	1966-1976	Anni '80-'90	Anni duemila
Eventi storici	[Repubblica di Cina] Movimento del Quattro Maggio	Seconda guerra mondiale	[Epoca post-bellica] Repubblica Popolare	Grande Rivoluzione Culturale Proletaria	[Modernizzazione] Deng Xiaoping e l'apertura	Globalizzazione, Ruolo nell'economia mondiale

Al di là della cronologia generale, la prima parte di questo capitolo intende occuparsi degli “esordi”, ossia dei primi anni di diffusione del movimento che, seppure assai superficialmente, inizia ad essere conosciuto da alcuni studiosi cinesi in un determinato contesto ideologico e politico. Tuttavia, è bene ricordare che, pur considerando la distanza geografica con i centri europei di origine e di sviluppo, gli inizi del movimento psicanalitico in Cina sono di qualche anno più tardi rispetto alla diffusione nei Paesi asiatici vicini: basti pensare che, in Russia, è presente il Centro Psicanalitico di Mosca già

⁴ Frase pronunciata da Sigmund Freud al suo collega Jung in occasione del viaggio in America del 21 agosto 1909.

⁵ Cfr. Samarani Guido, *La Cina del Novecento. Dalla fine dell'Impero ad oggi*, Torino, Einaudi, 2008.

dal 1911, l'India fonda la sua prima istituzione psicanalitica nel 1922 ed il Giappone conosce due fasi di grande sviluppo del movimento, nel 1914 e nel 1916. Trattandosi di vere e proprie "legittimazioni" istituzionali, si presuppone che il messaggio psicanalitico fosse già presente da almeno un decennio, diversamente dal contesto cinese, in cui il processo di istituzionalizzazione era lontano dall'essere compiuto⁶.

La prima diffusione delle teorie della psicanalisi in Cina avviene in un contesto di forte crisi identitaria e instabilità sociale, le cui radici affondano al XIX secolo e precisamente alle guerre dell'oppio; esse si producono "sur fond d'intrusion commerciale, de perforation des frontières, de saisissement des matières et des biens"⁷ e sono fortemente legate alle sconfitte dell'Impero Qing (*Qing* 清, 1644-1911) nei confronti delle cosiddette "potenze straniere" (principalmente Regno Unito e Giappone). A seguito di questi eventi, l'Impero è inevitabilmente costretto alla disgregazione territoriale e all'apertura commerciale forzata, oltre che al conseguente popolamento di zone della capitale e città portuali da parte di delegazioni estere. Il senso di impotenza del popolo cinese nei confronti della palese colonizzazione economica si trasforma progressivamente in una volontà di rivalsa sul nemico straniero e sulla stessa dinastia imperiale, responsabile della decadenza politica e delle numerose sconfitte militari; in tale contesto di profonda insoddisfazione, l'opera di alcuni rivoluzionari (Sun Yat-sen *in primis*) e delle nuove accademie militari porta, nel corso di una decina d'anni, allo smantellamento dell'istituzione imperiale, alla destituzione dell'ultimo imperatore ed alla fondazione della Repubblica di Cina nel 1912. È proprio nell'ambito del nuovo governo repubblicano che "apparaissent en Chine les premières fleurs de la psychanalyse"⁸; in effetti, il contesto di profonda incertezza inaugurato dal periodo della guerra dell'oppio ha profondamente cambiato il territorio e la società cinese, gettando le basi per la diffusione di moltissime idee di matrice occidentale.

Ces primevères doivent leur éclosion au développement de la "civilisation de la côte", que les traités inégaux viennent de promouvoir; les ports, les activités marchandes, les étrangers, la nouveauté, tout provient de la côte dont Canton ou Shanghai deviennent les centres actifs. Les *compradores*, ces intermédiaires commerciaux entre les entreprises étrangères et ce qu'il faut anticipativement nommer les consommateurs chinois, fournissent un premier exemple social d'une ouverture aux modes de vie et de pensée étrangers. Une progressive mais réelle transformation de la société urbaine s'opère.⁹

⁶ Cfr. Porret Philippe, *La Chine de la psychanalyse*, Paris, Campagne Première, 2008, pp. 75-76.

⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁹ *Ibidem*, p. 83.

[Queste primule [*les fleurs de la psychanalyse*] sbocciano per via dello sviluppo della “civiltà costiera”, che i trattati ineguali hanno appena promosso; i porti, le attività commerciali, gli stranieri, le novità, tutto ciò proviene dalla costa, di cui Canton e Shanghai diventano i centri attivi. I *compradores*, ossia gli intermediari commerciali tra le imprese straniere e i primi consumatori cinesi, rappresentano un primo esempio sociale di apertura ai modi di vivere e pensare stranieri. Si attua una progressiva ma reale trasformazione della società urbana.]

Questa sorta di cultura ibrida, risultata dalla lenta “occidentalizzazione” di una piccola parte della società, è il punto di partenza della modernizzazione del sistema educativo e politico della nuova Cina. In altre parole, l’imitazione delle pratiche occidentali gioca un ruolo fondamentale nell’adozione di alcuni nuovi valori sociali, facendo sì che il modernismo venga inevitabilmente assimilato all’occidentalismo. In quest’epoca di profondo rinnovamento, concetti come “nazionalismo” e “democrazia” (già proposti dal rivoluzionario Sun Yat-Sen) vengono ripresi ed assorbiti soprattutto da studenti universitari ed abitanti delle città, la cui istanza di cambiamento e di “modernizzazione” dà vita a numerosi malumori; il 4 maggio del 1919, a seguito della manifesta inettitudine del governo cinese nel difendere gli interessi della nazione durante la Conferenza di Versailles, essi sfociano in un movimento studentesco di portata nazionale che si configura come una grande protesta anti-imperialista e anti-confuciana¹⁰: è necessario abbandonare i vecchi modelli, elitari e incapaci di offrire risposte al mondo moderno, in favore della scienza, della democrazia e di una nuova lingua comprensibile all’intera popolazione.

È in questo contesto che abbiamo la prima traccia di uno scritto di psicanalisi. Esso è legato al mondo degli intellettuali cinesi, e specialmente a coloro che partecipano attivamente ai numerosi incontri, con studiosi sia occidentali che asiatici, promossi dalle università nello “spirito” del Quattro Maggio. Nel 1920, dopo circa un anno dall’incontro con Lenin, il celebre filosofo inglese Bertrand Russell viene invitato a tenere una serie di conferenze a Pechino e in altre università della Cina, da realizzarsi tra ottobre del 1920 e luglio del 1921. L’accoglienza degli studenti è entusiasta, il prestigio di Russell immenso, sia per essersi opposto al proprio governo in tempo di guerra, sia per aver sottoscritto la *Dichiarazione di Indipendenza dello Spirito*, tradotta e pubblicata dalle riviste cinesi. Quando Russell giunge in Cina, viene accompagnato nel suo viaggio da un filosofo cinese, formatosi in Giappone, kantiano ed appassionato di Bergson¹¹: si tratta di Zhang Dongsun 张东荪, redattore del primo scritto originale di psicanalisi in Cina sulla rivista *Minduo* 民铎, nel 1921. Quest’ultima è una delle numerose riviste fondate a Tokyo (nel 1916) da studenti cinesi impegnati nella ricerca scientifica; si

¹⁰ Cfr. Samarani Guido, *op. cit.*, p. 69.

¹¹ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 86.

tratta, inizialmente, di un organo di stampa militante, politico e patriottico, che una volta trasferitosi a Shanghai sviluppa una linea più intellettuale e teorica. Zhang Dongsun ne diventa uno dei principali collaboratori.

L'articolo, intitolato "Discorso sulla psicanalisi" (*Lun jingshen fenxi* 论精神分析), intende presentare globalmente la pratica della psicanalisi freudiana attraverso l'elenco dei suoi concetti specifici, riassunti attingendo da una bibliografia piuttosto vasta. Quest'ultima comprende alcuni scritti di Freud (*L'interpretazione dei sogni*, *Psicopatologia della vita quotidiana*, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, *Introduzione alla psicanalisi*), alcuni autori occidentali celebri (Ferenczi, Adler, Jung, Jones, Brill, Pfister) ed altri meno conosciuti. L'autore, sebbene si dichiara prudente (non ha ancora ricevuto le ultime pubblicazioni di Freud), si mostra estremamente interessato a questo "metodo di interpretazione della vita psichica, *presente in tutta la Cina* ma a cui nessun testo sembra aver dedicato un'introduzione"¹². Egli si incarica, pertanto, di elaborare brevemente i dettagli di questo nuovo "metodo", concludendo che "Freud ha scoperto che non vi è molta differenza tra persone normali e malati mentali"¹³, essendo quest'ultimo "partito dalla psicoterapia e dai trattamenti [medici] per poi giungere ad una scienza psicologica per *gente normale*"¹⁴. Si tratta di una recensione da lettore. L'autore, pur mostrando una certa ingenuità nell'interpretazione (è uno scritto "pioniere" nel suo campo) si incarica di riassumere brevemente quanto appreso dalle opere di Freud, all'epoca presenti in traduzioni e commenti in lingua inglese. Tuttavia, egli resta molto critico su alcuni aspetti della teoria freudiana, influenzando inevitabilmente le riflessioni dei decenni successivi: è il caso, ad esempio, delle perplessità mostrate sulla teoria della sessualità infantile o sulla discussione a proposito del preconcio, presente nella prima *topica freudiana*¹⁵. Si incarica, inoltre, di riassumere gli esordi della psicanalisi, citando gli "Studi sull'isteria", l'episodio di Anna O, Breuer e la *talking-cure*. Un altro punto importante sull'articolo di Zhang Dongsun riguarda la creazione del primo lessico *proto*-psicanalitico. È l'autore stesso a decidere sulla traduzione di termini ed espressioni, e proprio questo punto verrà affrontato nella seconda parte della tesi, relativa allo studio del lessico cinese in quest'ambito.

In ogni caso, l'articolo di Zhang Dongsun viene letto ampiamente. Bertrand Russell lo cita in alcune occasioni, anche durante le sue conferenze, momento di incontro fra la cosiddetta "modernità" occidentale e la sua possibile integrazione nella società cinese. Esse, una decina in tutto, trattano di molti argomenti: lo spirito delle scienze, le loro premesse epistemologiche, le prospettive della civiltà

¹² Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 88.

¹⁴ *Ibidem*, p. 90.

¹⁵ Si tratta di un modello della mente umana teorizzato da Freud, composto da Conscio-Preconcio-Inconcio, a cui farà seguito la *seconda topica* (Es, Io, Super-io).

industriale, la stima e l'apprezzamento alla Russia sovietica (appena visitata dal filosofo e dalla sua compagna). In merito alla sua opera *L'analisi dello spirito*, Russell ne cita alcune parti, presentando numerosi riferimenti a Freud, Jung, alle teorie dell'inconscio, del desiderio, della censura e della repressione psichica¹⁶. In tal mondo, egli introduce le teorie fondanti del movimento psicanalitico in Cina, descrivendole in modo critico ma dettagliato e, soprattutto, rivelando al pubblico il pensiero dell'esistenza di un conflitto intrapsichico, del mondo nascosto e celato dell'inconscio. Russell ha avuto il merito di stimolare l'interesse dei giovani ascoltatori sul mondo della psicologia, ed in particolare della psicanalisi, in un contesto pronto ad accogliere nuovi modelli di vita e di pensiero. Tutto ha avuto inizio da questo felice incontro.

1.2. Chi va e chi resta, lo sviluppo degli anni '20-'30

Al viaggio in Cina dell'intellettuale inglese fa seguito un grande periodo di riflessione, soprattutto da parte di quei filosofi e studiosi cinesi interessati al dibattito sulla formazione dello spirito (o "psiche"?) ed all'analisi dei metodi di insegnamento. Si tratta di personalità formatesi in Giappone, Paese simbolo dell'applicazione della modernità occidentale, testimone di un dinamismo sia delle istituzioni che delle idee; se, in Cina, è possibile parlare di psicologia come disciplina autonoma dal 1921, ciò è possibile grazie a coloro che ricevettero un'educazione universitaria durante il "viaggio in Giappone". In particolare, poiché nel Paese nipponico le teorie pedagogiche e di sviluppo del bambino provengono da testi di origine tedesca¹⁷, il contatto con le prime traduzioni di Freud avviene in modo rapido ed efficace, influenzando notevolmente gli sviluppi del Paese vicino, la Cina, dove gran parte degli studenti fa ritorno una volta terminati gli studi. Di conseguenza, è possibile affermare che "la via della psicanalisi" passa soprattutto per il Giappone.

Al di là della provenienza e dell'area di influenza, il problema principale per gli intellettuali cinesi è, a questo punto, quello di diffondere opportunamente le teorie "straniere" attraverso delle opere di traduzione adeguate. L'apertura della Cina alla psicanalisi presuppone, quindi, un lavoro di interpretazione del testo e la possibilità di una pubblicazione da parte delle numerose case editrici presenti nelle grandi città. La psicanalisi freudiana, in generale, dispone di un solido apparato editoriale dal 1919, l'*Internationaler Psychoanalytische Verlag*, il cui scopo è quello di diffondere le opere originali in lingua tedesca e, eventualmente, di approvare una traduzione ufficiale in inglese. Di conseguenza, per una buona fruizione dei testi occorrono lettori cinesi con una solida conoscenza delle lingue citate.

¹⁶ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 90.

¹⁷ *Ibidem*, p. 92.

Zhang Dongsun, di cui si è parlato nel capitolo precedente, ha appreso il tedesco in Giappone; è grazie a questa conoscenza che decide di pubblicare quattro scritti di introduzione al pensiero occidentale per il pubblico cinese, il cui titolo inizia con la stessa formula, “L’ABC di...”¹⁸. Dopo l’opera sulla filosofia, è il momento de “L’ABC della psicanalisi” (*Jingshen fenxixue ABC* 精神分析学 ABC). È interessante notare la scelta di inserire, per la prima volta, delle lettere latine accanto a caratteri cinesi, quasi a simboleggiare l’apertura concettuale, linguistica e culturale verso l’“Occidente”. L’editore dell’intera collezione, Xu Weinan 徐蔚南, è ben consapevole di questa necessità storica e decide di mobilitare un piccolo gruppo di intellettuali, fra i quali figura Dongsun, per portarla a termine. La sua casa editrice, “La biblioteca del mondo” (*Shijie shuju* 世界书局), si propone di “diffondere le scienze fra la popolazione, in modo che ciascuno abbia l’occasione di apprenderle, di padroneggiarle a suo modo, di liberare queste discipline dal dominio dei letterati e di avvicinarle al popolo.”¹⁹ La risposta agli “ABC” è incoraggiante, ma l’editore, insieme a molti altri, è costretto a fuggire in Giappone in seguito alle pressioni del *Guomindang* 国民党, partito all’epoca al potere.

Nuovi successivi lavori di traduzione vengono pubblicati attorno al 1930, in un periodo di relativa “distensione” politica. L’autobiografia di Freud (*Selbstdarstellung*) viene tradotta nel 1929; non si tratta di un’opera di estrema importanza, ma tuttavia riunisce, per la prima volta in Cina, lo sviluppo di un metodo occidentale alla narrazione della vita del suo fondatore. Lo stesso anno compare una traduzione della *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* a Shanghai e, due anni più tardi, è lo psicologo ed intellettuale Gao Juefu 高觉敷 ad interessarsi all’opera di Freud. Nato nel 1886, studia inglese a Pechino per poi raggiungere Hong Kong, dove si occupa di pedagogia. Lavora, in seguito, come psicologo a Shanghai e a Nanchino. Traduce la conferenza pronunciata da Freud alla Clark University nel 1910 e pubblica un commento alle idee di Zhang Dongsun. Oltre alle opere già citate, nel 1930 traduce l’*Introduzione alla psicanalisi*²⁰ e, due anni più tardi, pubblica un saggio sui legami tra teorie freudiane ed educazione sessuale²¹. Sebbene gli scritti consistano in una traduzione di traduzioni precedenti in lingua inglese, essi vengono comunque accolti con entusiasmo e godono di una certa autorevolezza fra il pubblico cinese.

L’apporto di Gao Juefu 高觉敷 allo studio della psicanalisi in Cina è enorme, non soltanto per la mole di opere dedicate e traduzioni, ma per l’apporto alla critica della psicologia dell’epoca, troppo razionalizzante, attraverso un’attenzione maggiore al legame tra processo psichico e vita quotidiana.

¹⁸ Cfr. Zhang Jingyuan, *Psychoanalysis in China: Literary Transformations, 1919-1949*, New York, Cornell University East Asia Program, 1992, p. 171.

¹⁹ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 93.

²⁰ *Jingshen fenxi yinlun* 精神分析引论, Commercial Press, Shanghai.

²¹ *Fuluoyideshuo yu xing jiaoyu* 弗洛伊德说与性教育, in *Zhongxuesheng*, 22.

Grazie all'intellettuale, si diffonde un vero e proprio *freudismo* (sebbene rimangano le critiche, sollevate da Dongsun, sul rapporto tra sogno e sessualità infantile), inteso sia come maggiore considerazione delle pratiche di cura e di ascolto che come nuova modalità di interpretazione dei legami fra *linguaggio* e *sofferenza*. Il fatto che un trauma, nascosto e inconscio, possa esprimersi attraverso particolari forme di linguaggio "nevrotico" (lapsus, racconto onirico, motto di spirito), rappresenta una sorta di nuovo orizzonte estetico avvicinato da scrittori, drammaturghi e filosofi cinesi. L'impatto di Gao Juefu non è soltanto da riferirsi al periodo degli anni '20-'30, ma anche agli anni successivi alla Rivoluzione Culturale, durante i quali moltissimi intellettuali e scrittori riscoprono gli insegnamenti freudiani.

Il primo contatto diretto della Cina con il fondatore della psicanalisi avviene alla fine degli anni '20, precisamente quando l'intellettuale e futuro uomo politico Zhang Shizhao 章士钊 decide di scrivere una lettera a Freud il 27 maggio 1929²². Lo psicanalista risponde, seppur brevemente. Mentre la lettera di Shizhao è andata perduta, è possibile leggere la risposta del medico viennese:

Egregio Professore,

sono quanto mai lieto del suo proposito, qualunque sia il modo in cui Lei voglia portarlo a termine, sia esso l'introduzione della psicoanalisi nel Suo paese, la Cina, sia esso il contribuire con articoli scritti da Lei per la nostra rivista *Imago*, in cui confrontiate i nostri sospetti sulle espressioni arcaiche col materiale della vostra lingua. Quanto detto sulla Cina, durante le mie conferenze, prende spunto da una voce dell'Enciclopedia Britannica.

Cordialmente²³

È possibile intuire alcuni quesiti dell'intellettuale cinese dalle risposte di Freud: sembrerebbe che le domande vertano sulla conoscenza di Freud del cinese, sull'intenzione dell'autore di introdurre la psicanalisi in Cina e di scrivere per la rivista del settore *Imago* dal proprio punto di vista. Tuttavia, egli non pubblica alcun articolo per quest'ultima, mentre invece decide di tradurre la biografia di Freud (*Selbstdarstellung*), come il contemporaneo Gao Juefu. Tenta di proporre all'editore della *Commercial Press* anche una versione dell'*Introduzione alla psicanalisi*, ma la proposta viene rifiutata, sia perché l'autore fa spesso ricorso alla lingua cinese classica, sia perché lo stesso Gao Juefu si sta occupando dell'opera.

Al di là dei fallimenti editoriali, l'interesse di Zhang Shizhao per la psicanalisi nasce dalla lettura di *Totem e tabù* durante un viaggio di ritorno dall'Europa: lo studioso è estremamente affascinato dalle

²² Cfr. Zhang Jingyuan, *op. cit.*, p. 6.

²³ *Ibidem*

teorie freudiane, intese come una ricerca di liberazione da parte di una popolazione *imprigionata* in una cultura anacronistica. Le apprezza, inoltre, in quanto tentativo di risolvere i conflitti familiari, provocati dal distacco dei giovani cinesi con la vecchia mentalità confuciana. Purtroppo, l'entusiasmo dimostrato dall'intellettuale viene lentamente ridimensionato, soprattutto durante gli anni del maoismo, quando il Grande Timoniere gli affida numerosi incarichi politici e di rappresentanza. Grazie all'apporto di nuove traduzioni e al ruolo di numerosi intellettuali, la fine degli anni '20 rappresenta un punto di svolta nella diffusione del movimento psicanalitico in Cina; tuttavia, un rinnovamento significativo si manifesta anche nella direzione opposta, da *Est* a *Ovest*, soprattutto in merito alle riflessioni dello psicanalista (e allievo preferito di Freud) Carl Gustav Jung. A gennaio del 1929, quest'ultimo assiste ad una conferenza, presso la *Scuola della Saggezza* di Darmstadt, del missionario tedesco Richard Wilhelm, il quale racconta l'esperienza vissuta in Cina ed il contatto con la cultura taoista²⁴. Egli cita *Il libro dei mutamenti* (*Yijing* 易经) e Jung, affascinato dall'opera, lo invita a proseguire i suoi discorsi al *Club Psicologico* di Zurigo. La portata di questi incontri è notevole, in quanto permette a Jung di approfondire la conoscenza delle opere della Cina antica e di sviluppare il concetto della saggezza cinese come una via per la scoperta della vita psichica e delle dinamiche dell'inconscio. Per Jung, inoltre, vi è un legame particolare tra cultura cinese e psicanalisi, tra saggezza antica e attualità, in contrasto col crescente *freudismo* anti-confuciano degli anni '20. Al di là della concezione "mistica" ed esoterica delle scritture, lo psicanalista svizzero sviluppa un altro tipo di interesse per la società cinese, nell'ambito del dibattito sulle teorie della psicanalisi in contesti culturali estranei. La questione riguarda l'interculturalità: in particolare, essa nasce dalla polemica sull'isteria studiata da Charcot²⁵, ritenuta da Jung incompatibile con lo spirito tedesco, e sull'esistenza di una "psicanalisi ebraica", ampiamente contestata da alcuni ambienti istituzionali dell'epoca. Per il medico svizzero, occorre accettare il fatto che la psicanalisi debba assumere dei caratteri "nazionali" con le proprie specificità, a seconda dello Stato in cui si diffonde. Inoltre, come da lui sostenuto, "nulle personne possédant quelque expérience du monde n'irait nier que la psychologie de l'Américain diffère d'une manière particulière et appréciable de la psychologie anglaise"²⁶ e, per quanto riguarda il contesto cinese, egli aggiunge: "je n'ai jamais compris en quoi un Chinois devrait être offensé parce qu'un Européen constate que la mentalité chinoise est différente de la mentalité européenne"²⁷ [Non ho mai capito perché un cinese dovrebbe sentirsi offeso quando un europeo constata che la mentalità cinese è diversa da quella europea].

²⁴ Cfr. Jung Carl Gustav, *Sogni, ricordi e riflessioni*, trad. di G. Russo, BUR, Milano, 1998, p. 126.

²⁵ Neurologo francese e, per circa un anno, insegnante di Freud.

²⁶ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 101.

²⁷ *Ibidem*

La riflessione di Jung ha una notevole importanza nell'ambito dell'"ortodossia" e della "legittimazione" della psicanalisi a livello internazionale e offre una visione tuttora condivisibile. È stata inserita nel capitolo in quanto ha rappresentato un punto di vista innovativo ed estremamente dibattuto.

Proseguendo la narrazione quasi cronologica di quegli anni, è necessario citare un'ultima fondamentale personalità, che diede un forte impulso agli studi freudiani cinesi attraverso la formazione di una piccola *équipe* medica, dedicata alla pratica analitica ed al colloquio con i pazienti. Si tratta del medico e viaggiatore Dai Bingham (conosciuto anche come Dai Bingyeung, il suo nome cinese è Dai Bingheng 戴秉衡). Nato nel 1899 in Cina, si laurea alla *St. Johns University* di Shanghai; segue un corso di formazione psicanalitica a Chicago durante la redazione della sua tesi di dottorato in sociologia. Essendo una sorta di "analista profano", viene invitato dal *Pekin Union Medical College* a Pechino, dove gli viene proposta la cattedra di psicologia medica. Per questa ragione, decide di rientrare in Cina nel 1935, e di dedicarsi all'insegnamento ed alla formazione di medici cinesi. Nel 1939, in seguito all'intensificarsi del secondo conflitto sino-giapponese, fa ritorno negli Stati Uniti²⁸. Il ruolo di Dai Bingham è di estrema importanza, essendo il primo a donare alle opere di Freud un autentico valore terapeutico, in contrasto col lavoro di intellettuali precedenti, focalizzati soprattutto sulla valenza culturale e politica degli scritti.

Nella Cina dell'epoca, non vi è ancora una pratica psicanalitica matura e pienamente sviluppata; le quattro scuole cinesi di medicina dove viene insegnata la psichiatria sono interessate piuttosto a migliorare globalmente le pratiche di cura dei malati mentali, in seguito alla diffusione della medicina somatica e della neurologia²⁹. Tuttavia, vi è comunque la volontà di riformare le pratiche terapeutiche e di istruire medici e collaboratori, anche attraverso l'organizzazione di seminari post-universitari di psicoterapia. Uno dei medici interessati da questa recente istanza di rinnovamento è la dottoressa Fanny Halpern, di provenienza viennese, che decide di accettare un incarico presso il *National Medical College* di Shanghai al posto di Richard Lyman, il quale aveva chiesto il trasferimento presso il *Peking Union Medical College*; è proprio quest'ultimo ad invitare Dai alla facoltà di Neurologia e Psichiatria, in modo che possa insegnare psicologia e psicoterapia ai medici cinesi³⁰. Dai Bingham è, quindi, il primo psicoterapeuta cinese di scuola psicanalitica a tenere dei corsi universitari.

In ogni caso, l'ambiente di studio e di ricerca da lui precedentemente vissuto, soprattutto in riferimento agli anni americani, è di estrema importanza per descrivere meglio la sua figura; è necessario, infatti, raccontare di un seminario a Yale, nel 1932, sul tema "Cultura e personalità" a cui

²⁸ Cfr. Blowers Geoffrey, "Bingham Dai, Adolf Storfer et les premiers pas de la psychanalyse en Chine: 1935-1941", *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, p. 10.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*, p. 11.

partecipa insieme ad altri studiosi. Si tratta di una conferenza di estrema importanza per il settore delle scienze sociali a cui Dai aveva dedicato molti anni di studio. In effetti, al seminario sono presenti l'antropologo Edward Sapir ed il sociologo e psicanalista John Dollard, intenzionati a formare una decina di studenti stranieri che, una volta tornati nei loro Paesi, possano studiare l'impatto della cultura sulla personalità e dare vita ad uno "studio interdisciplinare su questo soggetto"³¹. L'influenza di Dollard sullo studioso cinese è enorme, al punto che quest'ultimo deciderà di iniziare un percorso di analisi per seguire le orme dell'"insegnante"³².

Sulla base di questi eventi, è possibile notare che l'approccio di Dai Bingham unisce una solida formazione antropologica allo studio della psicanalisi; egli intende ritrovare le situazioni di trauma e malessere nel contesto proprio della sua cultura, quella cinese, ed afferma che "le situazioni sociali della Cina sono il risultato di sofferenze particolari, quali la perdita di membri della famiglia, le tensioni sessuali indotte dal concubinaggio e quelle relative al matrimonio"³³. Si tratta di una tesi basata sul cosiddetto "particolarismo" psicanalitico sostenuto dal contemporaneo Carl Gustave Jung e che deriva da una profonda conoscenza del discorso antropologico; è proprio tale consapevolezza dell'importanza del contesto culturale a determinare il successo di Dai anche nella formazione delle prime *équipes* cinesi di psicoterapia.

Si è ampiamente raccontato dell'*andirivieni* intellettuale durante i decenni '20 e '30 del Novecento e di quanto sia stato fondamentale per lo sviluppo del movimento psicanalitico in Cina. Il prossimo paragrafo si occuperà specificatamente di un evento di quegli anni, legato alla *civiltà portuale* di Shanghai.

1.3. Un editore a Shanghai

Qualche mese prima della fuga di Dai Bingham da Pechino, avvenuta nel 1939, un esiliato straniero sbarca in Cina. Giunge a Shanghai e vi si stabilisce.

La città, durante la prima metà del Novecento, è la metropoli cinese per eccellenza; estremamente popolata, ha un'enorme importanza per quanto riguarda lo sviluppo "finanziario, commerciale, dell'editoria e del giornalismo"³⁴. La sua popolazione è, inoltre, "in costante crescita e fortemente diversificata quanto a redditi, consumi, interessi e stili di vita"³⁵. Se Shanghai può vantare questo primato, è anche grazie alla numerosa presenza straniera, stabilitasi sul territorio a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. La conformazione demografica della città porta alla creazione di una

³¹ Cfr. Blowers Geoffrey, *op. cit.*, p. 11.

³² *Ibidem*

³³ *Ibidem*, p. 14.

³⁴ Cfr. Samarani Guido, *op. cit.*, p. 101.

³⁵ *Ibidem*

specifica struttura amministrativa tripartita, adatta a combinare le diverse esigenze di una popolazione così differenziata: innanzitutto, vi è la “città cinese vera e propria, posta sotto l’autorità del governo municipale”³⁶, poi è possibile trovare “le due zone della Concessione internazionale e della Concessione francese, le quali costituivano il cuore della città ed era amministrate dagli stranieri”³⁷. È nel contesto di questa grande metropoli che Adolf Josef Storfer (1888-1944) decide di stabilirsi. Descritto brevemente come da Inge Scholz-Strasser come un “giornalista, scrittore, editore, membro dell’Associazione Psicanalitica di Vienna, direttore di una casa editrice e... migrante”³⁸, il suo rapporto con la psicanalisi è piuttosto intimo: nato nell’Europa dell’Est, nel 1910 attira l’attenzione di Freud grazie ad un articolo intitolato “Sull’importanza particolare del parricidio”. In quel periodo, Storfer era un giornalista della rivista *Züricher Tagesanzeiger*; viene invitato da Freud nel 1913 a Vienna per assistere ad alcune riunioni dell’Associazione Psicanalitica. Nel 1921, è assistente di Otto Rank³⁹ presso la casa editrice viennese *International Psycho-Analytical Publishing House*. Oltre ad occuparne la direzione nel 1925, assume degli incarichi presso molte altre riviste: è co-direttore della rivista *Imago*, editore di *Die psychoanalytische Bewegung (Il movimento psicanalitico)* e dell’*Almanach der Psychoanalyse (Almanacco della psicanalisi)*.

Personalità estremamente dinamica e vivace, è sempre alla ricerca di nuovo materiale per le sue pubblicazioni; tuttavia, come afferma lo stesso Geoffrey Blowers, “il semble qu’il n’ait pas eu véritablement le sens des affaires”⁴⁰. Le ragioni di questo commento sul “senso degli affari” dell’editore sono dovute al fatto che, molto spesso, le riviste da lui gestite avevano problemi finanziari ed erano costrette ad interrompere le pubblicazioni. È per questo che, nel 1932, rinuncia a gran parte dei suoi compiti editoriali, arrivando persino a compromettere i suoi rapporti con Freud. Fino all’esilio del 1938, lavora saltuariamente come giornalista e scrittore indipendente, pubblicando persino due dizionari etimologici⁴¹.

Nel frattempo, a causa dell’incertezza politica in Europa continentale e dei primi eventi legati alla II guerra mondiale, tenta di emigrare negli Stati Uniti come molti suoi colleghi; tuttavia, in America vi è ancora un divieto d’ingresso di dieci anni per coloro che, come Storfer, provengono dalla Romania. Per questo motivo decide di imbarcarsi per Shanghai, destinazione di moltissimi ebrei tedeschi e austriaci e sola meta al mondo in cui ne viene autorizzata l’immigrazione senza lunghe e pedanti

³⁶ Cfr. Samarani Guido, *op. cit.*, p. 69.

³⁷ *Ibidem*

³⁸ Cfr. Blowers Geoffrey, *op. cit.*, p. 16.

³⁹ Filosofo e psicanalista austriaco.

⁴⁰ Cfr. Blowers Geoffrey, *op. cit.*, p. 16.

⁴¹ *Wörter und ihre Schicksale (Le parole e il loro destino)* del 1935 e *Im Dickicht der Sprache (Nel labirinto del linguaggio)* del 1937.

formalità amministrative. In effetti, fino ad agosto 1939 non è necessario alcun passaporto o visto per entrare in città, ma è sufficiente soltanto il biglietto di viaggio via nave⁴². È proprio questa “negligenza amministrativa” a permettere a moltissimi ebrei di trovare un rifugio sicuro durante gli anni della guerra.

Una volta arrivato a Shanghai, Storfer si stabilisce a Hongkew, area sotto il controllo giapponese. Vive, come molti altri, grazie agli aiuti finanziari della cassa di soccorso creata da Paul Komor, un uomo d'affari del luogo. Conosciuto come “Comitato Komor”, l'organismo riceve il supporto di molte famiglie ebraiche (Sassoon, Kadoorie e Abraham) attraverso donazioni private⁴³. Una volta ambientatosi nel nuovo contesto asiatico, il giornalista decide ben presto di trovare un lavoro autonomo e di dedicarsi nuovamente all'editoria. Soltanto cinque mesi dopo il suo arrivo, pubblica i primi cinque numeri di un bimensile, il *Gelbe Post*. Si tratta di una rivista redatta in tedesco, soprattutto da intellettuali celebri in Germania ma costretti all'esilio; propone articoli di psicanalisi, linguistica e di cultura cinese, recensioni dei principali eventi a Shanghai (spettacoli teatrali, film o libri) e saggi di Sigmund Freud, oltre a tutte le informazioni sugli orari dei battelli provenienti dall'Europa⁴⁴. Gli articoli di psicanalisi sono estremamente interessanti: vi sono riflessioni sui pionieri freudiani in Giappone e Palestina, sull'interpretazione di un sogno in un romanzo giapponese nell'XI secolo ed un saggio del 1927 sulla psicanalisi dei caratteri cinesi (un articolo lungimirante su questo tema, di cui ci si occuperà prevalentemente negli anni '80 e '90). Adolf Storfer pubblica anche alcuni articoli di intellettuali shanghaiensi e sembra apprezzare il clima di dibattito instauratosi in città, in linea con i suoi interessi e la sua personalità. Tuttavia, egli non rinuncia a mostrare le proprie perplessità sulla condotta degli abitanti stranieri, affermando:

J'ai l'impression que seuls les Chinois ont une vie intellectuelle. Ici, les Européens et les Américains ne sont que des brasseurs d'affaires et du genre sans scrupules, comme on peut facilement l'imaginer dans cette ville sans références ni traditions. En dehors de l'argent, ils n'ont d'intérêt que pour le sport, les ragots et la vie mondaine. Il ne faut aucun doute qu'un coiffeur jouit ici d'une bien meilleure réputation et qu'il a beaucoup plus de chances de bien gagner sa vie qu'un professeur de la Sorbonne, par exemple.⁴⁵

[Ho l'impressione che soltanto i cinesi abbiano una vita intellettuale; qui, gli europei e gli americani non sono che dei grandi uomini d'affari, del genere di quelli senza scrupoli, come si può facilmente immaginare in questa città senza punti di riferimento e tradizioni. Al di là

⁴² Cfr. Blowers Geoffrey, *op. cit.*, p. 17.

⁴³ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁴ È possibile dare un'occhiata ai numeri della rivista sul sito internet “www.archive.org/details/gelbepost”.

⁴⁵ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 107.

dei soldi, non hanno altri interessi se non lo sport, i pettegolezzi e la vita mondana. Non vi è alcun dubbio sul fatto che un parrucchiere, qui, goda di una reputazione ben migliore e abbia più possibilità di guadagnarsi da vivere di un professore della Sorbona, ad esempio.]

Purtroppo, la pubblicazione della rivista si arresta nel 1940, in seguito alla malattia di Storfer (contrae la malaria) ed alla sospensione dei finanziamenti da parte del nuovo acquirente del *Gelbe Post*. A questo punto, l'editore è costretto a ripiegare su lavori saltuari di redazione e correzione di bozze; dopo qualche anno, si allontana da Shanghai, spostandosi in Australia e muore a Melbourne il 2 dicembre del 1944⁴⁶.

La vita di Adolf Storfer è strettamente legata agli avvenimenti del secondo conflitto mondiale; tuttavia, pur nell'isolamento di uno Stato estraneo e disgregato (la Cina degli anni '30), l'editore europeo è in grado di dare vita ad una rivista ambiziosa e di qualità, che offra un'occasione di dibattito e di incontro fra le diverse comunità urbane. Contribuisce, infine, ad equilibrare il rapporto fra "ortodossia freudiana" e specificità cinesi, dedicando molta attenzione alla realtà locale e permettendo al pubblico di comprendere e diffondere il movimento psicanalitico.

1.4. Le cetre appese: la guerra e il maoismo

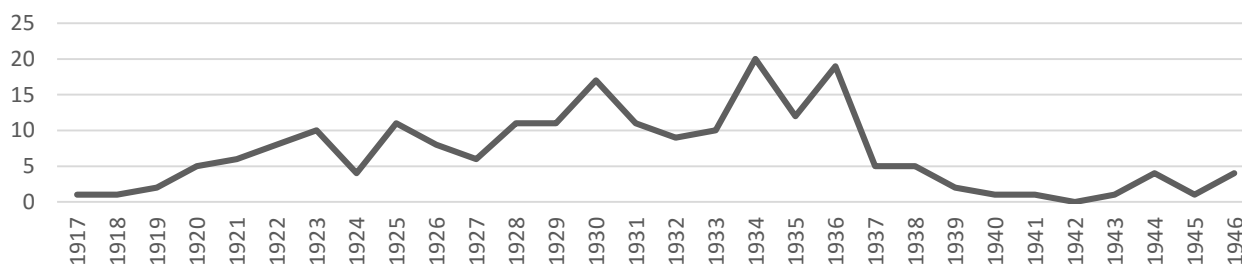
Per quanto riguarda il periodo del secondo conflitto mondiale, è possibile dimostrare la fase di "arresto" osservando i materiali raccolti da Zhang Jingyuan in *Psychoanalysis in China: Literary Transformations, 1919-1949*⁴⁷: nell'appendice finale, l'autrice si è premurata di raccogliere tutti gli scritti di ambito psicanalitico (all'epoca, fanno tutte riferimento all'opera freudiana), classificandoli per anno di pubblicazione. Confrontando il numero di opere per anno, è possibile notare una netta e progressiva diminuzione per quanto riguarda gli anni del conflitto:

1917	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926
1	1	2	5	6	8	10	4	11	8
1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936
6	11	11	17	11	9	10	20	12	19
1937	1938	1939	1940	1941	1942	1943	1944	1945	1946
5	5	2	1	1	0	1	4	1	4

⁴⁶ Cfr. Blowers Geoffrey, "Bingham Dai, Adolf Storfer et les premiers pas de la psychanalyse en Chine: 1935-1941", *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, p. 22.

⁴⁷ Del 1992.

Numero di pubblicazioni per anno



Il grafico mostra chiaramente il “calo” verificatosi durante quegli anni, in netto contrasto rispetto alla tendenza in crescita del decennio precedente. Sebbene non riveli alcuna informazione sugli anni successivi al 1949, è possibile, in ogni caso, tracciare un quadro specifico della situazione della psicanalisi negli anni della Repubblica Popolare grazie alle riflessioni di Philippe Porret ed allo studio del contesto storico dell’epoca.

Subito dopo la fondazione della Repubblica, la Cina maoista subisce una progressiva e costante radicalizzazione, culminante nel decennio della Rivoluzione Culturale, attraverso la quasi immediata chiusura delle frontiere e la creazione di nuove entità sociali (le comuni popolari) al posto delle precedenti strutture familiari, i cui membri vengono deportati, rieducati e spostati dal luogo di origine. L’estrema importanza data alla “massa”, piuttosto che all’individuo, e la concezione strettamente collettiva e comunitaria della vita quotidiana non lasciano alcuno spazio alle teorie psicanalitiche, delle quali il soggetto (e non il gruppo) è il punto di riferimento costante⁴⁸. Gli stranieri abbandonano la Cina nel 1954 e, a questo punto, non vi è più alcun legame diretto con gli studiosi occidentali di Freud. La volontà di creare un “uomo nuovo”, intenzione diffusa e dibattuta dagli inizi del Movimento del Quattro Maggio, si trasforma nella necessità di una “società nuova”, un ente vasto ed inclusivo dei singoli componenti le cui differenze finiscono per annullarsi. In tale contesto, non vi è più traccia dell’inconscio; viene ammessa soltanto la coscienza politica, quella della rivoluzione, del “popolo” e delle sue organizzazioni (comuni popolari, unità di produzione, quartieri). È la coscienza ad essere la forza suprema che governa il comportamento umano; non può essere messa in discussione dalle “rivali” del preconcio e dell’inconscio (la cui esistenza viene comunque negata), poiché essa stessa è capace di riflettere su di sé, di rendersi conto dei propri cambiamenti e di individuare la giusta via per risolvere i propri conflitti⁴⁹.

Tuttavia, in questo clima di profonda radicalizzazione, qualcuno continua ad occuparsi di psicologia. Zhong Youbin 钟友彬, amico di Mao, è uno dei pochi studiosi di psichiatria agli inizi degli anni ’50;

⁴⁸ Cfr. Samarani Guido, *op. cit.*, pp. 223-231.

⁴⁹ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 138.

ricercatore in neurologia, è fortemente interessato alla pratica freudiana⁵⁰. I suoi metodi, benché accettati durante i primi anni, vengono poi progressivamente rifiutati a causa della concezione delle scienze psicologiche come “medicina borghese”. Durante gli anni della Rivoluzione Culturale, si rifugia in un piccolo e malridotto ufficio di Pechino, dove insegna officiosamente ad alcuni studenti di psichiatria ed accoglie in colloquio operai e lavoratori in difficoltà. Egli tenta, inoltre, di far sopravvivere la pratica psicanalitica attraverso la creazione della cosiddetta “terapia di comprensione e presa di coscienza”⁵¹, la cui denominazione ambigua permette di resistere alla censura ed alle critiche del Partito. Il metodo di Zhong Youbin viene tollerato fino al 1966. Riprende la sua attività dal 1978 e, nel 1986, inaugura l’apertura dei servizi di assistenza psicologica presso gli ospedali psichiatrici ed i reparti di “igiene mentale”. È il debutto di questo settore; il contributo di Zhong non riguarda soltanto la realizzazione del progetto ospedaliero, ma anche la possibilità di poter effettuare delle visite a domicilio e colloqui privati a chiunque li richieda. Nel 1988 pubblica, infine, il saggio *La psicanalisi cinese*⁵².

Al di là del percorso atipico del medico cinese, il campo di azione delle scienze psicologiche nella Cina maoista è piuttosto ristretto⁵³: da un lato, vi è l’insegnamento accademico (progressivamente annullato durante gli anni della Rivoluzione Culturale), relegato nelle aule universitarie e privato di ogni pratica; dall’altro, vi sono i tentativi di rieducazione per una “società nuova” messi in atto dagli istituti al servizio della “formazione delle masse”, profondamente influenzati dalle concezioni pavloviane sul condizionamento e la risposta ad uno stimolo⁵⁴. Anche nel campo della psicologia, la Cina maoista sembra aver subito l’influenza della Russia sovietica. È chiaro che tali manifestazioni siano la conseguenza della radicale politicizzazione di ogni settore della società, compreso quello della ricerca scientifica, e che ogni parte di essa debba concorrere alla realizzazione degli scopi comuni stabiliti dal partito.

1.5. Dalle ceneri del maoismo, la rinascita: Huo Datong 霍大同

Si è visto come, durante il periodo di interruzione provocato dal radicalizzarsi dell’ideologia politica, lo sviluppo del discorso psicanalitico abbia subito un forte arresto. Tuttavia, al termine degli anni ’70 alcuni eventi storici provocano un cambiamento di tendenza.

Sopraggiunta la morte di Mao Zedong nel 1976, la Cina comunista attraversa un periodo di profonda crisi di valori: da un lato, vi è la necessità di “mantenere vive certe esperienze e conquiste della

⁵⁰ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 138.

⁵¹ *Ibidem*, p. 140.

⁵² *Zhongguo xinli fenxi* 中国心理分析

⁵³ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁴ Da Ivan Petrovič Pavlov, medico russo, che scoprì il “riflesso condizionato” durante i primi anni del Novecento.

Rivoluzione Culturale ed eventualmente rinnovarle pur diversamente dal passato (ideologia, classi, organizzazioni di massa)”, mentre dall’altro “vi è la volontà di combinare difesa e sviluppo del socialismo ed egemonia del partito con una forte enfasi sullo sviluppo e la modernizzazione economica”⁵⁵. In questo clima di incertezza, è la seconda tendenza ad essere appoggiata: in particolare, l’influenza dei settori più moderati del partito (e del politico Zhou Enlai 周恩来) permette la progressiva ascesa di Deng Xiaoping 邓小平 ai ruoli più importanti nella gestione del potere⁵⁶. Il suo apporto all’apertura della Cina è notevole: attraverso l’abolizione del sistema delle classi, la promozione di uno sviluppo industriale (anche straniero) in alcune aree dello Stato e l’instaurazione di rapporti diplomatici con alcune potenze mondiali (fra cui gli Stati Uniti), contribuisce notevolmente allo sviluppo economico, alla modernizzazione tecnologica ed alla “distensione” ideologica, in un Paese culturalmente e socialmente colpito dagli anni della Rivoluzione Culturale. In questo nuovo clima, lo studio della psicanalisi subisce una forte ripresa grazie all’opera di Huo Datong.

