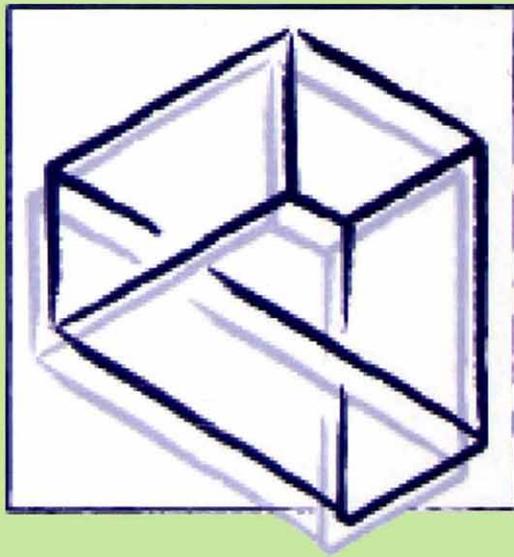


La grande biblioteca
della **PSICOLOGIA**

JACQUES LACAN

SCRITTI
Volume secondo



FABBRI
EDITORI

Si completa, in questo secondo volume, la raccolta degli *Scritti* del grande psicoanalista francese. Partendo dalle teorie freudiane l'autore arricchisce la riflessione clinica sulle psicosi e le nevrosi con rimandi alla linguistica strutturalista, alla filosofia contemporanea e alla letteratura (da de Sade a Gide, da Bataille a Poe), mettendo in primo piano l'inconscio, il linguaggio e il costituirsi dell'io.

Jacques Lacan (1901-1981) ha fondato nel 1953 la Société française de psychanalyse e nel 1964 l'École freudienne de Paris. La sua originalità consiste nella reinterpretazione dell'inconscio freudiano attraverso la linguistica strutturale. Per l'autore vale non tanto "cosa" si dice quanto "come" lo si dice, ossia la parola che viene prima ancora del pensiero. Tra le sue opere: *Lo stadio dello specchio* (1937); *Il significato del fallo* (1958); *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1973).

La grande biblioteca
della **PSICOLOGIA**

JACQUES LACAN

SCRITTI

Volume secondo

A cura di Giacomo B. Contri

FABBRI
EDITORI

Titolo originale
Écrits

© 1966 Éditions du Seuil, Paris
© 1974 e 2002 Giulio Einaudi editore S.p.A., Torino

Traduzione di Giacomo B. Contri

© 2007 RCS Libri S.p.A., Milano
sulla presente collana

LA GRANDE BIBLIOTECA DELLA PSICOLOGIA

Pubblicazione periodica settimanale

Direttore responsabile
Anna Maria Goppion

Registrazione presso il Tribunale di Milano
n. 774 del 15.12.2006

Iscrizione al ROC n. 7059

Volume secondo

V.

- 527 Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi
- 580 La direzione della cura e i principî del suo potere
- 643 Nota sulla relazione di Daniel Lagache: *Psicoanalisi e struttura della personalità*
- 682 La significazione del fallo: *Die Bedeutung des Phallus*
- 694 In memoria di Ernest Jones: Sulla sua teoria del Simbolismo
- 714 Un sillabario di poi
- 721 Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile

VI.

- 737 Giovinezza di Gide o la lettera e il desiderio
- 764 Kant con Sade

VII.

- 795 Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano
- 832 Posizione dell'inconscio
- 855 Del *Trieb* di Freud e del desiderio dello psicoanalista
- 859 La scienza e la verità

Appendici

- 885 I. Commento parlato sulla *Verneinung* di Freud
di Jean Hyppolite
- 894 II. La metafora del soggetto
-
- 901 *Indice ragionato dei concetti principali*
- 911 *Tavola commentata delle rappresentazioni grafiche*
- 917 *Termini di Freud in tedesco*
- 919 *Indice dei nomi*
- 925 *Riferimenti bibliografici nell'ordine cronologico*

Scritti

Volume secondo

V

Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi

Questo articolo contiene quanto di piú importante abbiamo dato al nostro seminario nel corso dei primi due trimestri dell'anno d'insegnamento 1955-56, facendo cosí eccezione per il terzo. Apparsa in «La Psychanalyse», vol. IV.

Hoc quod triginta tres per annos in ipso loco studui, et Sanctae Annae Genio loci, et dilectae juventuti, quae eo me sectata est, diligenter dedico.