Nasce nel 1952 a Chongqing; suo padre è il direttore di un liceo, dove sua madre lavora come insegnante di politica. Circa dieci anni più tardi, la famiglia si trasferisce a Chengdu per via di una promozione lavorativa⁵⁷. Sin da piccolo, Huo Datong sviluppa un interesse particolare per la lettura, che tenta di coltivare anche durante la Rivoluzione Culturale: in quegli anni, egli diventa una guardia rossa, ma non partecipa alla *rieducazione in campagna*⁵⁸ per via della sua miopia. Rimasto a Chengdu, trova un impiego come segretario accanto all’Ufficio di Educazione Provinciale, dove scopre l’esistenza di un’importante biblioteca. A quel punto, legge le opere di Hegel, Marx, Engels, Lenin e studia gran parte della filosofia cinese da autodidatta. Al termine della Rivoluzione, supera i nuovi concorsi di ammissione nelle università e si iscrive alla facoltà di storia dell’Università del Sichuan. Lo studio della storia è fondamentale nell’atteggiamento che assume nei confronti della realtà: egli riflette sulla compatibilità fra la dottrina marxista e le peculiarità sociali ed economiche proprie della Cina e sulla specifica interpretazione ideologica delle diverse fasi politico-istituzionali vissute dal Paese⁵⁹. Attraverso il confronto tra fonti antiche e tesi ufficiali sostenute dal partito in merito alle grandi narrazioni dell’esegesi storica cinese (il giogo dell’impero e la successiva liberazione comunista), scopre un’altra verità, un’altra versione dei fatti, che lascia spazio ad un profondo senso di disillusione e di sfiducia. Come lui stesso ammette, “entrare all’università mi ha permesso di

⁵⁵ Cfr. Samarani Guido, *op. cit.*, p. 273.

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ Cfr. Huo Datong 霍大同 & Malovic Dorian, *La Chine sur le divan*, Paris, Plon, 2008, p. 42.

⁵⁸ Una tappa quasi forzata per molti giovani dell’epoca, inviati nelle campagne per essere “rieducati” dalle masse agricole, veri artefici della rivoluzione secondo Mao.

⁵⁹ Cfr. Huo Datong 霍大同 & Malovic Dorian, *op. cit.*, p. 50.

esaminare la *verità* del marxismo a livello teorico. In particolare, il problema che ho affrontato durante il primo semestre riguardava il fatto che le strutture sociali precedenti la dinastia Qin (221-207 a.C.) non fossero affatto spiegabili attraverso la teoria marxista della *schiavitù sociale* o del *modo di produzione asiatico*⁶⁰. Un secondo episodio legato a questa *ricerca della verità* risale al 1979, quando Huo Datong legge un epistolario, tradotto in francese, tra Marx ad una rivoluzionaria russa. Quest'ultima domanda al filosofo di risolvere un aspetto dottrinale della sua teoria applicata alla formazione delle comuni rurali in Russia, situazione molto simile a quella cinese; la rivoluzionaria, in particolare, desidera che Marx risolva la questione “della necessità storica di tutti i Paesi del mondo di attraversare tutte le fasi della produzione capitalistica, prima di procedere con la rivoluzione socialista”⁶¹, prospettiva improbabile nel contesto della comune agraria, considerata come una forma arcaica condannata dal cosiddetto “socialismo scientifico”. La risposta di Marx è la seguente:

Spero che queste righe saranno sufficienti a fugare ogni dubbio sulla mia teoria. [...] Alla base del sistema capitalistico, vi è la separazione totale fra produttore e mezzi di produzione [...]. La premessa di questo processo è lo sfruttamento dei contadini. Esso si è manifestato completamente in Inghilterra, mentre tutti gli altri Paesi occidentali sono in procinto di raggiungere la stessa meta. La fatalità storica di questo movimento è dunque espressamente ristretta ai Paesi dell'Europa occidentale [...].⁶²

Il marxismo è dunque inadeguato alla storia cinese; l'affermazione di Marx colpisce profondamente lo studente, provocando una sorta di *crisi di fede*. Essa dura per circa dodici anni e lo spingerà ad intraprendere un percorso di analisi in Francia.

Agli inizi del 1980, egli si trova a Pechino per un progetto di studi patrocinato dalla sua università. Legge l'*Interpretazione dei sogni* e studia i rudimenti della psicanalisi, rimanendone profondamente affascinato. Durante il periodo di convivenza con altri giovani studenti, stringe amicizia con il celebre scrittore Dai Sijie 戴思杰 chiedendogli di raccontargli i propri sogni per tentare un'interpretazione⁶³. La sua diventa un'abitudine e non appena viene a sapere da Dai Sijie dell'esistenza di uno studioso francese, Jacques Lacan, teorico della tesi sull'inconscio come “linguaggio”, decide di dedicare tutte le sue energie alla psicanalisi, nell'attesa di poter finalmente andare in Francia e conoscere il suo “mentore spirituale”.

⁶⁰ Cfr. Porret Philippe, *La Chine de la psychanalyse*, Paris, Campagne Première, 2008, p. 36.

⁶¹ *Ibidem*, p. 37.

⁶² *Ibidem*, p. 38.

⁶³ *Ibidem*, p. 59.

Finalmente, si presenta l'occasione: grazie alla risonanza della sua tesi di laurea (di argomento storico), Huo Datong giunge a Parigi nel 1986, invitato dal sinologo Michel Cartier per approfondire lo studio della "dinamica dell'agricoltura e della demografia in Cina". Anche l'amico Dai Sijie si trova in Francia, dal 1984, e si sta occupando di arti cinematografiche. È proprio quest'ultimo a rivelargli che Lacan è morto da cinque anni e deve dunque rinunciare all'opportunità di contattarlo. Huo Datong è scosso dalla notizia, ma intende comunque proseguire nel suo intento di conoscere uno psicanalista ed entrare in analisi; viene presentato, a questo punto, a Michel Guibal, che accoglie la sua richiesta e lo invita nel suo studio⁶⁴. All'inizio vi sono molte difficoltà linguistiche, dovute al fatto che lo studente cinese non è ancora in grado di padroneggiare il francese. Tuttavia, quest'ultimo decide comunque di parlare, sebbene non compreso, e di esprimere tutte le incertezze e le paure che lo accompagnano da molti anni, da quando la disillusione sulle grandi narrazioni storiche (nazionali e, nella Cina comunista, anche personali) ha preso il sopravvento sulla sua vita.

Da quest'incontro ha inizio il secondo periodo di sviluppo della psicanalisi in Cina, strettamente legata alla figura di Huo Datong; una volta tornato in Patria decide di aprire il suo studio e, dopo una decina d'anni, fonda il Centro Psicanalitico di Chengdu, una delle associazioni incaricate di fornire una formazione psicanalitica nella Cina contemporanea.

1.6. La psicanalisi nella Cina contemporanea

Nei paragrafi precedenti, si è tentato di ripercorrere brevemente le principali tappe storiche nel lungo processo di diffusione delle teorie psicanalitiche in Cina, raccontando le vicende dei personaggi maggiormente coinvolti, gli incontri, i dibattiti, le opere e gli eventi più rilevanti in questo specifico arco temporale; è necessario, a questo punto, dare uno sguardo alla situazione presente, in modo da poter trarre delle conclusioni in merito all'efficacia del messaggio psicanalitico nel contesto cinese.

Stando a quanto scritto nei materiali bibliografici, nella Cina contemporanea vi sono tre movimenti analitici principali. I criteri proposti dallo studioso Philippe Porret per la loro classificazione sono l'effettivo "riferimento alla pratica psicanalitica", il suo "utilizzo esclusivo (o quasi)" nella cura dei pazienti ed il contatto teorico con "altre forme di discorso terapeutico"⁶⁵.

Al momento, l'unico organismo cinese specificatamente dedicato alla formazione di psicanalisti ed allo studio delle teorie analitiche freudiane e lacaniane è il Centro Psicanalitico di Chengdu⁶⁶. È l'unica scuola di psicanalisi cinese auto-referenziale, responsabile del proprio funzionamento, che non riceva autorizzazioni o legittimazioni provenienti da associazioni europee o americane. Vi sono,

⁶⁴ Cfr. Huo Datong 霍大同 & Malovic Dorian, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁵ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁶ Cfr. Huo Datong 霍大同, "Singularité de la formation des analystes en Chine (Chengdu)", *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 11, 2003, pp. 21-30.

comunque, dei contatti frequenti tra i membri del Centro e degli studiosi stranieri, specialmente francesi, soprattutto per l'organizzazione di seminari e colloqui.

La prima occasione di incontro fra il Centro Psicanalitico di Chengdu e la comunità di studi straniera avviene nel 2000, in occasione di una visita dello psicanalista Michel Guibal e di un seminario organizzato dall'Associazione di Interazione Psicanalitica fra Europa e Cina, animato da numerosi esponenti francesi quali Henri Fontana, Michel Guibal, Laurent Cornaz, Pascale Hassoun⁶⁷. Il secondo contatto avviene qualche anno più tardi, nel 2004, quando molte associazioni analitiche europee di ispirazione lacaniana ammettono il Centro fra i membri partecipanti.

Si tratta di un movimento autoctono legato allo studio dei testi ed estremamente attento alla globalità dell'insegnamento psicanalitico: il fatto che il Centro sia vicino ad alcune facoltà universitarie dell'università del Sichuan, a Chengdu, permette che la formazione, l'insegnamento, la ricerca e la pratica della psicanalisi si realizzino all'interno del campus, sotto la supervisione di docenti e del direttore Huo Datong. Gli studenti che decidono di partecipare al programma offerto dal Centro provengono da tutta la Cina e seguono degli insegnamenti universitari di psicologia e psicologia clinica; inizialmente, il dipartimento incaricato per lo svolgimento delle classi non dipendeva dalla facoltà di psicologia, ma da un "Istituto di gestione e delle relazioni umane" (una sorta di facoltà umanistica simile a "Scienze della comunicazione")⁶⁸. Si tratta di una denominazione piuttosto bizzarra, in contrasto con le logiche didattiche occidentali e giustificata dalla necessità, da parte del Centro, dell'indipendenza di azione di tutti i suoi componenti. Negli anni successivi alla fondazione, viene creata una specifica facoltà di psicanalisi, tentando di riavvicinare la pratica delle cure analitiche all'ufficializzazione di un corso universitario. Tutti gli studenti coinvolti, inoltre, sono invitati ad intraprendere un percorso di analisi della durata di una mezz'ora per tre giorni a settimana⁶⁹. Gli analisti, di una o due generazioni più anziani, sono gli insegnanti del Centro e sono laureati sia in discipline scientifiche che umanistiche. Non sono né psicologi né psichiatri (le formazioni, per tradizione e prassi occidentale, che precedono la specializzazione in psicanalisi) e sono entrati in contatto con le teorie analitiche attraverso uno studio di tipo "letterario", ossia attraverso la lettura e l'analisi dei testi.

Negli ultimi tempi, il Centro Psicanalitico di Chengdu ha attraversato numerosi conflitti interni, sia personali che di orientamento teorico: tra i suoi membri (circa 50) ve ne sono alcuni particolarmente interessati al secondo movimento attualmente presente in Cina.

⁶⁷ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 206.

⁶⁸ Cfr. Huo Datong 霍大同, "Singularité...", *op. cit.*, pp. 21-30.

⁶⁹ *Ibidem*

In effetti, vi sono delle differenze: mentre il primo è legato alla Francia, il secondo trae ispirazione dalla Germania e dai Paesi nordici (soprattutto la Norvegia) ed è un movimento psicanalitico di *formazione applicata*. Questa corrente, diversamente dal Centro di Chengdu, è estremamente diffusa e multilocalizzata. Autorizzata e finanziata dall'*International Psychoanalytic Association* (IPA), essa dedica un'attenzione particolare alla pratica clinica secondo gli insegnamenti del quadro europeo di psicoterapia. Le modalità di ascolto e di cura sono differenti dalla prima scuola, poiché in questo caso sono ammesse altre dinamiche di intervento come le terapie familiari, sistemiche, coniugali e di mediazione.

Il punto di riferimento del secondo movimento è l'Accademia Sino-tedesca per la Psicoterapia⁷⁰. Fondata nel 1995 e composta da dodici psicanalisti, di cui per la maggior parte medici tedeschi o svizzeri, insegnanti universitari e membri dall'*International Psychoanalytic Association*, essa offre una formazione teorico-pratica in un ospedale di Shanghai, composta da due livelli principali: il gruppo dei cosiddetti "debuttanti" viene affidato a degli insegnanti tedeschi accompagnati da colleghi cinesi, i quali sono invece esclusi dalle lezioni del livello avanzato. Le condizioni di accettazione dei candidati riguardano l'età (occorre avere più di 45 anni), l'istruzione (almeno un diploma triennale in medicina, psicologia, sociologia o pedagogia), l'esperienza pregressa nel settore (almeno 5 anni) e la conoscenza approfondita dell'inglese. La formazione dura circa tre anni, per un costo totale di circa 8400 yuan⁷¹. Nel 2007, 160 iscritti hanno già completato i loro corsi e soltanto alcuni hanno deciso di proseguire la propria formazione in Germania. Oltre a Shanghai, altre città hanno accolto i metodi degli analisti tedeschi (Canton, Pechino, Wuhan, Hong Kong) ed il programma si sta ampiamente sviluppando, soprattutto a causa dell'ufficialità e legittimazione concessa da diverse associazioni internazionali; in questo senso, rappresenta un passo importante nel processo di organizzazione istituzionale della psicanalisi in Cina.

Il terzo ed ultimo movimento si sviluppa attorno al 2000, anno di fondazione dell'Istituto cinese di Psicologia Analitica⁷². Si tratta di un organismo emergente, legato alla *South China Normal University* di Canton (in collaborazione con la *Fudan University*), che offre una formazione universitaria per master o dottorati nel campo della *psicologia analitica*, ossia della teoria junghiana. Fino ad oggi, circa 40 studenti hanno terminato il programma. Esso è basato su una formazione analitica *stricto sensu*, diversamente dalle pratiche proposte dal secondo movimento, e fa riferimento alle direttive dell'*International Association for Analytical Psychology* (IAAP), un organismo simile all'IPA ma incentrato sugli studi postfreudiani. L'ammissione al corso di studi presuppone una solida

⁷⁰ Cfr. Huo Datong 霍大同, *op. cit.*, p. 27.

⁷¹ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 224.

⁷² *Ibidem*, p. 225.

conoscenza dell'opera di Jung e una precedente esperienza di analisi: una volta ammessi, gli studenti possono assistere alle lezioni su teorie e pratiche junghiane, “prototipi ed immaginario prototipico”, principi di interpretazione, analisi e supervisione di casi⁷³.

Al di là della descrizione delle tre correnti di psicanalisi cinese contemporanea, è interessante notare come esse si sviluppino in centri urbani simbolo della modernizzazione occidentale e, anche, delle guerre dell'Ottocento (Shanghai, Pechino, Canton, Wuhan, Chengdu). Il fatto che vi siano degli organismi predisposti all'insegnamento della psicanalisi, seppure formati da un numero esiguo di componenti, è incoraggiante per il futuro delle teorie psicanalitiche in Cina e per il grado di maturità che esse potranno raggiungere. Tale *maturità* è legata anche al processo di stabilizzazione del linguaggio analitico cinese ed alla qualità delle traduzioni in merito, di cui la seconda parte di questo elaborato intende occuparsi.

⁷³ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 224.

Gli *Hanzi* nella narrazione psicanalitica

I. Tradurre il linguaggio psicanalitico in cinese

2.1. Le difficoltà traduttive

Grazie al contesto storico illustrato nel capitolo precedente, è stato possibile comprendere le condizioni che hanno favorito lo sviluppo e la diffusione delle idee del movimento psicanalitico in Cina, attraverso il racconto delle dinamiche di incontro e dello *spirito* dei primi anni del Novecento. A questo punto è necessario entrare nel vivo della questione, riflettendo sugli esiti più immediati e concreti di questo lungo processo non ancora concluso: i testi. Il presente capitolo si propone di analizzare e confrontare una selezione di brani, comprendenti sia traduzioni cinesi di ambito psicanalitico tratte da opere occidentali, sia testi redatti spontaneamente da autori cinesi, con lo scopo di osservare i fenomeni traduttivi più rilevanti e riflettere, più in generale, sulle differenze dei sistemi linguistici coinvolti e sull'efficacia nella resa della terminologia. *Efficacia*, in questo caso, intesa come precisione semantica nella resa del contenuto dei *testi fonte* ed indice di un'effettiva comprensione del *messaggio* veicolato dal movimento psicanalitico.

Questa sezione della tesi, di conseguenza, partendo dall'assunto che lo scopo dei brani di psicanalisi sia di illustrare un insieme ben definito di concetti, frutto di un certo modo di ragionare, tenterà di verificare l'ipotesi secondo cui essi siano universalmente comprensibili ed applicabili anche nel caso specifico della lingua cinese. Sulla base di tali considerazioni, ci si occuperà della resa terminologica nei testi selezionati, osservando la presenza o l'assenza di quella *reversibilità ideale*⁷⁴ del lessico, presente nei sistemi compresi nelle medesime famiglie linguistiche; in essa si manterrebbe pressappoco la stessa costante di *traducibilità* fra lingue di partenza e di arrivo e si verificherebbe la condizione per cui, modificando la definizione di Eco, "i *termini* B del testo Beta sono la traduzione dei *termini* A della lingua Alfa se, ritraducendo B nella lingua Alfa, il *termine* A2 che si ottiene ha in qualche modo lo stesso senso del *termine* A"⁷⁵.

Trattandosi di testi divulgativi di una particolare teoria psicologica, a cui corrisponde una precisa prassi terapeutica, si considererà l'*efficacia* della resa terminologica sulla base dei criteri di unicità nell'uso (la presenza di un'unica tendenza nell'uso di un termine) e di formazione semantica (l'identità di senso originale da cui il concetto prende forma). Per motivi legati alla struttura stessa della lingua di arrivo (la lingua cinese) ed all'*estraneità* del movimento psicanalitico nel contesto

⁷⁴ Cfr. Eco Umberto, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003, p. 15.

⁷⁵ *Ibidem*

culturale cinese, si noterà una sostanziale difficoltà nei processi di formazione del lessico, indizio di un processo e di una rielaborazione profonda tutt'oggi ancora in corso.

Il presente capitolo è diviso in diverse sottosezioni, in cui si affronteranno tre aspetti principali: le diverse problematiche riscontrate nella traduzioni di scritti occidentali di psicanalisi, gli studi precedenti in merito al linguaggio psicanalitico in Cina, fra cui figura l'indispensabile contributo del sinologo e psicanalista Rainier Lanselle, e l'analisi di brani selezionati nei periodi del secondo decennio del Novecento e del periodo di apertura sancito dalle politiche di Deng Xiaoping 邓小平. Sulla base dei testi, il passaggio da un'opera all'altra permetterà di illustrare, in prospettiva diacronica, l'evoluzione del lessico e di verificare la sua eventuale stabilizzazione; consapevoli della vastità del panorama delle opere sulla psicanalisi in Cina, i tre articoli selezionati sono stati scelti per motivi legati alla ricchezza del lessico ed alla maturità del contenuto (“Daiqingjie yu zhongguoren de wuyishi jiegou” 代情结与中国人的无意识结构, “Il complesso generazionale e la struttura inconscia cinese” di Huo Datong) ed al valore storico e “pionieristico” (“Meng de yanjiu” 梦的研究, “Ricerche sui sogni”, di Qian Zhixiu 钱智修 e “Lun jingshen fenxi” 论精神分析, “Sulla psicoanalisi”, di Zhang Dongsun). In merito alle riflessioni sulla formazione delle parole cinesi in psicanalisi, fondamentale è l'apporto dell'opera *Lakang xuanji* 拉康选集 di Chu Xiaoquan 褚孝泉, una traduzione parziale degli *Scritti* di Lacan, pubblicata a Shanghai nel 2001 e contenente la massima standardizzazione raggiunta sinora dal lessico psicanalitico cinese nel territorio della Cina continentale, ed il prezioso glossario di Rainier Lanselle⁷⁶, le cui voci comprendono anche l'unico dizionario specifico di psicanalisi redatto in cinese, il *Jingshen fenxi cihui* 精神分析辞彙 (Vocabolario di psicanalisi), redatto da Wang Wenji 王文基 & Shen Zhizhong 沈志中 a Taiwan.

2.1.1. Natura logografica e natura alfabetica

Prima di procedere con l'analisi dei termini psicanalitici in cinese, è necessario far luce sulle differenze fra le lingue su base alfabetica e la lingua cinese, dotata di un sistema assai peculiare per struttura e aspetto, analizzando i meccanismi di formazione delle parole e la loro percezione agli occhi del parlante.

Innanzitutto, ciascun sistema linguistico è composto da “catene fonico-acustiche”⁷⁷, pura materia fonica all'interno di particolari “fenomeni sovrasegmentali” (pause, intonazioni, accenti), intesi come

⁷⁶ Cfr. Lanselle Rainier, *Glossaire français-chinois de psychanalyse, psychologie, psychiatrie* [*Jingshen Fenxi xue, xinli xue, jingshenbing xue fa han duizhao biao* 精神分析學、心理學、精神病學法漢對照表], in “Lacan et le monde chinois”, www.lacanchine.com/Lexique.html, 21 gennaio 2016.

⁷⁷ Cfr. Banfi Emanuele, “Forma e percezione delle parole: lingue alfabetiche e lingue logografiche a confronto”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, p. 216.

quell'insieme di regole strutturali (o tratti accidentali) alla base della pronuncia di una determinata lingua e fondamentali per la riuscita dell'atto comunicativo e per l'esito "percettivo" del locutore in ascolto. Esito tanto più facilitato quanto più ampia la comprensione della componente semantica di tali "lingue storico-naturali", le cui strategie di produzione di parole di senso si inseriscono in una sorta di *scala di trasparenza semantica*⁷⁸. Quest'ultima, a sua volta, indica la facilità con cui la forma interna delle parole viene percepita ed iscritta nella coscienza linguistica dei parlanti.

Chiarendo la definizione di *scala di trasparenza semantica*, il linguista Emanuele Banfi propone l'esempio del latino della fase pre-storica, durante la quale alcune forme sono ben comprensibili all'uomo dell'epoca: quest'ultimo, infatti, è in grado di riconoscere che in *ferox, modicus, -a, -um* vi siano basi lessicali (*fera, -ae, modus, -i*) le quali, unite a morfi di derivazione indo-europea connessi con la sfera della "somiglianza", danno vita ad un legame di similitudine, secondo cui *ferox* indica "simile ad una bestia selvatica" e *modicus, -a, -um* "che ha l'aspetto di qualcosa di misurato"⁷⁹. Nei secoli successivi, si verifica un progressivo distaccamento sulla conoscenza della *forma interna*, ormai estranea alla coscienza del parlante medio nella latinità repubblicana, imperiale o successiva. Banfi afferma che la stessa tendenza al distaccamento semantico si protrae fino all'italiano contemporaneo: pochissimi parlanti sono in grado di tracciare il percorso *a ritroso* racchiuso da una parola, i cui processi di semantizzazione sono strettamente legati a percorsi cognitivi trasparenti al momento della sua creazione. Tale tendenza non è altro che il segno di una certa "opacità" percettiva delle parole, effetto di due diverse problematicità nelle lingue contemporanee: nel caso specifico dell'italiano, lingua flessivo-fusiva, si nota una progressiva "erosione" dei confini tra i morfi e della loro stessa valenza semantica originaria ed una rinuncia alla volontà di codificazione della lingua, la quale non offre alcuna informazione sui singoli elementi della catena morfologica di una parola.

Occorre ribadire, tuttavia, il fatto che il linguista faccia strettamente riferimento ad una prospettiva diacronica delle parole, intese come risultato di un lungo processo di formazione avente un punto di inizio, e non alla loro prospettiva sincronica o attuale conformazione morfologica, facilmente comprensibile da un parlante di media alfabetizzazione (ad esempio, è di estrema facilità stabilire la natura aggettivale, verbale o nominale di un termine, grazie al riconoscimento dei suffissi e, più in generale, alla posizione assunta nella frase).

Sulla base di tali considerazioni, il caso della lingua cinese appare diverso: secondo Banfi, il processo di "percezione" delle parole avviene secondo modalità *totalmente differenti* rispetto alle lingue menzionate in precedenza. Il cinese, infatti, prevede un "rapporto strettissimo tra il livello di organizzazione della catena morfologica e la sua rappresentazione grafemica, affidata ad un secolare

⁷⁸ Cfr. Banfi Emanuele, *op. cit.*, p. 216.

⁷⁹ *Ibidem*

sistema logo-ideografico”⁸⁰. Questo a causa della struttura linguistica stessa: il cinese è una lingua isolante fondata sul valore delle componenti sillabiche, unità minime di significato, differenziate grazie al fenomeno sovrasegmentale dei toni e, sempre per il linguista, in essa vi è un rapporto strettissimo fra la forma fonico-acustica delle parole e la loro rappresentazione grafica, “iconica”. Tale concetto di “iconicità” riguarda sia al fatto che una parte dei caratteri cinesi rimandi a processi di semantizzazione espliciti sia alla constatazione, in senso lato, che in buona parte dei caratteri sia possibile riconoscere le strategie semantiche sottese alla loro forma. Banfi, spingendosi fino agli estremi di tale dimensione iconica, afferma che essa favorisce i processi di memorizzazione dei caratteri, facilitando la loro scomposizione in elementi costitutivi, siano essi puramente fonologici o semantici.

Alla lingua cinese viene, pertanto, riconosciuto il ruolo di “potente macchina di significazione”⁸¹, nella quale tutti i caratteri esibiscono un notevole livello di “trasparenza formale”, ben diversa dalla tanto millantata e presunta “trasparenza semantica”, di cui la prima generazione di sinologi sembrava subire il fascino⁸². Tuttavia, Banfi aggiunge la seguente affermazione, su cui è necessario riflettere attentamente:

Trasparenza “formale” significa che ogni carattere può essere sempre e assai facilmente “smontato” nei singoli elementi che lo costituiscono. Tale operazione permette di cogliere la struttura sottesa alla forma del carattere e, eventualmente, la sua filigrana semantica. In altre parole, ogni sinofono che abbia anche una pur minima competenza del proprio sistema di scrittura è in grado di scomporre, analizzare (direi quasi di “processare”) i singoli caratteri e, eventualmente, di interpretarne e coglierne la motivazione semantica. Ogni sinofono [...] è quindi in nuce un “morfologo”. [...] Tale tipo di competenza, squisitamente “metalinguistica”, è (mediamente e ampiamente) estranea alla coscienza linguistica di parlanti lingue fissate mediante sistema alfabetico⁸³.

Nonostante le dovute accortezze dell’autore, nelle prime quattro righe, nel tentare di non rendere il processo di trasparenza formale come legato necessariamente alla scoperta della “filigrana semantica” (in contrasto con quanto affermato in precedente sulla trasparenza semantica, assente dalla lingua cinese), tuttavia occorre ridimensionare notevolmente il contenuto del brano che, lasciando ampio

⁸⁰ Cfr. Banfi Emanuele, *op. cit.*, p. 219.

⁸¹ *Ibidem*, p. 223.

⁸² Per lo stesso motivo, i caratteri cinesi venivano definiti *ideogrammi*.

⁸³ Cfr. Banfi Emanuele, *op. cit.*, p. 223.

spazio alla percezione del carattere secondo una dimensione *olistica*⁸⁴, si avvicina pericolosamente al concetto di lingua cinese come rappresentazione grafica dei significati. In realtà, il reperimento delle componenti semantiche di un carattere non permette, nella maggior parte dei casi, l'esatta comprensione del suo significato e spesso non contribuisce alla ricostruzione del senso di una parola, specialmente alla luce della progressiva comparsa di nuovi composti bisillabici, lessico scientifico e traslitterazioni di termini stranieri nella Cina contemporanea. Inoltre, la capacità "metalinguistica" di ritrovare i morfemi in un enunciato non è estranea alla coscienza linguistica di parlanti di lingue alfabetiche, i quali, seppure con una maggiore difficoltà, possono reperire le componenti minime che definiscono categoria grammaticale e funzione. È pur vero che, ad una maggiore difficoltà nel reperire i morfemi da parte del parlante di lingue alfabetiche, corrisponde una maggiore facilità nel separare le diverse parole, il cui riscontro risulta spesso problematico da parte dei sinofoni⁸⁵.

Questo continuo oscillare fra morfologia e semantica è il risultato di un certo tipo di impronta che non soltanto decenni di studi sinologici, ma anche la trasmissione stessa da parte dei cinesi hanno conferito all'idea di "lingua cinese"; secondo Rainier Lanselle, questa sorta di confusione partecipa ad un quesito più generale, inerente l'incapacità del soggetto ad accettare l'arbitrarietà del segno ed il fatto che esso possa essere eventualmente spogliato di significato e slegato alle "cose".

Sotto questa prospettiva, la lingua cinese è stata a lungo associata agli ideogrammi e al concetto di rappresentazione grafica, idea che nasconde il suo valore reale (riconosciuto) di rappresentante dei suoni di una lingua e di segno propriamente linguistico. Sono, infatti, le proprietà fonetiche della scrittura ad aver organizzato buona parte delle grafie⁸⁶ e ad averle combinate nel circa 90% del totale dei caratteri, il gruppo dei cosiddetti *xíngshēngzì* 形声字, composti da un elemento semantico ed uno indicante la sua pronuncia. Quando Banfi scrive di "trasparenza formale", ponendo come conseguenza l'eventuale combinazione delle componenti semantiche del carattere per un fine interpretativo, dovrebbe invece riferirsi al ruolo della specifica scrittura cinese nel processo di disambiguazione lessicale, peraltro universale; semplicemente, mentre le scritture alfabetiche risolvono tale questione grazie a soluzioni ortografiche, in cinese gli elementi di differenziazione sono di tipo semantico. Dal punto di vista delle componenti dei caratteri, esse non lasciano "indovinare" il significato, ma tutt'al più permettono di reperire un certo senso legato ad un'immagine, che soddisfa il desiderio dell'essere umano di rifiutare quell'arbitrarietà fra segno e significato.

⁸⁴ Cfr. Banfi, p. 224: "In questa sede, mi limito semplicemente a segnalare alcuni esempi di caratteri cinesi, allo scopo di far cogliere il modo attraverso il quale singoli caratteri vengono percepiti dai sinofoni quali *entità di significazione olistica*".

⁸⁵ Cfr. Abbiati Magda, *La lingua cinese*, Venezia, Cafoscarina, 1992, p. 88.

⁸⁶ Cfr. Lanselle Rainier, *La résistance de la signification*, in "Lacan et le monde chinois", 2008, www.lacanchine.com/Ch_L_Lanselle_signification.html, p. 2.

Sulla base di tali riflessioni, pur tenendo conto del fonetismo della lingua, il cinese ha dato vita ad una sorta di risultato paradossale, generando un grande repertorio di “logogrammi”, segni di scrittura corrispondenti direttamente alla parola, diversamente dallo sviluppo linguistico della maggior parte delle aree nel mondo, incentrato sulla semplificazione radicale attraverso la costituzione di un sistema di segni puramente fonetici. Come afferma Lanselle, “La lettre correspond à un effondrement de la représentation dans le champ de l’écriture. Le Chinois a maintenu ce lien”⁸⁷ [La lettera corrisponde al crollo della rappresentazione del campo della scrittura. Il cinese ha mantenuto questo legame].

Le implicazioni legate alla componente grafica del carattere, in cui permane questo richiamo a “qualcosa”, indipendentemente dal suo effettivo legame col senso, sono fondamentali nell’ambito delle teorie sul significante, a cui lo psicanalista francese Jacques Lacan ha dedicato la seconda parte del suo insegnamento.

Nella prossima sezione, sulla base delle considerazioni sul sistema linguistico cinese, si approfondirà il processo di traduzione della terminologia psicanalitica descrivendo le relative difficoltà riscontrate.

2.1.2. La formazione delle parole

I termini riferiti alla psicanalisi fanno parte del più ampio fenomeno dei neologismi cinesi, legati ad uno specifico contesto storico ed apparsi progressivamente a partire dall’inizio del secolo scorso. L’insieme dei neologismi costituisce uno degli elementi più significativi a proposito della cosiddetta “rivoluzione del linguaggio”⁸⁸ vissuta dalla Cina nel momento in cui essa, per la prima volta, inizia ad importare massicciamente le conoscenze e le tecniche dell’Occidente, subendo implicitamente anche le influenze di concezioni e modi di pensare. Nell’arco di qualche decennio, agli inizi del Novecento, tale volontà di cambiamento investe sia la grammatica che il lessico cinese, con lo scopo di contribuire alla modernizzazione culturale anche attraverso la modernizzazione linguistica. Tuttavia, seppur non rivesta la stessa importanza del periodo di rinnovamento vissuto dalla Cina moderna, occorre ricordare che una certa abitudine all’appropriazione di termini e nozioni di origine straniera sia già stata vissuta nel Paese, precisamente nel periodo di diffusione del messaggio buddista durante la dinastia Tang (*Tang* 唐, 618-907). In ogni caso, quanto accaduto fra l’abbandono degli esami imperiali nel 1905 e il Movimento del Quattro Maggio del 1919 rappresenta un fenomeno di proporzioni ben più maggiori, riguardante la creazione di un nuovo rapporto con la conoscenza e la sua trasmissione sulla base di una riforma del linguaggio, di una sua *occidentalizzazione* accompagnata da un lavoro traduttivo dei testi. La lingua letteraria, il *wényán* 文言, viene considerata

⁸⁷ Cfr. Lanselle Rainier, *La résistance...*, *op. cit.*, p. 4.

⁸⁸ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois de la psychanalyse – Premières observations”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, p. 70.

ormai troppo artificiosa, autoctona, espressione di una Cina isolata, e criticata per la sua incapacità strutturale di esprimere le categorie concettuali o nozionistiche dell'Occidente. Nel caso della psicanalisi, come afferma Rainier Lanselle, “le moins qu'on puisse dire est que la langue chinoise n'était pas *a priori* armée pour dire, et dans ses termes, quelque chose de la psychanalyse”⁸⁹ [il minimo che si possa dire è che la lingua cinese non sia attrezzata *a priori*, nei suoi stessi termini, per parlare di psicanalisi].

Nell'ambito di tale dibattito, le difficoltà legate alla resa di termini occidentali si riflettono anche nel campo specifico del lessico psicanalitico, non soltanto a causa dell'assenza, in cinese, di alcune distinzioni epistemologiche fondamentali per la psicanalisi stessa – come il binomio *psiche-soma*, *soggetto-oggetto*, la questione della *scienza*, dell'*essere*, della *verità*, ma soprattutto per il fatto che la terminologia psicanalitica attecchisca, in Europa, su parole già esistenti nelle varie lingue d'Europa (“analisi”, “complesso”, “simbolico”, “repressione”, ecc.), diversamente dal cinese, in cui non ve ne è traccia prima della fine del XIX secolo. La formazione di questo nuovo lessico cinese passa, dunque, attraverso la creazione di neologismi, i cui metodi devono essere necessariamente analizzati.

Poiché la quasi totalità di essi non rappresenti delle creazioni “locali”, ma corrisponda a degli adattamenti a partire da lessico importato, tale processo comporta la riflessione su un'altra questione, incentrata su come la lingua cinese assimili le parole di origine straniera. Da questo punto di vista, il cinese può scegliere fra due opzioni: la trascrizione fonetica o la traduzione. La prima modalità è inevitabile, ad esempio, nel caso di resa di nomi propri e comporta la necessità di un adeguamento alle caratteristiche fonetiche della lingua di partenza: ad esempio, il celebre “Edipo” diventa *Édipūsi* 俄狄浦斯, tratto dalla pronuncia inglese di *Oedipus*⁹⁰. Per quanto riguarda i nomi comuni, la trascrizione fonetica è preferita alla traduzione nel caso si voglia preservare il valore semantico di un termine (spesso traducibile altrimenti). Nel caso dell'italiano, numerosi esempi sono legati ai termini di religioni non autoctone e riguardano la scelta di preservare i termini “nirvana”, “karma”, ecc. rispetto alla loro traduzione di “estinzione” o “compito”. Nel caso del cinese, è interessante notare come il termine *fallo* venga sì reso tramite traduzione (*shizǔ* 石祖, reso letteralmente come “avo di pietra”⁹¹ o *yīnjīng* 阴茎, “pene”⁹²), ma a questa versione venga preferita comunemente la trascrizione fonetica *fǎlǔshì* 法吕士. Questo genere di operazione, in ogni caso, avviene correntemente nelle lingue dotate di sistemi di scrittura fonetica; per poter risolvere tale problema, il giapponese si è dotato di un dispositivo specifico per tale scopo (l'alfabeto *katakana*), diversamente dal cinese, per cui è

⁸⁹ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 71.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 72.

⁹¹ Cfr. Huo Datong 霍大同, “Daiqingjie yu zhongguoren de wuyishi jiegou” 代情结与中国人的无意识结构 (Il complesso generazionale e la struttura inconscia del popolo cinese), *Sichuan daxue xuebao*, 106, 2000/1, p. 42.

⁹² Cfr. Zhang Shihua, *Dizionario di cinese. Cinese – Italiano, Italiano – Cinese*, Milano, Hoepli, 2007.

inevitabile effettuare la trascrizione fonetica su caratteri già dotato di senso proprio, utilizzandone soltanto la pronuncia.

Tale procedura, sfavorita dalla conformazione del sistema di scrittura cinese, presenta una certa complessità, soprattutto alla luce della necessità di far confluire i caratteri scelti maggiormente per la trascrizione fonetica in un unico gruppo, così da limitare l'arbitrarietà della scelta e facilitare questo processo. L'esempio, in questo caso, viene dato dalla progressiva trasformazione del nome proprio Freud, reso con *Fúliútè* 福留特 nel 1913⁹³, chiamato *Fúluòyīdé* 弗洛伊德 al giorno d'oggi per via dell'utilizzo fonetico statisticamente maggiore dei quattro caratteri.

Oltre alla trascrizione fonetica, la maggior parte dei termini stranieri viene resa attraverso la traduzione, in particolare attraverso la creazione di neologismi sulla base di radici autoctone. In questo senso, al cinese va riconosciuta un'enorme creatività: nel caso del termine "computer", esso opta per la resa attraverso i caratteri di *diàn* 电, concernente il campo dell'elettricità, e *nǎo* 脑, "cervello", formando la parola bisillabica *diànnǎo* 电脑 "cervello elettronico". Nel processo di accostamento di termini preesistenti, il cinese beneficia maggiormente di tale metodologia rispetto ad una lingua indoeuropea, costretta alla regola delle flessioni: esso, come ripetuto nella sezione precedente, è una lingua isolante, composta da elementi rigorosamente invariabili, la cui unica tecnica consiste nella semplice giustapposizione sintattica secondo cui l'elemento determinato segue il determinante (nel caso di "computer", il fatto che il cervello sia "elettronico" anticipa l'oggetto determinato). Le "parole" cinesi sono costituite da semplici accostamenti, liberi da ogni adattamento flessionale, di unità monosillabiche dotate di senso e rappresentate da un carattere. Come affermato da Lanselle, la lingua cinese possiede un'estrema plasticità, "qui explique au moins en partie la facilité qu'a eu la nation, depuis un siècle, à assimiler des termes nouveaux"⁹⁴ [che spiega, almeno in parte, la facilità con cui la nazione ha assimilato termini nuovi per circa un secolo]. Tuttavia, l'integrazione di neologismi non comporta, necessariamente, un'efficace assimilazione delle nozioni e, soprattutto, tale plasticità del cinese non favorisce quel rigore concettuale richiesto dalle scienze occidentali, a cui corrisponde una continua tensione verso la precisione dei termini.

In ogni caso, il processo di traduzione parte, per il cinese, da un adattamento terminologico frutto di un "aggiustamento" con delle nozioni già presenti nella cultura: il termine *psiche*⁹⁵, fondamentale come morfema in alcuni composti (*psico-analisi*, *psico-logia*, ecc.) subisce questa sorta di trattamento,

⁹³ Cfr. Qian Zhixiu 钱智修, "Meng de yanjiu" 梦的研究 (Studio sui sogni), *Dongfang zazhi*, Shanghai, 1913.

⁹⁴ Cfr. Lanselle Rainier, "Les mots chinois...", *op. cit.*, p. 70.

⁹⁵ Definizione da www.treccani.it/enciclopedia: "Termine la cui etimologia si riconduce all'idea del 'soffio', cioè del respiro vitale; presso i Greci designava l'anima in quanto originariamente identificata con quel respiro. Nella psicologia moderna, la p. è intesa come il complesso delle funzioni e dei processi che danno all'individuo esperienza di sé e del mondo e ne informano il comportamento".

sebbene nella Cina antica non sia mai stato inteso o “nominato” quale entità propria. Esiste una sua trascrizione fonetica, *pǔsàikè* 普赛克, ma essa è presente marginalmente e soltanto in alcuni casi particolari. Nel dibattito sulla traduzione del termine, si è deciso di ripescare un’antica nozione cinese, *jīngshén* 精神, con una nuova accezione tesa a rendere, sotto forma nominale o aggettivale, tutto ciò che è legato allo *psichismo*.

Si tratta di un termine antico, presente molte volte nel Zhuangzi 庄子 (opera sull’omonimo pensatore taoista del IV, III secolo a. C.)⁹⁶ inteso come “spirito” nel senso di divinità, e non di anima insita nell’uomo; originariamente, esso viene concepito come la presenza di una qualità sottile, leggera, fluida ed invisibile nell’aria, il cui scopo è di “dare vita al reale”⁹⁷. Un doppio aspetto rilevante nel composto, nell’accezione originale, è che esso non suggerisce un’opposizione fra due ordini (lo spirituale ed il materiale) e che, di conseguenza, non rappresenta una parte costitutiva della persona da unire ad un’altra complementare (*psiche* e *soma*). Diversamente, il termine abbraccia tutta la realtà, in una concezione dove spirituale e materiale non sono separati e l’individuo non è altro che un momento in un lungo processo visibile e invisibile. In ogni caso, *jīngshén* viene associato alla *psiche*, scelta giustificata dal fatto che si avvicina al senso generale di “spirito”.

A *jīngshén* si accompagna il termine bisillabico *fēnxī* 分析, col significato originario di “dividere”, “separarsi”, il quale può assumere la nuova accezione di “analizzare” e dare vita al termine *jīngshénfēnxīxué* 精神分析学, “psicanalisi”, se unito all’elemento *xué* 学, designante il dominio del sapere. Il meccanismo combinatorio prosegue: nel caso si voglia intendere “psicanalista”, sarà sufficiente aggiungere il carattere 家, “scuola/esperto di una disciplina” o *shī* 师, col significato di “maestro”; nel caso si intenda “analista”, basterà eliminare la base morfemica di *psic-*, ottenendo *fēnxīxuéjiā* 分析学家. Il cosiddetto “analizzante”, termine lacaniano designante il paziente, verrà reso con *fēnxīzhě* 分析者 (la particella di nominalizzazione *zhě* 者 si associa al verbo formando “colui che analizza”, l’“analizzante”) o molto spesso con *bèifēnxīzhě* 被分析者 (con *bèi* 被 quale marcatore passivo), trasformandolo in “analizzato”⁹⁸. Il termine *jīngshén* 精神 dà vita a numerosi altri composti legati al mondo della psicanalisi: *jīngshénbìng* 精神病 e *jīngshénshīcháng* 精神失常, entrambe traduzioni dei termini “psicosi” e “malattia mentale” (grazie all’apporto semantico di *bìng* 病, “malattia”, e *shīcháng* 失常, “perdita” + “normalità”), *jīngshénbìngjiā* 精神病家, in cui *jiā* 家

⁹⁶ Cfr. Porret Philippe, *La Chine de la psychanalyse*, Paris, Campagne Première, 2008, p. 240.

⁹⁷ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁸ Tale accezione viene considerata negativamente dal mondo contemporaneo della psicanalisi, a causa del forte valore passivizzante del participio passato che non lascia spazio alla volontà del paziente quale vero “motore” nel processo di guarigione.

legittima la trasformazione della “malattia mentale” (*jīngshénbìng* 精神病) in disciplina, formando di conseguenza il termine “psichiatria” e *jīngshénfēnlièzhèng* 精神分裂症, in cui *fēnliè* 分裂 (“rottura”, “separazione”) e *zhèng* 症 (“sintomo”) danno vita a “schizofrenia”.

Interessante, inoltre, notare le combinazioni date dall’utilizzo del carattere *shén* 神, indicante quello spirito o *presenza fluida* che sottende la realtà; il termine, unito al suo corrispettivo “concreto” *jīng* 经, tradotto come “filo”, “linea” e “meridiano” (che percorre il corpo nella medicina tradizionale cinese), forma *shénjīng* 神经, il “nervo”. Quest’ultimo, per una felice combinazione, si unirà a *zhèng* 症 (“sintomo”), creando una traduzione semanticamente perfetta per il termine “nevrosi”.

Nonostante il composto *jīngshén* venga preferito per la traduzione di parole in *psic-*, tuttavia si noterà immediatamente, sfogliando un dizionario o leggendo un articolo, la grande presenza di termini composti dal prefisso *xīn* 心; quest’ultimo non è altro che il “cuore”, inteso sia come organo che come “cuore-mente”, nozione centrale nel pensiero tradizionale. Esso, abbinato al termine *lǐ* 理, nozione centrale del neoconfucianesimo Song indicante il *principio regolatore della realtà*, dà vita nel Giappone dell’era Meiji ad una nuova branca del sapere denominata *xīnlǐxué* 心理学, “psicologia”⁹⁹ (“ordine del cuore”), il cui nome si diffonde nella Cina per via della presenza massiccia di studenti cinesi nelle università giapponesi. Lo stesso *lǐ* 理, nella sua essenza direttrice, “guiderà” il “pensiero” (*xiǎng* 想) formando il concetto di “ideale”, *lǐxiǎng* 理想; le sue implicazioni, in psicanalisi, sono principalmente legate ai fenomeni dell’Io (*zìwǒ lǐxiǎng* 自我理想 “ideale dell’Io”, *lǐxiǎngwǒ* 理想我 “Io-ideale”).

Inoltre, allo stesso modo di *jīngshén*, *xīn* viene utilizzato sia per tradurre termini aggettivali (in questo caso, “psichico”) che come componente morfemico corrispondente a *psic-*. In seguito a questo nuovo uso, il termine finisce per assumere un nuovo valore semantico legato allo “psichico”, allontanandosi da quella concezione di interdipendenza in un mondo caratterizzato da polarizzazioni invisibili e continuamente bilanciate e partecipando alla stessa “deriva semantica” di altri caratteri utilizzati per far fronte ai nuovi concetti dell’Occidente.

In ogni caso, è interessante notare come in Cina siano confluiti due composti, uno completamente autoctono ed uno importato dai *kanji* giapponesi, per rendere conto della medesima area semantica. Le due “famiglie” di termini non hanno alcun valore ideologico: possono essere l’indizio di quella confusione e mancata standardizzazione di un lessico che, rappresentando una prassi medica, dovrebbe invece tendere alla precisione ed all’univocità. Come rivela Lanselle, “on voit que ce n’est

⁹⁹ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 80.

pas sans quelques raisons que la psychanalyse reste encore si mal identifiée, en Chine, dans sa spécificité”¹⁰⁰ [Si nota il motivo per cui la psicanalisi sia ancora così male identificata, in Cina, nella sua specificità]. Qui di seguito, uno schema riassume brevemente alcuni fra i composti principali presenti in questa sezione:

精神 jīngshén

精神分析学 jīngshénfēnxīxué – psicanalisi
 精神分析学家 jīngshénfēnxīxuéjiā – psicanalista
 分析学家 fēnxīxuéjiā – psicanalista
 精神分析师 jīngshénfēnxīshī – psicanalista
 分析者 fēnxīzhě – analizzante
 被分析者 bèifēnxīzhě – analizzato
 精神病 jīngshénbìng – psicosi/malattia mentale
 精神失常 jīngshén shīcháng – psicosi/malattia mentale
 精神病学 jīngshénbìngxué – psichiatria
 精神分裂症 jīngshénfēnlièzhèng – schizofrenia

神 shén

神经 shénjīng – nervo
 神经症 shénjīngzhèng – nevrosi
 心神 xīnshén – spirito

心理 xīnlǐ

心理学 xīnlǐxué – psicologia
 心理治疗 xīnlǐzhìliáo – psicoterapia
 心理病理学 xīnlǐbìnglǐxué – psicopatologia
 心理器官 xīnlǐ qìguān – apparato psichico

心 xīn

心灵 xīnlíng – psichismo
 灵魂 línghún – anima
 心身疾病 xīnshēn jíbìng – malattia psicosomatica
 内心过程 nèixīn guòchéng – processo endopsichico

理 lǐ

真理 zhēnlǐ – verità
 理想 lǐxiǎng – ideale
 自我理想 zìwǒ lǐxiǎng – ideale dell’Io
 理想我 lǐxiǎng wǒ – Io-ideale

2.1.3. La formazione dei concetti

Dopo aver illustrato i meccanismi che sottendono la formazione del lessico psicanalitico cinese, è necessario approfondire un ulteriore aspetto più profondo e nascosto.

Confrontando da vicino il vocabolario europeo con il corrispettivo cinese, si nota una differenza sostanziale: in Occidente, nel processo di costituzione dei concetti ha avuto un ruolo centrale la narrazione del mito o, più in generale, il racconto di una storia, diversamente dagli antichi caratteri cinesi utilizzati (“riciclati”) per la traduzione, in cui non vi è il retaggio di alcuna carica mitica¹⁰¹. Non è possibile trovare, nella tradizione cinese, l’incarnazione di concetti o nozioni formate a partire da figure mitologiche; per questo motivo, è totalmente assente il fenomeno dell’eponimia¹⁰²,

¹⁰⁰ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 82.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁰² Definizione da www.treccani.it/vocabolario: “L’uso, nella Grecia antica e tra i Romani, di designare l’anno dal nome del magistrato (v. eponimo, n. 2): a Roma l’e. spettava di regola ai consoli. Anche, più genericam., il fatto di attribuire il nome di personaggi a periodi storici, a movimenti letterari o artistici, a invenzioni e scoperte, a organi anatomici, a malattie, ecc.”

responsabile della formazione di moltissimi termini di valore generale a partire da un singolo caso individuale giudicato rappresentativo.

Mentre il mondo cosiddetto “occidentale” vive in un universo di significati linguistici marcati dalla presenza sottesa del mito, della verità e dell’universale, e mentre è proprio questo passaggio (che noi viviamo ogni volta senza rendercene conto, utilizzando parole come “narcisismo”, “erotico”, “cronico”, “dedalo”, “psiche”) ad aver permesso di riconoscere una verità di valore scientifico in un termine formatosi a partire da una narrazione, i termini cinesi hanno riconosciuto e recato con sé un altro tipo di tradizione, legata ad una certa visione specifica. In effetti, utilizzando termini come *jīng* 精, *shén* 神, *xīn* 心, *lǐ* 理, si ha a che fare con significati linguistici caratterizzati da un’origine magico-religiosa, i quali non instaurano un rapporto con la verità, come nel caso dell’Occidente, ma col *reale*¹⁰³, con lo scopo di potervi influire.

Alla luce di tali riflessioni, in Cina la “conversione” storica del significato dei termini non ha seguito il passaggio dal *mythos* al *logos*, ma dall’*onnipotenza magico-religiosa* è passata all’*onnipotenza morale*, determinando un rinnovamento nella forma delle antiche concezioni cinesi; piuttosto che al principio di una razionalità astratta, tale “conversione” si è affidata alla competenza e al discorso di un maestro, modificando la concezione di un ascendente religioso sulla realtà attraverso quel processo di “moralizzazione” storica e politica tipica del confucianesimo. Lo stesso maestro ha assunto su di sé parte della funzione religiosa precedentemente accordata al mito (comunque presente in Cina), non riconoscendolo più quale fonte di sapere. Al mito, in altre parole, è stato precluso un certo tipo di visibilità, di possibilità percettiva, relegando la sua capacità insita di “narrare” il sapere ad altre forme di espressività.

Come affermato da Lanselle, tali forme di espressività sono riscontrabili, più che nel mito, nei meccanismi inconsci della produzione culturale, ossia nel grande patrimonio metaforico della lingua cinese:

Il me semble qu’on recueille souvent l’impression que les formations de l’inconscient y [dans la production culturelle] affleurent d’une manière, pourrait-on dire, plus spontanée qu’ailleurs. [...] Mais ce trait n’est possible que si cette culture apparaît dans le même temps comme plutôt mal armée pour en rendre compte au niveau du discours critique. Ce phénomène marche main dans la main avec la destination de l’appareil lexicographique dont la tradition de pensée autochtone s’est dotée dès longtemps [...]: non pas tant créer des objets de savoir que viser, en épousant le réel au plus près, en se l’incorporant, à influencer sur son cours.¹⁰⁴

¹⁰³ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 89.

[Si ha spesso l'impressione che le formazioni dell'inconscio affluiscano nel patrimonio culturale cinese in un modo, potremmo dire, più spontaneo che altrove. [...] Tuttavia, quest'accezione è possibile soltanto nel caso in cui tale cultura risulti, al tempo stesso, come piuttosto male attrezzata nel renderne conto attraverso il discorso critico. Questo fenomeno va di pari passo con lo scopo dell'apparato lessicografico di cui la tradizione filosofica autoctona si è dotata da molto tempo [...]: non tanto creare gli oggetti del sapere quanto sperare, unendosi più profondamente al reale, incorporandolo a sé, di influire sul suo corso.]

Dagli inizi del Novecento, il destino dei termini di origine magico-religiosa, già convertiti ad una funzione morale e politica, è di esprimere un "concetto" proveniente da un contesto straniero. In questo lungo processo, è naturale aspettarsi un percorso *plein de risques*.

Tale "deriva semantica" comporta un'ulteriore implicazione, responsabile della strategia traduttiva attuata per i nuovi termini della psicanalisi: sulla base della concezione, descritta in precedenza, del reale come "abitato" da forze invisibili, nella storia intellettuale cinese si sviluppa una sorta di preoccupazione basata su un atteggiamento di docilità nei confronti degli eventi¹⁰⁵. Questo senso di assoggettamento viene reso tollerabile e compensabile dalla promessa di vedere soddisfatto il proprio desiderio di influenza, dato dall'identificazione con la figura del Saggio, "composto chimerico di teurgia e umanità"¹⁰⁶ e sorgente di moralità (tutti possono, teoricamente, aspirare a divenire tale). Da ciò, la volontà di dominare i meccanismi invisibili del reale comporta, nella Cina tradizionale, la necessità di uno stretto rapporto col mondo delle *tecniche* e delle *ricette*, oltre che una grande aspettativa nei confronti della loro efficacia. La conseguenza è che il vocabolario cinese assorbe questa sorta di "preoccupazione tecnica", ignorando completamente l'esperienza delle lingue europee, in cui i concetti vengono invece veicolati da termini riferiti all'immaginario mitico. Uno dei settori maggiormente colpiti da tale fenomeno è proprio la psicanalisi: sulla base di tale "preoccupazione tecnica" ed in mancanza di altri strumenti, in cinese la sua traduzione tende inevitabilmente a riflettere il *risultato supposto* di un significato, piuttosto che il significato stesso. In altre parole, la resa del lessico psicanalitico si basa principalmente sulla descrizione delle manifestazioni di una determinata patologia, della sua concretezza sintomatica, a scapito del senso etimologico e del riferimento culturale.

Nel caso di "narcisismo", il termine sarà tradotto da *zìliàn* 自恋, "amore per se stesso": in questo modo non soltanto vengono eliminati tutti i significati insiti nel mito di Narciso (il riferimento al riflesso, allo specchio, ecc.), ma il termine si avvicina pericolosamente al semplice "amor proprio"

¹⁰⁵ Cfr. Lanselle Rainier, "Les mots chinois...", *op. cit.*, p. 87.

¹⁰⁶ *Ibidem*

reso con *zì'ài* 自爱. La stessa criticità si presenta in altri due casi di eponimia, riferiti a miti “moderni”, quali “sadismo” e “masochismo”¹⁰⁷; essi vengono tradotti rispettivamente in *shīnüèkuáng* 施虐狂 (“dispensare” + “brutalità” + “follia”, “la follia nel dispensare brutalità”) e *shòunièkuáng* 受虐狂 (“ricevere” + “brutalità” + “follia”, “la follia nel ricevere brutalità”), dove il carattere tradizionale *kuáng* 狂 si riferisce ad una forma di frenesia, di pazzia errante. Tali traduzioni risultano piuttosto semplicistiche, quasi snaturanti, in quanto appiattiscono il concetto limitandosi a descrivere gli effetti visibili del processo psicologico. Esse, inoltre, contribuiscono a destrutturare la stessa teoria freudiana delle pulsioni, in cui ad esempio il sadismo si distingue dalla semplice aggressività per via di un diverso campo semantico; lo stesso termine di “organizzazione sadico-anale”, strettamente legato al sadismo, perde il proprio riferimento semantico persino nella versione cinese, diventando *gāngyùgōngjī zǔzhī* 肛欲攻击组织 (“organizzazione aggressiva della fase anale”) e abbandonando ogni riferimento a *shīnüèkuáng* 施虐狂.

L’assenza del processo di eponimia inficia gravemente l’efficacia di alcune traduzioni, specialmente nel campo della psicanalisi, dove (secondo quest’ultima) la rappresentazione del mito è insita nell’inconscio umano e tende alla propria continua iterazione.

Un’attenzione particolare va dedicata alla resa del termine “isteria”, parte del lessico fondatore dell’intera disciplina psicanalitica, tradotto in tre differenti versioni nell’arco di qualche decina d’anni. Si tratta di un “grande mito”, risalente ad Ippocrate, la cui etimologia è basata sulla concezione del sintomo isterico come fisiologicamente situato nell’utero della donna¹⁰⁸. Nonostante il distacco dal primo significato, durante i primi studi occidentali di psicologia del XIX secolo si decide di mantenere lo stesso termine per via della ricchezza del campo semantico e del suo rapporto con la donna, utilizzandolo anche nel caso di soggetti maschili. In cinese, l’etimologia del termine viene inizialmente mantenuta grazie alla resa in *zǐgōngzhèng* 子宫症, letteralmente “sintomo dell’utero”, ma la parola viene sostituita, a partire dagli anni Trenta, dalla trascrizione fonetica *xiēsīdīlǐ* 歇斯低里. A quest’ultima, infine, viene preferita una nuova traduzione, *yìzhèng* 癡症, in cui viene ripescato l’antico carattere *yì* 癡 designante un “danno al cuore-spirito”¹⁰⁹, ossia all’umore, che ha solo parzialmente recuperato la “narrazione inconscia” presente nella parola occidentale. Tuttavia, sta di fatto che le tre traduzioni sono tutt’ora utilizzate nel descrivere la patologia; è lecito chiedersi se il

¹⁰⁷ Secondo quanto specificato da www.treccani.it/enciclopedia, “sadismo” deriva dalla figura del marchese de Sade, “masochismo” da L. von Sacher-Masoch.

¹⁰⁸ Cfr. www.treccani.it/enciclopedia/isteria/

¹⁰⁹ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 89.

lettore cinese, non consapevole della forma europea originale, sia realmente in grado di comprendere il riferimento dei termini al medesimo concetto e di ricondurli ad una matrice di senso comune.

2.1.4. Fenomeni di moltiplicazione terminologica

Alla luce delle considerazioni precedenti, si nota che una delle maggiori problematiche legate alla formazione del lessico psicanalitico in Cina (e vedremo, in particolare, nella Cina continentale) riguarda il fenomeno della cosiddetta “moltiplicazione terminologica”, ossia dell’utilizzo di più termini per designare lo stesso concetto sulla base dei principi di intercambiabilità e permutabilità. Inevitabilmente, tale fenomeno comporta una certa approssimazione nella resa del lessico, peraltro fortemente nosologico, determinando l’utilizzo di accezioni parziali o imprecise.

L’esempio calzante di tale fenomeno riguarda la resa della seconda topica freudiana¹¹⁰. Al di là dei casi di “Io” e “Super-Io”, dove è presente una certa stabilizzazione (“Io” – chiamato anche “ego” – viene tradotto dal neologismo *zìwǒ* 自我, che permette di distinguere il semplice pronome personale singolare “Io” *wǒ* 我, mentre a “Super-Io” corrisponde il letterale *chāowǒ* 超我), la difficoltà maggiore si presenta nella traduzione di “Es”, quell’istanza psichica che, secondo Freud, racchiude gli istinti primordiali dell’uomo. In questo caso, si assiste ad una vasta moltiplicazione lessicale, ad una ripartizione disordinata dei termini che compaiono addirittura nello stesso testo.

Il sinologo Lanselle, il cui apporto allo studio del lessico psicanalitico è di estrema importanza, individua undici traduzioni possibili, legate alla singola immaginazione dei traduttori: *běnwǒ* 本我, l’“Io fondamentale”, *yuánwǒ* 原我, l’“Io originale”, *sīwǒ* 私我, l’“Io privato”, *qiánwǒ* 潜我, l’“Io latente”, l’originale *shòuwǒ* 兽我, l’“Io animale”. Addirittura, è possibile trovare due trascrizioni fonetiche, relative alla definizione inglese di “Es”, ispirata al latino “Id”: *yīdī* 伊低 o *yītè* 依特. Nel caso di Chu Xiaoquan 褚孝泉, traduttore degli *Scritti* lacaniani, l’autore opta per le soluzioni interpretative di *yuánshǐ běnnéng* 原始本能 e *běnnéng chōngdòng* 本能冲动. Esse hanno il merito di abbandonare il riferimento all’“Io” *wǒ* 我, tuttavia i procedimenti utilizzano ricordano l’attività di glossa, legata storicamente al periodo di diffusione del buddismo in Cina¹¹¹. Il primo termine, tradotto semplicemente come “istinto primitivo”, “ne mérite pas vraiment le titre de traduction: il relève plutôt du commentaire”¹¹², mentre il secondo, “pulsione istintuale” (“movimento pulsionale”, “pulsione pulsionale”) risulta pleonastico.

¹¹⁰ Ossia, della descrizione delle componenti della psiche umana. Si differenzia dalla prima topica, cronologicamente precedente e basata sulla distinzione fra “conscio”, “preconscio” ed “inconscio”.

¹¹¹ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 90.

¹¹² *Ibidem*

Se la semplice traduzione dei termini è piuttosto difficoltosa, la complessità risulta ancora maggiore nel caso della resa di frasi espressamente ambigue come la freudiana *Wo Es war, soll Ich werden*¹¹³, che lo psichiatra Elio Fachinelli tenta di analizzare:

Freud disse che il fine dell'analisi era *Wo Es war, soll Ich werden*. [...] L'edizione italiana Boringhieri la traduce come 'Dove era l'Es, deve subentrare l'Io', ma qui Freud non dice *das Es* né *das Ich*, solo *Es* e *Ich*. Renderei *es* – terza persona neutra in tedesco – con gli italiani 'Quello' o 'Cosa' (Nel senso in cui si esclama 'Ma che *cosa* ti prende?'). Quanto al verbo *sollen*, esso indica 'dovere' in senso morale: potremmo renderlo con 'dover volere'. *Werden* è un verbo ambiguo, significa di volta in volta 'diventare', 'divenire', 'subentrare', 'accadere', 'farsi'. Allora, una traduzione possibile è: 1) 'Dove Cosa (*Es*) era, là Io devo voler subentrare'. Un'altra è: 2) 'Dove Cos'era, là Io devo voler addivenire'. [...] Si può interpretare la suddetta frase di Freud o nel senso 1) che l'Io debba sloggiare l'inconscio, impoverirlo, oppure nel senso 2) che l'Io debba raggiungere uno status inconscio, che gran parte dell'Io debba slittare nell'inconscio pur restando Io.¹¹⁴

La frase, di conseguenza, implica due diversi aspetti, rispettivamente legati alla necessità della psicanalisi di essere integrata nella psicologia positiva, "cognitiva", o nelle cosiddette correnti "dionisiache", sostenute da Lacan e dallo stesso Fachinelli, entrambi critici radicali del rafforzamento difensivo dell'Io. Essa rende conto, in ogni caso, del conflitto presente tra le componenti psichiche¹¹⁵. In cinese, l'espressione viene tradotta sia dal binomio *tā zài nà'er, wǒ yě zài nà'er chūxiàn* 它在那儿，我也在那儿出现 ("Là dove Quello è, apparirò") e *wǒ bījiāng dào tā suǒzài chù* 我必将到它所在处 ("Andrò necessariamente là dove Quello si trova"), in cui è assente il riferimento ai termini "Io" ed "Es" della topica, che dal fin troppo esplicito *zìwǒ bījiāng gǎnzǒu yuánshǐ běnnéng* 自我必将赶走原始本能 ("L'Io allontanerà necessariamente l'istinto primitivo"), in cui il verbo *gǎnzǒu* 赶走 lascia trasparire la necessità di un rafforzamento dell'"Io" a discapito dell'inconscio. Nelle prime due traduzioni è interessante notare la presenza del *tā* 它, pronome per oggetti inanimati estremamente adatto a rendere la terza persona singolare di genere neutro in lingua tedesca ("Es"). Tuttavia, poiché in cinese viene usato per rendere il concetto di "altro" o "alterità" (*tāxìng* 它性), il *tā* 它 "Es" viene

¹¹³ Citazione tratta da Freud Sigmund, *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, Lez. 31, 1932.

¹¹⁴ Cfr. Fachinelli Elio, *Un freudiano di giudizio*, Milano, Il Saggiatore, 2011, 47.

¹¹⁵ Cfr. Lecourt Edith, *La psychanalyse: Une synthèse d'introduction et de référence pour découvrir l'histoire, les concepts, les figures et les pratiques*, Paris, Eyrolles, 2015, p. 81.

disambiguato attraverso l'uso specifico del composto *tāwǒ* 它我 (decima traduzione disponibile!).

Le varie traduzioni elencate in questa sezione possono dunque essere organizzate in tal modo:

Io	Super-Io
自我 <i>zìwǒ</i>	超我 <i>chāowǒ</i>
<div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">Es</div>	
本我 <i>běnwǒ</i>	
原我 <i>yuánwǒ</i>	
私我 <i>sīwǒ</i>	
潜我 <i>qiánwǒ</i>	
兽我 <i>shòuwǒ</i>	
伊低 <i>yīdī</i>	
依特 <i>yītè</i>	
原始本能 <i>yuánshǐ běnnéng</i>	
本能冲动 <i>běnnéng chōngdòng</i>	
它我 <i>tāwǒ</i>	它性 <i>tāxìng</i> – alterità
「它」 <i>tā</i>	大它 <i>dàtā</i> – grande Altro

2.1.5. La diversificazione del lessico (Taiwan, RPC)

La questione della moltiplicazione terminologica è, in un certo senso, inversamente proporzionale alla legittimazione di cui gode un particolare insegnamento in Cina. Nel caso della psicanalisi, è inevitabile la constatazione di una certa vaghezza nell'uso dei concetti e delle definizioni, che è allo stesso tempo causa e conseguenza di una diffidenza nei confronti delle scienze mediche da sempre presente nel Paese (e di cui ci si occuperà nell'ultimo capitolo di questa tesi). Tuttavia, mentre la situazione si presenta come tale nella Cina continentale, a Taiwan la situazione sembra essere ben diversa. Nella capitale Taipei è stato pubblicato l'unico dizionario specificatamente psicanalitico in cui siano raccolti tutti i termini del linguaggio specialistico: si tratta, come già accennato in precedenza, del *Jingshen fenxi cihui* 精神分析辭彙 (*Vocabolario di psicanalisi*), redatto da Wang Wenji 王文基 & Shen Zhizhong 沈志中 nel 2000. Esso non è altro che la versione cinese del *Vocabolario di psicanalisi* (*Vocabulaire de psychanalyse*) di Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis¹¹⁶; si tratta di un lavoro estremamente apprezzato, le cui traduzioni pertinenti denotano una conoscenza profonda della materia, diversamente dalla maggior parte dei testi della Cina continentale. Il dizionario contiene quattro indici, indicanti rispettivamente i termini in cinese, francese, tedesco ed inglese ma, sfortunatamente, “ce volabulaire aura sans doute fort peu de chances d'exercer une

¹¹⁶ Edito da PUF – Presses Universitaires de France.

influence en Chine continentale”¹¹⁷ [questo vocabolario avrà senza dubbio poche possibilità di influenzare la Cina continentale].

Il caso del lessico psicanalitico si inserisce nel lungo percorso di sviluppo delle scienze “di importazione”, in cui è possibile notare una certa dicotomia tra gli usi del lessico taiwanese e della RPC, la quale presenta addirittura delle differenze al proprio interno, facenti riferimento ai diversi centri di ricerca delle grandi città. In merito alla pluralità di terminologie presenti, un valido strumento di consultazione è rappresentato dal glossario redatto da Rainier Lanselle, che riassume, per profani e specialisti, le molteplici traduzioni dei termini maggiormente usati dalla psicanalisi, coniugando lessico taiwanese con le numerose soluzioni della Cina continentale.

Un esempio di tale dicotomia è data dal termine freudiano *Verwerfung*, “rifiuto”, “rigetto”, reso da Lacan col termine “forclusione” ed indicante quel meccanismo di rimozione definitiva di un avvenimento dalla memoria psichica. Esso viene tradotto in cinque modi differenti, di cui quattro appartengono ai materiali della Cina continentale. È possibile, innanzitutto, trovare i termini *yíqì* 遗弃, costituito dai due caratteri *yí* 遗 (“perdere”, “lasciare”) e *qì* 弃 (“gettare, lasciare”) e *bōduó* 剥夺 (“privazione”, “spoliazione”); il traduttore degli *Scritti* lacaniani offre due possibilità, *pāoqì* 抛弃 (“lasciare”, “abbandonare”) e *quēshī* 缺失, costituito da *quē* 缺, “mancanza” e *shī* 失 “perdita”. Per quanto riguarda i traduttori taiwanesi, essi offrono una buona alternativa: scelgono il composto *chúquán qìjué* 除权弃绝, formato da *qìjué* 弃绝 (“respingere”, “rifiutare”) e *chúquán* 除权 indicante “l’esclusione” dell’“autorità”, quindi della “volontà”. Si nota che le due componenti rendono il concetto di rigetto come rifiuto non dipendente dalla propria volontà, specificando quanto invece viene omesso dalle quattro espressioni della Cina continentale, rappresentanti una semplice resa tramite l’uso di sinonimi (parzialmente validi).

Un ulteriore esempio di resa efficace da parte del dizionario di Taibei è dato dalla traduzione del freudiano “Es”, trattato nella sezione precedente e presente nello schema finale: in questo caso, viene proposto il termine *tā* 它, ma includendolo fra due virgolette spesso usate in cinese, 它, così da avere *tā* 它. Grazie a questo piccolo artificio di scrittura, il termine assume finalmente una sua specificità, non viene confuso col semplice *tā* 它 di “altro” e diviene perfettamente integrabile in tutte le situazioni in cui “Es” è presente.

Il caso di *tā* 它 contribuisce a dimostrare il fatto che molti problemi, per quanto delicati, posti dalla traduzione cinese non sono da attribuire ad una difficoltà strutturale della lingua, che possiede i mezzi adatti a soddisfare i “bisogni” della terminologia psicanalitica come nel caso delle lingue europee,

¹¹⁷ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots...”, *op. cit.*, p. 71.

ma ad una semplice mancanza di comprensione. In altre parole, nonostante il pensiero cinese tradizionale non abbia lavorato sul concetto, ciò non vuole che la lingua stessa debba continuare ad essere inadatta: è sempre possibile fondare una nuova terminologia, purché la materia trattata sia compresa a fondo.

2.2. L'analisi dei testi

Al termine di questa prima parte del secondo capitolo, intitolata “Tradurre il linguaggio psicanalitico in cinese”, è necessario riportare degli esempi concreti sul contenuto e lo stile di alcuni articoli in lingua. Lo scopo di tale procedimento è, ovviamente, quello di mostrare quanto più chiaramente il percorso della psicanalisi in Cina attraverso i testi e di studiare come la lingua cinese abbia reagito allo stimolo di questa nuova “scienza” di importazione. È necessario precisare che, ai fini di una sorta di “coerenza tipografica” e per facilitare la comprensione da parte dei lettori aspiranti sinofoni, tutti i brani in esame verranno riportati in caratteri semplificati, nonostante uno di essi sia stato originariamente pubblicato in caratteri tradizionali.

Una volta conclusa questa prima parte, incentrata sulla concretezza della traduzione lessicale, ci si occuperà di un altro aspetto legato ai “caratteri cinesi” nella psicanalisi, inerente il rapporto fra la struttura visiva della lingua ed alcune teorie legate all'inconscio. Nello specifico, si tratterà principalmente di comprendere come Lacan abbia tratto spunto dalla lingua cinese per arricchire il proprio apparato teorico e di illustrare le tesi sostenute dallo psicanalista cinese Huo Datong.

Innanzitutto, i testi presi in esame consistono in tre articoli, rispettivamente del 1913, 1921 e 2000. Il primo, di Qian Zhixiu, intitolato “Ricerche sui sogni” (“Meng de yanjiu” 梦的研究), rappresenta uno dei primi tentativi di approccio nei confronti del nuovo movimento psicanalitico, in particolare delle teorie freudiane sul sogno. Egli elenca alcune delle personalità occidentali più rilevanti ai fini della sua comprensione del fenomeno onirico (Freud, Bergson, Montaigne, Ladd, Morly Void, Rahmet; alcune, come lo stesso “dottor Rahmet”, sono al contrario sconosciute al mondo psicanalitico occidentale, in cui prevalgono altri studiosi) e descrive alcuni esperimenti effettuati per dimostrare una correlazione fra contenuto del sogno e stimolo fisico. Tuttavia, sin dall'inizio del brano, la reazione dell'autore si rivela piuttosto critica:

近岁以来，思想界之变动，至为剧烈。凡前此荒诞不经，为巫覡术士所持以欺人之事，多突起而占科学上之位置。如睡眠时之梦，亦此中之一事已。¹¹⁸

¹¹⁸ Frase contenuta nell'articolo di Qian Zhixiu, presente in *Appendice*, p. 83.

[Negli ultimi anni, i cambiamenti in ambito intellettuale hanno raggiunto dei livelli piuttosto radicali. In passato, tali *assurdità* erano considerate delle questioni da affidare a maghi e sciamani per poter ingannare qualcuno; esse si sviluppavano in abbondanza ed assumevano un ruolo assimilabile alla scienza. Anche il sogno apparteneva agli eventi di questo tipo.]

Prosegue, delegittimando notevolmente le teorie freudiane:

凡椎鲁无智识之人，所持意见，大都与福氏相似，惟其解释之法，较怪诞而涉于迷信耳。¹¹⁹

[Le opinioni sostenute dagli uomini ordinari, da coloro in possesso di una mente semplice e senza alcuna conoscenza particolare, sono molto simili a quelle di Freud, proprio perché i metodi da lui spiegati sono piuttosto *bizzarri e legati alla superstizione*.]

A quanto pare, un certo scetticismo sembra caratterizzare il primo approccio nei confronti della teoria analitica sui sogni, appartenente quasi al campo della superstizione; il *freudismo* appare, nella Cina dell'epoca, come un movimento estremamente radicale, quasi scandaloso, poiché tratta di argomenti fino a poco tempo prima retaggio del mondo di “maghi” e “sciamani”. Nella seconda metà del testo si fa riferimento soprattutto all'opera dello studio Rahmet, proveniente da Il Cairo, il quale sostiene che il contenuto del sogno sia influenzato direttamente dallo stimolo dei sensi durante il sonno. Gran parte dell'articolo si occupa di descrivere lo svolgimento ed i risultati del suo esperimento che, come oggi sappiamo, non rappresenta di certo la totalità delle teorie sull'esperienza onirica.

Pur nella superficialità dei contenuti, nell'estrema semplificazione del messaggio freudiano e nell'effetto straniante di una sintassi tradizionale usata per esprimere contenuti “moderni” di ambito tecnicistico (esperimenti, teorie scientifiche), tuttavia al contributo di Qian Zhixiu va riconosciuto il valore di testimonianza storica ed un certo sforzo nel voler affrontare un argomento, in un certo senso, *impopolare* all'epoca. Più che l'aspetto contenutistico, è interessante notare come il testo presenti ancora moltissime caratteristiche della lingua letteraria, il *wenyan*, quali la presenza di particelle finali (*yān* 焉, *ěr* 耳, *yě* 也, *éryǐ* 而已, *sì* 矣¹²⁰), di citazioni tratte da opere del passato (*sān zhìyì yān* 三致意焉) ed il tipico parallelismo del testo dato da gruppi di quattro caratteri (*duì jiǎ zhǒng rén, zé zòu yīnyuè; huì yǐ zhǒng rén, zé yáo fēngshàn; duì bǐngzhǒng rén* [...] 对甲种人, 则奏音乐; 对乙种人, 则摇风扇; 对丙种人 [...]). Per quanto riguarda la traduzione, le difficoltà maggiori sono legate all'instabilità delle trascrizioni fonetiche (per alcune delle quali non è stato possibile trovare un

¹¹⁹ Per il testo completo, si rimanda all'appendice finale, p. 83.

¹²⁰ Il carattere non è altro che un errore di trascrizione della particella *yǐ* 矣, in cui invece è assente il radicale 讠.

corrispettivo). Il testo, sulla base delle seguenti caratteristiche, è certamente un prodotto della propria epoca, contraddistinta dalla necessità di modernizzare il linguaggio attraverso l'apporto di nuovi contenuti provenienti dall'Occidente.

Se agli inizi del secondo decennio del Novecento la prosa cinese vive una sorta di destabilizzazione a causa dell'imminente "rivoluzione del linguaggio" sostenuta dal Movimento del Quattro Maggio, nel 1920 la situazione è ormai al culmine del dibattito e si verifica una progressiva stabilizzazione verso il nuovo *baihua*. Ne è esempio l'articolo di Zhang Dongsun, intitolato "Sulla psicanalisi" (*Lun jingshen fenxi* 论精神分析); scopo del brano è definire i concetti principali di questa nuova "tecnica di interpretazione psicologica" (*xīn jiě shù* 心解术), citando i nomi delle maggiori personalità coinvolte e ripercorrendo il celebre caso di Anna O., che inaugura la tradizione della *talking cure*. La sintassi utilizzata in questo caso si avvicina notevolmente al cinese moderno. La presenza esplicita di preposizioni tutt'ora utilizzate facilita la comprensione del testo, estremamente lineare ed ordinato nelle argomentazioni. La parte finale del testo, certamente la più interessante ai fini della nostra analisi, si conclude con alcune considerazioni sulla teoria di Freud, globalmente apprezzata ad eccezione di un solo aspetto, affrontato al termine dell'articolo.

In particolare, Zhang Dongsun rivela il proprio punto di vista in merito allo psicanalista austriaco, affermando:

他发见普通人和精神病者没有多大的区别，他不但在精神的受伤状态上发见其受伤原因，且并在通常心理状态上发见其作用之意义。所以佛洛德之功绩，是在由精神病学与精神疗法而进到普通心理学——对于常人的心理状态有所发明。¹²¹

[Egli scopre che non vi è una grande differenza fra persone normali e persone malate nello spirito, non soltanto poiché rivela la ragione del trauma in merito al contesto di disagio psichico, ma anche constatando che gli effetti di questo disagio sono presenti nello stato psichico di normalità. Per questo motivo, il merito di Freud è di essere passato dai metodi di cura e dalla psichiatria anche alla psicologia di tutti i giorni, scoprendo nuovi aspetti della condizione psicologica nelle persone comuni.]

Questa sorta di "allargamento di prospettiva" sembra affascinare lo scrittore, che tuttavia esprime le proprie perplessità nei confronti della tesi sulla *libido*, ritenuta il centro propulsivo dell'intero sistema dei desideri:

¹²¹ Frase contenuta nell'articolo di Zhang Dongsun, presente in *Appendice*, p. 86.

佛洛德以为无意识的志愿之最强者是关于性欲的。这一点有许多学者驳他，说他太偏了——如阿德莱（A.Adler）、杰乃（Janet）等。我亦以为他诚不免有太偏的地方了。因为他太重视幼年的心理，且把幼儿心理以性之冲动来说明。他以为性欲之兴起，不由于生殖部分而由于全身。¹²²

[Freud ritiene che la parte più resistente del desiderio inconscio riguardi il desiderio sessuale. Quest'opinione è stata rifiutata da molti studiosi, come A. Adler, Janet ed altri, ritenendo la visione dello psicanalista austriaco troppo distorta. Anche il sottoscritto ritiene che per la sua esagerata sincerità si sia creata una questione piuttosto sbilanciata. Questo perché ha posto troppa attenzione sulla psicologia infantile, spiegandola attraverso le teorie sugli impulsi sessuali. Egli ritiene, inoltre, che la comparsa del desiderio sessuale non sia dovuto soltanto alla parte riproduttiva ma riguardi tutto il corpo.]

Tale visione olistica della sessualità, ritenuta il fulcro del funzionamento del corpo umano, e l'accostamento della teoria sugli impulsi sessuale alla sfera infantile hanno generato molte perplessità tra il pubblico dei lettori cinesi; le implicazioni di tale critica sono notevoli, essendo la teoria sessuale al centro del pensiero freudiano. Questa sorta di rifiuto (o tabuizzazione inconscia?) da parte dei primi studiosi di psicanalisi in Cina sembra essere tutt'ora valida, al punto da spingere lo stesso Huo Datong, psicanalista di formazione lacaniana, a pubblicare un articolo (l'ultimo considerato in questa sezione) il cui scopo è quello di confutare l'applicazione del cosiddetto *complesso di Edipo*¹²³ al contesto cinese, considerato inadatto a riceverlo.

Diversamente, egli propone un altro modello psichico, il *complesso generazionale* (*dàiqíngjié* 代情结): sulla base dell'assenza del mito di Edipo nella cultura tradizionale cinese, Huo Datong afferma la necessità di una nuova teoria che renda conto di altre specificità, diverse dal mondo occidentale. Tali specificità riguardano la diversa configurazione del rapporto fra madre e figlio in una famiglia cinese, la diversa origine mitica della divisione fra i due sessi e la diversa concezione della sessualità. In particolare, nella civiltà cinese sembra prevalere più il rapporto di *consanguineità* che di genere, sviluppato invece dal complesso edipico, ed attraverso lo stesso *complesso generazionale* il bambino apprende l'importanza del mantenimento della specie. La divisione fra i due sessi non ha origine, metaforicamente, dalla presenza o assenza del pene (la cosiddetta “teoria della castrazione” freudiana), ma dalla divisione equilibrata di due metà, *yin* e *yang*, originatesi dalla stessa “massa informe”. Scopo

¹²² Per il testo completo, si rimanda all'appendice finale, p. 86.

¹²³ Fase fondamentale dello sviluppo psichico dell'individuo, il cui scopo è di sancire la differenza fra sessi e l'università del divieto dell'incesto. È basato sul “*désir amoureux de l'enfant pour le parent du sexe opposé associé à l'hostilité pour le parent de même sexe, particulièrement net chez le garçon*”. [Da Lecourt Edith, *La psychanalyse: Une synthèse d'introduction et de référence pour découvrir l'histoire, les concepts, les figures et les pratiques*, Paris, Eyrolles, 2015, p. 96]

dell'essere umano è recuperare quell'universalità originaria, di integrare la propria componente complementare attraverso la struttura sociale adatta per tale scopo, il matrimonio. Da ultimo, il termine specifico di "sessualità" viene reso, in cinese, dal termine *xìng* 性; chiaramente, esso racchiude una grande varietà di implicazioni, causa della diversa percezione del termine da parte dei parlanti. In merito a *xìng* 性, lo studioso cinese afferma:

当中国人在使用“性”这声音或文字符号时，它所涵盖的种种意义将在中国人心理的意识和无意识层面同时被唤起，其内心感受与法国人使用 *sexualité* 该是有差异的。¹²⁴

[Quando i cinesi pronunciano o scrivono il segno *xìng* 性, ogni tipo di accezione compresa richiama, allo stesso tempo, il lato cosciente e quello inconscio nella psiche cinese e l'esperienza interiore provocata dal carattere è certamente differente dall'uso di *sexualité* da parte dei francesi.]

Quest'ultimo articolo, di certo, è un prodotto "autoctono", nato cioè da una riflessione interna alla psicanalisi cinese. La differenza con i primi due articoli analizzati è notevole, sia dal punto di vista dello stile che della standardizzazione della lingua. I concetti vengono globalmente espressi in modo chiaro e ordinato, denotando una certa maturità nell'ambito della teoria. Nonostante le possibili obiezioni a quanto sostenuto da Huo Datong, lo studioso tuttavia esprime chiaramente la volontà di sfidare l'apparato teorico dell'analisi occidentale con spirito critico e di tentare un proprio percorso, marcando l'esistenza di una propria specificità e, dunque, di un proprio inconscio.

Al di là delle considerazioni sull'articolo in sé, è interessante notare come esso presenti numerosi riferimenti ad un particolare studioso, Jacques Lacan, responsabile dell'ultimo grande rinnovamento della psicanalisi contemporanea e, più in generale, della filosofia dell'inconscio e della linguistica. La sua vita, in particolare la seconda metà, è caratterizzata dallo studio della lingua e civiltà cinese, con cui egli stabilisce una serie di profondi *legami carsici* che si ripercuotono, immancabilmente, sulle teorie stesse. Come affermato dallo studioso: "Mi sono accorto di una cosa: forse sono lacaniano solo per aver studiato un po' di cinese in altri tempi"¹²⁵. In altre parole, fra Cina e mondo della psicanalisi vi è una sorta di rapporto *osmotico* e di influenza reciproca.

In questo senso, la prossima macrosezione si occuperà di analizzare il rapporto fra caratteri cinesi e psicanalisi non sulla base *interna*, concreta, della traduzione, ma da un punto di vista *esterno* e più

¹²⁴ Come spiegato nel primo capitolo della tesi (sezione "1.5. Dalle ceneri del maoismo, la rinascita: Huo Datong 霍大同"), la vita dello studioso cinese è profondamente legata alla Francia, in cui trascorre molti anni approfondendo le teorie psicanalitiche lacaniane. La frase citata è contenuta nell'articolo di Huo Datong, presente in *Appendice*, p. 91.

¹²⁵ Cfr. Lacan Jacques, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971)*, Torino, Einaudi, 2010, p. 30.

astratto, concernente la visione della lingua cinese da parte della psicanalisi stessa: in effetti, lo studio della struttura dei caratteri ha, in qualche caso, ispirato diverse teorie sull'inconscio e, più in generale, sul funzionamento psichico.

II. La scrittura cinese come *soggetto* della psicoanalisi

2.3. Il caso *Lacan*

Come accennato precedentemente, il presente capitolo intende analizzare il rapporto fra caratteri cinesi e teorie inconse, tentando di assumere il punto di vista della psicanalisi. In questo senso, nelle prossime pagine si tratterà molto di teoria analitica, pur mantenendo un linguaggio divulgativo e non troppo specifico; in particolare, si affronteranno prima alcune tematiche lacaniane (2.3) e, in seguito, una delle tesi sostenute da Huo Datong (2.4.), tutt'ora particolarmente attivo nel panorama della psicanalisi cinese. Questa prima parte sarà interamente dedicata a Jacques Lacan.

Prima di procedere con l'individuazione specifica delle teorie legate o ispirate alla lingua cinese, è necessario innanzitutto “dare un volto” allo studioso francese, contestualizzando il suo insegnamento nel percorso lungo e tortuoso delle teorie analitiche ed approfondendo alcuni concetti fondamentali; è necessario, in altre parole, scoprire “che cosa vuol dire essere lacaniani”¹²⁶.

Jacques Lacan nasce nel 1901 a Parigi; laureato in medicina con una specializzazione in psichiatria, inizia il suo percorso di analisi dagli anni '30. Ben presto, accorgendosi dei limiti legati alla pratica ed all'insegnamento, dà avvio ad un nuovo periodo di riflessione e di ricerca. Dal punto di vista teorico, rappresenta una novità assoluta nel campo della psicanalisi, al punto da subire una continua delegittimazione da parte delle istituzioni ufficiali di stampo freudiano. Tale diffidenza è data da tre elementi principali, che determinano una sorta di “disgiunzione” fra Lacan e la psicanalisi stessa: il lessico utilizzato, le peculiarità della pratica e l'apporto di una nuova questione.

Per quanto riguarda il primo elemento, esso dipende dal fatto che Lacan abbia sostituito un altro vocabolario ai termini “fissati” da Freud (inserendo, ad esempio, il campo dell’“Altro” – con la *A* maiuscola – e del “soggetto”), con un'attenzione molto maggiore e più specifica alla funzione della parola e del linguaggio. In secondo luogo, dal punto di vista della pratica¹²⁷ lacaniana, essa si oppone ad ogni tentativo di standardizzazione, in netto contrasto con quanto stabilito in passato: se, da un lato, la pratica di Freud consiste in sei sedute settimanali di un'ora, Lacan la sostituisce prima con delle “sedute a tempo variabile”, poi con delle “sedute di durata corta o ultracorta” e, infine, con la

¹²⁶ Cfr. Miller Jacques-Alain, “Che cosa vuol dire essere lacaniani?”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, p. 15.

¹²⁷ Dal punto di vista psicanalitico, essa consiste principalmente nella seduta di analisi; storicamente, la sua invenzione viene attribuita a Freud, che per primo fa accomodare i pazienti sul celebre *divano*.

“pratica della suggestione”, rendendo l’analista una sorta di Altro onnipotente e concedendogli la possibilità di condurre completamente la cura e di abbandonarsi al suo *controtransfert*¹²⁸. Da ultimo, “essere lacaniani” implica una nuova questione; essa è riassumibile nella volontà, da parte di Lacan, di ritornare al *freudismo*. Tuttavia, sulla base di quest’ultima affermazione è legittimo notare una certa discrepanza con quanto affermato in precedenza e, più in generale, con i tentativi lacaniani di “sabotare” le regole stabilite dalle istituzioni freudiane. L’equivoco viene risolto dal fatto che “essere lacaniani” implica, per l’esattezza, la necessità di essere *autenticamente freudiani*, in rapporto ad una particolare varietà di freudismo che ha dominato la psicanalisi per molti decenni: l’annafreudismo¹²⁹. Si tratta di un’interpretazione canonica, dogmatica, della dottrina di Freud, a cui si è specificatamente opposta la “dottrina” (seppure estremamente a-dogmatica) di Lacan.

In particolare, l’annafreudismo predilige la seconda topica, basata sulle componenti di Es, Super-Io ed Io, declassando la prima ad una semplice ipotesi preparativa, e tra i tre elementi pone come concetto fondamentale l’Io, considerato come una “funzione di sintesi, di padronanza, di integrazione della personalità”¹³⁰. Di conseguenza, l’intera esperienza psicanalitica consiste nel tentativo di riportare l’Io al suo *concetto sintetico*. Inoltre, l’annafreudismo sostiene fermamente (e ciò sarà fondamentale nella critica lacaniana) il riconoscimento dell’importanza, nello sviluppo dell’essere umano, di una fase narcisistica e autoerotica diversi mesi dopo la nascita. Tale aspetto, in apparenza innocuo, ha invece generato un grande dibattito fra gli psicanalisti, poiché considerare lo psichismo come originariamente “chiuso su se stesso” (nella sua autoreferenzialità narcisistica) ha come conseguenza il reputare secondario tutto ciò che concerne l’ordine della relazione, in altre parole la cosiddetta “relazione d’oggetto”.

Da questa prospettiva, il ritorno lacaniano al freudismo assume un significato concreto, basato sul contrasto con l’annafreudismo: Lacan promuove un ritorno alla prima topica, alla divisione fra inconscio, preconsciouso e conscio, ponendo il primo elemento come concetto fondamentale e rivalutando i primi testi di Freud sulla scoperta dell’inconscio. Tale rivalutazione implica una messa in discussione dell’intero vocabolario dell’annafreudismo, basato sui concetti di padronanza, di sintesi e di integrazione, in favore della sottomissione, dell’assoggettamento e della determinazione. Come afferma lo stesso Jacques-Alain Miller, allievo di Lacan, “là dov’era questione di Io, di padronanza da rinforzare, ecco che si trattava di un soggetto fondamentalmente *assoggettato* a una struttura che si trattava di realizzare”¹³¹. Compito della psicanalisi è, dunque, quello di puntare al

¹²⁸ Da www.treccani.it/enciclopedia: “Complesso degli atteggiamenti (consci e inconsci) dell’analista nei confronti del paziente”.

¹²⁹ Da Anna Freud, figlia dello psicanalista austriaco.