I.

Verso Freud.

I. Mezzo secolo di freudismo applicato alle psicosi ne lascia ancora da ripensare il problema, in altri termini allo *statu quo ante*.

Si potrebbe dire che prima di Freud la sua discussione non si stacchi da un fondo teorico che si propone come psicologia, mentre non è altro che un residuo «laicizzato» di quel che chiameremo la lunga cottura metafisica della scienza nella Scuola (con la S maiuscola che la nostra reverenza le deve).

Ora, se la nostra scienza, per quanto concerne la *physis*, nella sua matematizzazione sempre piú pura, conserva di questa cucina solo un odore tanto discreto che ci si può legittimamente chiedere se non ci sia stata sostituzione di persona, non è lo stesso per quanto concerne l'*antiphysis* (cioè l'apparato vivente che si pretende adatto a misurare detta *physis*), il cui odore di grassume tradisce indubbiamente la pratica secolare, nella cucina suddetta, della preparazione delle cervella.

Cosí la teoria dell'astrazione, necessaria per rendere conto della conoscenza, si è fissata in una astratta teoria delle fa-

coltà del soggetto che le piú radicali petizioni sensualiste non hanno potuto rendere piú funzionali nei riguardi degli effetti soggettivi.

I tentativi ognora rinnovati di correggerne i risultati con gli svariati contrappesi dell'affetto, sono destinati a restare vani finché si omette la questione se sia il medesimo soggetto ad esserne affetto.

2. Si tratta della questione che s'impara sui banchi di scuola (con una s minuscola) affinché sia elusa una volta per tutte: perché, anche quando sono ammesse le alternanze di identità del percipiens, non ne è discussa la funzione di costituzione dell'unità del perceptum. Col che la diversità di struttura del *perceptum* incide sul *percipiens* solo nel senso di una diversità di registro, in ultima analisi quella degli *apparati sensoriali*. Diversità sempre superabile in linea di diritto, se il *percipiens* si mantiene all'altezza della realtà.

Per questo coloro che hanno il compito di rispondere alla questione posta dall'esistenza del folle, non si sono potuti impedire di interporre, fra essa e loro, quei banchi di scuola in cui in quest'occasione hanno trovato la muraglia buona per ripararcisi.

Noi osiamo infatti fare un sol fascio di tutte le posizioni, – siano esse, in materia, meccanicistiche o dinamiche, sia che in esse la genesi sia vista come organica o come psichica, e la struttura come di disintegrazione o di conflitto, sí, tutte, per quanto ingegnose possano mostrarsi, – perché in nome del fatto, manifesto, che un'allucinazione è un *perceptum* senza oggetto, tali posizioni si riducono a chiedere conto al *percipiens* di questo *perceptum*, senza che nessuno s'accorga che in questa richiesta è saltato un tempo, quello della domanda se il *perceptum* stesso ammette un senso univoco al *percipiens* richiesto di spiegarlo.

Tempo che tuttavia dovrebbe apparire legittimo a ogni esame non prevenuto dell'allucinazione verbale, perché questa non è riducibile, come vedremo, né ad un *apparato sensoriale* particolare, né soprattutto a un *percipiens* che gli dia la sua unità.

Infatti è un errore considerarla come uditiva per sua natura, quando al limite si può pensare che non lo sia in nessun grado (in un sordomuto ad esempio, o in un qualsiasi

registro non uditivo di compitazione allucinatoria), ma soprattutto se si considera che l'atto di udire non è lo stesso a seconda che riguardi la coerenza della catena verbale, e precisamente la sua sovradeterminazione in ogni istante da parte di ciò che nella sequenza viene successivamente, e la sospensione in ogni istante del suo valore all'avvento di un senso sempre pronto a rinvio, – o a seconda che nella parola esso si adatti alla modulazione sonora, per questo o quel fine di analisi acustica: tonale, fonetica o di potenza musicale.

Questi concisi richiami potrebbero bastare a far valere la differenza fra le soggettività interessate nei confronti del *perceptum* (quanto misconosciuta nell'interrogatorio dei malati e nella nosologia delle «voci»).

Qualcuno però potrebbe pretendere di ridurre tale differenza a un livello di oggettivazione nel *percipiens*.