¹³⁰ Cfr. Miller Jacques-Alain, *op. cit.*, p. 19.

¹³¹ *Ibidem*, p. 21.

soggetto nel paziente, il cui valore dipende dalla catena di significati in cui è racchiuso, e non al rafforzamento dell'Io.

Tuttavia, non è soltanto l'esperienza lacaniana a porsi in contrasto con l'annafreudismo; la stessa Melanie Klein, esponente principale della cosiddetta *corrente kleiniana*, si oppone fermamente al primato dell'Io narcisistico di Anna Freud durante il dibattito degli anni Quaranta. La corrente kleiniana sostiene che la "relazione d'oggetto" sia fondamentale, primordiale, e che consista nella relazione primitiva del bambino con il seno della madre. In questo senso, l'intera esperienza analitica deve situarsi nell'indagine di tale rapporto, matrice di amore e odio a seconda dell'effettivo appagamento del desiderio del bambino. Il carattere anteriore della "relazione d'oggetto" rispetto all'emergenza dell'Io viene assunto anche da Lacan, in accordo anche col fatto che l'apparato psichico debba necessariamente essere in relazione con l'oggetto di soddisfacimento¹³².

Alla luce di tali considerazioni, è possibile farsi un'idea (seppur generale) delle influenze sulle concezioni lacaniane e dei rapporti col proprio passato teorico. Per quanto riguarda il loro contenuto, è necessario puntualizzare alcuni degli aspetti principali, quali il rapporto analista-analizzante, la dicotomia fra parola *vuota* e *piena* e, da ultimo, la riduzione del piacere al senso, così da possedere una conoscenza preliminare in vista delle prossime sezioni basate sui legami fra scrittura cinese e psicanalisi.

Innanzitutto, Lacan trova la sua matrice di riferimento nella coppia analista-analizzante (diversamente dalla corrente kleiniana, incentrata sulla coppia madre-figlio), prendendo in esame il soggetto nel momento stesso in cui arriva in analisi e si inserisce in tale dispositivo; di conseguenza, anche l'inconscio nel paziente, divenuto analizzante in quanto "analista" del proprio linguaggio, viene definito a partire dalla pratica analitica. Durante il colloquio, non tutte le parole assumono la stessa importanza: il linguaggio del paziente è composto da parole *vuote* e *piene*, da cui in modo fugace, di tanto in tanto, emerge il ritorno del rimosso attraverso il *lapsus*, il motto di spirito, il passo falso, il sogno. Diversamente dai kleiniani, per cui *tutto va interpretato*, in Lacan l'emergenza dell'inconscio è piuttosto rara e spesso, come afferma ironicamente lo stesso Miller, la seduta viene interrotta proprio nel momento in cui ciò si verifica. In ogni caso, tali meccanismi di comparsa dell'inconscio provengono da quanto sostenuto Freud, che li considera una sorta di manifestazione "mutilata" dei pensieri latenti; il compito dell'analista è, dunque, quello di aiutare il paziente a ricostruire ed ipotizzare il proprio contenuto inconscio, ponendo come premessa di tale operazione il fatto che l'intero funzionamento dell'apparato psichico dipenda dall'ottenimento del *piacere* e del godimento. Questo è l'assioma fondamentale del pensiero freudiano, che però non sembra convincere Lacan.

¹³² Cfr. Miller Jacques-Alain, *op. cit.*, p. 16.

Su queste basi, è possibile affermare che la grande rivoluzione nell'insegnamento lacaniano consista nell'allontanarsi dalle finalità freudiane del funzionamento psichico, ponendo come principio fondante non il raggiungimento della finalità stessa, ma il fatto che l'inconscio sia strutturato come un linguaggio. Il privilegiare la tecnica e il meccanismo piuttosto che gli scopi (il piacere, per Freud) fa sì che Lacan, di conseguenza, assegni a tale struttura del linguaggio il senso stesso, trasformando la *produzione di senso* nel fine dell'apparato psichico¹³³. Per questo motivo, ciò che per Freud è pulsione e ricerca del godimento, per Lacan è *catena significante e ricerca di senso*.

A questo punto, dopo aver brevemente riassunto il contesto di sviluppo ed il contenuto delle teorie lacaniane più rilevanti, è possibile approfondire il legame fra lo studioso e la cultura cinese, fonte di ispirazione per numerose teorie di ambito psicanalitico.

2.3.1. L'incontro con la Cina

Quello tra Lacan e la lingua cinese è un legame piuttosto duraturo. Come tutti gli *incontri felici* ha inizio da un evento piuttosto casuale, durante il periodo dell'occupazione francese: nel 1941, grazie all'intermediazione dello scrittore George Bataille, Lacan acquista un appartamento a Parigi, in rue de Lille n°5, di fronte al quale si trova l'ingresso della Scuola Nazionale di Lingue Orientali (la cosiddetta *École nationale des langues orientales vivantes*, da cui nel 1971 nascerà l'INALCO – *Institut national des langues et civilisations orientales*). Potendo semplicemente raggiungerla attraversando la strada, lo psicanalista decide di iscriversi ad un corso di cinese, nel 1942. Esso è organizzato in due mezze giornate, di cui la prima si svolge con un lettore e la seconda con il professor Demiéville; vi partecipano, in totale, quaranta studenti¹³⁴.

Certamente, oltre alla semplice vicinanza geografica, vi sono altri fattori che influiscono sull'interesse di Lacan per la cultura cinese: nel 1933, circa dieci anni prima del corso, egli ha l'occasione di discutere con Jung (da tempo interessato alle “atmosfere” della Cina classica) nella località di Prangins, mentre dalla fine degli anni Trenta conosce George Bataille, che evoca ampiamente il buddismo cinese nei suoi scritti. Un altro fattore rilevante riguarda il prestigio di Paul Demiéville, professore incaricato per l'insegnamento della lingua cinese: quest'ultimo nasce in Svizzera e, dopo un lungo soggiorno in Estremo Oriente, viene assunto dalla Facoltà di Lingue Orientali. Lacan mostrerà sempre un grande attaccamento nei suoi confronti, essendo un fedele lettore dei numerosi testi sul buddismo *chan* da lui pubblicati.

¹³³ Cfr. Miller Jacques-Alain, *op. cit.*, p. 31.

¹³⁴ Cfr. Fletcher Guy, “Qui risuona nel vuoto il nome del padiglione”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, p. 44.

In ogni caso, Lacan frequenta assiduamente il corso, due volte alla settimana, studiando allo stesso modo la lingua scritta e la lingua parlata, i testi antichi e quelli moderni. Tre anni dopo, nel giugno del 1945, dodici allievi si presentano al diploma ed otto, compreso lo studioso, sono ammessi. Riceve una votazione con media 14 ed un giudizio fra il 14 ed il 16 (trattandosi di una votazione in ventesimi, si tratta di un risultato piuttosto alto). Come ricorda Guy Flecher, a lungo dedicatosi alla ricostruzione del “primo” Lacan, “in un suo *curriculum vitae* redatto nel 1957, si menziona questo insegnamento parlandone come di una *formazione linguistica di cui si vedrà come servirsene*”¹³⁵.

Il primo riferimento “pubblico” alla lingua cinese da parte dello psicanalista avviene nel 1946, precisamente il 16 ottobre, giorno in cui terminano gli incontri nella città di Bonneval organizzati dall’amico di Lacan, Henry Ey; durante quella giornata, consacrata ai “Problemi della psicogenesi delle nevrosi e delle psicosi”, lo psicanalista è incaricato di tenere il discorso di chiusura¹³⁶. Ricorre allora in modo sorprendente e inatteso alla lingua cinese, di cui utilizza il termine *dǒngdé* 懂得 (“comprendere”, secondo Lacan, “con il cuore” – per via del radicale *xīn* 心/忄) per indicare l’atmosfera di fervore e passione del “lavoro condiviso” durante le tre giornate di lavoro. Questo genere di colpi di scena si moltiplica nel corso dei suoi seminari, provocando sconcerto tra il pubblico che, ovviamente, non conosce la lingua cinese.

A questo punto, occorre domandarsi il motivo per cui Lacan utilizzi gli strumenti della lingua e della conoscenza della cultura tradizionale cinese per confondere il suo uditorio, soprattutto alla luce del fatto che i suoi riferimenti sono molto espliciti e vengono considerati dei pilastri per il progresso del suo insegnamento. Il 18 novembre 1953 è la data di inizio del suo primo seminario trascritto, e le prime parole in assoluto di questa prima sessione descrivono l’insegnamento di un maestro del buddismo cinese *chan*:

Il maestro interrompe il silenzio in un modo qualsiasi, con un sarcasmo, un pestar di piedi. Così procede nella ricerca del senso un maestro buddista, secondo la tecnica *zen*¹³⁷. Tocca agli allievi stessi cercare la risposta alle proprie domande. Il maestro non insegna *ex cathedra* una scienza già fatta; apporta la risposta quando gli allievi sono sul punto di trovarla. Questo insegnamento è rifiuto di ogni sistema. [...] Il pensiero di Freud è più di altri perennemente aperto alla revisione. È un errore ridurlo a parole usate. Ogni nozione di possiede una vita propria. È ciò che precisamente si chiama dialettica.¹³⁸

¹³⁵ Cfr. Fletcher Guy, *op. cit.*, p. 45.

¹³⁶ Cfr. Guibal Michel, *Tong tö*, in “Lacan et le monde chinois”, 1991, www.lacanchine.com/Ch_Retour_Guibal14.html, 13 marzo 2016.

¹³⁷ Trascrizione giapponese del termine *chan* 禪.

¹³⁸ Cfr. Lacan Jacques, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, a cura di Antonio di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2014, p. 3.

È possibile riconoscere la preoccupazione di Lacan nel rendere del suo insegnamento “un campo di domande e non di risposte”¹³⁹. Questa sorta di *incipit* si riferisce direttamente alla traduzione di Demiéville degli scritti di Lin Ji, fondatore, in Giappone, della scuola *zen* più importante, e si ricollega all’atteggiamento lacaniano di profonda apertura e, al tempo stesso, di ricerca della verità attraverso interpretazioni enigmatiche e colpi di scena, sulla base della necessità di condurre l’analizzante (il paziente) a dire *ciò che non sa di sapere*. Come il maestro buddista “non dipendendo dalla parola e dalle lettere, punta direttamente al cuore dell’uomo”¹⁴⁰ (*bù lì wénzì, zhí zhǐ rén xīn* 不立文字, 直指人心), così l’analista utilizza degli stratagemmi paralleli all’argomentazione ed al dibattito per raggiungere la verità. Sebbene in questo caso Lacan abbia specificatamente attinto allo *zen* giapponese, quest’ultimo è comunque in stretto legame con la tradizione precedente del buddismo *chan*.

Il riferimento alla cultura cinese prosegue anche negli anni Sessanta; in questo periodo, egli avvia un grande dibattito (spesso molto acceso) con i linguisti. Nel “Seminario XVIII”, afferma addirittura che la lingua cinese “mi ha aiutato molto a generalizzare la funzione del significante, anche se mette a disagio qualche linguista che non sa il cinese”. In questo caso, egli non attinge dalla filosofia, ma dalla scrittura, grazie all’approfondimento delle lezioni private di François Cheng che nel frattempo sta portando avanti. Tale pratica della scrittura, che ha generato l’arte della calligrafia, è un’esperienza estremamente importante per Lacan, che sottende l’interrogativo sul *senso* ed il significante.

Nello stesso periodo, nel pieno tumulto degli anni successivi al 1968, egli fa appello all’allievo più celebre di Confucio, Mencio. Riferendosi a lui, risponde a quella parte del suo *entourage* ispirata dal maoismo distruttore della tradizione confuciana, riaffermando il valore della rivoluzione freudiana (con se stessi) in un’atmosfera di politicizzazione estrema e scontro ideologico. In questo senso, occorre specificare che la Cina viene studiata ed apprezzata, da Lacan, per quanto concerne il pensiero classico e tradizionale, mentre egli lascia trasparire una sorta di disinteresse e di critica nei confronti della Cina contemporanea, che rinuncia a visitare nel 1974, alla vigilia di una spedizione organizzata dagli “ammiratori” della Rivoluzione Culturale (i motivi della rinuncia sono apparentemente burocratici, insistendo nell’esigere di portare con sé una delle sue allieve il giorno stesso della firma dei documenti per il visto). Egli preferisce discutere con François Cheng di poesia, di taoismo e del Mencio.

Come ricordato da Guy Flecher, Lacan smette di riferirsi alla Cina durante la metà degli anni Settanta, in occasione del suo seminario sul *nodo borromeo* (esso verrà approfondito in una delle sezioni successive); in un certo senso, egli passa dai caratteri cinesi ai nodi, che “sono arrivati come anelli al

¹³⁹ Cfr. Fletcher Guy, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁰ Dai *Quattro sacri versi del Bodhidharma*, *Dámó sì shèng jù* 达磨四圣句.

dito”¹⁴¹. Tuttavia, dalle testimonianze di François Cheng si sa che lo psicanalista continua ad interessarsi al mondo cinese, con una particolare attenzione rivolta alla poesia. Il professore franco-cinese rivela come la questione del *vuoto* sia al centro dei loro scambi, specialmente per via del lavoro di Cheng sul “vuoto-mediano”, termine che traduce il cinese *chōngxū* 冲虚 e presente in una delle sue opere¹⁴².

L’ultimo incontro fra Lacan e Cheng avviene a Guitrancourt; per tutta la mattinata, in quella domenica di giugno lavorano su una questione posta François Cheng riguardo la metafora e la metonimia, con continui riferimenti alla poesia di un celebre poeta Tang dell’VIII secolo, Cui Hao 崔颢, intitolata “Il padiglione della Gru gialla”. Nel componimento viene spesso ripetuto il termine “vuoto”, *kōng* 空, e tale caratteristica permette a Lacan di interrogare nuovamente il funzionamento del “vuoto-mediano” in rapporto all’ordine temporale ed alla concezione cinese del tempo¹⁴³. Il “vuoto” è lo stesso dell’enigma della risposta del maestro buddista, restio ad ogni forma di influenza sul discepolo, ed è lo stesso a cui Lacan è interessato nella questione sul significante. A questo punto, il cerchio si chiude. Alla luce delle informazioni presenti in questa sezione, è stato possibile ripercorrere brevemente il tragitto di Lacan nell’incontro con la Cina. Nelle sezioni successive verranno approfonditi dei singoli aspetti teorici, per gettare nuova luce sull’insegnamento lacaniano e rivalutarne l’influenza della cultura cinese, di cui la critica psicanalitica sembra essersi accorta soltanto di recente (i primi studi sull’argomento risalgono ad anni successivi al Duemila).

2.3.2. L’Io è il problema: Lacan e il buddismo

Uno degli aspetti del pensiero cinese che attrae maggiormente Lacan è il buddismo. Egli ha la fortuna di approfondirlo con l’aiuto di Paul Demiéville e François Cheng, rendendolo uno dei contributi del pensiero cinese più rilevanti nel suo apparato teorico.

Si tratta di una tradizione la cui diffusione coinvolge l’intero continente asiatico. Innanzitutto, per quanto concerne la sua percezione nelle diverse epoche, è opportuno ricordare che ad essa vengono spesso associati una serie di discorsi ideologici, legati alla fine della modernità e spesso *devianti* sulla base del suo insegnamento originario. A partire dalla fine dell’Ottocento, in effetti, il buddismo viene concepito in Asia come una “spiritualità laica, antidogmatica e scientifica”¹⁴⁴, come uno strumento autoctono in grado di condurre i diversi Paesi ad una rinascita umanistica e razionalizzante (una sorta di Via dei Lumi orientale), proprio come era accaduto in Europa con l’Illuminismo. Alcuni anni dopo,

¹⁴¹ Cfr. Fletcher Guy, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴² Cfr. Cheng François, *Nel respiro del Vuoto-Mediano*, Genova, San Giorgio Editrice, 2009.

¹⁴³ Cfr. Fletcher Guy, *op. cit.*, p. 53.

¹⁴⁴ Cfr. Raveri Massimo, “Il desiderio è illuminazione: l’incontro di Lacan con il buddismo Zen”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, p. 100.

in Giappone, esso viene interpretato come un'esperienza spirituale, mistica, incaricata di esprimere il "vero spirito orientale". In Occidente, invece, precisamente nell'America degli anni Sessanta del Novecento, il buddismo incarna il sogno di una spiritualità esotica, intimista e irrazionale, adatta alla "follia" trasgressiva di liberazione della cosiddetta *Beat Generation*.

Tali *narrazioni* non sembrano aver influenzato Lacan, per il quale l'attrazione verso il buddismo, specialmente il buddismo *chan* (Zen), dipende dalla sua possibilità di essere visto come un discorso teoretico e una pratica meditativa in grado di intrecciarsi con i percorsi di analisi psicanalitica. Come ricorda Raveri, Lacan è sensibile ad un certo indirizzo della pratica analitica dell'epoca, in cui alcuni studiosi successivi a Jung (Mark Epstein, Nina Coltart, Akihisa Kondo) sviluppano un grande interesse nei confronti del buddismo, utilizzando persino le forme della meditazione *Theravāda*¹⁴⁵ nelle sedute con i pazienti. Il "coronamento" di questa unione di pratiche avviene nel 1957, a Cuernavaca, dove si tiene una conferenza sul buddismo Zen e la psicanalisi¹⁴⁶. L'interesse di quest'ultima deriva, quasi certamente, dal discorso buddista sul dolore esistenziale, sulla presa di coscienza di un'angoscia profonda che permea l'intero universo; essa è data dallo scontro fra la condizione di assoluta caducità delle cose, destinate a dissolversi, e l'illusione dell'uomo, incapace di accettare la natura transitoria del suo percorso, delle sue gioie e dei suoi desideri. Tale condizione di sofferenza umana può essere estinta, semplicemente, tramite l'accettazione della non sostanzialità dell'esistenza.

Nel buddismo antico, la divisione fra il regno dell'illusione e della sofferenza ed il regno della liberazione è estremamente netta: per questo motivo, le pratiche meditative consistono nel rimuovere la fonte del dolore, così da raggiungere una profonda indifferenza ed un distacco completo dal mondo. Successivamente, la tradizione *Mahāyāna* apporta una nuova visione sul legame tra sofferenza e salvezza: in particolare, nella sua interpretazione cinese e giapponese, l'attaccamento al desiderio ed il male sono parti costitutive dell'esistenza umana stessa, che la meditazione deve accettare (e non ignorare, come nel buddismo antico) cercando di vedere "dentro il male esistenziale e l'impurità"¹⁴⁷. Di conseguenza, la meditazione stessa deve avvenire vivendo nel mondo, abbandonando ogni ragionamento teorico su bene e male e concentrandosi sulla pura dinamica del desiderio.

Il contatto di Lacan con il buddismo avviene, principalmente, intorno al problema centrale dell'Io: come già accennato nel capitolo sulle origini del lacanismo, la tendenza nei confronti di questa componente psichica non consiste nella necessità di un rafforzamento, di un'integrazione (come sostenuto dal cosiddetto annafreudismo), ma di una sua dispersione e relativizzazione. In altre parole,

¹⁴⁵ Si tratta della più antica scuola buddista esistente, risalente al III sec. a.C.

¹⁴⁶ Cfr. Raveri Massimo, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 102.

Lacan sostiene la decostruzione del soggetto come entità fondamentale; l'abbandono della centralità dell'Io diviene la chiave di interpretazione dell'uomo, della sua storia, e costituisce la base di tutta la strategia terapeutica. Esso consiste in un intreccio, in un "gioco" (*jeu*) di relazioni soggetto/oggetto generate dal desiderio dell'Altro (con la *a* maiuscola)¹⁴⁸; pertanto, Lacan è convinto che la causa di tutti i problemi dell'uomo sia nella sua impossibilità di conoscere (o essere) se stesso, essendo l'Io il risultato di una costruzione iniziata dai primi mesi di vita. Come ricordato da Raveri, la prima tappa di questo lungo processo di formazione consiste nell'istanza immaginaria della "fase dello specchio" tra i sei e i diciotto mesi di vita. Il bambino si vede nello specchio, riconosce se stesso nell'immagine esterna ed assume ciò che vede come una sorta di Io ideale, provocandosi un senso di felicità dalla forte componente narcisistica. La "fase dello specchio", secondo Lacan, è il presupposto del passaggio dalla *natura* alla *cultura*, poiché è da tale identificazione primaria che si costituisce il passaggio fondamentale per "divenire soggetto", assumendo tuttavia anche le problematichità legate a tale processo:

Un insieme alienante di immagini esterne viene interiorizzato per formare un senso del sé falso e distorto. Perché dal momento in cui il soggetto scopre un suo io attraverso l'altro, avrà sempre bisogno dell'altro per poter intendere e dire *Io*. [...] Essendo quindi sempre intento ad afferrare e fondersi con l'Altro riflesso e le sue molteplici rappresentazioni, l'uomo si perde in un'interminabile ricerca di unità e unicità, come in un gioco, mosso da un desiderio insaziabile.¹⁴⁹

È proprio per comprendere meglio tale "desiderio insaziabile" che Lacan approfondisce il pensiero buddista, per il quale il discorso sul *non-sé* è un postulato fondamentale della speculazione. La teoria dell'impermanenza, in effetti, include la nozione della non esistenza di un sé individuale, che non può essere definito in termini assoluti, ma solo in relazione ad altri. Gli insegnamenti della scuola Mahāyāna, in particolare, pongono l'attenzione sulla natura correlata ed indipendente di tutte le cose, da cui deriva l'inconsistenza ontologica del sé individuale (dell'Io) e di tutta la realtà fenomenica: il soggetto non costituisce una sostanza, ma un "accidente", è relativo, limitato e condizionato.

Questa prima asserzione sull'illusorietà dell'Io costituisce l'inizio di un lungo cammino spirituale con cui Lacan entra in contatto, grazie agli insegnamenti dei suoi "maestri". In particolare, egli resta affascinato dalla complessità delle tecniche meditative della tradizione *Cittamātra* e dello Zen, da cui apprende una nozione fondamentale: "la presenza di diversi livelli di coscienza, sempre più

¹⁴⁸ Si rimanda al capitolo "2.1.4. Fenomeni di moltiplicazione terminologica".

¹⁴⁹ Cfr. Raveri Massimo, *op. cit.*, p. 105.

profondi”¹⁵⁰. All’inizio la modalità della coscienza che attiene ai sensi riceve i dati caotici e mutevoli, li organizza e li distingue secondo categorie e linguaggi illusori, in un continuo flusso percettivo in costante cambiamento. A un ulteriore livello di profondità, la coscienza unifica e impernia su di sé tutte le infinite forme che ha creato, fondando nell’uomo l’idea ingannevole di un Io stabile. Scavando ancora più a fondo nell’interiorità della psiche, i maestri di meditazione colgono un altro livello di coscienza, una sorta di “deposito” contenente la nostra esperienza contaminata da residui delle vite passate, responsabile dell’illusione della dicotomia fra il soggetto e l’oggetto, fra l’io ed il mondo. È possibile liberarsi di questo “peso” tramite la tecnica meditativa, tesa a rimuovere ogni sorta di pensiero illusorio. Grazie ad essa, inoltre, la coscienza smette di presupporre la dimensione oggettiva o soggettiva dell’esistenza, e semplicemente riflette la realtà di sé e del mondo così com’è, nella sua assoluta vacuità. Una volta giunti a questo punto, il processo di indagine fenomenica è quasi concluso: accettata la non sostanzialità del mondo e del soggetto, occorre accettare anche *il vuoto della coscienza stessa*. È questo il passaggio più arduo, durante il quale il maestro buddista invita il discepolo a fare l’ultimo passo nella sua “immersione” psichica, che consiste nel meditare e realizzare il fatto che la coscienza sia un’illusione.

Durante quest’ultimo passaggio, il percorso di conoscenza di Lacan sembra interrompersi; “vi è come un disagio, un allontanarsi”¹⁵¹, che si verifica nel passaggio della totale accettazione della vacuità della coscienza stessa. Diversamente da quanto sostenuto dal buddismo, Lacan fa del vuoto *un prodotto del significante*, e non la dimensione totalizzante dell’esistenza. Egli resta nella *realtà*, sostenendo che la realtà ultima del mondo e dell’Io, pur frammentata, sia ontologicamente consistente, sostanziale e *pura* nel suo essere. Anche se nascosto e “sepolto”, l’essere esiste.

Tuttavia, in che modo è possibile ritrovare questa “verità” liberata dall’essere primigenio e puro? Per Lacan questo può avvenire spezzando quell’intreccio di simboli e segni che interagiscono trasformandosi in una lingua. È proprio da questo passaggio che lo psicanalista trae ispirazione dal buddismo *chan* (o *Zen*): questa tradizione indiana, a cui sono mescolati elementi degli enigmi daoisti, insegna come l’intuizione si ponga in una dimensione esperienziale al di là di ogni discorso dell’Io, afferrando come l’essere sia il divenire e anteceda la consequenzialità della ragione discorsiva; in altre parole, tutto ciò che è *discorso* “cela” e “nasconde” la purezza dell’essere, che può essere soltanto “intuita”. Concretamente, tutti i processi di concettualizzazione (contestualizzazione, argomentazione, dibattito) devono essere abbandonati attraverso un progressivo svuotamento, fino alla realizzazione del *vuoto in sé*. Lacan, più che rapportarsi al *vuoto* primigenio dell’essere, intende semplicemente ravvicinarsi al vero motore delle azioni umane utilizzando alcune delle tecniche di

¹⁵⁰ Cfr. Raveri Massimo, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 110.

“intuizione” di questa corrente buddista, decostruendo le coperture e le difese messe in atto dall’Io cosciente e dal significante. Egli vuole operare la “rottura del significante, che deve essere urtato, scosso, graffiato, sbrecciato [...] in una lotta, in cui lo psicanalista sfida il paziente a liberarsi delle simbolizzazioni che lo hanno costruito e che imprigionano il suo godimento di esistenza”¹⁵². L’utilizzo delle tecniche del buddismo *chan* è, dunque, fondamentale nell’ambito clinico della cura e del raggiungimento di un proprio equilibrio. Come il maestro risponde al discepolo con una domanda provocatoria o un’affermazione apparentemente insensata, in una “lotta” in cui il maestro conduce il discepolo a vincerlo ed “ucciderlo”, così l’analista opera allo stesso modo, nella convinzione che soltanto la propria sconfitta segna il vero confine del suo operato.

Nella prossima sezione si affronterà il rapporto fra Lacan e il *Mencio*, opera confuciana attribuita all’omonimo autore, presunto allievo di uno dei nipoti di Confucio.

2.3.3. Il *Mengzi*

Un ulteriore *filo conduttore* fra il mondo della Cina classica e le teorie psicanalitiche di Lacan riguarda il *Mengzi* 孟子, opera risalente probabilmente al IV sec. a.C. e piuttosto approfondita dallo studioso francese. È costituita da aneddoti, aforismi e conversazioni che il filosofo ha avuto con sovrani e ministri della Cina antica¹⁵³; è, inoltre, una delle maggiori opere del confucianesimo (dopo i *Dialoghi*) e si propone, fra le varie tematiche, di approfondire il carattere della natura umana, da lui intesa come intrinsecamente ed originariamente *buona*¹⁵⁴.

Nell’opera, Lacan viene colpito dalla rielaborazione di una coppia di concetti-chiave, *xìng* 性 – che presenta un ampio spettro di significati, da “natura umana” a “sessualità” – e *mìng* 命 (“decreto del cielo”, “destino”), sulla quale la tradizione cinese si è soffermata per molto tempo. Fin dalle origini, in effetti, il pensiero filosofico si è interessato alla questione inerente il giusto modo di comportarsi nella società, e per svelare ciò che determina i comportamenti umani, le discussioni sono fluite verso due concetti, quello della *natura* e dell’*ordine*, intesi rispettivamente come la condotta imposta *dall’interno* e *dall’esterno*. Ogni “maestro” delle *Cento Scuole*¹⁵⁵ ha dovuto formulare la propria dottrina in merito a tali tematiche, confrontandosi in un universo di ipotesi ed argomentazioni.

Per quanto riguarda *xìng* 性, Mencio elabora una nuova teoria sulla “natura umana”, attribuendole una bontà innata. Basta lasciare che essa si manifesti, e tale bontà permette ad ognuno di raggiungere

¹⁵² Cfr. Raveri Massimo, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵³ Per il commento e la traduzione parziale dell’opera si rimanda a *Mencio e l’arte di governo*, a cura di Maurizio Scarpari, Venezia, Marsilio, 2013.

¹⁵⁴ Per maggiori approfondimenti sulla concezione di Mencio della natura umana si consiglia il volume di Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1992.

¹⁵⁵ Nome dato alle diverse correnti di pensiero cinesi fiorite tra l’VIII ed il II secolo a.C.

la santità; il fatto che l'uomo commetta atti dannosi è dovuto ad un'eventuale "deformazione" o "devianza" della sua natura originale, ad opera di fattori esterni. È riguardo a tali fattori esterni che subentra la presenza del *mìng* 命, il "decreto celeste" o "destino", spingendo i filosofi a domandarsi quali siano i suoi criteri di azione. Come mai, infatti, i re perdono la propria corona sebbene non siano mai venuti meno ai propri doveri nei confronti degli dei? Non è forse l'effetto misterioso del *mìng* 命 a determinare le sorti degli uomini sulla terra? Partendo da queste problematiche, si è tentato di stabilire un legame lineare di causa-effetto fra le vicende umane ed il destino divino: un destino felice favorisce l'uomo virtuoso, la cattiva sorta insegue l'uomo malvagio. Di fronte ai tanti casi in contraddizione con questa prima tesi, altri pensatori hanno optato per una riflessione più sfumata la quale, pur mantenendo la fede nella giustizia del destino, non riconosce ricompense o punizioni in relazione diretta con le azioni umane, essendo la volontà divina troppo enigmatica. Un ulteriore linea di pensiero vede nel "destino" un cerchio di mutamenti ordinato nell'arco dei secoli, comprensibile unicamente nel quadro di un disegno divino a lungo termine¹⁵⁶.

Lacan si inserisce in tale "atmosfera", grazie allo studio del Mencio, ritenendo la dualità *xìng* 性-*mìng* 命 come una condizione di rottura intrinseca per l'uomo, che egli vede incastrato in una disgiunzione. Nell'ottica dello psicoanalista, il *mìng* 命 rappresenta le concatenazioni del linguaggio, le quali "imbrigliano" la mente in un determinato percorso logico, diversamente da *xìng* 性, simbolo di libertà. Ciò che colpisce Lacan del dibattito portato avanti da Mencio è la tendenza a riunire i due concetti in una sorta di equilibrio; il confuciano li tratta come se facessero parte di una stessa idea generale e, non soddisfatto di sovrapporli nel suo discorso, propone anche un'identità fra le due nozioni. Lo testimonia questo celebre passaggio estratto dalla sua opera:

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也。性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。¹⁵⁷

[Le reazioni della bocca ai sapori, dell'occhio ai colori, dell'orecchio ai suoni, del naso agli odori, di tutto il corpo agli agi appartengono a *xìng* 性, alla natura umana. Ma esse sono anche inevitabili, e così l'uomo di valore non le considera come pertinenti soltanto ad essa. Gli atteggiamenti dettati dall'umanità, nella relazione fra padre e figlio, dalla moralità nella relazione fra sovrano e suddito, dalle norme rituali nella relazione fra ospite e ospitante, così

¹⁵⁶ Cfr. Chu Xiaoquan 褚孝泉, "Lacan lettore di Mencio", *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, p. 64.

¹⁵⁷ Cfr. Yang Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Beijing, Zhonghua, 1992, 7B.24.

come il rapporto fra la saggezza e gli uomini di valore, e fra il saggio e il Dao del Cielo, appartengono al *mìng* 命. Ma essi appartengono pure alla nostra natura umana, e così l'uomo di valore non li considera come pertinenti soltanto all'ineluttabile destino.]¹⁵⁸

Lacan assume la visione di Mencio e costituisce intorno alla sovrapposizione di questi due caratteri una sorta di topica confuciana della psicanalisi. Alla fine di una lunga esposizione sulle due parole, più volte mostrate alla lavagna, egli definisce l'uomo come “natura così com'è” (*xìng* 性) di fronte al *mìng* 命, davanti al quale la libertà indietreggia¹⁵⁹.

Oltre alla riflessione sulla “natura umana” e sul “destino”, l'influenza di lingua e pensiero cinese sulle teorie dello psicanalista è rappresentata anche da un altro punto di contatto; esso rappresenta, probabilmente, un momento di svolta nella sua formazione e consiste nel concetto del “nodo borromeo”, in seguito al quale Lacan smette di citare fonti cinesi ed affronta altre questioni, legate soprattutto al rapporto col mondo della psicanalisi ufficiale.

2.3.4. Il nodo borromeo

La “frequentazione” del cinese e la pratica della sua calligrafia conducono Lacan, come sostenuto dagli psicanalisti Guy Flecher e Ferdinand Scherrer¹⁶⁰, al *nodo borromeo*. Ma in cosa consiste questa nuova teoria, “scrittura del vuoto” su cui spesso Lacan si sofferma? Graficamente rappresentata da tre anelli legati in un “nodo”, essa non è altro che un tentativo di riprodurre lo spazio del parlante, secondo Lacan organizzato in tre dimensioni: Reale, Simbolico ed Immaginario. Ognuna di queste rappresenta un anello, il quale può esistere soltanto se annodato agli altri due; trattandosi dello “spazio” del soggetto, in particolare dello “spazio” psichico, esso copre l'interno arco della vita, dal momento della prima infanzia fino alla piena maturità.

La prima occorrenza del nodo è legata alla lezione del 9 febbraio 1972, riportata tra gli scritti dei seminari col titolo di “...ou pire”. Essa inizia con la scrittura di una frase cinese sulla lavagna, di cui lo stesso psicanalista è l'autore¹⁶¹ (indirizzata ironicamente ai linguisti, che da tempo disertavano le sue lezioni), per poi presentare nel finale il disegno del primo modello del nodo borromeo, a tre dimensioni. Secondo Scherrer, durante tale seminario vi è un collegamento fra inizio e fine, fra caratteri cinesi e teoria della realtà psichica, poiché il fatto di aver terminato con una rappresentazione alla lavagna “è un modo di significare che la scrittura cinese scrive il *vuoto* tanto nella sua forma

¹⁵⁸ Traduzione fornita da Chu Xiaquan 褚孝泉, *op. cit.*, p. 66.

¹⁵⁹ Cfr. Chu Xiaquan 褚孝泉, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁰ Cfr. Scherrer Ferdinand, “Lacan, la calligrafia cinese e la nascita del nodo borromeo”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015.

¹⁶¹ Si tratta della citazione iniziale di questa tesi di laurea, “Ti chiedo di rifiutarmi ciò che offro / perché non è questo”.

quanto nella gestualità della calligrafia”¹⁶². In effetti, è proprio grazie a quest’ultima che, secondo Lacan, è possibile osservare la manifestazione del *significante*. *Significante* di un soggetto e, essendo il soggetto stesso frammentario ed incapace di conoscersi realmente, anche rappresentante del *vuoto*. Su queste basi, essendo la prassi del *nodo borromeo* come la calligrafia cinese, ossia un’arte del movimento che implica la presenza del corpo, lo psicanalista disegna e traccia alla lavagna le sue figure, i suoi cerchi, le sue trecce e maneggia i suoi pennarelli o i suoi gessetti come il calligrafo maneggia il suo pennello. Ciò che è interessante, in questo caso, non è la figura come prodotto finale, ma la sua generazione dall’atto e nell’atto della scrittura.

Lacan intravede l’importanza del vuoto nella calligrafia nell’incavo della mano che tiene il pennello, chiamato dal pittore e calligrafo Shitao 石涛 il “pugno vuoto”¹⁶³. La posizione della mano del calligrafo, in effetti, forma una sorta di cavità ovoidale che è il *medium*, l’“informe” dell’energia, del soffio e dell’intenzione del calligrafo. Tutti questi elementi rappresentano un “buco” che non è puro vuoto o puro niente, ma una sorgente *al negativo* da cui scaturiscono le pulsioni, il desiderio, il pensiero, l’inconscio. Ciò che Lacan riprende dalla calligrafia cinese è questa singolarità “della mano che schiaccia l’universale”¹⁶⁴, la gestualità che implica la presenza del corpo di cui il pennello, all’estremità della mano, è uno strumento di rivelazione del soggetto celato. Egli è certamente limitato dall’uso del gesso, ma compensa tale mancanza con l’impiego di colori diversi.

Con il nodo borromeo Lacan trova la sua scrittura, la calligrafia alla sua portata in linea col suo pensiero; non bisogna considerare questa rappresentazione in modo statico, come una scrittura ferma, paralizzata, ma sulla scia della tradizione cinese come un’attività, un atto. Inoltre, tramite la sua scrittura Lacan rivela la sua esperienza, il suo rapporto con Freud (tramite il primato dell’inconscio) e la prassi della psicanalisi, indagine profonda nella realtà psichica del soggetto. Quest’ultima realizzata svelando le risorse e la struttura del nodo, in un continuo rimando fra spazio reale e dimensione della psiche. Tuttavia, Scherrer rivela che la struttura del nodo non è adatta ad una visione particolarmente intransigente; sta ad ognuno farsi a sua volta il calligrafo e tramite della sua esperienza singolare, non essendo possibile, in effetti, concepire il nodo borromeo come una teoria finita o una dottrina applicabile meccanicamente alla clinica, o ancora in campo sociale come alcuni tentano di fare, ma come una poetica¹⁶⁵. È interessante notare come, negli ultimi seminari, Lacan evochi la poesia. Gli succede, come Freud, di lamentarsi di non essere poeta, essendo l’esperienza

¹⁶² Cfr. Scherrer Ferdinand, “Lacan, la calligrafia cinese e la nascita del nodo borromeo”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, p. 75.

¹⁶³ *Ibidem*

¹⁶⁴ *Ibidem*

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 77.

analitica un'esperienza *poetica*: “solo la poesia permette l'interpretazione ed è per questo che non riesco più a far sì che la mia tecnica tenga”¹⁶⁶.

Se Lacan si presta così facilmente ai giochi di parole, ai colpi di scena e, più in generale, alle tecniche di intuizione buddiste, forse, è paradossalmente in ragione della sua libertà creatrice. Quest'ultima, tuttavia, può generare angoscia: si indietreggia di fronte al rischio di perdere i propri riferimenti e di essere confrontati con lo smarrimento, sottraendosi all'invito alla libertà vertiginosa della creazione. In ogni caso, è proprio grazie a tale libertà creatrice che si è stabilito un “ponte”, seppur precario, fra le teorie di un movimento dell'Europa continentale, quale la psicanalisi, ed il mondo cinese; terminata la macrosezione sull'opera di Lacan, è necessario a questo punto trattare di un altro studioso, il lacaniano Huo Datong, dedicatosi alla ricerca di una psicanalisi specificatamente *cinese*, le cui teorie fossero adattate e rispondessero al contesto storico e culturale della Cina contemporanea.

2.4. “L'inconscio è strutturato come la scrittura cinese”

Si è visto, in precedenza, come i caratteri cinesi abbiano profondamente influenzato Lacan. Approfondendo lo studio della lingua, soprattutto grazie alle opere classiche (in particolare del Mencio) e dei maestri taoisti, supportato dagli insegnamenti di Demiéville e Cheng, egli ritiene che lo schema classico di analisi in fonemi e morfemi non sia adatto alla realtà del cinese: libero da dogmi professionali e accademici in materia di linguistica (prospettiva ampiamente criticabile, soprattutto alla luce della legittimità degli studi sinologici), egli dona una nuova prospettiva, in particolar modo sulla scrittura, scoprendo un sistema di significanza che rivela, ai suoi occhi, il meccanismo sottile dell'inconscio. Diversamente dalle scritture alfabetiche che, grazie a regole semplici e dirette, trascrivono la lingua parlata in modo pressoché trasparente, i caratteri cinesi formano invece un vasto campo di *representamen*¹⁶⁷, in cui il funzionamento autonomo è assicurato, da un lato, dai rapporti estremamente complessi con la voce vivente – dati dalla natura tonale e dal frequente fenomeno di omofonia – e, dall'altro, dalla rottura ormai insanabile con le immagini della realtà da cui si dice siano nati i primi caratteri. Secondo questa prospettiva, i caratteri cinesi non sono immagini, e il loro valore di significante non ha a che fare col significato. Agli occhi di Lacan, questi segni quadrati, composti da tratti dalle forme arbitrarie, sono come enigmi intrisi di senso che occorre decifrare attraverso un grande sforzo di interpretazione, esattamente come quel processo di *interpretazione dei sogni* effettuato da Freud alla fine dell'Ottocento. La similarità del processo interpretativo fa sì che il sogno, e di fatto l'inconscio, assomiglino ad una “lingua” strutturata come il cinese.

¹⁶⁶ Cfr. Lacan Jacques, *Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del semblante [D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971]*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2010, p. 23.

¹⁶⁷ Cfr. Chu Xiaquan 褚孝泉, *op. cit.*, p. 64.

Anche riguardo alla posizione lacaniana sul soggetto, frammentario e impossibilitato a conoscersi realmente, si riscontra un legame con la struttura del cinese: in effetti, alcuni elementi originali della lingua, e a maggior ragione della sua scrittura, potrebbero ispirare una visione del soggetto disallineata rispetto alla concezione propria della tradizione filosofica occidentale. Per quest'ultima, la voce della lingua proviene inevitabilmente dalla persona che enuncia, ed il termine "io", soggetto della frase, marca notevolmente la presenza di un soggetto, autore sovrano e indivisibile di ogni pensiero e di ogni discorso. Invece, in cinese, si ha a che fare con un sistema in cui il soggetto è notevolmente decentrato e persino sfuggente; secondo Lacan, "comprendendo decine di migliaia di segni visivamente distinti gli uni dagli altri, la scrittura cinese non costituisce un sistema fonemico regolarizzato e il nesso con la voce si rivela lontano ed incerto"¹⁶⁸. Con questa frase, oltre a provocare una polemica propriamente linguistica, egli ha intenzione di segnalare l'assenza di tale "nesso con la voce" nei caratteri cinesi e, di conseguenza, la cancellazione del soggetto a livello del significante; la stessa grammatica, inoltre, non richiede la presenza obbligatoria di un soggetto grammaticale per convalidare la costruzione di una frase (specialmente nella lingua cinese classica, che Lacan prende ampiamente come modello). Nel caso del cinese, dunque, la conoscenza del soggetto è da ritrovare e ristabilire in un ordine simbolico frammentato, il quale rende tale situazione come *psicanalitica*, essendo basata su una serie di ambiguità instabili e di difficile risoluzione.

Che l'inconscio sia "strutturato come la lingua cinese" viene anche specificato dal lacaniano Huo Datong in un suo articolo¹⁶⁹. Secondo quest'ultimo, quando Lacan afferma che "l'inconscio è strutturato come un linguaggio", egli fa riferimento non ad un linguaggio astratto e universale, ma ad una lingua specifica. In particolare, dopo aver pensato innanzitutto al francese, lingua "materna" del movimento lacaniano, Huo Datong la rifiuta e la sostituisce con il cinese, il quale offre invece una testimonianza piuttosto rappresentativa dell'equivoco sul significante affrontato ampiamente da Lacan.

La scelta dipende dal fatto che la lingua cinese, a differenza delle lingue alfabetiche e sulla base di quanto affermato nei paragrafi precedenti, presenta nella formazione stessa della scrittura e dei caratteri una similarità con le strutture psichiche dell'individuo. Secondo lo psicanalista cinese, la tripartizione del carattere in suono, figura e significato è associabile rispettivamente alle dimensioni del Simbolico, dell'Immaginario e, infine, del Reale. Di conseguenza, la relazione fra il Reale e l'Immaginario è, come quella fra significato e figura, basata sulla similarità e sulla metafora, mentre i legami fra l'Immaginario ed il Simbolico (suono e figura) e fra il Reale ed il Simbolico (significato

¹⁶⁸ Cfr. Chu Xiaquan 褚孝泉, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁹ Cfr. Huo Datong 霍大同, *L'inconscient est structuré comme l'écriture chinoise*, in "Lacan et le monde chinois", 2002, www.lacanchine.com/Ch_C_HuoInc_Txt.html.

e suono) consistono in una relazione di contiguità o metonimia¹⁷⁰. In altre parole, attraverso la relazione fra i tre elementi della scrittura cinese è possibile dare un'interpretazione empirica alla teoria topologica lacaniana dello "spazio psichico", il quale si sviluppa dando vita alle tre diverse dimensioni, così come il carattere cinese viene formato dalla progressiva distinzione delle sue tre componenti. Pur apparendo ingenua e bizzarra ad alcuni, la tesi di Huo Datong è comunque interessante dal punto di vista strettamente culturale, in quanto tentativo autoctono di risposta ad un movimento "straniero".

Nel prossimo capitolo, terzo ed ultimo di questo studio, verranno approfondite alcune "prospettive di critica" per quanto concerne la diffusione del movimento psicanalitico nella Cina contemporanea. In esso, inoltre, verranno illustrate alcune fra le realtà più interessanti dal punto di vista della clinica analitica e della cura di pazienti affetti da malattia mentale.

¹⁷⁰ Cfr. Huo Datong 霍大同, *L'incoscient est structuré...*, op. cit.

Prospettive di critica

3.1. Sulla *sincerità* della ricezione della pratica psicoanalitica in Cina

Giunti a questo punto, dopo aver approfondito le tappe storiche di diffusione del movimento, le tendenze del lessico utilizzato in traduzione e l'eventuale apporto della lingua cinese alle teorie della psicanalisi stessa, è necessario offrire alcuni spunti di riflessione sulle implicazioni perlopiù "astratte" – fondate, cioè, sul pensiero e le teorie di filosofi e sinologi – dell'applicazione del metodo analitico in Cina. Lo scopo è, in questo caso, è quello di proporre alcune "prospettive di critica" su questo lungo e tortuoso processo di diffusione, *tirando le somme* di questo studio e valutando ipotetici scenari futuri.

Da questo punto di vista, il terzo ed ultimo capitolo si divide in due macrosezioni: la prima, questa, vuole riflettere sugli aspetti prettamente "culturali" inerenti l'applicazione di un metodo occidentale nel contesto antropologico cinese, mentre la seconda fornisce delle testimonianze di spedizioni di *équipes* o singoli componenti nelle grandi città della Repubblica Popolare, evidenziando le difficoltà e le reazioni riscontrate. Per quanto concerne "Sulla *sincerità* della ricezione della pratica psicoanalitica in Cina", è necessario illustrare brevemente il termine *sincerità*, potendo risultare estremamente ambiguo in un contesto di contaminazione culturale: con questo termine non si intende l'adattamento del contesto medico e filosofico cinese alle teorie del movimento ai fini di un'efficacia "scientifica" e oggettivamente riscontrabile, ma l'eventuale presenza di una negoziazione teorica, che lasci intendere la comprensione del messaggio psicanalitico da parte degli studiosi orientali; questo perché, come ricorda Lacan, la psicanalisi non è scienza ma "poetica"¹⁷¹.

In ogni caso, uno degli ostacoli riscontrati maggiormente durante il processo di diffusione, specialmente nell'ambito della teoria traduttiva dei termini psicanalitici, riguarda la percezione tecnicistica delle nozioni occidentali, viste come strumento operativo ai fini della realizzazione degli obiettivi "puramente" cinesi; di questo intende occuparsi la prima sezione.

3.1.1. *Zhong ti xi yong* 中体西用: resistenze culturali

Per poter affrontare questo argomento, è necessario ritornare per un momento a quanto appreso dal capitolo sulla traduzione cinese del lessico psicanalitico. Nei molti esempi citati, in effetti, si nota come la tendenza sia di ricercare la traduzione nella manifestazione concreta del concetto, piuttosto che sul concetto stesso: ciò accade, probabilmente, sia perché il concetto risulta poco *comunicativo* agli occhi dei parlanti, sia in quanto la logica pragmatica – più che la resa semantica o il richiamo

¹⁷¹ Si rimanda ad una delle sezioni precedenti, "2.3.4. Il nodo borromeo".

fonetico – risulta essere lo scopo principale della traduzione. La preferenza per questo tipo di operazione, legata alla trasformazione di una nozione generale in una molteplicità terminologica di definizioni specifiche, è il riflesso sia dell'importanza del valore della tecnica, inscritta nella percezione sensibile del “concreto”, sia del desiderio, di cui si è ampiamente parlato nel secondo capitolo, di “afferrare” la realtà destinata al mutamento continuo. Tale preoccupazione va di pari passo con una sostanziale sfiducia per il valore del concetto, essendo il Maestro stesso – e non una specifica concezione filosofica – a possedere la capacità di relazionarsi col reale e di fungere da modello¹⁷².

Questo tipo di concezione ha una ricaduta anche nel rapporto con l'Occidente, essendo necessario soltanto assimilare le “tecniche” da cui deriva il suo prestigio, senza però avvalorare le sue narrazioni ideologiche; è su queste basi che gli intellettuali cinesi tendono a gestire l'apporto straniero, soprattutto quando questo si presenta violentemente nel Paese, alla fine del XIX secolo. Affascinati e, al tempo stesso, minacciati dal grande avanzamento scientifico e tecnico dell'Occidente, essi tentano di bilanciare la necessità di appropriazione con la forte istanza patriottica, legata necessariamente al mantenimento dell'eredità culturale cinese. Su queste basi, nonostante si ponga in termini piuttosto contraddittori, nasce una formula ancora celebre nella Cina contemporanea, che riassume l'aspettativa degli intellettuali di ridurre, in un contesto marcato dalla dominazione coloniale, lo scarto fra il desiderio di vittoria sull'Occidente stesso e la minaccia della perdita dell'identità nazionale: *zhōngxué wèi tǐ, xīxué wèi yòng* 中学为体西学为用 contratta in *zhōng tǐ xī yòng* 中体西用. La “sostanza”, la “base” (*tǐ* 体) deve essere costituita (*wèi* 为) sulla base del “sapere cinese”, della “scienza cinese” (*zhōngxué* 中学), mentre il “sapere occidentale” (*xīxué* 西学) deve costituire (*wèi* 为) l'“aspetto funzionale” (*yòng* 用), detto altrimenti deve essere assunto come mezzo pratico e tecnico.

In questo modo, la Cina tenta di mantenere la sua “anima”, affermando che l'introduzione di un Occidente ridotto ai suoi mezzi materiali, all'efficacia delle sue “ricette”, non mette in pericolo la sua identità ed è compatibile con la propria visione autoctona. L'operazione viene condotta sulla base di termini già presenti nella tradizione cinese, riprendendo il vecchio binomio *tǐ* 体 - *yòng* 用, “corpo” e “funzione”, risalente all'XI-XII secolo ed essenziale nella concezione neoconfuciana di epoca Song. Tuttavia, l'espressione utilizzata nel suo significato “moderno” presenta delle contraddizioni sulla base del significato originario dei singoli termini: per il neoconfucianesimo, in effetti, lo scopo del sapere non consiste nella ricerca della scienza o della verità, ma nell'accumulazione di esperienze in

¹⁷² Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois de la psychanalyse – Premières observations”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, p. 86.

una prospettiva morale. *Tǐ* 体, inteso come sostanza, natura, base per la costruzione di un'identità, e *yòng* 用, considerato come la sua manifestazione palese, non sono legati da un effetto causale o dall'efficacia funzionale ai fini dell'ottenimento di un risultato concreto, ma dipendono invece dall'autoperfezionamento del Saggio, che migliora la propria natura, il proprio *tǐ* 体, mostrandone spontaneamente gli effetti (*yòng* 用) sul mondo. Non vi è alcuna “preoccupazione” per l'attesa di un risultato, essendo entrambe le componenti parti dello stesso processo di coltivazione morale.

Da quest'“unione” originaria deriva invece, alla fine del XIX secolo, una distinzione netta – ma contraddittoria – fra i due concetti; tale divisione prevede un utilitarismo svuotato di qualunque base epistemologica al servizio di una base identitaria, eterna ed immobile, a lui completamente estranea ma perfettamente compatibile¹⁷³.

Sotto un altro punto di vista, si nota come la concezione occidentale, basata sulla supremazia del livello “teorico” su quello pratico, sia interpretata in Cina nei soli termini a disposizione della sua tradizione, pur ignorando completamente la distanza fra i due ordini secondo il pensiero europeo. Nella Cina moderna, la superiorità tecnica occidentale (dunque, *yòng* 用) viene vissuta come una minaccia a cui si accompagna la necessaria – e naturale, secondo il pensiero tradizionale – superiorità di natura (*tǐ* 体), con la conseguente riaffermazione della propria identità nazionale nei confronti di un insieme di pratiche puramente utilitaristiche. In questo modo, l'assimilazione diventa possibile, senza tradire la lealtà alla propria nazionale in un momento di estrema difficoltà.

L'espressione *zhōng tǐ xī yòng* 中体西用, oltre a presentare una problematica legata alla distinzione nazionalistica fra “noi” ed il “mondo esterno”, pone un altro interrogativo legato all'accomodamento della tecnica occidentale al mondo specificatamente cinese; in particolare, in Occidente, la “pratica” è necessariamente legata ad una legittimazione ideologica, totalmente assente nella “selezione” operata dagli intellettuali cinesi. In effetti, questa tendenza alla negazione dell'aspetto teorico (occidentale) non è altro che un rifiuto di identificazione con un ordine caratterizzato dal controllo del nome, della lettera, da un certo tipo di concezione del sapere; il desiderio di efficacia, invece, non comportando la necessità del “sapere”, ma piuttosto del *savoir-faire*, si inserisce con facilità nel sincretismo moderno cinese. È proprio quest'assenza concettuale ad offrire uno spunto sul dibattito dell'elemento “culturale” cinese, responsabile, secondo il sinologo Rainier Lanselle, di una *resistenza alla psicanalisi*¹⁷⁴. In un tale contesto, la psicanalisi può accontentarsi di essere “strumento”, pur tentando di ridurre al massimo lo scarto fra le due componenti? È possibile, inoltre, che i vari fenomeni di traduzione del lessico, come la moltiplicazione terminologica, non siano altro che la

¹⁷³ Cfr. Lanselle Rainier, “Les mots chinois...”, *op. cit.*, p. 90.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 68.

conseguenza del rifiuto operato dagli intellettuali cinesi nei confronti dell'aspetto concettuale della "pratica"? Stando ai fenomeni di polisemia e sinonimia riscontrati nel secondo capitolo, è molto probabile che l'ipotesi precedente sia vera. Quest'ultima riflette anche un certo atteggiamento, tipico della tradizione cinese, inerente il ruolo stesso del "tecnico" inteso come commentatore instancabile della terminologia, che egli adatta in base alle diverse situazioni contingenti o alla necessità di una maggiore chiarezza; questa logica corrisponde a quella dei commentari e dei rimaneggiamenti, continuamente messi in atto nella storia letteraria cinese.

Sebbene la visione di questo capitolo risulti piuttosto "pessimistica" nei confronti della capacità, da parte degli intellettuali cinesi, di affrontare la psicanalisi *in toto*, nella sua dimensione concettuale e pratica, tuttavia l'esperienza di diffusione del movimento in Estremo Oriente alimenta notevolmente alcune riflessioni da parte di sinologi e filosofi: fra essi figura François Jullien, da sempre interessato alla questione dell'alterità e dello scarto fra Oriente e Occidente, il quale propone alla psicanalisi cinque concetti appartenenti alla tradizione cinese, con lo scopo di facilitare la contaminazione (in questo caso, positiva) e la comprensione di questi due mondi estremamente, ma apparentemente, distanti fra loro.

3.1.2. La psicanalisi alla cinese

La psicanalisi, movimento nato in quel periodo di *rottura* (epistemologica, ideologica, concettuale) di inizi Novecento, contemporaneo alla nascente corrente filosofica del nichilismo ed alle nuove scoperte della fisica sulla teoria della relatività, mina – descrivendone sistematicamente ogni sua tappa – il soggetto cosiddetto "metapsicologico", a cui i Lumi ed il razionalismo classico attribuiscono in precedenza la totalità delle facoltà e delle leggi morali della natura umana. Attraverso la ricerca analitica, tutto lo sforzo fatto, nel corso dei secoli, per promuovere la sovranità della coscienza risulta essere invano: essa, infatti, vacilla sotto l'ipotesi dell'inconscio. Per questo motivo, al termine del XIX secolo inizia una lenta ed inesorabile opera di decostruzione e di presa d'atto della frammentarietà e dell'incertezza della realtà, opera che secondo il sinologo e filosofo François Jullien non viene pienamente realizzata¹⁷⁵ a causa dei limiti insiti nelle teorizzazioni stesse. Secondo quest'ultimo, nel caso della psicanalisi è possibile che pur producendo nuovi strumenti e metodologie della pratica analitica, Freud non sia riuscito ad includere, nel *discorso*, quel "restante impensato" che, pur messo in pratica, non può essere descritto consapevolmente; questo perché il limite, più che nel linguaggio, è nell'impostazione culturale dell'epoca e nella tradizione passata, che impedisce la piena e libera opera di concettualizzazione. Essendo molte delle categorie ermeneutiche già stabilite, è piuttosto difficile che il pensiero stesso rifletta su di sé, rivelando i meandri del cosiddetto

¹⁷⁵ Cfr. Jullien François, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Le Livre de Poche, 2013, p. 4.

“impensato”. In questo senso, non potendo rendere conto di quella parte che – per motivi legati alla tradizione storico-filosofica occidentale – è rimasta celata nel pensiero della psicanalisi occidentale in quanto ancora inesprimibile, Jullien propone di indagare la psicanalisi stessa attraverso gli *occhi* della Cina, sviluppando cinque concetti di tradizione tipicamente orientale che possano rendere conto della parte inespressa della teoria freudiana.

Il primo consiste nella *disponibilità*; si tratta di un concetto scarsamente sviluppato nel pensiero europeo. Concerne principalmente l’ambito dei beni e delle funzioni (disponibilità di denaro, tempo, ecc.), escludendo per la maggior parte il campo della persona o del soggetto; vi è, al limite, la possibilità di essere “disponibili”, ma l’utilizzo del termine non appartiene all’ordine della morale, della psicologia, non è prescrittivo o esplicativo e non viene largamente utilizzato per esprimere una virtù. Più che una qualità ben definita della personalità, tale concetto ha un significato piuttosto vago e non rientra fra i pilastri costitutivi della nostra interiorità. Questo perché esso è in contrasto con la posizione egemonica dell’individuo che, in Occidente, non può rinunciare alla propria iniziativa di “soggetto”¹⁷⁶; l’assenza della *disponibilità* come categoria etica e cognitiva dipende, quindi, dall’*ethos* e dalla stessa mentalità occidentale, che impedisce alla nozione stessa di svilupparsi per ciò che realmente è, ossia un atteggiamento strategico di fluidità nei confronti della realtà. La *disponibilità* consiste anche nell’assenza di intenzionalità e di proiezione sul mondo, in favore di un’apertura verso ogni possibilità; viene citato da Jullien in quanto dà voce ad uno dei consigli di Freud agli psicanalisti, il quale ritiene che, durante la seduta col paziente, sia necessario cercare di non privilegiare nulla, di presumere o pianificare, mantenendo la propria attenzione “diffusa” e non localizzata. Il caso della *disponibilità* rappresenta uno degli esempi di espressione dell’*impensato* occidentale tramite l’uso dei concetti della tradizione cinese: in effetti, la *disponibilità* è una regola di condotta fondamentale del Saggio, che accetta tutte le possibilità senza alcuna pretesa. È proprio Confucio, nei *Dialoghi* (IX, 4), ad affermare:

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。

[Sono quattro le cose che il maestro non possiede:

non ha idee, necessità, posizione ed in lui l’Io è assente]¹⁷⁷

¹⁷⁶ Cfr. Jullien François, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁷ La traduzione è ricalcata sulla versione francese proposta da François Jullien in *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, p. 27. La sinologa e saggista Edoarda Masi propone la versione seguente: “Il Maestro era del tutto esente da quattro difetti: pregiudizi, certezze arbitrarie, ostinazione, egoismo”. [Cfr. Masi Edoarda, *I Dialoghi*, Milano, BUR, 1992, p. 83]

Evitando di privilegiare qualunque aspetto sulla realtà, il Saggio evita di osservarla parzialmente, creando quella “visione d’insieme” fondamentale per il miglioramento di sé.

Il secondo concetto proposto consiste nell’*allusività*. Il fatto che vi sia, per quanto concerne l’analizzante, un tentativo verso la disponibilità a livello dell’ascolto reciproco, implica l’esistenza di un’altra dimensione dal punto di vista della parola. Mentre l’ascolto è “diffuso” e non localizzato, la parola deve tener conto della possibilità di non voler significare nulla, di quell’assenza di senso impensabile nella logica greca del Soggetto e della referenzialità. Per entrare in analisi, secondo Freud, occorre sbarazzarsi da quest’obbligo di coerenza e di “discorso” giustificato per una “ragione”, parlando senza prestare attenzione al senso necessario delle proprie espressioni. In Occidente, uscire dal campo della pertinenza attribuita alla parola e della significazione per determinazione aristotelica, è estremamente difficile; tuttavia, risulta piuttosto semplice per il pensiero cinese tradizionale. Quest’ultimo, in effetti, soprattutto sul versante taoista, preconizza una “parola” a cui non venga necessariamente assegnato un “oggetto”; la parola taoista indica senza riferire, non dice ma *lascia passare*. In altre parole, allude. È ciò che Laozi chiama “parlare senza parlare” (*yán wú yán* 言无 言), rifiutando il “parlare” come metodo denotativo, determinativo e significativo. Nella poesia cinese, un componimento non cita mai il sentimento provato, ma lo lascia trasparire: tutto è *allusivo*, accennato attraverso un complesso sistema di metafore e di richiami. Della donna abbandonata, ad esempio, non viene raccontata la malinconia, che si esprime piuttosto col riferimento alla sua cintura allentata (abbandonata a se stessa, non riesce più ad alimentarsi)¹⁷⁸.

L’*allusività* è applicabile, in psicanalisi, anche alla manifestazione del sintomo o all’espressione del sogno, in cui la censura si muove prudentemente attorno all’oggetto del desiderio non citandolo mai apertamente. Freud comprende l’importanza di questo concetto ma teme che, attraverso la totale apertura alle possibilità allusive della parola, l’arbitrarietà dell’interpretazione provochi un rinvio infinito a discapito sia della cura del paziente che della legittimazione della corrente psicanalitica.

Dopo aver elencato due concetti legati rispettivamente alla dimensione dell’ascolto e della parola, troviamo a questo punto un accenno all’aspetto metodologico della psicanalisi, nel quale la componente inespressa – o non trattata abbastanza dagli schemi culturali occidentali – consiste nel concetto di *obliquità*¹⁷⁹. Si tratta di affrontare le difficoltà della seduta e dell’interpretazione dell’inconscio tentando di affrontare le resistenze “di sbieco”, trasversalmente, diagonalmente; se il terreno è impervio si procede di traverso, piuttosto che puntare direttamente allo scopo. Freud sa bene in cosa consistano le “resistenze” messe in atto dal paziente, con le quali è possibile intervenire soltanto attraverso una strategia *obliqua*. La Cina la conosce da tempo, al punto da applicarla in campo

¹⁷⁸ Cfr. Jullien François, *op. cit.*, p. 65.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 70.

militare. Sunzi, celebre generale e probabile autore dell'opera "L'arte della guerra" (*Sūnzi bīngfǎ* 孫子兵法), afferma nel capitolo intitolato "Il favore concesso dalle circostanze" (*Shì* 勢):

三军之众，可使必受敌而无败者，奇正是也。

兵之所加，如以礮投卵者，虚实是也。

凡战者，以正合，以奇胜。

[È sufficiente rispondere con qualunque tattica, *convenzionale o meno* che sia, per far sì che le Tre Armate riescano, compatte, a contenere le forze avversarie senza soccombere.

L'incremento della portata bellica, tale da rendere l'impatto di un esercito pari a quello di una pietra da mola scagliata contro delle uova, è dato dalla capacità di distinguere tra *varchi* e *masse solide*.

È prassi consolidata che, in battaglia, s'incrocino le armi secondo strategie convenzionali, laddove è da quelle non convenzionali che sortisce la vittoria.]¹⁸⁰

I termini che Andreini e Biondi traducono come "varchi" e "masse solide" (*xū* 虛 e *shí* 實 in caratteri cinesi tradizionali) sono da intendersi anche, stando a quanto specificato in una nota degli stessi autori, come *punti deboli* e *punti di forza*¹⁸¹ dell'avversario, la cui comprensione comporta la scelta di utilizzare tattiche *convenzionali* (ortodosse, come l'attacco frontale) o *inconvenzionali*, ossia strategie anomale basate su incursioni improvvise o "metodi strategici fondati sulla dissimulazione"¹⁸². La tattica *inconvenzionale* dev'essere applicata anche in campo psicanalitico, utilizzando – come specificato da Jullien – il *metodo indiretto* dell'allusione trasversale¹⁸³. In altre parole, quando ci si accorge che l'analizzante è ricettivo e sta realmente ascoltando, è sufficiente accennare ad una parola "di striscio", per essere notati, piuttosto che illustrare ampiamente la propria posizione, facendo sì che l'altro, intrigato dalla laconicità e dall'eventuale sottinteso, abbandoni le proprie difese e "realizzi" quanto detto. L'*obliquità* strategica ricorda, per certi versi, i metodi lacaniani di colloquio col paziente, ispirati alle tecniche di paradosso e di estrema sinteticità del buddismo *chan*. A quanto pare, in questo l'apporto della filosofia tradizionale cinese contribuisce enormemente all'espressione dei lati celati all'interno della psicanalisi, nascosti dal limite del nostro pensiero culturalmente situato.

Lo stesso meccanismo può verificarsi anche nell'approfondire il processo di cura: in questo caso, un concetto estremamente utile è quello della *defissazione* (*dé-fixation*, in francese). Freud afferma che

¹⁸⁰ Traduzione tratta da Andreini Attilio & Biondi Micol (a cura di), *Sun Tzu – L'arte della guerra*, Torino, Einaudi, 2011, p. 31.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸² *Ibidem*

¹⁸³ Cfr. Jullien François, *op. cit.*, p. 66.

all'origine delle sofferenze psichiche del paziente vi è una “fissazione” progressiva, un blocco interno o incidente traumatico che impedisce al paziente di liberarsi e di continuare la propria vita. Eventualmente, tale fissazione si oppone alla crescita ed allo sviluppo, costringendo il soggetto ad un perenne stadio infantile o ad un obbligo di ripetizione: rimozione, assenza di sviluppo e tendenza alla reiterazione sono le tre fasi del processo patologico legato all'evento traumatico. Nella tradizione cinese, il concetto di defissazione è strettamente connesso alla possibilità di “nutrire la vita” (*yǎngshēng* 养生), di far sì che il flusso vitale scorra nel nostro corpo senza intoppi. Secondo Zhuangzi, la sola possibilità di proteggere lo spirito consiste nel liberarsi dai “blocchi”, dalle fissazioni che potrebbero manifestarsi. Egli paragona gli ostacoli allo scorrere naturale della vita a delle pecore che, più indietro nel gruppo, impediscono all'intero gregge di avanzare. Se, di conseguenza, l'uomo desidera “nutrire la propria vita”, deve comportarsi come il pastore che, accortosi dell'impedimento, tiene ben saldo il controllo sugli animali ed avanza insieme a loro:

开之曰：闻之夫子曰善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之。¹⁸⁴

[Kaizhi rispose: “Ho sentito il mio maestro dire che coloro i quali nutrono coscienziosamente la propria vita sono come dei pastori che, vedendo le pecore più lontane dal gregge, tornano indietro a recuperarle”.]¹⁸⁵

Quanto auspicato è di continuare ad avanzare, sciogliendo quei nodi dell'interiorità che impediscono il pieno sviluppo dell'individuo. In effetti, secondo Jullien la “cura” psicanalitica non è altro che, per usare la visione di Zhuangzi, la creazione di una nuova “viabilità” interna attraverso la defissazione. L'ultimo concetto proposto riguarda la cosiddetta *trasformazione silenziosa*, conseguenza della defissazione. Con questa espressione si intende una trasformazione che accade senza rumore, di cui non sia necessario parlare. La sua impercettibilità è dovuta al fatto che si allunga nel tempo, impedendo di avvertire il minimo cambiamento; è il ristabilirsi progressivo del paziente, che dopo innumerevoli sedute riesce finalmente a sentirsi sollevato dal suo malessere. Tale trasformazione può consistere, inoltre, nella rivelazione cosciente di contenuti inconsci o nello slittamento di un conflitto patogeno in un “conflitto normale”, ossia regolabile dal paziente stesso¹⁸⁶. Tuttavia, Freud non chiarisce sufficientemente il funzionamento di questo mutamento, diversamente da Wang Fuzhi, proposto da Jullien, il quale formula il concetto di “spostamento sotterraneo e trasformazione silenziosa” (*qiányí mòhuà* 潜移默化). Quest'ultima espressione rivela perfettamente i meccanismi

¹⁸⁴ Brano del *Zhuangzi* 庄子 presente in www.ctext.org/zhuangzi/full-understanding-of-life.

¹⁸⁵ Versione italiana della traduzione francese di François Jullien presente in *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, p. 117.

¹⁸⁶ Cfr. Jullien François, *op. cit.*, p. 120.

del cambiamento, basati sulla lenta maturazione (metafora agricola ben radicata nella cultura cinese) ed in contrasto con la logica occidentale basata sul trasferimento del contenuto latente in manifesto: invece di separate, le due dimensioni devono essere complementari e presenti allo stesso tempo.

Alla luce di quanto affermato fino ad ora, si nota la possibilità, da parte del pensiero cinese, di sopperire ad alcuni aspetti teorici della psicanalisi, su cui lo stesso Freud – stimolato da altre tematiche – non ha potuto soffermarsi.

L'operazione altamente concettuale operata da François Jullien costituisce un esempio del metodo comparatistico utilizzato dallo studioso nell'affrontare il rapporto fra Cina e Occidente; pur presentando delle criticità, illustrate nella prossima sezione, esso tenta di spingersi agli estremi del paragone culturale, annullando la presunta "incomunicabilità" fra contesti così distanti fra loro.

3.1.3. Billeter e la critica a Jullien

È chiaro che, anche alla luce delle riflessioni sui "Cinque concetti proposti alla psicanalisi", il metodo utilizzato da François Jullien presenta delle criticità. In questo senso, la riflessione di Billeter, sinologo svizzero, sulle opere dello studioso contribuisce a proporre un ulteriore punto di vista, in cui siano ben visibili i limiti di questo tipo di ricerche.

Innanzitutto, François Jullien è un intellettuale di livello internazionale; è proprio tale influenza a preoccupare Billeter, soprattutto alla luce della "responsabilità" che egli dovrebbe assumere nel dibattito sinologico contemporaneo. A dimostrazione di tale preoccupazione, lo studioso svizzero inizia bruscamente la sua opera affermando:

François Jullien a une influence considérable, et donc une responsabilité. Cette influence me paraissant en grande partie néfaste, j'ai voulu le faire savoir.¹⁸⁷

Questo perché il metodo da lui utilizzato consiste nello spingere la sinologia al limite estremo di pura contemplazione filosofica, interrogando la Cina dal punto di vista delle categorie occidentali e viceversa, ponendo l'apparato filosofico occidentale di fronte alla tradizione cinese. Il tutto privo di qualsiasi dimensione storica, di contingenza contestuale o di precisazioni culturali. La sinologia non è, agli occhi di Jullien, una scienza dotata dei propri oggetti di studio e di metodi propri, ma rappresenta il punto di partenza di un percorso critico sul pensiero occidentale; questo perché, secondo Jullien, la Cina rappresenta per l'Occidente non un *oggetto* qualsiasi, ma l'*alterità* culturale per eccellenza. Non importa che essa possieda una tradizione culturale millenaria, completamente separata dalle origini del continente europeo: essa è necessaria in quanto "specchio" in cui poter

¹⁸⁷ Cfr. Billeter Jean François, *Contre François Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2013, p. 7.

vedere le proprie categorie, deformate, in una prospettiva di alienazione che costituisce la vera esperienza del pensiero. Lo sforzo del sinologo *alla Jullien* è, dunque, quello di trattare questa alterità irriducibile come il motore del proprio lavoro su di sé e sulle “scienze umane”¹⁸⁸. Una prospettiva disastrosa, che vanificherebbe sia lo studio filologico che il lavoro stesso sulla traduzione.

In merito alle numerose citazioni di opere cinesi negli scritti di Jullien, Billeter critica il fatto che le opere cinesi da lui inserite non siano trattate nella loro globalità: spesso mancano di un commento specifico sul loro contenuto e sul loro contesto storico, mostrato solo parzialmente.

I libri stessi di Jullien vertono, quasi sempre, sulla presentazione di due termini antinomici da cui risulta una sorta di sintesi hegeliana: l'*incitamento* contro l'*ispirazione*, il *processo* contro la *creazione*, l'*immanenza* contro la *trascendenza*, il *male* contro il *negativo*... Il pensiero cinese viene descritto come “l'altra faccia dell'Occidente”, in una sorta di visione poetica ed astratta scarsamente legata allo studio della realtà. Jullien, ad esempio, sostiene che la Cina non possa pensare la libertà e i diritti dell'uomo, legati ad un certo determinismo culturale – occidentale – e non possedendo nella propria tradizione culturale la nozione di trascendenza¹⁸⁹.

Quest'atmosfera di radicalità teorica viene risolta tramite lo stile, grazie al quale i concetti vengono articolati in una prosa fluida, che dissolve la nettezza dei contorni in un movimento accattivante del pensiero. In altre parole, la filosofia è un'attività di creazione di concetti legati all'intensità della prosa. Ciascuno dei libri di François Jullien, inoltre, inventa delle nuove nozioni a partire della traduzione di termini cinesi (è accaduto anche nel caso precedente della *defissazione*), ma è naturale domandarsi se tali termini non presentino già un corrispettivo in lingua, evitando di dover ricorrere alla costante concettualizzazione, alla riflessione filosofica, ai “voli pindarici” ed alle astrazioni di un luogo che tuttavia esiste nella sua *concretezza* ed è una nazione storicamente situata.

In altre parole, tramite la via modesta e paziente della traduzione, Billeter giunge a contestare la tendenza all'esotizzazione della Cina, che viene tutt'ora vista come un'entità misteriosa, irriducibile, a causa della massimizzazione dello scarto traduttivo tra la lingua cinese e la nostra. Traducendo un dialogo immaginato dal filosofo Zhuangzi, lo studioso svizzero afferma:

Confucius voit un nageur s'ébattre à son aise dans des eaux tumultueuses et lui demande ensuite, littéralement : « As-tu un *tao* de la nage ? » Le sinologue peut traduire par « As-tu une *Voie* de la nage ? » mais aussi plus simplement par « Pour nager ainsi, as-tu une *technique* ? »

¹⁸⁸ Cfr. Billeter Jean François, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 32.

[Confucio vede un nuotatore scorrizzare a suo agio fra le acque tumultuose e gli domanda, letteralmente: “Hai un *dao* del nuoto?”. Il sinologo può tradurre con “Hai una *via* del nuoto?”, ma anche più semplicemente “Ma per nuotare, hai una *tecnica*?”]¹⁹⁰

Tale esempio rappresenta perfettamente il tentativo di Billeter di trattare il patrimonio letterario cinese (e a Cina stessa) nel modo più *sincero* e disincantato possibile, non attribuendo ai testi più di quanto esso effettivamente raccontino.

La polemica fra Jullien e Billeter è proseguita per molti anni, dando vita ad un intenso dibattito sul ruolo degli studi sinologici contemporanei. In merito al tema centrale di questo studio, la psicanalisi, è necessario ritornare “coi piedi per terra”, ancorandosi all’esperienza concreta ed al racconto di medici e psicanalisti interessati alla Cina contemporanea. Nella prossima sezione verranno approfonditi due casi: uno riferito alla spedizione dell’associazione *Psychanalyse en Chine*, l’altro, più privato, legato alla presenza di Michel Guibal in una scuola pechinese.

3.2. Spedizioni occidentali in Cina

Nei mesi di marzo e aprile del 2004, un gruppo di studiosi ed analisti francesi facenti parte dell’associazione *Psychanalyse en Chine* visita la Cina, dirigendosi a Pechino, Xi’an, Canton e Hong Kong. Il gruppo è composto da una decina di persone: Franck Chaumon, Dominique Simonney, Sophie Pierre, Pierre-Alain Froissart, Josiane Froissart, Guilène Raffinot, Anne-France Chatiliez, Rainier Lanselle, Yann Diener, Severine Mathelin, Érik Porge, Christine Chaumon e Magnolia Chiang-Laluc¹⁹¹. Dopo una serie di conferenze, lezioni ed interviste, i medici di un ospedale psichiatrico di Pechino offrono l’occasione di un colloquio privato con una donna malata, desiderosa di essere ascoltata da *medici stranieri*¹⁹².

È possibile realizzare l’incontro grazie ad un dispositivo ternario, rinnovato da Lacan, specifico per la presentazione del paziente, in cui il dialogo col soggetto avviene in presenza di un assistente all’ascolto, in grado di notare ciò che viene tralasciato dai due partecipanti alla discussione (il medico ed il paziente). Non si tratta, come nella psichiatria tradizionale, di servirsi del malato per illustrare una particolare patologia davanti ad un pubblico di studenti, ma di sottostare completamente alle posizioni soggettive del malato stesso. Nel caso dell’associazione, il ruolo di interprete viene assunto da Rainier Lanselle, che presiede il colloquio dello psicanalista Erik Porge con la donna.

La storia familiare di quest’ultima è estremamente legata alle vicende storico-politiche recenti della Cina, dalla morte di Mao, ed al rapporto tra vita privata e lavorativa, tra capitale e provincia. La

¹⁹⁰ Cfr. Billeter Jean François, *op. cit.*, p. 50.

¹⁹¹ Cfr. Porge Érik, “Vive la Chine – La Cina è vicina”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, p. 48.

¹⁹² *Ibidem*

particolarità della sua sofferenza si rivela in un momento del suo discorso: afferma di essere arrivata in ospedale “di nascosto” da un membro della sua famiglia. “Di nascosto”, *tōuzhe* 偷着 in cinese, derivata dal verbo *tōu* 偷, “rubare”, tema centrale del suo delirio basato sul sospetto e sulla paura di essere derubata.

Terminato il colloquio, una discussione coinvolge i partecipanti, medici cinesi e francesi: essa si svolge nello scarto fra la cultura psichiatrica americana, egemonica in Cina nei servizi offerti dagli ospedali universitari, la quale si realizza nell’adesione ai criteri diagnostici del DSM (“Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali”), e quella lacaniana; in ogni caso, è proprio uno dei medici appartenenti a questo sistema standardizzato a comprendere il legame significativo del “di nascosto” della donna, pur non avendo tuttavia l’esperienza clinica per poterlo interpretare.

La difficoltà mostrata dal medico cinese spinge Erik Porge ad interrogarsi sia sulla formazione degli analisti cinesi stessi che sulla responsabilità degli analisti stranieri in Cina, presi singolarmente o in associazioni. Il problema riguarda la diffusione dei concetti freudiani, spesso troppo semplificati e deformati per via della mancanza di una vasta letteratura tradotta; esso riguarda, inoltre, l’importanza dell’insegnamento professorale nel processo di formazione degli analisti cinesi, per il quale essi nutrono un grande rispetto e che crea delle difficoltà supplementari. La difficoltà è dunque ambivalente, e si pone fra trasmissione e formazione. In quest’atmosfera, una buona preparazione psicanalitica è legata a due fattori¹⁹³: il primo, secondo Porge, dipende dalla responsabilità delle varie associazioni psicanalitiche di proporre una buona formazione, attraverso l’uso di testi redatti da traduttori competenti in materia; il secondo riguarda la possibilità, da parte degli studenti cinesi, di studiare in un Paese in cui la psicanalisi ha già una tradizione ed in cui vi sia ancora un certo dibattito intellettuale. Quest’ultimo è, certamente, il caso dello psicanalista Huo Datong.

In contrasto con la realtà urbana dei grandi ospedali universitari cinesi, è possibile citare il caso dell’associazione ed organizzazione non governativa *xīngxīngyǔ* 星星雨, il cui scopo è di offrire un sostegno alle famiglie i cui figli presentano delle patologie appartenenti allo spettro autistico. Visitata da Michel Guibal, essa rappresenta uno dei centri più importanti per la cura della disabilità psichica¹⁹⁴. Il motivo della sua fondazione è legato a Yang Tao, nato nel 1985. I suoi genitori sono felici, Yang è l’unico figlio che possono avere per via della politica governativa di controllo delle nascite. Qualche mese dopo la nascita, alla madre, Tian Huiping, viene proposto di proseguire la sua formazione universitaria nella Germania dell’Ovest, approfondendo lingua, cultura e civiltà tedesca. La giovane donna, come da abitudine in Cina, affida il proprio bambino di cinque mesi alle cure dei nonni e si

¹⁹³ Cfr. Porge Érik, *op. cit.*, p. 52.

¹⁹⁴ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 282.

stabilisce per due anni in Germania. Al suo ritorno, scopre che il bambino presenta dei problemi di linguaggio ed un vocabolario estremamente limitato, che né il marito né i genitori le avevano segnalato. Per motivi lavorativi, Tian si dirige con suo figlio a Chongqing, dove insegna per qualche anno. Nonostante il tempo dedicatogli, Yang non sembra migliorare: la donna consulta uno dei rari specialisti di pediatria, il quale diagnostica una forma severa di autismo. La visita si conclude un certificato, redatto dal medico, con cui viene concesso alla coppia di avere un secondo figlio.

Seguono tre anni di solitudine per la famiglia, alla ricerca costante del minimo miglioramento. Nel 1992, Tian si dirige a Pechino, consulta specialisti, si presenta in alcuni ospedali, fra i quali l'*Ospedale 6*, dove è appena stato creato un servizio di accoglienza per bambini autistici. Yang Tao vi è ammesso. Tian legge degli opuscoli e delle opere straniere che trova in biblioteca, scoprendo un documento redatto dai servizi sanitari taiwanesi: sembra esserci un nuovo metodo di approccio alla malattia, di ispirazione anglosassone. Applicando le istruzioni consigliate, compaiono dei piccoli miglioramenti. È a partire da questa esperienza decisiva che nasce l'idea di aprire, a Pechino, un luogo di accoglienza per bambini affetti dallo spettro autistico – e di supporto per i loro genitori, rinunciando alla sicurezza economica del suo lavoro di insegnante a Chongqing.

L'idea colpisce un uomo d'affari, che decide di finanziarla. Tian, stipendiata, riunisce sei piccoli pazienti e assume due insegnanti (giovani professori appena laureati), i quali accennano di essere formati a partire dalla sua esperienza e dalle letture applicate dell'opuscolo taiwanese; in questo modo, può finalmente iniziare il suo progetto. Qualche mese più tardi, incoraggiati dai progressi dei bambini, decide di acquistare un edificio nella capitale. Le precarie condizioni materiali, le difficoltà finanziarie e i diversi spostamenti minaccia lo spirito di questa impresa privata; tuttavia, pur non ricevendo alcun aiuto dalle istituzioni regionali o nazionali, riesce a sopravvivere, anche grazie all'interesse di una fondazione canadese, del governo austriaco e di un'associazione umanitaria di Hong Kong¹⁹⁵.

Questa commistione fra iniziativa individuale e sostegno privato spinge Tian a spostare la scuola in campagna, nel 1997, con lo scopo di sviluppare pienamente quanto sognato e sperato. La formazione concessa ai bambini si cristallizza in un programma di dodici settimane, otto ore al giorno, in cui i genitori lasciano il proprio lavoro per apprendere, insieme ai figli, come collaborare con questa patologia. Lo scopo consiste nell'*integrare i bambini nella vita sociale e scolastica cinese*. La scuola inizia, quindi, ad essere conosciuta e viene contattata da specialisti americani e giapponesi.

Nel frattempo, uno psicanalista francese si trova a Chengdu; si tratta di Michel Guibal, fondamentale nella formazione e nell'analisi di Huo Datong a Parigi. Estremamente interessato da un articolo sull'argomento, contatta Tian Huiping e le chiede di poter visitare l'associazione. Dopo un breve

¹⁹⁵ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 280.

scambio di posta elettronica, la direttrice propone un *workshop*; sorpreso dal termine, lo psicanalista crede si tratti di una “messa in opera” immediata ed accetta senza esitazioni. Una volta incontrati, Michel Guibal chiede alla direttrice di poter aiutare attivamente la scuola:

“Nous n’avions aucune idée de ce que faisaient les psychanalystes; nous avons donc répondu qu’il pouvait faire ce qu’il voulait. Nous étions complètement ouverts, nous disions: *we are completely open to you.*”¹⁹⁶

Inizia così una collaborazione, da parte dello psicanalista, alla vita dell’associazione: accetta di effettuare delle sedute con i genitori, ascoltando il loro malessere e i loro dubbi sul futuro dei figli; nonostante le difficoltà di apertura da parte degli adulti, Guibal riesce progressivamente nella sua impresa. Un momento piuttosto interessante riguarda l’incontro con un padre estremamente severo, i cui comportamenti lasciano trasparire un profondo conflitto interiore; presentatosi al colloquio, annuncia “Voglio uccidere mia moglie”. Dopo tre anni nell’esercito, afferma di sapere come uccidere con crudeltà. A quel punto, Guibal domanda il metodo con cui vorrebbe ucciderla e l’uomo risponde che intende piantare un coltello nel suo cuore. Non appena lo psicanalista fa notare che il metodo non recherà molta sofferenza alla donna e che i suoceri saranno estremamente tristi, l’uomo resta in silenzio, pensieroso. Guibal gli rivela che molti altri genitori condividono lo stesso desiderio di morte dell’uomo, e persino lo psicanalista stesso ha questo pensiero, specialmente nei confronti dei medici con cui è spesso costretto ad avere a che fare. L’affermazione sembra sollevarlo e spingerlo a parlare:

“Comment faites-vous pour ne pas le faire?”

“Je fais une psychanalyse”

“C’est quoi une psychanalyse?”

“*C’est ce que l’on est en train d’essayer de faire, parler de son désir*”¹⁹⁷

[“Come fate per non farlo?”

“Faccio della psicanalisi”

“E che cos’è la psicanalisi?”

“È ciò che stiamo provando a fare, cioè *parlare del proprio desiderio*”]

In ogni caso, in quest’associazione lavorano molti volontari, per la maggior parte stranieri. Dal canto loro, gli analisti cinesi non hanno preso alcuna iniziativa in favore dell’organizzazione. Questa è una delle tante manifestazioni di quanto sostenuto precedentemente da Erik Porge, per il quale vi sono

¹⁹⁶ Cfr. Porret Philippe, *op. cit.*, p. 283.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 290.

delle criticità all'interno del sistema cinese di cura di patologie mentali; è compito delle nuove generazioni di psicanalisti cinesi tentare di superarle per un nuovo approccio, meno standardizzato e positivista, nei confronti del disagio psichico.

Conclusione

Questo lungo viaggio nella realtà della psicanalisi in Cina sembra essere giunto al termine. È necessario, a questo punto, ripercorrere brevemente le tappe principali, al fine di verificare se le intenzioni avute in partenza siano state effettivamente realizzate.

Scopo originario dello studio è stato quello di offrire, pur in una prospettiva limitata dalla conoscenza superficiale della teoria psicanalitica, un punto di vista generale e sufficientemente esauriente sul processo di diffusione del movimento in Cina, con un'attenzione particolare ai metodi ed ai risultati della traduzione del lessico specifico in cinese. Questi due obiettivi sono stati raggiunti principalmente grazie ai primi due capitoli della tesi, studiando – nel primo – le figure e gli eventi storici più rilevanti e riflettendo successivamente sul rapporto fra scrittura cinese e psicanalisi.

Il primo capitolo, partendo dai primi decenni del Novecento – estremamente ricettivi nei confronti delle scienze occidentali per via della crescente istanza modernista, ha tentato di percorrere l'intero XX secolo evidenziando le personalità più “sensibili” nei confronti del nuovo movimento e le prime pubblicazioni autoctone in materia. Superato il maoismo, è stata approfondita la figura di un celebre psicanalista cinese, responsabile della ripresa delle ricerche in materia e fondatore di una delle tre correnti psicanalitiche attualmente presenti in Cina. Nello scenario rappresentato, in generale, si è tentato di far trasparire la grande vivacità intellettuale che ha accompagnato l'ascesa della psicanalisi in Cina, fenomeno parallelo all'apertura “forzata” nei confronti dell'Occidente.

Successivamente, è stato approfondito il rapporto fra caratteri cinesi e psicanalisi da due diversi punti di vista. Attraverso le due macrosezioni, i caratteri cinesi sono stati studiati sia ad un livello puramente traduttologico, riportando i risultati e le metodologie di sviluppo del lessico psicanalitico, sia ad un livello più “astratto” e concettuale, in particolare nell'ambito del rapporto fra scrittura cinese e teoria psicanalitica: responsabili principali di questo legame è Jacques Lacan, analista francese, di cui alcune teorie hanno tratto ispirazione dalla Cina. Riassumendo, il secondo capitolo ha voluto mostrare le difficoltà del processo *in itinere* della formazione del lessico psicanalitico cinese, ancora non ben definito, in contrasto con la “facilità” con cui il sistema di scrittura e pensiero cinese è stato utilizzato ai fini della creazione teorica in campo psicanalitico.

Con il terzo ed ultimo capitolo, più marginale rispetto ai primi due, si è tentato di concludere il discorso su questo rapporto presentando, da un lato, le criticità e le riflessioni più rilevanti nei confronti dell'assimilazione del movimento da parte del mondo intellettuale cinese e, dall'altro, alcune testimonianze di esperienze cliniche e di analisi in Estremo Oriente, con lo scopo di gettare le basi per studi più approfonditi in quest'ambito.

Le fonti utilizzate sono, per la maggior parte, francesi. È proprio in questo Paese che, a partire dagli anni Settanta, è sorto un grande interesse nei confronti della Cina moderna e dei meccanismi di contaminazione in atto fra la società cinese e le teorie occidentali; la psicanalisi rientra fra i casi maggiormente studiati, sia poiché rappresenta uno degli apporti concettuali più rilevanti del Novecento occidentale, le cui implicazioni hanno coinvolto quasi tutti i campi del sapere (letteratura, filosofia, medicina), sia in quanto la cosiddetta “scienza dell’inconscio” ha destato molto interesse nell’ambito dell’antropologia culturale, campo di eccellenza dell’Accademia francese, specialmente attraverso l’interrogativo sull’universale dell’inconscio. Esiste un inconscio universale o esso è culturalmente *situato*? Il complesso di Edipo è riscontrabile in tutte le popolazioni del mondo o appartiene soltanto al caso specifico della cultura occidentale di matrice greco-latina?

In questa sorta di commistione di scienze sociali, il dibattito sulla psicanalisi si è dunque ampliato sulla base dell’osservazione nei Paesi dell’Estremo Oriente, fra cui la Cina. Esso è tutt’oggi presente e particolarmente sentito in Europa continentale e si spera, con la redazione di questo breve documento, che esso possa interessare e stimolare anche coloro appartenenti a settori di studio completamente differenti.