Non è così. Il soggetto mostra infatti, proprio al livello in cui la «sintesi» soggettiva conferisce alla parola in suo pieno senso, tutti i paradossi di cui egli è paziente in questa singolare percezione. Nel soggetto il fatto che questi paradossi appaiano già quando è l'altro a proferire la parola, è abbastanza ben manifestato dalla possibilità di obbedirle in quanto essa ne comanda l'ascolto e il mettersi all'erta, perché, per il solo fatto di entrare nel suo uditorio, il soggetto cade in preda a una suggestione cui può sfuggire solo riducendo l'altro a essere soltanto il portavoce, il porta-parola¹ di un discorso che non è né suo né di un'intenzione che vi tenga in serbo.

Ma più ancora colpisce la relazione del soggetto con la propria parola, dove l'importante è mascherato piuttosto dal fatto puramente acustico che non potrebbe parlare senza sentirsi. E neppure nel fatto che non possa ascoltarsi senza dividersi, c'è qualcosa di privilegiato fra i comportamenti della coscienza.

I clinici hanno fatto qualcosa di meglio scoprendo l'allucinazione motrice verbale nell'individuazione di movimenti fonatori appena abbozzati. Ma non hanno saputo articolare dove risieda il punto cruciale, e cioè che, dato che l'*apparato sensoriale* è indifferente nella produzione di una catena significativa:

¹ [In francese: *porte-parole*].

- 1) questa si impone al soggetto per se stessa e nella sua dimensione di voce;
- 2) assume come tale una realtà proporzionale al tempo, perfettamente osservabile nell'esperienza, che la sua attribuzione soggettiva comporta;
- 3) la struttura che le è propria in quanto significante, è determinante in questa attribuzione che, di regola, è distributiva, cioè a piú voci, e che quindi come tale pone il *percipiens*, preteso unificante, come equivoco.

3. Illustreremo quanto enunciato con un fenomeno preso da una delle nostre presentazioni cliniche dell'anno 1955-1956, lo stesso anno del seminario di cui stiamo evocando il lavoro. Diciamo che una simile trovata può essere solo il prezzo di una sottomissione intera, anche se avvertita, alle posizioni propriamente soggettive del malato, posizioni che troppo spesso si trattano in modo forzato col ridurle nel dialogo al processo patologico, rinforzando così la difficoltà del penetrarle con una reticenza provocata, non senza fondamento, nel soggetto.

Si trattava infatti di uno di quei deliri a due il cui tipo abbiamo da tempo mostrato nella coppia madre-figlia, ed in cui il sentimento di intrusione, sviluppato in un delirio di sorveglianza, altro non era che lo sviluppo della difesa propria a una relazione affettiva binaria, come tale aperta a qualsiasi alienazione.

In occasione del nostro esame, fu la ragazza a produrre come prova delle ingiurie di cui entrambe erano vittime da parte dei vicini, un fatto riguardante l'amico della vicina considerata come quella che le importunava con i suoi assalti, a partire dal momento in cui avevano dovuto porre fine a un'intimità con lei in un primo tempo compiacentemente accettata. L'uomo, che dunque solo indirettamente faceva parte della situazione, figura del resto piuttosto sfumata nelle allegazioni dell'ammalata, le aveva lanciato, a detta di quest'ultima, incrociandola nel corridoio della casa, il termine sconveniente di «troia»!

Le abbiamo allora domandato pari pari, poco inclini com'eravamo a riconoscervi la ritorsione di un «porco»!, fin troppo facile a estrapolarsi in nome di una proiezione che in simili casi non rappresenta che quella dello psichiatra, che

cosa avesse potuto proferire fra sé e sé l'istante prima. Non senza successo: con un sorriso infatti ella ammise di aver mormorato, alla vista dell'uomo, le seguenti parole che, a detta sua, non avrebbero dovuto dargli ombra: «Sono appena stata dal salumiere...»

A chi miravano queste parole? Ella penava a dirlo e ci dava così il diritto di aiutarla. Quanto al loro senso testuale, non possiamo trascurare il fatto, fra altri, che la malata aveva detto addio il più presto possibile al marito e alla bella famiglia di lui, e dato così ad un matrimonio disapprovato dalla madre un finale rimasto poi senza epilogo, a partire dalla convinzione fattasi che quei contadini si proponevano niente-meno, per farla finita con quella buona a nulla di cittadina, che di farla acconciamente a pezzi.

Ma che importa che si debba o no ricorrere al fantasma del corpo in frammenti, del *corps morcelé*¹ per comprendere come la malata, prigioniera della relazione duale, risponda ora nuovamente a una situazione che la supera.