Ringraziamenti

“Non si nasconde fuori
del mondo chi lo salva e non lo sa.
È uno come noi, non dei migliori.”
(Eugenio Montale, *Senza titolo*, Satura II)

Non avrei scelto di intraprendere questo percorso di tesi se non avessi trascorso un semestre presso l'università Paris-Diderot di Parigi, centro europeo fondamentale per gli studi contemporanei di linguistica cinese e, con mia grande sorpresa, di psicanalisi. La capitale francese ha rappresentato, dal mio punto di vista, una fonte inesauribile di materiali, incontri, colloqui estremamente stimolanti per la mia tesi e per la conoscenza, più in generale, del mondo delle scienze sociali in Cina. Per questo motivo, pur con un certo imbarazzo dovuto al fatto che non si possa *parlare* ad un luogo, la ringrazio. Ringrazio anche gli amici che al momento, trovandosi all'estero, hanno spulciato le biblioteche di Pechino e Shanghai aiutandomi nella ricerca di alcuni articoli apparentemente introvabili: Tamarusan, Alexandru e Francesco. Ringrazio anche Silvia, Mattia, Kevin, con cui ho condiviso dubbi, paure ed incertezze. Incertezze condivise anche con la mia relatrice, prof.ssa Nicoletta Pesaro, la quale, nonostante la prima rovinosa chiamata *skype* dello scorso ottobre – causata da una pessima connessione, ha comunque accettato di intraprendere questo percorso di tesi, mostrando una grande capacità di ascolto e disponibilità. In questa sede la ringrazio sentitamente, così come ringrazio la correlatrice prof.ssa Federica Passi.

L'ultimo ringraziamento, ma non meno importante, va alla mia famiglia: a loro, presenti ed *assenti*, in questo mondo o nell'Altro, va il mio enorme grazie per l'affetto ed il supporto dimostratomi durante questi anni universitari.

Appendice

Testi tradotti

1)

梦之研究
钱智修

近岁以来，思想界之变动，至为剧烈。凡前此荒诞不经，为巫覡术士所持以欺人之事，多突起而占科学上之位置。如睡眠时之梦，亦此中之一事已。梦之问题，其首先研究者，为福留特（Sigmund Freud）博士。Dr. Sigmund Freud 嗣后实验心理学家，尤多所发明。即法国大哲学家布格逊教授，Professor Henri Bergson 亦于此事三致意焉。

梦之科学研究，当以辣希美博士 Dr. H. Rahmet 之说为新。辣氏者，埃及之开罗人也。其所发见之事实，颇能探究梦之秘奥。先是教授拉特氏。Professor Ladd 谓吾人于闭目时所见之点线闪光等种种现象，于梦境均有影响。福留特氏，谓吾人所不愿遇见之者，乃至吾人所欲为所欲得者，常于梦中实现之。蒙泰纳氏 Montaigne 之说，亦复如是。凡椎鲁无智识之人，所持意见，大都与福氏相似，惟其解释之法，较怪诞而涉于迷信耳。

吾人何以被魇魔，吾人何以遇噩梦，吾人何以梦中自高处坠下，愈坠愈深，而茫无涯涘？吾人何以梦中受伤害，乃至有种种可惊可駭之境遇？辣希美氏，皆以新奇之法则说明之。据辣氏之说，吾人于睡梦时，其脑部殆如泛驾之马，东奔西突，而无其衔。易词言之，则脑之灰色之分部及单位，不如醒觉时之贯串连系，于是奔逸驰骤，为混杂奇异之组合而已。

辣氏谓实质的事物，常能影响吾人之睡梦。以脑部之组织，每受其影响也。试举其例，如感官之使用，诗歌之声音，卧具之触着，饧糖之滋味，乃至优美之音乐，皆足以变更或发生种种不同之梦境也。

即吾人之幻想，亦复如是。辣氏尝挈数人，在暗室中试验之。人居一室，室中满布香气，使坐于靠椅之上，沉思默虑，作种种之幻想。于是对甲种人，则奏音乐；对乙种人，则摇风扇；对丙种人，则以不变之论调施讲演。迨一小时后，彼等将幻想写出，乃与酣睡时之作梦。同其奇观。其所起之幻想，一一与由外界而得之实在感觉，有因果之关系焉。

辣氏又尝向睡眠之学生，加以试验。或呵痒，或触动，或击打，或唱歌，或使受热气，或使遭寒冷，以察外界之影响，对于梦境有何种结果。至学生醒，叙述其梦境，则头上加绳者，梦中如马士波之御劣马。耳边闻乐者，梦中被斯文格利之诱惑。闻礼拜堂之钟声者，梦中由僧正而被选为教皇。尤有一人，以闻钟声，梦海船沉没。其他种种，尤难殚述。要之皆与外界之影响，有一定关系而已。

前挪威心理学家伏尔特博士 Dr. Morly Void 有言“人无感官，必不能做梦。”辣氏之说，亦与之相合。故盲者必不能于梦中见物。聋者必不能于梦中闻音乐谈话，及种种之声音。因或种病症，而皮肤麻木不仁者，必不能于梦中有触觉。反而言之，感官愈锐敏，则梦境亦愈活泼也。

（原刊 1913 年《东方杂志》10 卷 11 号）

Ricerche sui sogni

Qian Zhixiu

Negli ultimi anni, i cambiamenti in ambito intellettuale hanno raggiunto dei livelli piuttosto radicali. In passato, tali *assurdità* erano considerate delle questioni da affidare a maghi e sciamani per poter ingannare qualcuno; esse si sviluppavano in abbondanza ed assumevano un ruolo assimilabile alla scienza. Anche il sogno apparteneva agli eventi di questo tipo.

Le questioni legate ai sogni sono state analizzate innanzitutto dal dottor Freud. Dopo quest'ultimo, vi sono stati altri psicologi sperimentali, molti dei quali si sono distinti per delle invenzioni. Come il grande filosofo francese e professor Henri Bergson, il quale si è assai dedicato a questo argomento.

La ricerca scientifica sui sogni ha subito un rinnovamento grazie all'apporto del dottor H. Rahmet, proveniente da Il Cairo, in Egitto. Tutti i dati da lui analizzati possono solo parzialmente indagare la natura misteriosa del processo onirico. Prima di H. Rahmet troviamo il professor Ladd; egli sostiene che le linee, i punti luminosi ed ogni fenomeno di questo genere da noi osservato ad occhi chiusi influenzino ugualmente il mondo onirico. Quanto a Freud, egli afferma che tutto ciò con cui non vogliamo avere a che fare, così come ciò che invece vogliamo realizzare, si manifesta spesso nei sogni. Stando a quanto detto da Montaigne, anche per quest'ultimo vale lo stesso principio.

Le opinioni sostenute dagli uomini ordinari, da coloro in possesso di una mente semplice e senza alcuna conoscenza particolare, sono molto simili a quelle di Freud, proprio perché i metodi da lui spiegati sono piuttosto bizzarri e legati alla superstizione.

Per quale motivo abbiamo un incubo o viviamo un brutto sogno? Perché nel sogno cadiamo da un grande edificio, sempre più in basso, nel buio indistinto e senza limiti? Come mai nel sogno siamo feriti e subiamo persino ogni sorta di circostanze sorprendenti e terribili? Secondo il dottor H. Rahmet, tutto ciò è spiegabile dai metodi che regolano la novità; mentre stiamo sognando, il nostro cervello è quasi come un cavallo imbizzarrito che scappa in ogni direzione, senza alcun rifugio. Detto in parole semplici, le unità e le sezioni della materia grigia del cervello non sono ben legate e connesse al periodo di veglia, e dunque questo galoppo in fuga è semplicemente la combinazione di un insieme di fatti inusuali e bizzarrie.

Ciò che Rahmet chiama "sostanza" può spesso influenzare i nostri sogni. Ognuno di questi è condizionato dall'organizzazione delle parti del cervello. Facendo degli esempi, si possono citare l'utilizzo degli organi di senso, la voce della poesia cantata, l'appoggiarsi ad un letto, il sapore dolce di un succo, e persino il suono di una bella musica; tutte queste situazioni sono sufficienti a far manifestare o alterare ogni sorta di diversa circostanza onirica.

Lo stesso accade con le nostre fantasie. Rahmet l'ha sperimentato con molte persone, in una stanza buia. Quando esse sono in una stanza, quest'ultima si riempie di una sorta di "fragranza" che spinge a sedersi, a riflettere silenziosamente ed a fantasticare su qualunque cosa. Così, un primo tipo di persone immaginerà di suonare della musica, un altro di accendere un ventilatore, un altro ancora di dar vita ad un discorso sostenendo un tema costante. Dopo aver atteso un po', proprio queste fantasie possono essere trascritte e, caduti in un sonno profondo, provocare un sogno. Un sogno con tutte le sue meraviglie. Infatti, le fantasie a cui esso dà vita hanno un rapporto di causa-effetto con le sensazioni reali provenienti dal mondo esterno.

Lo stesso Rahmet ha anche effettuato degli esperimenti su un gruppo di studenti addormentati. Attraverso l'esame degli stimoli dal mondo esterno, come il solletico, un leggero movimento, un colpo, il cantare una canzone, il provocare caldo o freddo, egli si è chiesto quali fossero gli effetti sulle circostanze del sogno. Al risveglio degli studenti, essi hanno raccontato il proprio contesto onirico; coloro a cui è stato stretto il capo hanno sognato di domare un cavallo come *Mashipo*. Coloro a cui è stata fatta ascoltare della musica sono stati sedotti in sogno da un raffinato ***. Coloro a cui è stata fatto ascoltare il suono di una campana di chiesa, sono stati scelti come capi religiosi da un monaco. Uno studente, in particolare, tramite l'ascolto del suono di una campana ha sognato il naufragio di una nave. Per il resto, gli altri sogni sono di assai difficile narrazione. In breve, tutti gli stimoli provenienti dal mondo esterno hanno un legame certo con la vita onirica.

In precedenza, lo psicologo norvegese Morly Void aveva pronunciato le seguenti parole: "Un uomo senza organi di senso non può sognare in alcun modo". Quanto affermato dal dottor Rahmet è molto simile. Per questo motivo, un cieco non potrebbe in nessun modo vedere degli oggetti in sogno e un sordo non potrebbe ascoltare della musica, un discorso o qualunque tipo di suono. Coloro la cui pelle è insensibile o intorpidita per una certa patologia, in sogno, non potrebbero in alcun modo avere il senso del tatto. In altre parole, più gli organi di senso sono sviluppati, più il contenuto onirico sarà vivace e reale.

(Da 《东方杂志》, *Rivista Orientale*, 1913, n°11 tomo 10)

2)

论精神分析

张东荪

精神分析 (Psychoanalysis) 有人译为心解术，在中国只看见名词之随处发现，而尚未见有专篇之说明。我本想做一长篇专论此题，而因为最近出版的关系书籍尚未寄到，故一时未能动笔。现在李石岑先生教我作一短篇，我只好随意写了一些罢。

精神分析是什么？照字面讲，自然是分析精神了，所以邳斯透 (Pfister) 说：“精神分析，如其字面所指示，是分析精神作用为成分的原素。”但是这种定义很容易误会。心理学本来就是分析精神作用；不但心理学如此，并且医学家、教育家所做的事，亦都是分析精神。果尔又何必另立精神分析一门呢？所以邳斯透又说：“要避免迷惑而达到正确的定义计，我们不能不详述此名之创造者，及其所包含的特别程序，如何得着他的理论与技术。我们必须晓得精神分析之标准，是在对于无意识的精神作用之一种特别问题上，此无意识的精神影响于意识的生活极有力。”照这样说来，精神分析决不可照字面来解释——实验主义亦不可照着实验二字的字面来解释。因为如此解释，便是把意义化成浅陋了。

精神分析既不专是分析精神，而尚含有深厚的意义，则我们不能不先述其起源，次述其方法，由其起源与方法乃可以明白其意义所在与其影响所及。提起精神分析来无不联想到佛洛德 (S.Freud)、琼葛 (K.Jung) 二人。其实维因那医生濮洛耳 (J.Breuer) 在一八八〇年至一八八二年之间，曾医愈了一个妇人。这个妇人患病很重：大致是半身麻痹，视力减退，呕吐不饮，不能说话等等怪病。诊察之结果，知道决不是脑病，即不是由生理而起的。于是每当病者自言自语时，静听其所说，而从其所说中发见其成病之因。原来病者曾为其父生病时的看护妇，因此受了种种的激刺，把精神弄坏了。

因为含泪看表所以视力减退；因为其家屋后牧场多蛇，一天梦着为蛇啮其右臂，所以渐成右臂麻痹；因为一天在一教士家请茶，明知一杯为狗所用，而又因客气不能不喝，所以渐成不饮症。凡此各症，都由精神受伤而成，所以名为“心伤” (Psychic traumata)。医生用催眠术把病者催眠了，以后将其受病原因说明，且告以除去，于是病乃霍然。这种医法名为谈话疗法 (Talking care)，又名为“打扫烟囱” (Chimney sweeping)。佛洛德亦是奥国的一个医生；他亦曾用这些方法治愈了许多人。但他的发明，却不止在此种精神疗法。他发见普通人和精神病者没有多大的区别，他不但在精神的受伤状态上发见其受伤原因，且并在通常心理状态上发见其作用之意义。所以佛洛德之功绩，是在由精神病学与精神疗法而进到普通心理学——对于常人的心理状态有所发明。

他以为人的精神中，有无意识的志愿 (Unconscious wish)，而占精神之重要部分。此种无意识的志愿，就是平常在不知不识中的希望。往往自己并不觉得，而夜间做梦反能表出。如有修养的教员，一旦见一个美女优，当时虽无欲娶此女之明了观念，到了夜间或竟作和此女结婚的梦。自己纵使觉得可怪，然细察之，必是当时微有动心。这便是无意识的志愿之一例。佛洛德所举的例甚多。美国新派心理学者赫尔特 (E.B.Holt) 著有 The Freudian Wish，其第一章论此甚详。

为甚么这种无意识的志愿发现于梦中呢？佛洛德以为有二种作用：一个是压抑

(Repression)；一个是监视 (Censorship)。平常有一群志愿现于意识上，统一而成人格。若忽有一个无意识的志愿，而与原有的一群志愿不相容。即前例而言，教员的志愿，自然是社会上名誉与修养利益，当然与娶女优的志愿不相容。所以此个爱女优的志愿，尚未达到明切的程度，而已立刻被压抑下去。既然是立刻压抑到无意识界去，自然是忘却了。况平日监视着，不容有无意识的志愿闯入。

所以佛洛德在意识中占优势的志愿为监视者（Censor）。但在睡梦中监视者弛其作用，于是被压抑的无意识志愿乃得机会闯入。

佛洛德以为无意识的志愿之最强者是关于性欲的。这一点有许多学者驳他，说他太偏了——如阿德莱（A.Adler）、杰乃（Janet）等。我亦以为他诚不免有太偏的地方了。因为他太重视幼年的心理，且把幼儿心理以性之冲动来说明。他以为性欲之兴起，不由于生殖部分而由于全身。所以他名性欲之原动力为“命根”（Li-bido，按此字试译为命根，未敢自信符合，不过不愿用译音罢了）。

Sulla psicanalisi

Zhang Dongsun

Per quanto riguarda la psicanalisi, vi sono già traduzioni di questa tecnica di *interpretazione psicologica*; in Cina si osserva la comparsa di questo termine in ogni dove, ma tuttavia non vi sono ancora delle spiegazioni specifiche sull'argomento. Avevo intenzione di scrivere un brano per entrare nel merito della questione, ma poiché recentemente in casa editrice non vi era traccia dei libri di studio, non ho potuto dare avvio al mio lavoro di scrittura per un certo periodo di tempo. Adesso che il signor Li Shicen mi ha insegnato come scrivere un saggio breve, non posso che scriverne alcuni molto volentieri.

Dunque, che cos'è la psicanalisi? In base al senso letterale, si tratterebbe naturalmente dell'analisi della psiche. Per questo motivo Pfister afferma: "La psicanalisi, come indica il senso letterale, è l'analisi della psiche considerata come componente principale". Tuttavia, questo tipo di definizione può creare facilmente dei malintesi. In effetti, la psicologia stessa comporta l'analisi della psiche, e tale principio vale non soltanto per gli psicologi, ma anche per medici ed insegnanti. Di conseguenza, per quale motivo dovremmo dedicare alla psicanalisi un ambito separato? Per questo, Pfister aggiunge: "Nel caso si voglia evitare la confusione e giungere al risultato di una definizione corretta, occorre ricollegarsi a quanto detto dal creatore di questo termine, all'ordine specifico da lui compreso ed al modo in cui egli abbia ricavato teorie e tecniche. Occorre conoscere il criterio della psicanalisi per cui, sulla questione specifica dell'effetto dello spirito inconscio, quest'ultimo influenzi enormemente e vigorosamente la vita cosciente". In base a quanto detto, la psicanalisi non può essere spiegata dal suo senso letterale, così come lo sperimentalismo non può essere interpretato semplicemente dal termine "esperimento". Per questo motivo, il termine stesso di "interpretazione" non è che un tentativo di definizione piuttosto povero.

Ora che la psicanalisi non consiste soltanto nell'analisi dello spirito ma assume un significato ben più profondo, occorre ripercorrere la sua origine e, successivamente, i suoi metodi; dall'origine e dai metodi si potrà comprendere il suo significato e la sua influenza. Parlando di psicanalisi, senza dubbio occorre associarla alle figure di Freud e Jung, ma anche il medico viennese J. Breuer, dal 1880 fino al 1882, si occupa di curare una donna. La sofferenza della paziente è estremamente grande: metà del suo corpo è paralizzato, la vista si è abbassata, non può bere per paura di vomitare, non può parlare e presenta altre complicazioni per via di questa strana malattia. Il risultato dell'esame clinico esclude le patologie neurologiche e fisiologiche. A questo punto, mentre la paziente sta parlando tra sé, ascolta le proprie parole con tranquillità e si accorge d'un tratto del motivo della sua patologia: mentre suo

padre è malato, si prodiga di attenzioni e si dedica completamente a lui sviluppando una sorta di esaurimento nervoso, rovinando la sua psiche.

Per via delle lacrime versate, la sua vista si è abbassata; poiché sul retro della sua abitazione vi sono molti serpenti, un giorno sogna di essere morsa al braccio sinistro così da sviluppare una progressiva paralisi. Un giorno viene invitata a bere un tè dal parroco, vede il suo cane bere dal bicchiere e non può non bere per educazione, per questo motivo sviluppa gradualmente il rifiuto di bere. Considerando tali manifestazioni patologiche, esse si sviluppano tutte a causa di una “ferita” della psiche e vengono perciò chiamate “traumi psichici”. Il medico utilizza la tecnica dell’ipnosi per addormentarla e fa sì che la paziente racconti delle ragioni dei suoi traumi; raccontandoli, spariscono e la malattia stessa scompare improvvisamente. Questo tipo di cura viene chiamata *talking cure* (“Cura attraverso la parola”) o anche *chimney sweeping* (“Pulitura del camino”).

Freud è un medico austriaco; anche lui utilizza questo tipo di metodi per curare diversi pazienti, tuttavia le sue invenzioni non si limitano soltanto alla cura di patologie psichiche. Egli scopre che non vi è una grande differenza fra persone normali e persone malate nello spirito, non soltanto poiché rivela la ragione del trauma in merito al contesto di disagio psichico, ma anche constatando che gli effetti di questo disagio sono presenti nello stato psichico di normalità. Per questo motivo, il merito di Freud è di essere passato dai metodi di cura e dalla psichiatria anche alla psicologia di tutti i giorni, scoprendo nuovi aspetti della condizione psicologica delle persone comuni.

Egli ritiene che nella psiche umana vi sia un desiderio inconscio e che esso occupi una parte importante della psiche stessa. Questo tipo di desiderio inconscio rappresenta tutte quelle speranze comuni contenute nella propria parte sconosciuta; esse non sono avvertite dal proprio sé compagno durante i sogni notturni. Nel caso in cui un insegnante veda una bella attrice ed in quel momento pensi all’idea di sposarla, una volta sopraggiunta la notte sognerà il matrimonio con la donna. Nonostante egli lo reputi bizzarro, tuttavia vi parteciperà con attenzione e certamente in quel momento avvertirà un coinvolgimento emotivo. Questo è soltanto uno degli esempi del desiderio inconscio. Gli esempi affrontati da Freud sono ben più numerosi. Lo psicologo americano di una nuova corrente E. B. Holt tratta dettagliatamente questo tema nel primo capitolo dell’opera “The Freudian Wish”.

Per quale motivo il desiderio inconscio compare durante i sogni? Freud ritiene che ciò accada per due motivi: il primo è la repressione, il secondo la censura. Normalmente, un insieme di desideri è presente nella parte cosciente e si riunisce per comporre la personalità dell’individuo. Nel caso in cui vi siano dei desideri inconsci, essi sono incompatibili col gruppo dei desideri originari. Come nell’esempio precedente, il desiderio dell’insegnante, naturalmente con una buona reputazione sociale e un interesse nell’apprendimento, è di certo incompatibile col desiderio di sposare un’attrice. Per questo motivo, tale desiderio non può ancora raggiungere un livello di consapevolezza, ma deve

essere immediatamente represso. Una volta represso, esso giunge al mondo dell'inconscio e viene dimenticato. Normalmente, in situazione di controllo costante, è difficile che il desiderio inconscio sopraggiunga alla parte cosciente. Per questo motivo, Freud chiama il desiderio di controllo presente nella parte psichica cosciente *censura*. Tuttavia, durante il sonno la censura stessa riduce il proprio ruolo, fino ad offrire al desiderio inconscio l'occasione per emergere.

Freud ritiene che la parte più resistente del desiderio inconscio riguardi il desiderio sessuale. Quest'opinione è stata rifiutata da molti studiosi, come A. Adler, Janet ed altri, ritenendo la visione dello psicanalista austriaco troppo distorta. Anche il sottoscritto ritiene che per la sua esagerata sincerità si sia creata una questione piuttosto sbilanciata. Questo perché ha posto troppa attenzione sulla psicologia infantile, spiegandola attraverso le teorie sugli impulsi sessuali. Egli ritiene, inoltre, che la comparsa del desiderio sessuale non sia dovuto soltanto alla parte riproduttiva ma riguardi tutto il corpo. Per questo motivo, chiama quella "forza motrice" del desiderio sessuale *mìnggēn* 命根, forza vitale (questo termine cinese traduce *libido*. Non oso accordare molta fiducia alla mia scelta traduttiva, ma tuttavia in questo caso non opto per la translitterazione).

(Articolo pubblicato sulla rivista *Minduo*, 5, tomo 2, Shanghai, 1921)

3)

代情结与中国人的无意识结构 霍大同

【摘要】俄底浦斯情结是弗洛伊德人格理论中一个至关重要的概念，它涵盖了弗氏理论体系得以建立的最重要的几个工作假设。然而，俄底浦斯情结是普适的还是文化的？作者通过研究认为，俄底浦斯情结不能有效地解释中国人的无意识领域及人格结构化过程，代情结才是中国人无意识结构中的核心情结。

俄底浦斯情结在弗洛伊德理论体系中是一个至关重要的概念，它涵盖了弗氏人格理论最重要的工作假设。然而，俄底浦斯情结是否中国人人格结构化的关键？是否构成中国人无意识的基本内容？或者俄底浦斯情结仅仅是西方，更确切地说是希腊—拉丁或犹太-基督教文化中所产生的特定文化心理现象？

弗氏建立俄底浦斯情结理论的过程是，在精神分析临床实践中、发现患者童年早期的俄底浦斯心理冲突；弗氏在自己和患者所共同拥有的特定文化背景中，对此心理冲突进行理论阐释；在进一步的精神分析临床实践中，验证和完善理论。因此，要回答俄底浦斯情结是普适性的抑或是文化性的问题，研究工作需要从三方面展开：首先，讨论弗氏建立俄底浦斯情结的工作假设；其次，考察俄底浦斯情结理论得以产生的西方文化土壤并和中国相应的文化背景进行比较；再次，分析从精神分析临床实践中得来的有关中国人无意识内容的实际材料，与弗氏的临床材料作一对比。正是进行了上述几方面的工作笔者得到的结论是代情结，而不是俄底浦斯情结，推动着中国人人格结构化。

一、代情结

1. 代情结。

俄底浦斯情结涵盖了弗氏人格理论中最重要的工作假设，即：性欲是推动人格发展的动力；在亲子关系中性别相反的个体是满足自我性需要的客体。为什么性欲在人格结构和人的欲望定向中起了一个根本性的作用？弗氏解释如下：

生物学向我们表明，不能够把性欲与个体的其他机能等量齐观，因为其指向超越了个体，最终结果是产生新的个体，也就是物种之保存。生物学还表明，涉及到自我与性欲的关系有两个看法似乎同样的合情合理：一个认为，个体是第一位的，从而把性欲当成个体的活动之一，把性欲的满足当成个体的需要之一；另一个认为，个体是暂时的附件，传递种质，后者几近于永生，通过繁殖而咸于个体【1】。

关于这个问题，我们能够补充几点如下：

(1) 如果说保存物种是性欲的根本的功能，那么性冲动就可以被看成是推动个体实现繁殖的活动，而性欲的满足则可以被看成是对个体达到此目的之鼓励。

因此性欲的冲动首先是为了保存物种，其次才是满足个体的快乐。

(2) 物种之得以保存，是凭借于生命从父母到子女的传递，所以母子之间血缘的、或者说世代的联结可以理解为母子互动之先决条件。在这个意义上，母子关系乃是这样一种关系，它不可能选择或被选择，因为母亲是儿子的起源或过去，儿子则是母亲的延续。

(3) 母子之间的社会性互动植根于生物学的两重关系，即世代的与性别的关系。根据精神分析，这是缘于母子异性，在儿子人格形成的过程中母亲成了他所选的第一个性爱的对象，此乃所谓的“俄底浦斯情结”。在一定程度上，我们能够于中国的幼儿身上观察到它的某些表现。然而，在我们对中国人的梦这一主题所做的研究中，发现有些表现无法置入俄底浦斯情结的框架。相反地，它们要得到解释唯有引入一新的概念“代情结”。换言之，母子间的血缘联结是一个比性别相异更为根本的关系。生物学特征和文化习俗从母亲到儿子的传递主宰了后者认同的路径，他由此认同于她，她在这里与其说是作为女人，不如说是作为母亲（以这个词的本义）。另一方面，母亲无意识地和有意识地唤起了儿子对儿子的角色的认同，而不是泛泛的一个男人的角色。如果说弗氏以为俄底浦斯情结的种种表现乃是出于个体的性快乐，那么代情结的种种表现则是出于物种的保存，或者说出于生命的传递。这一特别的关系主宰了母子互动的一切方面，包括作为性别相异的个体的二人互动。弗氏关于俄底浦斯情结的假设正是建立在后一点上。

(4) 儿子对母亲的矛盾态度最初产生于如下情形：从他有生之始，其母亲就成了与他互动的在场的客体。母亲对于儿子的存在扮演了一个起源的角色，就此而言，儿子永远仰赖于母亲，不可能取得一个平等的或独立的地位；母亲在互动中扮演一个客体的角色，就此而言，儿子应该被铸成一独立之人格。

(5) 弗氏认为，俄底浦斯情结可以看成是儿子建立其独立自我的最早标志。这是因为把母亲认同为性爱的对象，这一事实意味着儿子置自身于独立之人的位置，从而居于父亲的位置。不过，最后这个倾向在中国人的人格结构和愿望定向中所起的作用不如在西方人中那么重要，而且有一个不同的形式，原因在于对性欲的理解的不同。且看一下语言的比较，法文中 *sexualité* 一词译成中文是“性”，此乃一复合概念，其所指无论在生物学意义上还是在精神分析意义上都比性欲更广泛、更复杂。根据汉法字典【2】。“性”指：

(1) *nature* 本性，*disposition naturelle* 禀性，*naturel* 本性的，*temperament* 气质。

(2) *sexe* 性别，*sexuel* 性别的。

(3) *instinct sexuel* 性本能，*sexualite* 性欲。

(4) *Vie* 生命。

(5) *emportement* 脾气，*passion* 情感。

在上海辞书出版社 1980 年版《辞海》中，“性”还指：佛教名词，与“相”相对，指事物内在的和不可改变的本质。

当中国人在使用“性”这一声音或文字符号时，它所涵盖的种种意义将在中国人心理的意识和无意识层面同时被唤起，其内心感受与法国人使用 *sexualité* 应该是有差异的。

就此处的问题而言，我们可以说汉语的“性”涵盖了与生俱来的一切成分。一个人只能而且必须调节他的性，却不能拒绝它，也不能随心所欲地放纵它。重新认识自己的本性，相当于确认自己的存在，后者引发出另一愿望，即追溯自己存在的起源。由此，个体这一“暂时的附件”在生命的无穷尽的链条中找到了自己所归属的那个链环，无意识地体验到自己的命定的方向。依弗氏对性欲之所言，母子之间的代联结等于过去与现在之间的联结。在我看来，母子关系亦是两个个体之间的互动关系。在代情结的情形下，儿子在最初是经由倒退行为与母亲重新结合，然后开始与之互动。相反地，在俄底浦斯情结的情形下，倒退行为显然是后来才出现的。

2. 关于性别区分起源的平行假设。

还有一个重要的模念与俄底浦斯情结关系密切，即阉割情结：“这将引发幼儿的一个思考，以应答男女解剖差别(阴茎之有与无)给其带来的迷惑：幼儿将此差别归因于女孩的阴茎遭受了删割。”【3】

换言之，阴茎的有与无提供了甄别男女的一个指标，也是对两性起源的一个解释。

这就是男性假设，以此解释两性起源，显然并不是科学的，它只是一个源于文化的解释。它隶属于希腊-拉丁传统、或者犹太-基督教传统。准确地讲，它有赖于如下关于性别差异起源的说法：上帝(也是男性)首先造出男人，然后取了男人的一根肋骨造出女人。或者说得更为直率，女人不是别的，只不过是一个身无阴茎的男人。由此有“第二性”这个说法以指女人，而男人自然成了“第一性”。

《精神分析词汇》的作者向我们解释，与俄底浦斯情结比较起来，阉割情结在男女中各有不同：“对于女孩，其引发她开始搜寻，进而导致她想要得到父亲的阴茎，从此构成了俄底浦斯情结的肇始期；对于男孩则相反，它标志了俄底浦斯的最后一个危机，禁止幼儿得到母亲这个对象，阉割焦虑将他导入潜伏期，并加速了超我的形成。”【4】

因此，在关于两性差别的男性假设影响下的某些文明，其幼儿总要产生阉割幻想。

相反地，中国文明提出了一个关于两性差别的平行假设，认为男女不同乃是由于理想的、太初的、浑沌的生命体之分裂。此物浑成一体，潜涵了男性和女性这两个对立元素的结合：

(1) 男人和女人是分开了的两半，男人这一半其特点为缺乏阴性，女人这一半其特点则是缺乏阳性。因此，男人与女人各自具有以及缺乏阴性或者阳性，这完全是互反的。两性差异意味着彼此需要互补、相辅相成。

(2) 但是，男人和女人所具有的性别差异只不过是一个表层结构上的现象，二者各自之中都仍然存在那一个生命整体，后者作为深层结构派生出这样的一种力量，促使所有的人寻找在表层水平上所丢失的那一半以期得复原样。

此对等假设之依据存在于中国哲学。为了解释阴阳之义，人们经常以男与女的关系说明哲学上这两个基本模念。显然，那个浑沌的生生之物对应于“至高极点”亦即太极的概念。在中医理论中也能看到同样的观点，《黄帝内经》说女属于血，男属于气^①，又认为男女都是气和血所构成的完整的动力系统。

根据平行假设，结婚可以看作是在表层结构的水平上重构那个浑沌而不相离的生命体，结合了出生之际就已分开的两半。此乃父母之所以包办婚姻而不由儿女自主的根据：生下幼婴仅仅给了生命的一半，父母由此而负有义务借婚姻为其找到另一半。

在中国传统文化中，尽管妇女地位卑下，但在性别起源问题上，两性却是平等的。在这样一种文化背景下，中国幼儿的性别认同路径及父亲在幼儿人格发展中的作用与有着阉割幻想并由此完成(在男性幼儿)或肇始(在女性幼儿)俄底浦斯情结的西方儿童必然有所差异。

西方文化传统中的逻辑性假设直接导致了西方文化中的原罪说及性罪感，而中国人强调阴阳调和，其性态度却是健康的。破镜重圆的成语比喻分裂了的夫妻重归于好、又共同生活。换言之，如果镜子的每一半各代表一个配偶，镜子作为一个圆满的整体既是象征婚姻也同样象征浑然不分的生命。以下引文说的就是这个意思：“中国人把性行为看作是自然秩序的一部分，把行房事当成所有男人和女人天赋的义务；人们也从来不将之牵扯到原罪感、或者是道德上的犯罪感。”【5】

不过我们以为当今中国人的性大度由于西方的影响已有所改变。但是中国传统文化所蕴含的性观念仍对中国人的心理产生潜在或显在的影响。

3. 母亲的角色。

中国与西方关于性的概念和两性起源的假设各有不同，与之相连的便是家庭结构和关系的不同。

之所以如此乃是在于需要确定个体与作为整体的家庭之间的关系。如果个体之性快乐的重要性高于种族之保存，则个体的利益一定是置于家庭利益之上，夫妻之间的互动成了家庭活动的中心。我们以为此乃西方夫妻型家庭的情况。反之，倘若种族之保存更为要紧，那么家庭之利益将置于个体利益之上，亲子关系成为中心的关系，夫妻关系则等而次之。此种情形发生在中国的亲子型家庭之中。

事实上，似乎存在两个因素促使弗洛伊德提出俄底浦斯情结这一概念：人们有一种无意识的倾向把幼儿与其异性父母的互动比附于夫妻型家庭中的夫妻互动，此其一；正是这个倾向无意识地左右了弗氏所做的观察和分析，此其二。弗氏认为，俄底浦斯情结表明，在儿子人格发展中，母亲的作用仅在于唤起儿子爱的情感，使儿子摆脱自恋，把内投的力比多向外投注到异性的母亲身上，而父亲的作用则在于将社会规范强行介入儿子的心理世界，阻断儿子的乱伦幻想，使儿子心理结构化。氏强调，父亲的介入才是儿子自我形成的关键。虽然我们可以接受这样的看法，进而承认俄底浦斯情结存在于西方的幼儿中，但是我们并不是毫无保留地附和，而是要做一核实。

列维-斯特劳斯著有《亲属关系之基本结构》，在书中他将乱伦禁忌看作俄底浦斯情结之存在的间接证据。是父亲阻止母子之间的乱伦，隔开了二者。我们若是没有发现兄弟与姊妹之间的乱伦的某些线索，就肯定不会来考虑母子乱伦问题。再者，列维-斯特劳斯把因乱伦禁忌的建立而导致的妇女交换作为人类最初的法律。然而在中国的殷商时代，情况有所不同。首先，母亲不能交换，其次，不仅交换女儿，也交换儿子，并且由母亲决定把女儿或儿子与其他部落成员交换，而不是列维-斯特劳斯所描述的由部落的男人(暗含其中包括儿子)作主，将女人(暗含其中包括儿子的母亲)与其他部落交换【6】。那么完全可以接受如下的解释，即：是母亲将自己本人与其孩子相隔开来。

理由是这样的，原始人群之有异于原始社会组织，在于后者历经了组建，其依据是年龄、世代以及性别差异。有谁能够确定群体中成员的年龄？很显然，是母亲而不是父亲能给出子女的出生顺序。同样地，母亲与其子女的差异，亦即生产与被生产的关系，构成了世代概念的核心。此外，母亲概念之确立只依赖于分娩的认识，而父亲概念之确立则要求有能力认识到生殖与交媾之间的联系。

母亲概念的出现先于父亲概念，此说能够成立，因为中国先民有好几个传说提到了它，说是洪荒时代人们“知母不知父”【7】。

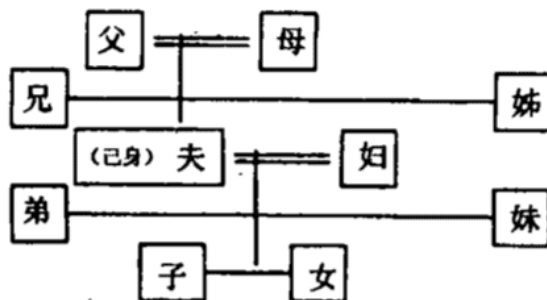
换言之，母子乱伦禁忌之建立对应于年龄和世代秩序之建立。所有这一切皆是出于民族内在的需要。目的是组织起每一个成员，而实施这一切的是母亲或者母亲集体。在此意义上，父亲的干预对于阻止母子乱伦以及兄弟与姊妹之间乱伦不是一个必要的和根本的因素，虽然父亲在获取氏族权力之后强化了乱伦禁忌。而且，母权之丧失仅仅指作为女人其社会地位之丧失，其作为母亲的地位则是毫不动摇的。在孩子的人格发展过程中，其对母亲的认同是其对父亲的认同的前提条件。父权乃是搭建在母权的基础上的。

4.在亲属关系网络中的己身。

聚集了五代人的大家庭，亦即五世同堂，这在传统的中国社会里是人们最为向往的家庭。但是，此种共居形式只能看作中国人的一大愿望及其生活的一大目标，因为经过田野调查，以及家谱和传记研究，发现这样的家庭在现实中非常少见。

如果生命之永恒只需体现为个体长生，或者子孙万代无有终极，生命之强盛也只是尽可能多生儿育女，那么上述的共居理想恰恰是性的隐喻，是代情结的一个症状。这个症状象征地表现在亲属称谓系统之中，亲属称谓系统精致地确定了个体相对于整个大家庭的位置。

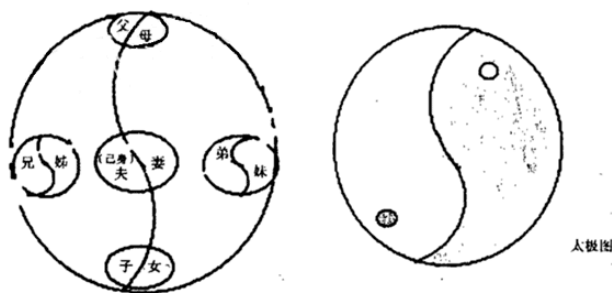
若是置身于如此的亲属称谓系统，或者置身于如此的家庭现实，我们将看到有一个基本的核心形成并缠绕在己身的周围的中国家庭模型。不妨把五世同堂的大家庭当作是几个根据这一模型而组织起来的核心家庭之结合。同样，在象征的意义上，亲属称谓系统中这个基本的核心使人联想到中国人之人格结构的传统样式。用图表示如下：



这些称谓较之西方亲属称谓，有一个显著的差异，即图表上不仅区分了性别和世代，而且还引入排行即相对年龄差别。一个人是先我而生抑或生在我之后，这切切不可混淆，因为出生的顺序无法逆转。用中国人的话来说：“父母在我之上，儿女在下，兄姊在前，弟妹在后，夫左妇右。”

换言之，相对于父母和子女，自我位于中间；相对于兄弟和姊妹，自我代表了现今；相对于妻，自我在中央的左侧。自我之所以不在中央，是因为中央的构成包括了夫妻各自所代表的两半。

根据《易经》中的象征体系，上与先同属，下与后等类；阳喻男性，阴喻女性。因此，亲属关系之各个成员也可以表示为下图：



此图使人想到太极图，它显示了兄弟与姊妹乱伦的线索，而并未暗示母子乱伦：兄姊或弟妹所构成的图形与夫妻组合的图形类似，而母与子却处在不同的水平上，无法构成象征阴阳交合的太极式图形。兄姊乱伦的线索在民间传说和神话故事中也可见端倪：伏羲与女娲被认为是兄妹，他们的结合产生了人类。引人注目的是几个涉及时间的概念也涵藏于图中。首先，我们看到时间如像一根绳线，它串联了亲属称谓所指称的每一个家庭成员。这条绳线始发于父母，穿过兄弟姊妹，又从自我达到子女，与世代连接一致，时间代表了种族生命的传递过程。在此意义上，中国家庭的结构可以看成是时间结构，其中的所有个体都是一个瞬间，一个过渡，一个中继环节。个体之间的差别在于，父母兄姊的称谓涵指了过去，自我及其配偶的称谓涵指现今，弟妹子女的称谓涵指将来。

第二，每一个体有其自身的时间，出生一刻代表过去，死亡之际代表将来。即是说，其自身生命展开之后，自我的称谓总是指示现今，而父母的称谓则指示将来，子女的称谓指示过去。此图作为一个时间参照，蕴含了两种形式的时间：种族的时间和个体的时间，二者分别指向相反的两个方向，所以人格形成的过程即是两种时间之分化与整合的过程。

图中的称谓构成了冯汉骥所提出的亲属称谓核心系统之一部分【8】语言学上的考虑使得我们认为这些称谓比冯氏所列的核心称谓更加基本。理由如下：

从形态学角度看，所有的亲属称谓可以分为两组，其一是单音节的，其二是复合词。所有单音节的称谓又分三类，即基础成分，区分成分和修饰成分；所有复合称谓都是此三种成分的某一组合。图中所列举的称谓作为基础称谓，或配上冯氏之其他核心称谓，或配上他提出的修饰称谓，就构成了绝大多数的复合称谓。譬如，对于父和母，有：伯父(母)、叔父(母)、舅父(母)、姑父(母)、姨父(母)、岳父(母)。

这些称谓以及本章所引用的其他称谓，其含义可参见冯氏原著。“伯、叔、舅、姑、姨、岳”六个称谓归属于冯氏的核心称谓，然而一旦配上了父或母，则应看成区别称谓。我们由此而得到 12 个复合词以指示己身的上一辈的男性和女性亲属，亦即亲属网络中父亲群体的成员和母亲群体的成员。

对于兄、弟、姊、妹，有：堂兄(弟、姐、妹)、表兄(弟、姐、妹)、妻兄(弟、姐、妹)。堂和表是修饰成分，妻是己身之妇的又一个称谓。这些是同辈人中男性和女性群体的复合称谓。同样，对于子女，有：侄子(女)、甥(女)。以此指称己身的下一代人中的男性与女性群体。依上述的组合方法继续做下去，就可以组织全部的中国亲属称谓，除了几个特例之外。冯氏在其著作之“称谓历史回顾”部分业已做了这样的组织，只是手段不同而已。

一个人若是使用这些基础称谓组织了其余的亲属称谓，那就表明其对待亲属成员的方式一如其对待基础称谓所代表的家庭中的近亲；每一个基础称谓象征了在己身与称谓所指的那个人之间的一个互动模式；区别成分和修饰成分之作用就是进一步确定这一模式和做一些修定，旨在掌握与对方的交往。

所以，“母”这一称谓表征了母子互动模式，由此出发，作为儿子的己身建立起与母亲群体中的已在前面提到了的各个成员的关系，并带有区别成分以指出种种细微的差别。

相同的情形也可以见诸亲属关系网络之外，或者是相同称谓的复合，与上面相似；或者是按一个形如“甲如同乙”的公式表达出。个体藉此针对所涉及的人而确定行为模式。例如，对于教师，使用师与父的结合，曰师父。对于君主，习称“事君如事父”。

这样的做法反映出中国人行为的退行模式：凡遇到一个陌生的人、也就是不曾相识的客体，中国人总是无意识地回溯到过去寻找行为准则。换言之，他把自己和与之互动的客体一齐象征地置放在家庭情境之中。在这个意义上一切的家庭关系和一切的家庭结构既是现实的又是象征的。所以，指示家庭成员的称谓，如果用于家庭成员则是现实的。如果用以指示未来将要遇见的人则是象征的。

中国人亲属称谓系统以其身份区分细致、定位精确而著名。而这一座大称谓系统的基础称谓的结构化是依据排行原则、辈分原则和性别原则而确定的。这一切的确定无论是在人类称谓起源，或是在个体称谓系统建立的发生学意义上，首先是母-子关系的确立，其次才是别的亲属关系。因此我们再一次看到母亲、而不是弗氏所强调的父亲在中国人自我形成中是何等之重要。

我们认为在中国找不到与俄底浦斯王传说相类似的神话以及阉割仪式。这是源于中国传统文化对两性起源、两性关系、家庭结构与亲子关系等的看法与西方文化的解释不同。中国人幼儿期完成的心理结构化，主要是通过母亲互动完成的，其无意识结构的内容，也并非性欲的俄底浦斯情结。

二、方法学

弗洛伊德提出无意识作为精神分析的一个基本概念。自此之后不仅人们对这一概念进行了严厉的批评，而且出现了多样的诠释，例如荣格的集体无意识，还有拉康的无意识构成与语言对应等。进一步说，在弗氏浩繁的卷帙中人们找不到对无意识概念的唯一的确说。换言之，如果我们把这个概念当作研究的起点加以讨论，那么就有可能掉入由于该概念的矛盾和抽象所造成的理论陷阱，且无望从中解脱出来。

一个较为现实的办法是假设：梦所隐潜的内容与显现的内容(以图像形式出现的叙述)经由解析而捕获到的愿望，可以当作是无意识的内容。由此，我们对中国人无意识的研究可说是得到了简化。成了用精神分析方法对梦所作的解析工作。

但是仍有一些困难存在。梦所隐潜的内容与其外显的内容之间的差别实为各自所用的语言之间存在的差别；释梦相当于把一种语言翻译成另一种语言。我们不可能掘及隐潜的内容倘若不首先弄清楚从一种语言到另一种语言的翻译密码。然而，这又无疑有赖于精神分析关于无意识的假设。

举一个例子。依弗洛伊德所言，在梦中梯子象征女性生殖器，登梯子意味着做梦者实现其性愿望。依中国传统的解释(王充《论衡》，梯子象征官位，梦见梯子乃是表示梦者将得到官位。在这两种情形下，梦都被当作愿望的实现。但有不同：在弗氏看来，所压抑的愿望是性的，对于另一位作者而言。压抑的是权力的愿望。事实上。中国的文化人五六岁开始发蒙读书。旨在有一天跻身于最高的官职。无法设想他自幼以来未曾有过权力愿望、或者此愿望从未出现在梦中。再者，年至二十上下，他娶父母所选定的女子为妻。男子直接向一位年轻女子求婚，或者就此请她的父母同意。此种西式习俗是在却世纪初叶之后才为中国人所仿效。婚姻的不同模式至少反映出家庭关系和性观念的不同。因此若要解析中国人的梦，我们就得认识中国人的无意识语言。这将使我们发现中国人无意识语言指向的是代际的情结而非性的俄底浦斯情结。

1. 关于梦的历史概述和梦的来源。

自从中国文明发祥之初，人们就关注梦所提供的信息，它不同于外部世界给人的各种感觉信息，而且被当成上天意愿之表现。我们在《周礼》中清楚地看见，太阳视运动(即肉眼观察到的太阳运动)和国王即天之子的梦，二者的记录及其解释皆出自同样的神职人员。梦的外显内容大多是一些白天留下的印象，这又促使人们寻找梦的心理历程与清醒时的境遇具有什么样的关系。《周礼》将梦分成六类，或根据白天思想与梦的联系，或根据梦的内容：

- (1) 正梦：平常之梦。
- (2) 噩梦：不吉祥之梦。
- (3) 思梦：思考之梦。
- (4) 寤梦：领悟之梦。
- (5) 喜梦：欢喜之梦。
- (6) 惧梦：令人害怕的梦。

另一方面，让我们惊讶的是，商代甲骨刻文中发现一些指梦的表意文字，体现了当时是如何仔细地观察和描述人在做梦时所发生的事情。这些表意字具有两个主要成分，其一指示床，其二指示一个卧床的人。它们的差别在于各自强调了此人的不同姿态：或心系愁苦，或四肢摊开，或梦见恐怖而毛骨悚然。

实际上、商代和周代的人们对梦所做的工作可以归结为五个方面，成了中国人释梦的基础。

- (1) 把梦当作一个通道，连结人类与那不可知的世界。后又见于庄子的释梦哲学。
- (2) 梦与昼思有关，列子发展了这一思想。
- (3) 表意文字体现出客观的观察和描述，此传统在中医理论中得到了继承，例如《黄帝内经》。梦之一字其繁体写法中有一偏旁即床，而床本身就是表示疾病的偏旁。
- (4) 占梦术，此解释流传至 20 世纪。
- (5) 史书收集国王和文武百官所做的梦与《诗经》里涉及梦的诗，二者构成了利用梦的形式以表达神秘之至的经验和十分维妙的情感，以及带着极大的好奇心采集各色人等所做的梦的传统。

最后的这种动机促使人们采梦并结集成书，其中之一是明代冯梦龙的《太平广记钞》，该书摘抄自出版于 10 世纪末的《太平广记》。其中专有一卷谈梦，共计 59 个梦，冯氏将这些梦分作六类，但不同于《周礼》之分类。

另有八卷《梦占逸旨》，作者明朝人陈士元，堪称梦志手册。此书大量地收录了古文献中的梦，并依据梦中的象征物而分门别类地加以编排。这些象征物的意义由象征理论加以阐释，作者广征博引，几乎涉猎了中国古代所有的思想流派。就研究中国人关于梦的理性思考的历史及其象征系统而言，此书可说是一本顶好的参考书。

2.关于愿望的几点看法。

无论如何，直到今日中国人骨子里仍然认为，梦是携带了什么东西给梦者或是给所梦见的人；他们占梦，以此同宇宙、同那浮沉不定之命运在智力上、精神上作一场游戏。这样，中国人不会接受梦是愿望之满足这一精神分析的观点。弗洛伊德式的释梦，在大多数案例中，梦所代表的愿望不是睡觉就是性交、要求中国人做如是之想，实在过分了。再者，我们业已在第一部分看到，中国人的性概念更加广泛和复杂。法语 *sexualité* 译作“性”，其实此一汉字包含了六个不同范畴的意义。人们一旦考虑中国人的性愿望这一概念，往往有一个无意识倾向把“性”分解为上述六个范畴，并把它泛化为人类的基本愿望。其实，狭义的性欲不过是人的一个愿望而已。

精神分析学界仍然坚持性欲是愿望概念之核心，但也提出了一些修正。例如 M·丹尼尔·拉伽希在陈述了刚才的弗氏命题之后，又补充说：“在一个更为复杂的形式下，梦的产生其本质无外乎是过失行为的产生”【9】。

雅克·拉康走得更远，他提出了一个崭新的解释：“此人之愿望即是他人之愿望”，因为，“此人之愿望乃是在他人之愿望中确立其意义的”【10】。

这样一来，我们可以视梦为一场所，愿望在那里经由他人之愿望而得以满足；也可视梦为一中介，我们藉此而捕捉所压抑的愿望。此处能够看到，上述的拉康命题多少相似于中国古代的一个命题，即梦是一个连结人与未知世界的通道。不过，差异还是存在，按照中国人的说法，通道传过来的内容不仅仅是性欲。我们用精神分析方法剖析中国人的梦，发现母亲的愿望实际上并不像拉康所言那样是想得到石祖（phallus）②。

3.梦与汉字。

汉语和中国的象征系统独具种种之特点、所以，为了满意地解析中国人的梦，我们不得不放弃精神分析的某些具体结论，仅仅保留那些能够在此得到清楚表述的基本原理。

索绪尔提出一个公式以说明表音语言能指与所指的关系。该公式可图示如下：

所指

——
能指

拉康根据弗洛伊德的观点，将索绪尔公式中的能指与所指的位置颠倒过来，从而有一新公式：

能指

——
所指

相应地，针对汉语这样的表意文字我们对拉康的公式做一修改：

语音形式 + 视觉形式

——
所指

这相当于：

听觉形式 + 视觉形式

——
所指

关于梦，弗洛伊德有如下公式：

显现的内容(显梦)

——
潜在的内容(隐义)

上述公式都是所指与能指之关系，显梦主要是视觉表象的内容(有时候附带了话语注释)，隐梦则是愿望、思想和意念。所以，弗氏公式可写成：

视觉形式

——
隐义

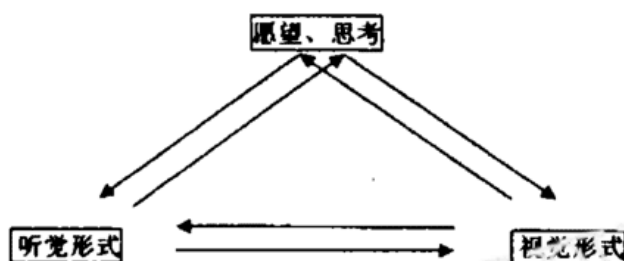
不难明白，此公式其实就是前面的汉语公式的一半，而不见了的另一半恰恰是表音语言的公式。

因此不妨说梦的构造如同没有语音形式的表意语言。然而在梦的过程中亦即在隐梦向视觉表象转换的过程中，听觉形式(话语或者声音)介入其中，并通过同样的机制即凝缩和移置而转换为栩栩如生的意象。换言之，在梦的过程中，凝缩和移置此二过程依三个轴而发挥作用：听觉形式，视觉形式，以及意义(或者说是愿望、思想)。用视觉场景表现意义，类似于汉字构造的情形。为了说明这一切，举一个年轻的中国男子所做的梦为例：

展览厅里有许多装文物的匣子都是深蓝色，只有一个白色，令我着迷。我找来漆，打算把它刷成蓝色。第一次漆完，我却发现它成了红色，又刷了一遍，它变成了有点奇怪的颜色，非红，非黄，大概像紫色吧。到最后，它成了蓝色。

接下来，这位友人向我解释说，他当时正在组织一个展览，听命于博物馆的一位负责人，后者在前天去了另一城市。临行之际，官员要求他将所有的装文物的匣子漆成同一种颜色。因此在梦中，他尽其所能执行上司的指示，力争最快，其目的自然是希望在以后受到上司的提携。听他说完，我插了一句，说依照弗氏之释梦，那白匣子应象征女人。他迟疑了一会儿说：“如此讲来，女人就是王小姐了，我的同事，因为，近几个月以来，她穿衣要么是一身白，要么是一身红……”。

此梦的整个解析刊登在《今日中国》(1998年12月号与1989年1月号)上。这里，我们只讲一讲话语、视觉表象和思想三者之间的关系：引起做梦的直接原因是那位官员的话语，勾动了他希望事业有成(愿望I)，从而顺利地转换至视觉表象，成为装文物的匣子和梦者刷漆的动作；同时，另一个有关王小姐的心愿(愿望II)，显然是由愿望I所唤起的，也介入到梦里，表现为颜色的变幻以及其后之回忆王小姐的衣着习惯。在此梦中可以清楚地看见，愿望以视觉表象的方式得以实现和达成的过程，实际上包含了这样几个环节：视觉表象转换为听觉表象，听觉表象转换为视觉表象，听觉表象由视觉表象所唤起，然后转换为视觉表象。图示如下：



梦的情形有如无声电影，所有的意念、所有的对话都主要以图像表示；又如同汉语中的形声字，可视的所指和不可视的声音皆转换并集中到一个视觉形式之上。

1986年以来笔者研究了在中国和法国采集的中国朋友和同事的梦约150个。笔者采梦遵从了精神分析的方法，即首先让梦者自由讲述其梦以及他们关于梦所想要说的一切。然后，我们作为收集者提问，梦者回答。笔者还收集了中国传统文献所记载的名人显贵的母亲在怀孕和孩子出生前的梦(如汉武帝母亲、明太祖母亲的梦)，通过精神分析的释梦原则对这些梦进行文本分析。笔者认为无论是当代还是古代的梦，都如弗氏所说是以隐喻与换喻的方式象征性地表达了梦者无意识的愿望。但这一无意识愿望的核心内容却不是弗氏认定的俄底浦斯式的愿望。我们不能不得出这样的结论：深藏在中国人人格结构最深处、推动中国人人格结构化的核心内容，不是性欲导致的俄底浦斯心理冲突，而是代的愿望和代际的心理冲突。限于篇幅原因，对于这部分实证性研究，笔者将另文叙述。

三、升华的途径

我们在研究的过程中还注意到了两个困难。其一是理论方面的：精神分析的基本概念并未清晰到足以使人不加任何修正和批评就能够用来作为确切的工作假设，我们不能断言它们全真或者全假。其二是实践方面的：能够证实或者证伪其理论的经验事实不是作为具体的客体存在于某处可由我们自由地采集，相反，它们根本不存在。这是因为，一方面经验事实是在我们用理论概念组织它们之后才呈现出来，另一方面理论概念又恰恰有待于经验事实的证实

(此一困境普遍地存在于科学研究中)。因此在这样一个矛盾的情况下，持一种批评的或者中性的态度对待这些经验事实，对待精神分析理论，才是较为明智的。

因此，对于俄底浦斯情结这一概念，尽管它被人们包括弗氏本人弄得有点过分戏剧化，但是至少触及了科学和道德领域中人类的某些极其维妙的和敏感的根本问题。母亲之于孩子是后者在出生之后所遇见的第一人，母亲的角色无疑成为文化的门径，通过这一门径，作为生物学意义上的有生命的存在的孩子变为文化的存在，即进入了一个给定的社会和一个给定的文明。如果我们假设人类所具有的基本的生物学特征在一切古代的和现存的文明中都是一样的，那么文化差异就至少是起源于母子关系，起源于母亲对孩子第一声哭叫的第一次应答。因为，文明的形成正是意味着这样的一个过程，人类由此而限于其天性，同时文明也在其内部分化。唯其如此，在一个给定的文明中人格的形成是一个双重过程，既是从生物学状态转化为文化状态，同时也展示出其所处文明的种种特征。

所有文明都有母子关系，而母子互动的内容却大相径庭。任何现存的社会文化对幼儿期经验均有压抑和升华，然而中国人的升华途径与西方人却是不同的，以下分析就是一例。宗教和艺术在中国和全世界构成了人们最后的也是最高的升华途径。正因为如此，我们才在两个领域看到中西方升华机理的某些差异。例如在中国绘画中完全看不到俄底浦斯情结的痕迹，而弗氏却在西洋绘画中譬如达芬奇(1452 — 1519)所绘制的《蒙娜·丽莎》和其他作品中发现了它。他分析画中的某些女性人物构成了画家本人关于母亲的幼儿期记忆的痕迹由此表明俄底浦斯情结的存在并促使画家做出这样的升华。

不过，自元代之后，中国传统绘画的一个典型题材是以山水为主要风景，一个小人出现于大山和云雾之中。根据中国的象征理论，山代表地，云代表天，所以此一主题象征画家与自然宇宙的连接。此外，借助于阴阳概念的中介，地象征母亲，天象征父亲。所以，此一主题以无意识的方式表示了画家与其父母的连接。

在书法这一最伟大的中国艺术中，山、水和人物全都消失了，只剩下由笔划、韵律、速度和力量所构成的符号。这一切分别体现为代表阴的实体笔划和代表阳的空白(未涂写的空间)。正是通过这一切，作者达到了一个最为抽象、最为完美、最具活力的状态。

中国人不仅有不同的艺术形式，而且有不同的升华机制。一个人不是直接地寻找在出生之际就已经丢失的另一半，而是试图寻找生命的原初的整体。一个人超越生活中一切的记忆，超越过去的一切的具体经历，以返回类似于出生之前的那种状态。此状态纯粹是阴与阳的动力的和谐，纯粹是雄性与雌性的完美结合，纯粹是气的运行和血的循环。最文化的状态是最天然的状态，最复杂的也是最简单的。我们认为，中国艺术，尤其是作为升华途径的书画，可以看作是代和生命的情结的隐喻。

唯其如此，我们终于明白，中国人是极端个人主义者，因为，除了艺术家本人，无论父母、妻子或者爱人还是孩子，谁也不能够分享他所处的升华的最高状态；然而中国人同时也是极端的宇宙主义者，因为，人一旦知道怎样与大地、与阴阳、与他本人做充分的沟通，他就沟通了别的人和整个宇宙。否则，上面关于升华所说的一切皆不可能。

最后，我们可以把我们关于代情结的研究的意义归纳为如下三点：

(1) 由于弗洛伊德的精神分析理论以俄底浦斯情结为无意识的人格结构基础，而在中国传统中又找不到与俄底浦斯神话类似的神话与传说，这一事实表明精神分析理论被中国材料所证伪。在此意义上，且如果我们同意波普尔观点，那么我们就必须承认精神分析理论是一个科学理论：它能够为中国材料所证伪，也能够通过中国材料而修改与发展。

(2) 与代情结对应，我们可以将俄底浦斯情结称为性情结。从精神分析角度讲，代情结与性情结的对立意味着中国的无意识人格结构与西方的无意识人格结构的对立，前者侧重于纵向的、时间性的结构，后者则侧重于横向的空间性结构。

(3) 考虑到生物进化是从无性繁殖到有性繁殖这一事实，亦即生物进化是先有基因的世代传递，后有两性的基因匹配与重组，我们或许能够认为文化的进化亦遵从这一规则，即首先是文化的世代传递，尔后才是在此基础上的两性互动。如此则无论在东方与西方，代情结都应是一个比俄底浦斯情结即性情结更基本的情结。

(本文用法文写成，承蒙秦伟先生翻译，张晶燕先生整理文字，作者在此一并致谢。)

脚注

① 《素问·阴阳应象大论》“阴阳者血气之男女也”，张志聪注：“阴阳之道，其在人则为男为女，在体则为气为血”

② 石祖，亦称阳具像，是立在地上的相似于阴茎的木头或者石头柱子，某些文化认为已婚妇女摸了或者坐了石祖就会生育。弗洛伊德和拉康的精神分析理论认为，幼女发现自己缺少阴茎，希望得到它，从而在无意识中留下了创伤记忆。成年之后，现实的性关系只是对早年所希望得到的东西提供了一个替代的满足，而那个被替代了的东西成为象征，即成为石祖一样的想象中的对象。在这个意义上，女人想得到石祖的愿望是永远不能被满足的。

参考文献

【1】 Freud, *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1968, 22 - 23.

【2】 汉法字典, 台北, 利斯一广奇研究所出版社, 1976.

【3】 , 【4】 J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris. P.U.F., 1967.

【5】 R. Yan Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971.

【6】 , 【7】 M. Cartier. *En Chine. La famille, relais du pouvoir, en Histoire de la famille I*, AnmnelColin, 1986.

【8】 Feng Hanyi, *The Chinese Kinship System*, Harvard University Press, 1967.

【9】 D. Lagache, *Psychanalyse*, Paris, P.U.F, 1973.

【10】 J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil 1966.

Il complesso generazionale e la struttura inconscia cinese

Huo Datong

Abstract

Il complesso di Edipo è una nozione estremamente importante fra le teorie freudiane della personalità. Essa contiene alcune fra le più importanti ipotesi operative che il sistema delle teorie freudiane abbia creato. Tuttavia, il complesso di Edipo è un'espressione universale o si manifesta come specificità culturale? Grazie ad alcune ricerche, l'autore ritiene che il complesso di Edipo non possa interpretare efficacemente i processi di formazione della personalità e del territorio inconscio del popolo cinese; inoltre, egli considera soltanto il complesso generazionale come complesso centrale fra le strutture inconse cinesi.

—

Il complesso di Edipo è una nozione estremamente importante fra le teorie freudiane della personalità. Esso contiene alcune fra le più importanti ipotesi operative che il sistema delle teorie freudiane abbia creato. Tuttavia, rappresenta davvero il concetto-chiave nella formazione della personalità del popolo cinese? Costituisce il contenuto fondamentale del suo inconscio o appartiene semplicemente al mondo occidentale, più esattamente essendo la manifestazione psicologica di una cultura specifica, prodotta dalle civiltà greco-latine e cristiano-giudaiche?

Il processo di formazione della teoria freudiana del complesso di Edipo è legato alla scoperta, durante le pratiche cliniche di tipo psicanalitico, del conflitto psicologico edipico nei pazienti durante la prima infanzia. Freud ha dunque interpretato teoricamente tale conflitto, sulla base del contesto culturale specifico condiviso col paziente, e durante le successive sedute psicanalitiche ha verificato e perfezionato la sua teoria.

Per questo motivo, se vogliamo rispondere alla domanda secondo cui il complesso di Edipo sia di natura universale o culturale è necessario scomporre il lavoro di ricerca in tre diverse fasi. Innanzitutto, occorre discutere sul complesso edipico freudiano come "ipotesi di lavoro". In seguito, occorre studiare il suolo culturale occidentale da cui le teorie sul complesso edipico sono emerse e paragonarlo al contesto culturale cinese corrispondente. Infine, dalla pratica clinica psicanalitica occorre estrapolare ed analizzare del materiale concreto sul contenuto inconscio cinese, mettendolo in relazione col materiale raccolto dalle pratiche dello stesso Freud. [Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968]

In questo modo, una volta condotto il lavoro secondo i tre punti descritti in precedenza, la teoria concepita dall'autore afferma che è il *complesso generazionale*, e non il complesso di Edipo, a contribuire alla formazione della personalità cinese.

1. Il complesso generazionale

1.1. Il complesso generazionale

Il complesso di Edipo contiene le ipotesi operative più rilevanti fra le teorie della personalità freudiane, come la nozione di desiderio sessuale, considerato motore dello sviluppo della personalità, o la teoria secondo cui gli individui di sesso opposti nei rapporti parentali cercano di soddisfare l'oggetto di cui l'Io necessita. Ma per quale motivo il desiderio sessuale ha un'estrema importanza nell'orientare le ambizioni dell'individuo e la formazione della sua personalità? Freud fornisce la seguente interpretazione:

“La biologia mostra che non è possibile mettere sullo stesso piano i desideri con le altre funzioni dell'individuo, poiché la loro direzionalità trascende l'individuo stesso; lo scopo è la creazione di un nuovo soggetto e la protezione della specie. La biologia rivela, inoltre, che sulle relazioni concernenti l'Io e il desiderio vi sono due opinioni ugualmente ragionevoli: la prima afferma che l'individuo è al primo posto. Di conseguenza, il desiderare rappresenta una delle attività dell'individuo e la soddisfazione del desiderio diviene la sua prima necessità. La seconda afferma che l'individuo è un accidente temporaneo ed egli, attraverso la riproduzione, ha il compito di trasmettere un certo tipo di caratteri tentando, successivamente, di allungare la vita della propria specie.”

Riguardo questo proposito, è possibile trarre le seguenti conclusioni:

- I. Se affermiamo che la protezione della specie è la funzione fondamentale del desiderio, allora l'impulso sessuale può essere considerato come una spinta all'atto riproduttivo dell'individuo e la soddisfazione del desiderio come un incoraggiamento al conseguimento dello scopo. Per questo motivo, l'impulso sessuale è innanzitutto finalizzato al mantenimento della specie e, soltanto successivamente, all'appagamento individuale.
- II. La possibilità del mantenimento della specie poggia sulla trasmissione ereditaria di padre in figlio; di conseguenza, la consanguineità parentale o il legame generazionale possono aiutare a comprendere la predisposizione all'interazione fra madre e figlio. In questo senso, in tale rapporto non vi è possibilità di scelta, poiché la madre rappresenta il passato o l'origine del figlio e quest'ultimo la prosecuzione della madre.
- III. L'interazione sociale fra madre e figlio ha origine da due importanti rapporti biologici, quali il rapporto generazionale e quello di genere. Secondo la psicanalisi, tutto ciò deriva dal sesso opposto dei due individui coinvolti in quanto, durante il processo di formazione dell'individuo nel figlio, la madre diviene il primo oggetto di amore sessuale. In questo modo si ha il cosiddetto “complesso di Edipo”. È possibile, fino ad un certo punto, osservare alcuni di questi eventi nella vita di un bambino cinese; tuttavia, in tutte le nostre ricerche svolte sul tema dei

sogni in questo particolare contesto, si nota che certe manifestazioni non sono in alcun modo riconducibili allo schema del complesso di Edipo. Al contrario, per poterle illustrare adeguatamente è necessario introdurre un nuovo concetto, quello di “complesso generazionale”.

Usando altri termini, il rapporto di consanguineità fra madre e figlio è più profondo di quello di genere, basato sul sesso opposto. I tratti biologici e le convenzioni culturali date dalla trasmissione di madre in figlio domina la via dell'identificazione di quest'ultimo; per questo motivo, egli si identifica nella madre, che in questo caso viene vista più come madre (nel senso letterale del termine) che come donna. Dall'altro lato la madre, consciamente e inconsciamente, suscita nel figlio l'identificazione col ruolo di “figlio” e non di uomo in generale. Se Freud ritiene che ogni sorta di manifestazione del complesso di Edipo sia da ricondurre alla tendenza al raggiungimento della gioia nell'individuo, le manifestazioni del complesso generazionale sono invece legate al mantenimento della specie o alla trasmissione della vita. Questo particolare rapporto domina un lato dell'interazione madre-figlio, compresi i rapporti fra due individui di sesso opposto. In merito all'ipotesi sul complesso di Edipo, Freud ha riportato altre riflessioni.

- IV. L'atteggiamento contraddittorio del figlio verso la madre produce inizialmente le seguenti circostanze: dall'inizio della sua vita, sua madre è divenuta l'oggetto presente con cui interagisce. Nei confronti dell'esistenza del figlio ha interpretato il ruolo di origine, e a questo proposito il figlio farà sempre affidamento sulla madre non potendo ottenere una posizione di indipendenza o di uguaglianza. Durante l'interazione, la madre ha assunto anche il ruolo di oggetto, e a questo proposito il figlio dovrà forgiare la propria personalità indipendente.
- V. Freud ritiene che il complesso di Edipo possa essere considerato come il primo simbolo della fondazione, da parte del figlio, di un proprio Io indipendente. Poiché la madre viene identificata come oggetto sessuale, il figlio pone se stesso in una posizione da uomo indipendente e dunque assume quella di padre.

Tuttavia, l'influenza che quest'ultima tendenza assume nell'orientare i desideri e la struttura della personalità nel popolo cinese ha meno importanza che in Occidente; essa presenta una forma differente, dovuta alla diversa comprensione del desiderio sessuale. Anche confrontando il lessico, il termine francese *sexualité* [sessualità] viene tradotto col termine cinese *xìng* 性, un concetto assai vasto; indipendentemente dal senso psicanalitico o biologico, esso è più esteso e complesso del termine *xìngyù* 性欲 [desiderio sessuale]. [*Dizionario Francese Cinese*, Taipei: *Guangji yanjiu suochubanshe*, 1976.]

Stando ad un dizionario di cinese, *xìng* 性 indica:

- Nature *běnxìng* 本性, disposition naturelle *bǐngxìng* 禀性, naturel *běnxìngde* 本性的, temperament *qìzhì* 气质 [natura, disposizione naturale, naturale, temperamento]
- Sexe *xìngbié* 性别, sexuel *xìngbiéde* 性别的 [sesso, sessuale]
- Instinct sexuel *xìngběnde* 性本的, sexualité *xìngyù* 性欲 [istinto sessuale]
- Vie *shēngmìng* 生命 [vita]
- Emportement *píqì* 脾气, passion *xìnggǎn* 性感 [tempra, passione]

In “*Cihǎi* 辞海”, dizionario pubblicato nel 1980 da una casa editrice di Shanghai, *xìng* 性 si riferisce anche un sostantivo buddista, di significato simile a *xiāng* 相, indicante la parte più interna degli oggetti e la loro essenza invariabile. Quando i cinesi pronunciano o scrivono il segno *xìng* 性, ogni tipo di accezione compresa richiama, allo stesso tempo, il lato cosciente e quello inconscio nella psiche cinese e l’esperienza interiore provocata dal carattere è certamente differente dall’uso di *sexualité* da parte dei francesi.

In merito a tale questione, possiamo affermare che il termine cinese *xìng* 性 include una componente innata. Una persona può e deve regolare la propria natura, ma non può rifiutarla ed accontentarla in tutto ciò che desidera, secondo le sue inclinazioni. In altre parole, conoscere la propria natura equivale ad affermare la propria esistenza e successivamente a dar vita ad altri desideri, come la ricerca dell’origine dell’esistenza stessa. Per questo motivo, una volta che l’individuo, inteso come “accezione temporanea”, trova il legame con tutto ciò che gli appartiene nella catena illimitata della vita, egli apprende inconsciamente la direzione del proprio destino.

In base alle parole pronunciate da Freud sul desiderio sessuale, il legame generazionale fra madre e figlio equivale alla relazione fra passato e presente. Io credo che esso sia anche il rapporto interattivo fra due individui. Nelle circostanze del complesso generazionale, il figlio rinnova da subito il legame con la madre attraverso l’adattamento della propria condotta ed in seguito dà inizio all’interazione, mentre nelle circostanze del complesso edipico il “ritorno al giusto comportamento” compare, chiaramente, in un secondo momento.

1.2. L’ipotesi parallela sulle differenze di genere

Vi è un’altra importante nozione molto vicina al complesso di Edipo, il complesso di castrazione. “Esso inaugura una riflessione del bambino, una sorta di confusione provocata dalle differenze anatomiche fra maschio e femmina (l’assenza e la presenza del pene): il bambino attribuirà questa differenza all’eventuale taglio del pene nelle bambine” [J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulaire de*

la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967]. In altre parole, l'assenza o la presenza del pene fornisce un metro di paragone nel distinguere maschio e femmina ed anche una definizione sull'origine dei due sessi. Quest'ultima viene illustrata partendo dall'ipotesi sulla natura maschile, ma certamente non ha basi scientifiche e si sviluppa a partire da un'interpretazione culturale. Essa appartiene alla tradizione greco-latina ed a quella giudaico-cristiana. Più precisamente, dipende dalla seguente spiegazione sull'origine delle differenze sessuali: Dio (di genere maschile) ha innanzitutto creato l'uomo e dalla sua costola ha poi tratto la donna. Per dirla ancora più francamente, la donna non rappresenta un'alterità, ma è semplicemente un uomo senza pene, ragion per cui la donna viene indicata col termine "secondo sesso" mentre l'uomo è naturalmente il "primo sesso".

L'autore de "Vocabolario della psicanalisi" spiega che, rispetto al complesso di Edipo, il complesso di castrazione presenta delle differenze fra uomo e donna: "Per quanto riguarda la bambina, esso la spinge ad iniziare la sua ricerca, che la porterà a desiderare il pene del padre e, per mezzo di ciò, a dare avvio al suo periodo di inizio del complesso di Edipo. Diversamente, per quanto riguarda il bambino, esso marca l'ultima crisi dell'Edipo, vietandogli di ottenere l'oggetto rappresentato dalla madre. L'ansia derivata dalla possibile castrazione lo introduce nel cosiddetto *periodo di latenza* e velocizza la formazione del Super-Io" [J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967]. Per questo motivo, i bambini appartenenti a quelle civiltà in cui vi sia l'influenza dell'ipotesi sul sesso maschile come differenza fra due sessi tenderanno sempre a produrre la fantasia della castrazione.

Diversamente, la civiltà cinese ha proposto un'ipotesi parallela sulla differenza fra i due sessi, ritenendo che uomini e donne fossero diversi per via di una scissione ideale, atavica e naturale delle forme di vita. Una volta che questa massa informe diviene individuo, mantiene nascosto in sé il legame fra i due elementi opposti del sesso maschile e femminile.

- I. L'uomo e la donna sono due metà divise. La caratteristica della metà maschile è la mancanza dell'elemento *yin*, diversamente dalla metà femminile, il cui carattere è la mancanza dell'elemento *yang*. Per questo motivo, uomini e donne mancano rispettivamente dell'elemento opposto, in perfetta contrapposizione simmetrica. Tale differenza dei generi implica la loro necessità di complementarità, di integrazione reciproca.
- II. In ogni caso, le differenze di sesso possedute da uomo e donna sono soltanto un fenomeno di struttura superficiale, poiché fra loro due, reciprocamente, vi è ancora una certa globalità di esistenza. Questa integrità fra le due componenti diviene struttura profonda e, in un secondo momento, sfocia in una sorta di forza che fa sì che tutti gli uomini cerchino a livello superficiale la metà perduta con la speranza di riottenere l'aspetto originario.

La base di questa ipotesi di reciprocità si trova nella filosofia cinese. Per poter spiegare filosoficamente il significato di *yin* e *yang*, due nozioni fondamentali, gli uomini hanno spesso utilizzato il rapporto fra maschile e femminile. Naturalmente, la massa informe (materia primordiale) da cui prende forma l'essere vivente corrisponde al "limite supremo", nozione altresì conosciuta come *taiji*, l'Assoluto. Nella medicina tradizionale cinese è possibile ritrovare lo stesso punto di vista: nello *Huangdi neijing*, il "Canone di Medicina Interna dell'Imperatore", si afferma che il femminile è legato all'elemento del sangue, il maschile al *qi* [Suwen, *Yin yang yingxiang dalun*, "In merito allo Yin e Yang, uomo e donna sono in sangue e qi". Nota di Zhang Zhicong "In base alla via dello Yin e Yang, essa trasforma la persona in uomo o donna ed il corpo in sangue o qi"] e si ritiene che maschile e femminile non siano altro che sistemi meccanici integrati costituiti da questi due elementi.

In base all'ipotesi parallela, a livello di struttura superficiale il matrimonio può essere considerato come la ricostruzione di quella massa informe originaria e inseparabile, riunendo le due metà divise a partire dalla nascita. Questa considerazione è la base dei matrimoni combinati da parte dei genitori indipendentemente dalla volontà dei figli: mettere al mondo un bambino significa donare soltanto una metà dell'esistenza e, per questo motivo, i genitori avvertono la responsabilità di utilizzare il matrimonio come strumento di ricerca dell'altra metà. Nella cultura tradizionale cinese, sebbene la posizione sociale della donna sia inferiore rispetto all'uomo, tuttavia dal punto di vista della questione sull'origine dei sessi i due generi vengono considerati allo stesso livello; in questo tipo di contesto culturale, l'influenza del padre nello sviluppo della personalità infantile ed il percorso di consapevolezza delle differenze di sesso nei bambini cinesi presentano inevitabilmente delle differenze rispetto ai bambini occidentali, in cui ricorre la fantasia della castrazione avente come conseguenza il completamente (nei bambini) o l'inizio (nelle bambine) del complesso edipico.

L'ipotesi di logicità propria della tradizione culturale occidentale ha fatto sì che la concezione del peccato originale sfociasse nel senso di colpa per la vita, mentre i cinesi, dando importanza all'armonia dello *yin* e *yang*, hanno sviluppato un atteggiamento più equilibrato e salutare nei confronti della natura umana. Il *chengyu pòjìngchóngyuán* 破镜重圆, "ricomporre uno specchio rotto", simboleggia il ritorno di marito e moglie, precedentemente divisi, ad una vita piacevole in comune. In altre parole, se ciascuna delle metà dello specchio simboleggia un coniuge, lo specchio diventa un insieme di soddisfazione e simboleggia sia il matrimonio che l'esistenza completamente indivisibile. La citazione seguente esprime bene tale concetto: "I cinesi vedono l'atto sessuale come una parte dell'ordine naturale e la questione del sesso matrimoniale come un obbligo innato di tutti gli uomini e le donne. Ciò implica che gli uomini non avvertano alcun senso di colpa innato o alcun disagio per aver commesso un crimine morale" [R. Yan Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971].

Tuttavia, si ritiene che l'atteggiamento sulla natura umana dei cinesi, al giorno d'oggi, abbia già subito alcuni cambiamenti a causa dell'influenza occidentale; in realtà, le concezioni sulla natura umana presenti nella cultura tradizionale hanno ancora una certa influenza latente o manifesta nella produzione psichica dei cinesi.

1.3. Il ruolo della madre

La Cina e l'Occidente hanno opinioni diverse sia sulla concezione della natura umana che nell'ambito delle ipotesi sull'origine dei due sessi, e ciò ha delle ripercussioni sulla struttura familiare e sulla diversità dei rapporti. Per questo motivo, è necessario definire le relazioni fra l'individuo e la famiglia divenuta insieme. Se l'importanza della ricerca della felicità individuale eccede lo scopo della protezione del gruppo etnico, allora l'interesse dell'individuo si trova certamente al di sopra dell'interesse della famiglia, divenendo la nuova interazione fra marito e moglie il centro del movimento familiare. Si ritiene che questa sia la situazione di una famiglia composta da marito e moglie occidentali. Diversamente, nel caso in cui la protezione del gruppo etnico sia essenziale, l'interesse della famiglia è situato al di sopra dell'interesse individuale ed è il rapporto di parentela a divenire centrale; il rapporto fra marito e moglie passa in secondo piano. Questo tipo di circostanze si verifica nelle grandi famiglie parentali cinesi.

In realtà, vi sono apparentemente due elementi a determinare la proposta della nozione di complesso di Edipo da parte di Freud: la prima è che gli uomini hanno una certa tendenza inconscia ad avvicinare l'interazione fra bambino e genitori di sesso opposto con l'interazione fra marito e moglie nelle società matrimoniali, la seconda è l'influenza inconscia di tale tendenza a condizionare i processi di controllo ed analisi effettuati dallo stesso Freud. Secondo quest'ultimo, il complesso di Edipo rivela che l'influenza della madre, nella formazione della personalità bambino, consiste nel richiamare il sentimento di amore del figlio, in modo tale che quest'ultimo di liberi del narcisismo e riversi la propria libido interna verso l'esterno, ossia verso la figura della madre di sesso opposto. L'influenza del padre, invece, consiste nell'introdurre il vigore delle norme sociali nel mondo psicologico del bambino, bloccando la fantasia dell'incesto e permettendo la strutturazione della sua psiche. Come evidenzia lo stesso Freud, l'opera di introduzione del padre è proprio la chiave per la formazione dell'Io. Sebbene sia possibile accettare questo genere di punto di vista e successivamente ammettere che il complesso di Edipo si riferisca ai bambini occidentali, tuttavia non è possibile affidarsi senza alcun tipo di precauzione. In altre parole, è necessario effettuare una verifica.

Fra le opere di Lévi-Strauss troviamo "Le strutture elementari della parentela"; nel libro, egli vede il divieto dell'incesto come una prova circostanziale dell'esistenza del complesso di Edipo. Si tratta dell'incesto vietato dal padre alla madre ed al figlio, tramite la loro separazione. Se non notiamo certi

indizi di incesto fra fratelli e sorelle, non potremo certamente considerare la questione sull'incesto fra madre e figlio. In ogni caso, Lévi-Strauss ha considerato lo scambio della donna designata per via del consolidamento del divieto d'incesto come una legge primordiale umana; tuttavia in Cina, durante l'epoca Shang, la situazione era per certi versi diversa.

Innanzitutto, le madri non potevano essere scambiate. Veniva deciso dalla madre di non scambiare figlie o figli con membri di altre tribù e, diversamente da quanto sostenuto da Lévi-Strauss, lo scambio delle donne (comprese le madri) con altre tribù non era responsabilità degli uomini (compresi i figli). [M. Cartier. En Chine, *La famille, relais du pouvoir, en Histoire de la famille I*, AnmnclColin, 1986]. Stando così le cose, è possibile accettare l'interpretazione secondo cui è la madre stessa a decidere di separarsi da suo figlio.

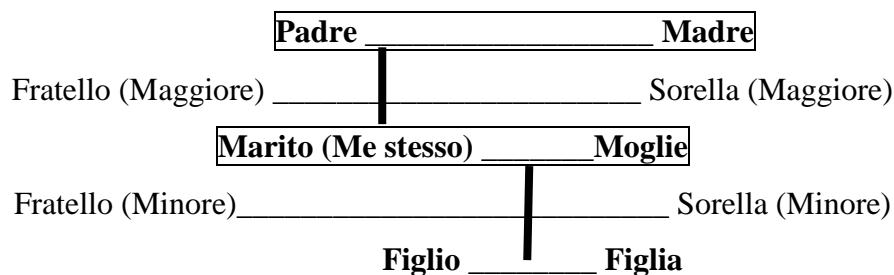
Il motivo di ciò riguarda il fatto che i primi agglomerati primitivi si differenziano in organizzazioni sociali e successivamente sperimentano la formazione di gruppi diversi, le cui basi di distinzione sono l'età, la generazione e la differenza di genere. Vi è qualcuno capace di stabilire l'età dei membri di un gruppo? Certamente è la madre, la quale, diversamente dal padre, è capace di fornire l'ordine di nascita dei figli e delle figlie. Allo stesso modo, la madre struttura il primo nucleo del concetto di generazione, differenziandosi dai figli e legando anche le partorienti ai partoriti. Al di là di ciò, la determinazione del concetto di madre poggia sulla conoscenza della nascita e del parto, così come la determinazione del concetto di padre è legata alla richiesta di conoscenza del legame fra rapporto sessuale e riproduzione. La comparsa del concetto di madre è antecedente rispetto al concetto di padre; con ciò è possibile affermare (anche perché nell'antica Cina ci sono diversi modi di dire che lo riportano) che durante i primordi della civiltà gli uomini "conoscevano la propria madre ma non il proprio padre" [M. Cartier. En Chine, *La famille, relais du pouvoir, en Histoire de la famille I*, AnmnclColin, 1986].

In altre parole, la fondazione del divieto d'incesto corrisponde alla fondazione dell'ordine di età e generazione. Tutto ciò rappresenta la necessità di uscire dall'interno della tribù con lo scopo di organizzare la società; a realizzare tutto ciò è la madre, singolarmente o in gruppo. In questo senso, l'intervento del padre nell'impedire l'incesto fra madre e figlio o tra fratelli e sorelle non rappresenta un elemento fondante necessario, sebbene egli abbia comunque rafforzato il divieto di incesto dopo aver ottenuto l'autorità nel clan. Inoltre, la perdita dell'autorità materna corrisponde semplicemente alla perdita della posizione sociale di donna, ma la posizione sociale di madre non subisce alcuna variazione; durante il processo di sviluppo della personalità del bambino, la sua identificazione con la madre è la condizione preliminare all'identificazione col padre, la cui autorità non è che l'organizzazione sulla base dell'autorità materna.

1.4. Il proprio sé nella rete dei rapporti di parentela

Una grande famiglia composta da membri di cinque generazioni, ossia le “cinque generazioni sotto lo stesso tetto”, è la struttura familiare più ambita dalla società cinese tradizionale. Tuttavia, questo tipo di forma coabitativa non è altro che un’aspirazione ed un grande obiettivo per la vita dei cinesi; in effetti, attraverso la ricerca di biografie, alberi genealogici e l’analisi dei campi si comprende che questo tipo di famiglia si presenta assai raramente nella realtà. Se l’immortalità risiede soltanto nell’identificazione con la lunga vita di un individuo o nella continua nascita di generazioni di discendenti, e se la prosperità dell’esistenza consiste soltanto nel dare vita a quanti più figli possibili, allora il principio di coabitazione descritto precedentemente rappresenta sia la perfetta metafora della natura umana che un sintomo del complesso generazionale. Tale sintomo si manifesta simbolicamente nel sistema dei nomi di parentela, il quale definisce squisitamente la posizione reciproca degli individui in tutta la grande famiglia.

Nel caso si vivesse in tale sistema di nomi di parentela o in una realtà familiare di questo tipo, si osserverebbe la formazione di un nucleo fondante e l’aderenza del modello familiare cinese intorno all’individuo. Si potrebbe anche considerare la grande famiglia di “cinque generazioni sotto lo stesso tetto” come l’unione di alcune famiglie nucleari organizzatesi secondo questo modello. Allo stesso modo, su un piano simbolico tale nucleo fondamentale nel sistema di nomi di parentela fa sì che gli uomini siano collegati alla forma tradizionale della struttura di personalità del popolo cinese, come mostrato dallo schema seguente:

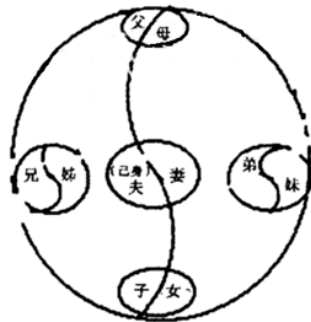


I termini di parentela occidentale, comparati con i nomi dello schema, presentano una chiara differenza: essi non soltanto distinguono sesso e generazione, ma introducono anche l’anzianità di fratelli e sorelle in base alla differenza d’età. Una persona può essere nata prima o dopo di me, e tale informazione non può essere confusa poiché non è possibile in alcun modo alterare l’ordine di nascita. Come affermano i cinesi, “I genitori sono sopra di me, i figli sotto di me. I fratelli maggiori prima di me, i minori dopo di me. Il marito a sinistra, la moglie a destra”.

In altre parole, l’Io si trova al centro in base alle posizioni di genitori e figli. Nei confronti dei fratelli maggiori e minori, l’Io rappresenta la contemporaneità. In base alla posizione della moglie, l’Io si

trova alla sinistra del centro. Se l'Io non si trova al centro, è perché la costituzione di quest'ultimo comprende entrambe le metà espresse rispettivamente dal marito e dalla moglie.

In base al sistema simbolico contenuto nell'*Yijing*, il superiore e l'antecedente appartengono alla stessa categoria, così come l'inferiore ed il posteriore; lo *yang* esprime la natura maschile e lo *yin* quella femminile. Per questo motivo, ciascun componente del sistema di parentela può essere espresso



Padre/Madre
 Fratello/Sorella (Mag) Marito/Moglie Fratello/Sorella (Min)
 Figlio/Figlia

come segue:

Quest'immagine lascia pensare al *taijitu*, il “Diagramma della trave maestra”. Esso mostra un indizio dell'incesto tra fratelli e sorelle ma non suggerisce quello fra madre e figlio; la figura in cui vengono mostrati fratelli e sorelle è simile alla figura di composizione di marito e moglie, tuttavia madre e figlio si trovano a livelli diversi e non vi è modo di formare un grafico alla maniera dei *taiji* in cui sia costituito un legame sessuale simbolico fra *yin* e *yang*. Gli indizi di incesto tra fratello e sorella sono riscontrabili anche in leggende popolari e storie mitologiche: *Fuyi* e *Nuwa* [divinità creatrici] sono considerati fratello e sorella ed è il loro legame ad aver prodotto il genere umano.

È da notare il fatto che vi siano, nascosti nella figura, alcuni concetti riferiti al tempo. Innanzitutto, noi percepiamo il tempo come un filo, che collega ogni membro della famiglia ad un nome indicato fra i termini di parentela. Questo filo inizia dai genitori, attraversa i fratelli maggiori e minori e dall'Io giunge ai figli riunendo tutte le generazioni; il tempo esprime il processo di trasmissione della vita nella collettività. In questo senso, la struttura della famiglia cinese può essere vista come una struttura temporale in cui tutti gli individui sono un momento, un passaggio, un segmento di trasmissione. Le differenze fra gli individui consistono nei nomi di “fratello, sorella, padre, madre” i quali contengono il passato, nei termini di “Io” e di “coniuge” contenenti il presente e nei termini di “fratello minore, sorella minore, figlio e figlia” comprendenti il futuro.

Inoltre, ciascun individuo ha un proprio tempo personale. Il momento della nascita esprime il passato, il confine della morte il futuro. Ciò significa che dopo l'avvio della propria esistenza il termine “Io” è sempre espressione del presente, i termini di “padre e madre” esprimono il futuro, quelli di “figlio e figlia” il passato. Questa figura, intesa come riferimento temporale, contiene due forme di tempo: il tempo collettivo ed il tempo individuale, la cui distinzione è basata su due orientamenti opposti.

Per questo motivo, il processo di formazione della personalità è anche un processo di integrazione delle divisioni date dai due tempi.

I termini contenuti nella figura costituiscono una parte dei sistemi nucleari dei termini di parentela illustrati da Feng Hanji [Feng Hanyi, *The Chinese Kinship System*, Harvard University Press, 1967]. Alcune riflessioni linguistiche ci permettono di ritenere che tali termini abbiano un'importanza maggiori rispetto a quelli elencati da Feng. Il motivo di questa affermazione è il seguente: dal punto di vista morfologico, i termini di parentela possono essere divisi in due gruppi, il primo riguarda i monosillabi, il secondo le parole composte. I monosillabi, inoltre, possono essere di tre tipi: termine base, termine distintivo e termine decorativo. Tutti i termini composti vengono formati da queste tre componenti. I nomi di parentela elencati nella figura come termini di base, gli altri termini fondamentali composti proposti da Feng o i termini decorativi composti formano la gran parte dei nomi. Ad esempio, riguardo ai caratteri di “padre” (fù 父) e “madre” (mǔ 母) in cinese è possibile trovare: *bófù* 伯父 (母) [zio paterno maggiore/zia], *shúfù* 叔父 (母) [zio paterno minore/zia], *jiùfù* 舅父 (母) [zio materno/zia materna], *gūfù* 姑父 (母) [cognato paterno/zia paterna], *yífù* 姨父 (母) [cognato materno/zia materna], *yuèfù* 岳父 (母) [suocero/suocera].