Per i nostri scopi attuali basta che la malata abbia confessato che la frase era allusiva, senza con ciò saper mostrare altro che perplessità circa il cogliere a chi dei copresenti o dell'assente, l'allusione si riferisse, giacché così si vede bene che «io», come soggetto della frase in stile diretto, lasciava in sospeso, in conformità con la sua funzione detta di *shifter* in linguistica², la designazione del soggetto parlante, fintanto che l'allusione, nella sua intenzione indubbiamente scongiuratoria, rimaneva anch'essa oscillante. Tale incertezza ebbe fine, passata la pausa, con l'apposizione della parola «troia», in sé troppo carica d'invettiva per seguire isocronicamente l'oscillazione. Di modo che il discorso è giunto a realizzare nell'allucinazione la sua intenzione di rigetto. Nel luogo in cui l'oggetto indicibile è rigettato nel reale si fa sentire una

¹ [*Corps morcelé*: l'abbiamo ordinariamente tradotto con: corpo in frammenti].

² Roman Jakobson prende questo termine da Jespersen per indicare le parole del codice che assumono un senso solo dalle coordinate (attribuzione, datazione, luogo di emissione) del messaggio. Riferiti alla classificazione di Peirce, sono simboli-indice. I pronomi personali ne sono l'esempio più saliente: le difficoltà nella loro acquisizione, così come i loro deficit funzionali, illustrano la problematica generata nel soggetto da questi significanti. (ROMAN JAKOBSON, *Shifters, verbal categorie, and the russian verbs*, Russian Language project, Department of Slavic languages and literatures, Harvard University, 1957).

parola, perché, venendo al posto di ciò che non ha nome, non ha potuto seguire l'intenzione del soggetto senza staccarsene con la lineetta della replica: opponendone l'antistrofe di discredito all'imprecazione della strofa restituita a questo punto alla paziente con l'indice «io», e raggiungendo nella sua opacità le giaculazioni dell'amore, quando, trovandosi a corto di significanti per chiamare l'oggetto del suo epitalamio, usa come tramite il piú crudo immaginario. «Ti mangio... – Cuoricino!» «Tu spasimi... – Topolino!»

4. Questo esempio è stato portato solo per cogliere nel vivo che la funzione di irrealizzazione non è tutto, nel simbolo. Infatti, perché ne sia indubitabile l'irruzione nel reale, basta che si presenti, come avviene comunemente, sotto forma di catena spezzata¹. Ci si rende anche conto dell'effetto che ha ogni significante, una volta percepito, di suscitare nel *percipiens* un assenso dato dal risveglio della nascosta duplicità del secondo ad opera della manifesta ambiguità del primo.

Naturalmente tutto ciò può essere considerato, nella prospettiva classica del soggetto unificante, come un effetto di miraggio. Colpisce però come questa prospettiva, ridotta a se stessa, offra, sull'allucinazione per esempio, vedute di una tale povertà che il lavoro di un folle, indiscutibilmente degno di nota quale si dimostra il presidente Schreber nelle sue *Memorie di un nevropatico*², può, dopo aver ricevuto la migliore accoglienza da parte degli Psichiatri ancor prima che da Freud, essere considerato anche dopo Freud come una raccolta degna d'esser proposta per introdursi alla fenomenologia della psicosi, e non solo al debuttante³. E anche a noi esso ha fornito la base per un'analisi di struttura, quando,

¹ Cfr. il seminario dell'8 febbraio 1956 in cui abbiamo sviluppato l'esempio della vocalizzazione «normale» di: *la paix du soir*.

² *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, von Dr. jur. Daniel-Paul Schreber, Senatspräsident beim kgl. Oberlandesgericht Dresden a-D.*, Oswald Mutze, Leipzig 1903, di cui abbiamo preparato la traduzione francese ad uso del nostro gruppo.

³ È precisamente l'opinione espressa dall'autore della traduzione inglese di queste *Memorie*, apparsa l'anno del nostro seminario (cfr. *Memoirs of my nervous illness*, translated by Ida Macalpine e Richard Hunter, M. W. Dawson and sons, London 1955) a p. 25 dell'introduzione, dove si spiega anche la ragione della fortuna del libro, pp. 6-10.

nel nostro seminario dell'anno 1955-56 sulle strutture freudiane nella psicosi, ne abbiamo ripreso l'esame secondo il consiglio di Freud.