L'implicazione di questi ed altri termini citati nel capitolo è reperibile nel lavoro originale di Feng Hanji. I sei termini di *bó* 伯, *shú* 叔, *jiù* 舅, *gū* 姑, *yí* 姨, *yuè* 岳 appartengono al gruppo centrale illustrato da Feng e, nel caso vengano uniti a *fù* 父 o *mǔ* 母 diventano dei termini distintivi. Per questo motivo, è possibile ottenere dodici nomi composti per indicare la parentela di un uomo o di una donna nell'arco di tutta la propria vita, come anche i membri del gruppo paterno o materno nella rete di parentela. Per quanto riguarda i caratteri di “fratello maggiore” *xiōng* 兄, “fratello minore” *dì* 弟, “sorella maggiore” *zǐ* 姊, “sorella minore” *mèi* 妹 troviamo i seguenti composti: *táng xiōng* 堂兄 (弟, 姐, 妹) [cugino maggiore], *biǎo xiōng* 表兄 (弟, 姐, 妹) [cugino maggiore], *qī xiōng* 妻兄 (弟, 姐, 妹) [cognato]. *Táng* 堂 e *biǎo* 表 sono componenti decorative, *qī* 妻 è anche un termine femminile. Questi sono i termini composti per gruppi maschili e femminili della stessa generazione. Allo stesso modo, per i caratteri di “figlio” *zǐ* 子 e “figlia” *nǚ* 女 troviamo: *zhízi* 侄子 (女) [nipote da zio], *shēng* 甥 (女) [nipote da zia]. Con questi termini si indicano i gruppi maschili e femminili delle generazioni successive alla propria. Continuando col medesimo metodo di composizione descritto precedentemente, è possibile formare tutti i termini cinesi di parentela ad eccezione di alcuni casi particolari. Lo studioso Feng, nella parte “Studio storico dei termini”, ha già effettuato un raggruppamento di questo genere utilizzando mezzi diversi.

Se si utilizzano dei termini base per formare tutti gli altri termini di parentela, allora il modo utilizzato per rivolgersi a certi membri è lo stesso di quello utilizzato per i parenti prossimi, indicati dai termini base. Ciascun termine base simboleggia uno schema interattivo tra se stessi e la persona indicata dal nome. Le funzioni della componente distintiva e decorativa riguardano il definire ancor più precisamente tale schema di interazione e la possibilità di abbellire il discorso, con lo scopo di migliorare il controllo ed il contatto vicendevole.

Poiché il carattere *mǔ* 母 indica lo schema interattivo madre-figlio, il fatto di divenire “figlio” fonderà le relazioni di ciascun componente di parentela, presente già in precedenza, col gruppo materno e porterà all’utilizzo della componente distintiva per indicare ogni minima differenza parentale. Le stesse circostanze possono essere presenti anche al di fuori dell’intera rete di parentela o attraverso la composizione dei termini secondo il metodo descritto precedentemente, o secondo il metodo basato sull’espressione della formula “A come B”. Questa sorta di “principio” sottinteso agli individui stabilisce dei modelli di comportamento per le persone coinvolte; per quanto riguarda la figura dell’insegnante *jiàoshī* 教师, ad esempio, si utilizzerà il legame fra “maestro” *shī* 师 e “padre” *fù* 父, creando il termine *shīfu* 师父 [maestro]. Per quanto riguarda il sovrano, per abitudine si dirà che “Servire il sovrano è come servire il padre” (*shì jūn rú shì fù* 事君如事父).

Questo tipo di azione riflette lo schema di degenerazione del comportamento del popolo cinese; quando si incontra un estraneo o un oggetto non conosciuto, esso richiama inconsciamente le norme di comportamento già attuate in passato. Inevitabilmente, pone simbolicamente e simultaneamente il proprio sé e l’oggetto dell’interazione nella cerchia delle situazioni familiari. Per questo motivo, tutti i rapporti e le strutture familiari appartengono sia al piano reale che a quello simbolico; per quanto riguarda i termini designanti i membri della famiglia, se essi vengono utilizzati verso un familiare assumono valore di realtà, se invece si riferiscono a delle persone incontrate successivamente hanno un valore simbolico.

Il sistema dei termini cinesi di parentela è conosciuto per le meticolose distinzioni di status e per la precisione delle definizioni; inoltre, la sua composizione dei termini base è definita in base ai principi di anzianità, di gerarchia e di distinzione sessuale. Indipendentemente dal fatto che tutte queste definizioni siano legate, sul piano dello studio del significato, alla nascita di appellativi per tutta l’umanità o alla fondazione di sistemi di termini individuali, vi è innanzitutto lo stabilirsi del rapporto madre-figlio e soltanto successivamente lo sviluppo degli altri rapporti parentali. È per questo motivo che si ritorna nuovamente alla madre invece che al padre, figura evidenziata invece da Freud, constatando quanto importante sia nella formazione dell’Io cinese.

Riteniamo che, in Cina, non vi siano miti o cerimonie di castrazione simili alla leggenda del sovrano Edipo. Ciò deriva dal fatto che la cultura tradizionale cinese nei confronti dell'origine e del rapporto fra i due sessi, della struttura familiare, dei rapporti parentali e di altre questioni non coincida con l'interpretazione della cultura occidentale. Riguardo alla strutturazione psicologica al completamento del periodo d'infanzia dei bambini cinesi, è fondamentale che essa avvenga attraverso l'effettiva realizzazione dell'interazione materna; il contenuto infantile della struttura inconscia non è affatto legato al complesso di Edipo in merito al desiderio sessuale.

2. Metodologia

Freud tratta l'inconscio come un concetto fondamentale della psicanalisi. Da allora, non soltanto vi sono state delle critiche severe a questa nozione, ma sono comparse anche delle versioni diversificate su quest'idea, come l'inconscio collettivo di Jung o la similitudine fra il linguaggio e la struttura inconscia da parte di Lacan. Ancora, fra i numerosi volumi di Freud non è possibile trovare un'unica definizione di inconscio e, per questo motivo, nel trattare questo concetto come punto di partenza per ricerche o discussioni vi è la possibilità di incorrere in trappole teoriche provocate da discorsi astratti e contraddizioni in merito. Di conseguenza, su questo piano non è possibile ottenere alcun risultato. Un metodo relativamente efficace è il supporre che il contenuto latente e manifesto dei sogni (la narrazione delle forme e delle immagini comparse), attraverso la volontà di interpretarli o di "catturarli", possa rappresentare il contenuto dell'inconscio. Per questo motivo, la nostra ricerca sull'inconscio cinese può essere semplificata rendendola un lavoro di interpretazione dei sogni attraverso i metodi della psicanalisi. Tuttavia, vi sono alcune difficoltà. Le differenze fra contenuto latente del sogno e quello manifestato all'esterno corrispondono alle differenze di utilizzo della lingua in ognuno di noi. L'interpretazione di un sogno corrisponde, quindi, ad una traduzione interlinguistica; non è possibile scavare nel significato nascosto di un sogno se prima non viene chiarito il codice traduttivo da una lingua ad un'altra. Di conseguenza, tutto questo discorso poggia senza dubbio sull'ipotesi di inconscio sostenuta dalla psicanalisi.

Facciamo un esempio. Stando a quanto detto da Freud, la scala in sogno rappresenta gli organi genitali femminili e salire la scala implica la realizzazione del desiderio sessuale da parte del sognatore. In base all'interpretazione tradizionale cinese (Wang Chong, *Lùnhéng*) la scala rappresenta la carica ufficiale e, di conseguenza, l'osservarla in sogno esprime la volontà di ottenerla. In entrambe le situazioni, il sogno rappresenta la realizzazione di un desiderio, pur con alcune differenze: per Freud, i desideri repressi sono di tipo sessuale mentre, stando a quanto detto dall'altro autore, i desideri repressi riguardano l'autorità. Nella realtà, un cinese comincia ad apprendere e studiare dai cinque-sei anni con lo scopo di poter accedere, un giorno, alle cariche più importanti. Non vi è modo di

stabilire se dall'infanzia in poi abbia mai avuto desideri di autorità o se tale desiderio sia mai comparso in sogno. Inoltre, una volta ventenne, egli chiede in sposa la donna scelta dai genitori. Il fare direttamente la proposta alla giovane ragazza, pregando i suoi genitori di essere d'accordo è un tipo di abitudine occidentale imitata dai cinesi soltanto a partire dal ventesimo secolo.

I diversi schemi matrimoniali riflettono le differenze nei rapporti familiari e nelle concezioni dei due sessi. Per questo motivo, volendo interpretare i sogni dei cinesi è necessario conoscere la lingua dell'inconscio cinese; da tale processo è possibile comprendere che la direzione della lingua inconscia cinese riguarda i complessi dati dal limite generazionale, piuttosto che il complesso di Edipo sul desiderio sessuale.

2.1. In merito al resoconto storico sul sogno ed alla sua origine

Dagli inizi della comparsa della civiltà cinese, gli uomini danno importanza all'informazione fornita dai sogni. Essa non è diversa da ogni tipo di notizia o sensazione proveniente dal mondo esterno e diventa espressione della volontà del Cielo. Nel *Zhouli* si nota chiaramente che sia i resoconti del movimento dei corpi celesti (come lo spostamento del sole osservato ad occhi nudi) e dei sogni del "figlio del Cielo", sovrano dello Stato, che la loro interpretazione sono appannaggio della classe sacerdotale. La maggior parte del contenuto manifesto dei sogni è il risultato di alcune impressioni avute durante il giorno, e questo fa supporre che il corso psichico del sogno abbia una qualche relazione con le circostanze del tempo di veglia. Il *Zhouli* distingue i sogni in sei tipologie, in base al contenuto del sogno o al legame fra sogno e pensiero durante il giorno:

- 1) *Sogno regolare*: sogno di normale contenuto
- 2) *Incubo*: sogno infausto
- 3) *Sogno di pensiero*: sogno ragionato
- 4) *Sogno di risveglio*: sogno rivelatore
- 5) *Sogno di gioia*: sogno felice
- 6) *Sogno di terrore*: sogno in cui si ha paura

Un altro aspetto sorprendente riguarda il fatto che fra le scritte sulle ossa oracolari di epoca Shang compaiano alcuni ideogrammi riferiti ai sogni, indice, all'epoca, di quanto attentamente osservassero e descrivessero le situazioni che potevano capitare in sogno. Tali ideogrammi presentano due parti importanti: la prima consiste nella rappresentazione di un letto, la seconda di un uomo coricato. La differenza sta nel diverso atteggiamento che ciascuno assume nei confronti dell'uomo, avvertendolo come in preda all'ansia, con braccia e gambe distese o assolutamente terrorizzato a causa di quanto visto in sogno. In realtà, è possibile riassumere il lavoro onirico di epoca Shang e Zhou in cinque aspetti, divenuti fondamentali nell'interpretazione cinese dei sogni.

- 1) Il sogno è una sorta di collegamento fra il mondo inconoscibile e l'umanità. Successivamente, questo aspetto è stato ripreso dal filosofo ed interprete di sogni Zhuangzi.
- 2) Il sogno è in rapporto con quanto pensato durante il giorno; tale concezione è stata sviluppata da Liezi.
- 3) Gli ideogrammi rappresentano l'osservazione e la descrizione oggettiva. Tale tradizione viene ereditata dalle teorie della medicina tradizionale cinese, ad esempio nello *Huangdi neijing*, il "Canone di Medicina Interna dell'Imperatore". Fra i caratteri tradizionali per descrivere i sogni troviamo la componente *chuáng* 床 [letto], la quale a sua volta può esprimere le componenti del carattere riferite alla malattia.
- 4) La tecnica dell'oniromanzia si è diffusa fino al ventesimo secolo.
- 5) I libri storici riuniscono i sogni del sovrano e di ufficiali civili e militari con le poesie di tema onirico contenute nello *Shijing*; quest'ultimo utilizza la forma onirica per esprimere sia esperienze estremamente mistiche che emozioni di meraviglia e, raccontando moltissime curiosità, riunisce le tradizioni oniriche di uomini di ogni genere.

Quest'ultima intenzione spinge gli uomini a raccogliere dei sogni riunendoli in volumi, come accaduto in *Tàipíng guǎngjì chāo* "Note sul Taiping Guangji" dell'autore di epoca Ming Feng Menglong; il libro presenta degli estratti dal *Tàipíng guǎngjì*, pubblicato alla fine del decimo secolo. Fra questi vi è una sezione precisa dedicata al dibattito sui sogni, per un totale di cinquantanove casi. Feng li divide in sei parti, secondo criteri diversi da quelli del *Zhouli*. Troviamo poi le otto sezioni del *Mèng zhàn yì zhǐ*, dell'autore della dinastia Ming Chen Shiyuan, considerato come il manuale sulla volontà del sogno. Questo libro raccoglie un gran numero di sogni descritti in documenti antichi e, in base ai simboli contenuti, li ordina classificandoli. I vari significati vengono interpretati grazie alle teorie simboliche e l'autore, citando abbondantemente da molte fonti, quasi si diletta a presentare le scuole di pensiero della Cina antica. Se si considera la ricerca del sistema simbolico e storico del pensiero razionale sul sogno da parte dei cinesi, questo libro può essere considerato come un libro di riferimento di grande qualità.

2.2. Qualche pensiero a proposito del desiderio

In ogni caso, ancora oggi i cinesi ritengono in cuor loro che il sogno rappresenti il portare qualcosa al sognatore o a colui che viene visto in sogno. Durante la pratica dell'oniromanzia, il destino gioca, sul piano dell'intelletto e dello spirito, col cosmo e con la corrente dell'indefinito. Per questo motivo, i cinesi non possono accettare la concezione psicanalitica del sogno come appagamento del desiderio. Nell'interpretazione dei sogni alla maniera freudiana, nella maggior parte dei casi i desideri espressi dal sogno non riguardano l'azione stessa del dormire ma l'atto sessuale; chiedere ai cinesi di pensarla

in questo modo è onestamente eccessivo. Inoltre, si è già visto nella prima parte come il concetto di *xìng* 性 per i cinesi sia molto più vasto e complesso; il termine viene tradotto in francese con *sexualité*, ma in realtà esso comprende sei diverse categorie di significati. Nel caso si consideri il concetto cinese di desiderio di *xìng* 性, ci si accorge progressivamente della tendenza inconscia a decifrare il termine nelle sei categorie descritte precedentemente ed a scomporlo in tutti i desideri fondamentali dell'umanità. In effetti, *xìngyù* 性欲 (desiderio sessuale) in senso stretto descrive uno dei desideri dell'uomo.

Gli studiosi di psicanalisi perseverano ancora nell'affermare che il desiderio sessuale sia il nucleo del concetto di desiderio, tuttavia suggeriscono anche alcune revisioni. Ad esempio, Daniel Lagache afferma che, appena dopo la proposta avanzata da Freud, egli abbia aggiunto: “In una forma ancora più complessa, l'essenza della produzione del sogno è niente di meno che la produzione di comportamenti errati”. [D. Lagache, *Psychanalyse*, Paris, P.U.F, 1973]

Jacques Lacan si è spinto ancora più lontano, proponendo un'interpretazione totalmente nuova: “Il desiderio del soggetto è il desiderio degli altri” poiché “il desiderio del soggetto stabilisce il suo significato fra i desideri degli altri”. [J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966]

In questo senso, è possibile vedere il sogno come un luogo in cui il desiderio, attraverso il desiderio degli altri, ottiene l'appagamento o come un mezzo per inseguire i desideri repressi. Di conseguenza, la teoria proposta da Lacan, descritta in precedenza, non è molto dissimile da quella dell'antichità cinese, che interpreta il sogno come una via di collegamento fra l'uomo e il mondo sconosciuto. Tuttavia vi sono comunque delle differenze: stando a quanto affermato dai cinesi, il contenuto trasmesso grazie a tale “passaggio” non riguarda soltanto il desiderio sessuale. Utilizzando il metodo psicanalitico per analizzare i sogni cinesi, si nota che in realtà il desiderio della madre non riguarda assolutamente, come affermato da Lacan, l'ottenimento del *fallo*.

[Il *fallo*, anche chiamato *immagine del pene*, è una colonna di legno o roccia piantata a terra. Alcune culture ritengono che le donne già sposate possano restare incinte se toccano la colonna o siedono su di essa. Le teorie psicanalitiche di Freud e Lacan ritengono che le bambine si accorgano della propria mancanza del pene e che sperino di ottenerlo, sviluppando inconsciamente una memoria traumatica. Una volta cresciute, i rapporti sessuali nella realtà saranno soltanto un appagamento sostitutivo basato su quanto desiderato durante l'infanzia. Il contenuto sostituito assume una valenza simbolica e diviene *oggetto*, come accaduto per l'immagine del *fallo*. In questo senso, il desiderio delle donne di ottenere il pene non potrà mai essere appagato]

2.3. I caratteri cinesi del sogno

Il sistema simbolico della Cina e della lingua cinese presenta delle caratteristiche uniche; per questo, al fine di analizzare in modo soddisfacente i sogni dei cinesi, occorre rinunciare ad alcune delle conclusioni concrete della psicanalisi e mantenere soltanto quei principi di base che possono essere spiegati chiaramente.

Ferdinand de Saussure ha proposto una formula per esprimere il rapporto fra significante e significato nella lingua fonetica. Tale formula può essere rappresentata qui di seguito:

significato / Significante

In base alle teorie di Freud, Lacan inverte la posizione di significante e significato nello schema di de Saussure, ottenendo una nuova formula:

Significante / significato

Allo stesso modo, considerando gli ideogrammi cinesi è possibile modificare la formula lacaniana in:

forma fonetica + forma grafica / significato

Corrispondente a:

forma uditiva + forma visiva / significato

Riguardo al sogno, Freud sviluppa la seguente formula:

contenuto manifesto (sogno mostrato) / contenuto latente (significato nascosto)

Le formule precedenti riguardano il rapporto fra significante e significato; in questo caso, nel contenuto manifesto del sogno è importante il contenuto dell'idea visiva (che a volte include delle note esplicative), mentre il sogno latente è costituito da idee, pensieri e desideri. Perciò, la formula freudiana può essere riportata come:

forma visiva / contenuto latente

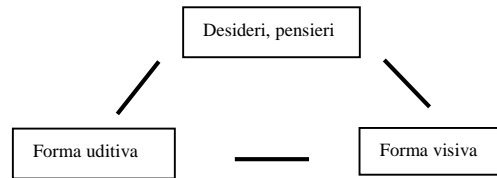
Non è difficile capire che questa formula rappresenta per metà la formula precedente sui caratteri cinesi, mentre l'altra metà assente corrisponde esattamente alla formula sulla lingua fonetica. Per questo motivo, si potrebbe dire che la struttura del sogno è come una lingua ideografica priva di componente fonetica. Tuttavia, la forma uditiva (parole e suoni) rientra comunque nel processo onirico ed anche nel processo di trasformazione dell'idea in immagine visiva del sogno latente, ma tramite gli stessi meccanismi di condensazione e spostamento si trasforma in un'immagine quasi reale e vivida. In altre parole, durante il processo onirico, i meccanismi di condensazione e spostamenti si sviluppano su tre assi: la forma uditiva, la forma visiva ed il significato (si potrebbe dire anche il desiderio, il pensiero). Utilizzando uno scenario visivo si esprime il significato, circostanze simili alla formazione dei caratteri cinesi. Per completare la spiegazione, ecco un esempio di un sogno da parte di un giovane ragazzo cinese:

“In una sala espositiva ci sono diversi recipienti contenenti reliquie storiche; sono tutti di colore blu scuro tranne uno, colorato di bianco, che mi affascina. Cerco di dipingerlo, vorrei tingerlo di blu. Terminata la mia pittura, mi accorgo tuttavia che è diventato rosso; a quel punto provo di nuovo, ma questa volta assume un colore piuttosto bizzarro, né rosso, né giallo... diciamo una sorta di viola. Alla fine, diventa blu”.

In seguito, questo amico mi spiega che all'epoca stava organizzando una mostra rispettando le direttive di un responsabile del museo, che due giorni prima era partito per un'altra città. Prima di partire, il responsabile gli aveva chiesto di dipingere i contenitori dello stesso colore. Per questo motivo, in sogno egli cerca di portare a termine il più possibile del lavoro indicato dal superiore, dedicandovi il massimo delle sue energie. Il suo scopo è, naturalmente, la speranza di ottenere il supporto da parte del responsabile. Una volta ascoltata la sua spiegazione, intervengo brevemente con una frase, affermando che in base ai sogni interpretati da Freud quel contenitore bianco deve simboleggiare la donna. Dopo aver esitato un momento, dice: “Se è così, allora la donna dev'essere la signorina Wang, una mia collega, perché negli ultimi mesi indossa abiti bianchi o rossi...”

L'analisi completa del sogno è stata pubblicata in “La Cina di oggi” (n°1, anno 1989, n°12, anno 1988). In questo caso, possiamo soltanto discutere del rapporto fra pensiero, immagine visiva e frase pronunciata; la causa diretta che ha provocato il sogno corrisponde alla frase pronunciata dal responsabile, la quale ha smosso la speranza di successo professionale (desiderio n°1) da parte del protagonista della vicenda, trasformatasi naturalmente in immagine visiva attraverso i contenitori di oggetti d'arte e l'azione del dipingere. Allo stesso tempo, un altro desiderio (desiderio n°2) collegato alla signorina Wang è subentrato nel sogno, richiamato dal primo desiderio, manifestando il cambiamento dei colori e successivamente il ricordo delle abitudini di abbigliamento della signorina Wang. In questo sogno, è possibile notare chiaramente che il processo di realizzazione e sviluppo del

desiderio, attraverso il metodo dell'immagine visiva, è organizzato in realtà in una struttura ad anelli: l'immagine visiva trasforma l'immagine uditiva e viceversa, l'immagine uditiva viene poi richiamata dall'immagine visiva e trasformata in essa. Secondo lo schema seguente:



Le circostanze oniriche sono come un film muto, in cui tutti i pensieri e i dialoghi vengono espressi principalmente dall'immagine, o come i composti fonetici della lingua cinese, in cui significati e suoni non visibili si trasformano e si concentrano in forma visiva.

Dal 1986, l'autore di questo scritto ha studiato circa centocinquanta sogni di colleghi ed amici cinesi, raccolti in Cina e in Francia. Nel raccogliere i sogni ha seguito il metodo psicanalitico: innanzitutto ha permesso al soggetto di raccontare liberamente il sogno dicendo tutto ciò che gli passava per la mente. In seguito, ha rivolto delle domande al soggetto. L'autore ha inoltre raccolto sogni di donne celebri in gravidanza (come i sogni della madre dell'imperatore Wu o dell'imperatore Ming Taizu), prima che partorissero i propri bambini, trascritti in testi cinesi tradizionali e li ha analizzati attraverso i principi di interpretazione psicanalitica.

L'autore ritiene che indipendentemente dall'epoca del sogno (antico o contemporaneo), tutti esprimano simbolicamente i desideri inconsci attraverso i meccanismi di metonimia e metafora descritti da Freud. Tuttavia, il contenuto centrale di tali desideri inconsci non riguarda le aspirazioni legate al complesso edipico. Non possiamo che raggiungere, quindi, una conclusione di questo tipo: il contenuto centrale nascosto più in profondità nella struttura della personalità cinese e che spinge maggiormente alla sua formazione non è il conflitto psicologico di Edipo provocato dal desiderio sessuale, ma il conflitto psicologico dato dai confini generazionali e dal desiderio di progenie. Per motivi legati alla lunghezza del testo, si discuterà altrove dello studio approfondito delle prove legate a questa ipotesi.

3. La via della sublimazione

In questo processo di ricerca, occorre evidenziare ancora due difficoltà. La prima riguarda l'aspetto teorico: le nozioni fondamentali della psicanalisi non chiariscono se le ipotesi di lavoro non corrette o non sufficientemente criticate possano comunque essere utilizzate poiché, in ogni caso, non è possibile affermare con certezza se esse siano corrette o sbagliate. La seconda riguarda l'aspetto

pratico: è possibile che le prove sperimentali che provino o confutino una teoria non rappresentino oggetti concreti in un luogo specifico e non possano, quindi, essere raccolti. Addirittura esse potrebbero non esistere. Questo perché da un lato le prove sperimentali si presentano soltanto in seguito all'organizzazione dei concetti teorici, e dall'altro perché i concetti teorici attendono comunque la prova dell'esperienza (tali momenti di difficoltà esistono universalmente nella ricerca scientifica). Per questo motivo, in questa situazione contraddittoria, è solo supportando un atteggiamento critico o neutrale nel trattare le prove sperimentali e le teorie psicanalitiche che si assume un punto di vista piuttosto sensato.

Di conseguenza, per quanto riguarda il complesso di Edipo, sebbene esso sia considerato dallo stesso Freud come estremamente "teatrale", tuttavia tocca alcune delle questioni più sottili e sensibili dell'umanità in ambito morale e scientifico. La madre, nei confronti del bambino, rappresenta la prima persona che egli vedrà dopo essere nato ed il suo ruolo è legato indubbiamente all'accesso verso la cultura. Tramite quest'ultimo, il bambino che prima esisteva soltanto sotto l'aspetto biologico si trasforma in un essere culturale, entrando in civiltà e società prestabilite. Supponendo che i caratteri biologici fondamentali, posseduti dall'uomo nell'antichità, siano identici a quelli della società contemporanea, allora le differenze culturali devono aver avuto inizio dal rapporto con la madre, dalla prima risposta della madre al primo vagito del bambino. Questo perché le circostanze della civilizzazione implicano proprio questo tipo di processo, così che gli uomini non siano limitati ai propri istinti naturali ed allo stesso tempo siano divisi internamente dalla civiltà. In questo modo, la formazione della personalità in una società preconstituita è un processo doppio, che dalla condizione biologica si trasforma in condizione culturale, rivelando anche ogni tipo di carattere della civiltà stessa.

In tutte le civiltà vi è un rapporto fra madre e figlio, tuttavia il contenuto di tale interazione presenta delle grandi differenze. Fra le esperienze di qualsiasi cultura e società del nostro tempo vi sono mediamente regole inibitorie e sublimazioni, ma la via della sublimazione cinese è differente da quella occidentale. Qui di seguito verrà analizzato un esempio: arte e religione rappresentano il percorso più nobile e ultimo della sublimazione sia in Cina che nel resto del mondo. Soltanto sulla base di ciò è possibile osservare su due territori alcune differenze nei meccanismi cinesi ed occidentali. Nella pittura cinese non vi è alcun riferimento al complesso di Edipo, mentre in quella occidentale esso viene rivelato da Freud nella "Monna Lisa" di Leonardo da Vinci e in altre opere. Analizzando il quadro, egli nota che alcuni oggetti femminili rappresentano la traccia dei ricordi della madre del pittore stesso nell'infanzia; da un lato, essi mostrano l'esistenza del complesso edipico e, dall'altro, si pongono come stimolo per il pittore nel realizzare quest'opera di sublimazione.

Tuttavia, dal periodo della dinastia Yuan, il modello tipico della pittura tradizionale cinese consiste nel considerare montagne e corsi d'acqua come scenario fondamentale, con un piccolo individuo che compare fra la nebbia e le alte montagne. In base alle teorie simboliche cinesi, le montagne rappresentano la terra, le nuvole il cielo, e la simbologia consiste, appunto, nel legame tra il pittore, il cosmo e la natura. Inoltre, grazie anche al supporto dei concetti di *yin* e *yang*, la terra simboleggia la madre ed il cielo il padre; in questo caso, il tema consiste nell'esprimere inconsciamente il legame dell'artista con i propri genitori.

Nella calligrafia, quest'arte grandiosa della Cina, l'acqua, le montagne e l'uomo scompaiono completamente; ciò che rimane è il segno, formato dal tratto, dal ritmo, dalla velocità e dalla forza. Tutta questa parte si riflette nell'esprimere il tratto della sostanza dello *yin* e lo spazio bianco dello *yang* (il vuoto che non può essere rappresentato). Proprio attraverso tutto ciò, l'autore giunge ad uno stato di assoluta astrazione, perfezione ed energia.

Non soltanto i cinesi hanno diverse forme d'arte, ma presentano anche diversi meccanismi di astrazione. Una persona non cerca direttamente l'altra metà persa al confine della propria nascita, ma prova a ricercare l'intera origine della vita. Un individuo supera tutte le sue memorie in vita, tutte le esperienze concrete del passato attraverso il ritorno a quella condizione precedente la nascita. La purezza di tale condizione rappresenta l'armonia dei movimenti di *yin* e *yang*, l'unione perfetta di maschile e femminile, ciclo del sangue e moto del *qi*. È la condizione più culturale è quella più naturale, la condizione più complessa è anche quella più semplice. Si ritiene, inoltre, che fra le arti cinesi la pittura e la calligrafia rappresentino la via della sublimazione, potendole considerare come metafora del complesso della vita e delle generazioni.

A questo punto, abbiamo finalmente compreso che i cinesi sono estremamente individualisti poiché, ad eccezione degli artisti, indipendentemente dall'essere padre, moglie, amante o bambino non possono condividere i momenti più alti della sublimazione; tuttavia, i cinesi credono al tempo stesso nell'universo, poiché una volta appreso in che modo essere connesso il più possibile alla terra, allo *yin* e *yang* ed a se stessi, essi collegano gli altri all'intero universo. Questo perché, altrimenti, quanto detto in precedenza sulla sublimazione non potrebbe essere possibile.

Infine, possiamo riassumere il senso della nostra ricerca sul complesso generazionale nei tre punti seguenti:

- 1) A causa delle teorie psicanalitiche di Freud, si considera il complesso di Edipo come base della struttura della personalità inconscia; tuttavia, nella tradizione cinese non sono presenti racconti popolari o miti simili a quello di Edipo. Ciò fa sì che tali teorie di psicanalisi debbano essere provate da materiali cinesi. In questo senso, se concordiamo col punto di vista di Popper, è necessario

riconoscere che la teoria psicanalitica sia una teoria scientifica: se essa può essere provata da materiali cinesi può essere modificata e sviluppata attraverso gli stessi.

2) Comparandolo al complesso generazionale, è possibile considerare il complesso edipico come complesso sessuale. Dal punto di vista della psicanalisi, l'opposizione fra complesso generazionale e complesso sessuale implica l'opposizione fra struttura della personalità inconscia cinese e struttura occidentale, poiché la prima dà maggiore importanza alla verticalità, alla struttura temporale, mentre la seconda pone la propria enfasi sulla struttura spaziale orizzontale.

3) Considerando che l'evoluzione delle specie è riassumibile nel passaggio dalla riproduzione asessuale alla riproduzione sessuale, e che essa è innanzitutto trasmissione ereditaria di geni e soltanto in seguito riorganizzazione e combinazione dei geni dei due sessi, forse è possibile ritenere che l'evoluzione della cultura segua anch'essa questa regola, ossia che innanzitutto vi sia la trasmissione ereditaria della cultura e soltanto conseguentemente l'interazione dei due sessi su queste basi. Nel caso sia così, indipendentemente da "oriente" ed "occidente", il complesso generazionale deve assumere maggiore importanza rispetto al complesso di Edipo (o complesso sessuale).

(Il presente testo è stato redatto in francese, tradotto da Meng Qinwei ed edito da Zhang Jingyan. Ad essi vanno i ringraziamenti dell'autore)

(Editore esecutivo: Li Fanglin)

Bibliografia

ABBIATI, Magda, *La lingua cinese*, Venezia, Cafoscarina, 1992.

ANDREINI Attilio & BIONDI Micol (a cura di), *Sun Tzu – L'arte della guerra*, Torino, Einaudi, 2011.

BENEDIKTER, Martin (a cura di), *Le trecento poesie T'ang*, Torino, Einaudi, 1961.

BILLETER, Jean François, *Contre François Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2013.

BRENNER, Charles, *Breve corso di psicoanalisi*, trad. di Franco Mori, Firenze, G. Martinelli Editore, 1967.

CHENG, Anne, *Storia del pensiero cinese*, a cura di A. Crisma, Torino, Einaudi, 2000.

CHENG, François, *Nel respiro del Vuoto-Mediano*, Genova, San Giorgio Editrice, 2009.

CORNAZ Laurent & MARCHAISSE Thierry, *L'indifférence à la psychanalyse. Sagesse du lettré chinois, désir du psychanalyste. Rencontres avec François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

DAI Sijie 戴思杰, *Muo e la vergine cinese*, trad. di Angelo Bray e Marina Di Leo, Milano, Adelphi, 2004.

ECO, Umberto, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003.

FACHINELLI, Elio, *Un freudiano di giudizio*, Milano, Il Saggiatore, 2011.

FREUD, Sigmund, *Fuluoyide wenji 弗洛伊德的文集* (Opere scelte di Freud), trad. di Che Wenbo 车文博, Changchun, Changchun chubanshe, 1998, 5 vol.

FREUD, Sigmund, *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, a cura di Jeffrey M. Masson, trad. di M. A. Massimello, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

FREUD, Sigmund, *L'interpretazione dei sogni* [*Die Traumdeutung*, 1899], trad. di Elvio e Herma Trettl Fachinelli, Torino, Bollati Boringhieri edizione digitale, 2013 (I ed. 1966).

FREUD, Sigmund, *Meng de fenxi* 梦的解析 [*Die Traumdeutung*, 1899], trad. di Hua Huo 花火, Beijing, Zhongguo huaqiao chubanshe, 2013.

HUO Datong 霍大同 & MALOVIC Dorian, *La Chine sur le divan*, Paris, Plon, 2008.

JULLIEN, François, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Le Livre de Poche, 2013.

JULLIEN, François, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, trad. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Roma, Laterza, 2008.

JUNG, Carl Gustav, *Sogni, ricordi e riflessioni*, trad. di G. Russo, BUR, Milano, 1998.

LACAN, Jacques, *Écrits*, “Champ Freudien”, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

LACAN, Jacques, *Scritti* [*Écrits*], a cura di G. B. Contri, Torino, Einaudi, 1974.

LACAN, Jacques, *Lakang xuanji* 拉康选集 (Opere scelte di Lacan), trad. parziale degli *Écrits* di Chu Xiaoquan 褚孝泉, Shanghai, Shanghai sanlian shudian, 2001.

LACAN, Jacques, *Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del semblante* [*D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1971], trad. di Antonio Di Ciaccia e Michele Daubresse, a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2010.

LANSELLE, Rainier, *Le sujet derrière la muraille. À propos de la question des deux langues dans la tradition chinoise*, Toulouse, ERES, 2004.

LAVAGNINO Alessandra & POZZI Silvia, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, Roma, Carocci, 2013.

LECOURT, Edith, *La psychanalyse: Une synthèse d'introduction et de référence pour découvrir l'histoire, les concepts, les figures et les pratiques*, Paris, Eyrolles, 2015.

MASI Edoarda (a cura di), *I Dialoghi*, Milano, BUR, 1992.

PORRET, Philippe, *La Chine de la psychanalyse*, Paris, Campagne Première, 2008.

ROUDINESCO, Élisabeth, *Histoire de la Psychanalyse*, tomo 1, Paris, Ramsay, 1982.

SAMARANI, Guido, *La Cina del Novecento. Dalla fine dell'Impero ad oggi*, Torino, Einaudi, 2008.

SCARPARI, Maurizio (a cura di), *Mencio e l'arte di governo*, Venezia, Marsilio, 2013.

SCARPARI, Maurizio, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1991.

WU Lichang 吴立昌 & SHI Zhecun 施蜚存, *Jingshen fenxi kuangchao. Fuluoyide zai zhongguo* 精神分析狂潮 – 弗洛伊德在中国 (La grande ondata della psicanalisi. Freud in Cina), Nanchang, Jiangxi gaoxiao chubanshe, 2009.

YANG Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Beijing, Zhonghua, 1992.

ZHANG, Jingyuan, *Psychoanalysis in China: Literary Transformations, 1919-1949*, New York, Cornell University East Asia Program, 1992.

Articoli in riviste:

BANFI, Emanuele, “Forma e percezione delle parole: lingue alfabetiche e lingue logografiche a confronto”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 216-230.

BLOWERS, Geoffrey, “Bingham Dai, Adolf Storfer et les premiers pas de la psychanalyse en Chine: 1935-1941”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, pp. 9-24.

BLOWERS, Geoffrey, “Gao Juefu, China’s Interpreter of Western Psychology”, *World Psychology*, 11, 1992, sezione 3.

BONAZZI, Matteo, “Il tratto cinese di Lacan e la genealogia del soggetto”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 168-183.

CASTALLO, Anna, “Il soggetto del linguaggio. Strumenti di linguistica e di logica”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 248-272.

CAVALLO, Michele, “*Lalingua* perduta e ritrovata”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 273-287.

CHONG Qi & CORNAZ Laurent, “Lire Lacan... en chinois! – Un exercice de traduction, à propos d'une phrase de la conférence «Le symptôme», donnée le 4 octobre 1975 à Genève par Jacques Lacan”, *Che vuoi?*, 21, 2004, pp. 39-58.

CHOU, Siegen K., “The Present Status of Psychology in China”, *American Journal of Psychology*, 38, 1927.

CHU, Xiaoquan 褚孝泉, “Lacan lettore di Mencio”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 55-68.

CORNAZ, Laurent, “Une demande à ne pas traduire – Ce qu’un premier voyage en Chine m’aura appris”, *Che vuoi?*, 21, 2004, pp. 161-171.

COSENZA, Domenico, “Lacan e la Cina: Il dialettico, il morto e il maestro zen: figure dell'analista in Lacan”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 91-98.

DI CIACCIA, Antonio, “Lacan e la Cina: il santo (Shengren)”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 37-43.

DIENER, Yann, “Apports de la psychanalyse à la sémiologie psychiatrique en Chine: un effet de présentation”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, pp. 55-61.

DUBAL Léo & YUAN Xiaoxue, “En chinois dans le rêve”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 20, 2008, pp. 201-209.

FLETCHER, Guy, “Qui risuona nel vuoto il nome del padiglione”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 44-54.

GAO Juefu 高觉敷, “Xin zhi fenxi de qi yuan he fazhan” 心之分析的起源和发展 (Origine e sviluppo della psicoanalisi), *Jiaoyu zazhi*, 10-11, Shanghai, 1925.

GAULT, Jean-Louis, “Il sintomo e la lingua cinese”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 121-131.

HOUBALLAH, Adnan, “L'inconscient et la langue de l'autre”, *Che vuoi?*, 21, 2004, pp. 131-140.

HUO Datong 霍大同, “Singularité de la formation des analystes en Chine (Chengdu)”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 11, 2003, pp. 21-30.

HUO Datong 霍大同, “Daiqingjie yu zhongguoren de wuyishi jiegou” 代情结与中国人的无意识结构 (Il complesso generazionale e la struttura inconscia cinese), *Sichuan daxue xuebao*, 106, 2000/1, pp. 35-44.

HUO Datong 霍大同, “Shi edipusi qingjie haishi daiqingjie—dui muqin yu erzi de meng de jingshen fenxi” 是俄底蒲斯情结还是代情结—对母亲与儿子的梦的精神分析 (Complesso di Edipo o complesso generazionale? Un'analisi dei sogni di madre e figlio), *Sichuan daxue xuebao*, 107, 2000/2, pp. 84-89.

HUO Datong 霍大同, “Guanyu yanse ganzhi de ji ge xinlixue wenti” 关于颜色感知的几个心理学问题 (In merito ad alcuni problemi psicologici sulla percezione dei colori), *Sichuan daxue xuebao*, 115, 2001/4, pp. 36-42.

HUO Datong 霍大同, “Guanyu chanding de yi ge xinlixue chanshi” 关于禅定的一个心理学阐释 (Una spiegazione psicologica della meditazione), *Sichuan daxue xuebao*, 118, 2003, pp. 105-108.

JOSEPH, E.D., “Psychiatry and Psychoanalysis in the People’s Republic of China. A Transcultural view”, *Psychoanalysis around the world*, a cura di Reuben Fine, New York, The Haworth Press, 1987.

LACAN, Jacques, “Discours de Tokyo”, estratti a cura della redazione di *Che vuoi?*, 21, 2004, pp. 255-264.

LACAN, Jacques, “Intervento a Lille”, estratti a cura della redazione di *La Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 11-14.

LANSELLE, Rainier, “Les mots chinois de la psychanalyse – Premières observations”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, pp. 64-105.

LAVAGNINO, Alessandra C., “Nel cuore del segno, riflessioni su due caratteri/sinogrammi importanti”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 189-200.

MAHONY, Patrick, "Hermeneutics & Ideology: On translating Freud", *Meta: Translators' Journal*, 39, 1994, pp. 316-324.

MILLER, Jacques-Alain, “Che cosa vuol dire essere lacaniani?”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 15-33.

OSNOS, Evan, “Meet Dr. Freud. Does psychoanalysis have a future in an authoritarian State?”, *The New Yorker*, pp. 54-63.

PAOLILLO, Maurizio, “Il linguaggio, la metafora e il pericolo degli orifizi. Note sinologiche a margine di alcune pagine lacaniane”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 201-215.

PORGE, Érik, “Vive la Chine – La Cina è vicina”, *Essaim - Revue de Psychanalyse*, 13, 2004, pp. 47-53.

POZZI, Silvia, “Tra-dire Lacan in Cina”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 82-90.

RAVERI, Massimo, “Il desiderio è illuminazione: l’incontro di Lacan con il buddhismo Zen”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 99-120.

QIAN Zhixiu 钱智修, “Meng de yanjiu” 梦的研究 (Ricerche sui sogni), *Dongfang zazhi*, 11, tomo 10, Shanghai, 1913.

SCHERRER, Ferdinand, “Lacan, la calligrafia cinese e la nascita del nodo borromeo”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 69-81.

SERRANO, Richard, “Lacan's Oriental Language of the Unconscious”, *SubStance*, 26, University of Wisconsin Press, 1997, pp. 90-106.

SINI, Carlo, “Il tratto di Shitao”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 148-155.

TONAZZO, Daniele, “Scrittura e infinito”, *La Psicoanalisi. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 56/57, 2014-2015, pp. 231-247.

WRIGHT, David, “The Translation of Modern Western Science in Nineteenth-Century China, 1840-1895”, *Isis*, 89, 1998, pp. 653-673.

ZHANG Dongsun 张东荪, “Lun jingshen fenxi” 论精神分析 (Sulla psicoanalisi), *Minduo*, 5, tomo 2, Shanghai, 1921.

Documenti tratti dalla rete:

ABIBON, Richard, *À propos de l'ancien caractère chinois meng «rêve»*, in “Lacan et le monde chinois”, 2005, www.lacanchine.com/Abibon_03.html, 17 ottobre 2015.

CHENG, François, *Le Docteur Lacan au quotidien*. in “Lacan et le monde chinois”, 1991, www.lacanchine.com/L_Cheng-Lacan3.html, 21 gennaio 2016.

GUIBAL, Michel, *Tong tö*, in “Lacan et le monde chinois”, 1991, www.lacanchine.com/Ch_Retour_Guibal14.html, 13 marzo 2016.

HUO Datong 霍大同, *L'inconscient est structuré comme l'écriture chinoise*, in “Lacan et le monde chinois”, 2002, www.lacanchine.com/Ch_C_HuoInc_Txt.html, 15 ottobre 2015.

LANSELLE, Rainier, *Glossaire français-chinois de psychanalyse, psychologie, psychiatrie* [*Jingshen Fenxi xue, xinli xue, jingshenbing xue fa han duizhao biao* 精神分析學、心理學、精神病學法漢對照表], in “Lacan et le monde chinois”, www.lacanchine.com/Lexique.html, 21 gennaio 2016.

LANSELLE, Rainier, *La résistance de la signification*, in “Lacan et le monde chinois”, 2008, www.lacanchine.com/Ch_L_Lanselle_signification.html, 15 ottobre 2015.

LEW, René, *L'inconscient est structuré comme l'écriture chinoise. Commentaire de René Lew*, in “Lacan et le monde chinois”, 2002, www.lacanchine.com/Ch_C_HuoInc_Lew.html, 18 ottobre 2015.

MASSAT, Guy, *L'inconscient de tous les êtres humains c'est de l'écriture chinoise*, in “Lacan et le monde chinois”, 2008, www.lacanchine.com/Massat_01.html, 18 Ottobre 2015.

Dizionari:

BAI Yukun & CASACCHIA Giorgio, *Dizionario cinese-italiano*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2013.

BARALE Francesco, BERTANI Mauro, GALLESE Vittorio, MISTURA Stefano & ZAMPERINI Adriano (a cura di), *Psiche. Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, Torino, Einaudi, 2006.

BOCH Raoul, SALVIONI BOCH Carla (a cura di), *Il Boch. Dizionario Francese-Italiano Italiano-Francese*, Bologna, Zanichelli, 2014.

EVANS, Dylan (a cura di), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Oxford, Routledge, 1996.

GALIMBERTI, Umberto (a cura di), *Dizionario di Psicologia*, Torino, Utet, 1992.

INSTITUT RICCI (a cura di), *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Paris, CERF, 2001.

LI Kairong 李开荣, *Han Ying yiliao weisheng cidian* 汉英医疗卫生词典 (Dizionario Cinese-Inglese di Medicina e Salute), Beijing, Zhongguo shuji chubanshe, 2002.

LING Wenquan 凌文轻 & FANG Liluo 方俐洛 (a cura di), *Ying-Han xinlixue cidian* 英汉心里学词典 (Dizionario Cinese-Inglese di Psicologia), Beijing, Jixie gongye chubanshe, 2000.

LUO ZHUFENG 罗竹风 (a cura di), *Hanyu Da Cidian* 汉语大词典 (Dizionario cinese monolingua), Shanghai, Cishu chubanshe, 1986-1993.

PLON Michel & ROUDINESCO Elisabeth (a cura di), *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Fayard, 2000.

TRECCANI Enciclopedia, www.treccani.it/enciclopedia e vocabolario www.treccani.it/vocabolario.

WANG Wenji 王文基 & SHEN Zhizhong 沈志中, *Jingshen fenxi cihui* 精神分析辞彙 (Vocabolario di psicanalisi), Taibei, Xingren chubanshe, 2000.

Xinhua zidian 新华字典, Zhongguo shehui kexueyuan yuyan yanjiusuo (a cura di), Shangwu yin shuguan, 2011.

ZHANG Shihua, *Dizionario di cinese. Cinese – Italiano, Italiano – Cinese*, Milano, Hoepli, 2007.