La relazione fra il significante e il soggetto, scoperta da questa analisi, la si incontra, come si vede in questo esordio, fin dall'aspetto dei fenomeni se, a partire dall'esperienza di Freud, si sa a che punto essa conduce.

Ma questo partire dal fenomeno, se convenientemente svolto, può ritrovare questo punto: com'è accaduto a noi quando un primo studio della paranoia ci ha condotti, trent'anni fa, alle soglie della psicoanalisi¹.

Soprattutto nell'approccio alla psicosi, piú che in ogni altro caso, è del tutto fuori luogo la concezione erronea di un processo psichico nel senso di Jaspers, di cui il sintomo sarebbe solo l'indice: perché in nessun altro caso il sintomo, se lo si sa leggere, è piú chiaramente articolato nella stessa struttura.

Il che ci imporrà di definire tale processo per mezzo dei piú radicali determinanti della relazione dell'uomo col significante.

5. Ma non c'è bisogno di tanto per interessarsi alla varietà con cui si presentano le allucinazioni verbali nelle *Memorie* di Schreber, né per riconoscerne differenze del tutto diverse da quelle con cui «classicamente» le si classifica secondo il loro modo d'implicazione nel *percipiens* (il grado della sua «credenza») o nella realtà del medesimo («l'auditivazione»): cioè piuttosto le differenze attinenti alla loro struttura di parola, in quanto questa struttura è già nel *perceptum*.

Considerando il solo testo delle allucinazioni, per il linguista vi si stabilisce subito una distinzione fra fenomeni di codice e fenomeni di messaggio.

In questo approccio, ai fenomeni di codice appartengono le voci che fanno uso della *Grundsprache*, che traduciamo

¹ Si tratta della nostra tesi di dottorato in medicina, intitolata *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, che il nostro maestro Heuyer, scrivendo alla nostra persona, giudicò molto pertinentemente in questi termini: «Una rondine non fa primavera», aggiungendo a proposito della bibliografia: «Se ha letto tutto ciò, la compiango». Avevo letto tutto, infatti.

con *lingua di fondo*, e che Schreber descrive (S. 13.-I)¹ come «un tedesco un po' arcaico ma sempre rigoroso, che si segnala in modo del tutto particolare per la sua grande ricchezza in eufemismi». In un altro punto (S. 167-XII) si riferisce con rimpianto «alla sua forma autentica per i tratti di nobile distinzione e di semplicità».

Questa parte di fenomeni si specifica in locuzioni neologiche per la loro forma (nuove parole composte, ma di una composizione conforme alle regole della lingua del paziente) e per il loro uso. Le allucinazioni informano il soggetto sulle forme e sugli usi che costituiscono il neocodice; ad esse il soggetto deve per esempio, anzitutto, la denominazione di *Grundsprache* che le designa.

Si tratta di qualcosa di abbastanza vicino a quei messaggi che i linguisti chiamano *autonimi*, in quanto il significante stesso (e non ciò che esso significa) costituisce l'oggetto della comunicazione. Ma questa relazione, singolare ma normale, del messaggio con se stesso, nel nostro caso si raddoppia in quanto questi messaggi sono considerati sostenuti da esseri di cui a un tempo essi enunciano le relazioni secondo modi che appaiono assai analoghi alle connessioni del significante. Il termine *Nervenanhang*, che traduciamo con *annessione di nervi*, e che pure proviene da questi messaggi, illustra la nostra osservazione in quanto in questi esseri passione e azione si riducono a questi nervi, annessi e disannessi, ma anche in quanto, al pari dei raggi divini (*Gottesstrahlen*) cui sono omogenei, essi non sono altro che l'entificazione delle parole che sostengono (S. 130-X: le voci formulano: «non dimenticate che la natura dei raggi è di dover parlare»).

Si tratta della relazione del sistema con la propria costituzione di significante, relazione che andrebbe trattata come un aspetto della questione del metalinguaggio, e che a parer nostro tende a mostrare l'improprietà di questa nozione se mirasse a definire elementi differenziati nel linguaggio.

Osserviamo d'altronde che qui ci troviamo in presenza di quei fenomeni che a torto sono stati chiamati intuitivi per-

¹ Le parentesi che racchiudono la lettera S seguita da cifre, rispettivamente arabe e romane, sono usate nel testo per rinviare alla pagina e al capitolo corrispondenti delle *Denkwürdigkeiten* nell'edizione originale, la cui numerazione è fortunatamente riportata in margine nell'edizione inglese.

ché in essi l'effetto di significazione anticipa sullo sviluppo della significazione stessa.

Si tratta appunto di un effetto del significante, in quanto il suo grado di certezza (secondo grado: significazione di significazione) assume un peso proporzionale al vuoto enigmatico che si presenta in un primo tempo al posto della significazione.

Il divertente in questo caso è che nella misura in cui per il soggetto questa alta tensione del significante viene a cadere, cioè le allucinazioni si riducono a ritornelli, a filastrocche, il cui vuoto è imputato a esseri senza intelligenza né personalità, ovvero francamente cancellati dal registro dell'essere, in tale misura, dicevamo, le voci fanno riferimento alla *Seelenauffassung*, alla concezione delle anime (secondo la lingua fondamentale), concezione che si manifesta in un catalogo di pensieri non indegno di un libro di psicologia classica. Catalogo legato nelle voci a un'intenzione pedantesca, il che non impedisce al soggetto di esprimere i suoi commenti nel modo piú pertinente. Notiamo che in tali commenti la fonte dei termini è sempre accuratamente distinta; per esempio, se il soggetto usa la parola *Instanz* (S. nota a 30-II Conf.; note da 11 a 21 - 1) sottolinea in nota: questa parola è mia.

Non gli sfugge quindi l'importanza primordiale dei *pensieri di memoria* (*Erinnerungsgedanken*) nell'economia psichica, e ne indica subito la prova nell'uso poetico e musicale della ripresa modulatoria.

Il nostro paziente, che impagabilmente qualifica la «concezione delle anime» come «la rappresentazione un po' idealizzata che le anime si sono formate della vita e del pensiero umano» (S. 164-XII), crede di averne «ricavato spunti sull'essenza del processo di pensiero e di sentimento nell'uomo che molti psicologi potrebbero invidiargli».

Glielo concediamo tanto piú volentieri perché, a differenza di quelli, tali conoscenze di cui cosí umoristicamente apprezza la portata, non si figura nemmeno di ricavarle dalla natura delle cose, e perché, se ritiene di doverne trarre partito, è a partire, come abbiamo appena indicato, da un'analisi semantica! ¹.

¹ Notiamo che il nostro omaggio non fa che prolungare quello di Freud, che non disdegna di riconoscere nello stesso delirio di Schreber un'anticipazione della teoria della Libido (GW, VIII, p. 315).

Ma per tornare al filo del nostro discorso, occupiamoci di quei fenomeni che opporremo ai precedenti come fenomeni di messaggio.

Si tratta di messaggi interrotti, su cui si regge una relazione fra il soggetto e l'interlocutore divino cui danno la forma di un *challenge* o di una prova di pazienza.

Infatti la voce del partner limita i messaggi in questione a un inizio di frase il cui complemento di senso non presenta del resto alcuna difficoltà per il soggetto, se non nel suo lato molesto, offensivo, il più spesso di una tale stupidaggine da scoraggiarlo. La valentia di cui testimonia nel non mancare la replica, o nello sventare i tranelli in cui lo si attira, non è il meno importante dei fatti per la nostra analisi del fenomeno.

Ma anche qui ci fermeremo sul testo di ciò che potremmo chiamare provocazione (o meglio protasi) allucinatoria.

Di questa struttura il soggetto ci dà i seguenti esempi (S. 217-XVI): 1) Nun will ich mich... (ora, io mi...); 2) Sie sollen... (quanto a lei, deve...); 3) Das will ich mir... (Per parte mia io...), tanto per limitarci a questi, – cui deve replicare col loro supplemento significativo, su cui non ha dubbi, e cioè: 1) arrenderò al fatto che sono un idiota; 2) esser esposto (parola della lingua fondamentale) quale negatore di Dio, e votato a un voluttuoso libertinaggio, senza parlare del resto; 3) ci penserò certamente.

Si può osservare che la frase s'interrompe nel punto in cui termina il gruppo di parole che potremmo chiamare termini-indice, cioè quelli designati dalla loro funzione nel significante, secondo il termine usato sopra, come *shifters*, cioè precisamente quei termini che, nel codice, indicano la posizione del soggetto a partire dal messaggio stesso.

Dopo di che la parte propriamente lessicale della frase, o in altri termini quella che comprende le parole definite dal codice secondo il loro uso, sia che si tratti del codice comune o del codice delirante, resta elisa.

Non si può non essere colpiti dalla predominanza delle funzioni del significante in questi due ordini di fenomeni, o non essere incitati a cercare che cosa c'è al fondo dell'associazione che costituiscono: quella di un codice costituito da messaggi sul codice, e di un messaggio ridotto a ciò che nel codice indica il messaggio.

Sarebbe necessario riportare accuratamente tutto ciò su un grafo¹, quello con cui questo stesso anno abbiamo cercato di rappresentare le connessioni interne al significante in quanto strutturano il soggetto.

In esso infatti abbiamo una topologia del tutto distinta da quella che si immaginerebbe a partire dall'esigenza di un immediato parallelismo fra la forma dei fenomeni e le loro vie di conduzione nel nevrasse.

Ma questa topologia, che è nella linea inaugurata da Freud allorché si è impegnato, dopo aver aperto con i sogni il campo dell'inconscio, a descriverne la dinamica, senza sentirsi legato ad alcuna preoccupazione di localizzazione corticale, è precisamente ciò che può preparare nel migliore dei modi le questioni con cui interrogare la superficie della corteccia cerebrale.

Solo dopo l'analisi linguistica del fenomeno di linguaggio, infatti, si può legittimamente stabilire la relazione da esso costituita nel soggetto, e allo stesso tempo delimitare l'ordine delle «macchine» (nel senso puramente associativo che questo termine ha nella teoria matematica delle reti) che possono realizzare questo fenomeno.

Non meno degno di nota è il fatto che sia stata proprio l'esperienza freudiana a indurre l'autore di queste righe nella direzione ora presentata. Veniamo dunque a ciò che tale esperienza apporta alla nostra questione.

II.

Dopo Freud.

I. Qual è stato al riguardo l'apporto di Freud? Siamo entrati nel merito affermando che per il problema della psicosi questo apporto è finito in una ricaduta.

Ricaduta immediatamente sensibile nel semplicismo dei motivi invocati in concezioni tutte riconducibili allo schema fondamentale: come far passare l'interno nell'esterno? Il soggetto infatti ha un bell'inglobare un *Es* opaco: ma è pur sempre come «*l'io*», e cioè, in modo assolutamente esplicito nell'attuale orientamento psicoanalitico, come quello stesso

¹ Cfr. p. 810.

intramontabile *percipiens*, che il soggetto è invocato nella motivazione della psicosi. *Percipiens* con pieni poteri sul suo termine correlativo non meno immutato: la realtà, e il modello di questo potere è preso da un dato accessibile all'esperienza comune, quella della proiezione affettiva.

Le teorie attuali si segnalano appunto per il modo assolutamente non critico con cui mettono in opera questo meccanismo di proiezione. Cui tutto si oppone, senza che tuttavia niente le scalfisca, e men che meno l'evidenza clinica per cui non c'è nulla in comune fra la proiezione affettiva ed i suoi pretesi effetti deliranti, ad esempio fra la gelosia dell'infedele e quella dell'alcoolista.

Freud usa, nel suo saggio d'interpretazione del caso del presidente Schreber, che si legge male se lo si riduce alle tiritere che gli han fatto seguito, la forma di una deduzione grammaticale allo scopo di presentare lo scambio che avviene nella relazione con l'altro nella psicosi: cioè i diversi modi di negare la proposizione: Io l'amo; ne viene che questo giudizio negativo si struttura in due tempi: il primo, rovesciamento del valore del verbo: Io l'odio, o inversione del genere dell'agente o dell'oggetto: non sono io, oppure: non lui ma lei (o inversamente); – il secondo, inversione dei soggetti: mi odia, lui l'ama, è lei che mi ama. Ma con tutto ciò, sui problemi logici formalmente implicati in questa deduzione non si ferma nessuno.

Piú ancora, Freud in questo testo scarta espressamente il meccanismo della proiezione come insufficiente a render conto del problema, per entrare a questo punto in una lunga, dettagliata e sottile disamina della rimozione, offrendo così al nostro problema dei punti di presa. Ebbene, si deve riconoscere che questi continuano a profilarsi inviolati al di sopra della polvere smossa del cantiere psicoanalitico.

2. Successivamente Freud ha pubblicato l'*Introduzione al narcisismo*. Ci se ne è serviti per lo stesso uso, per un pompaggio, aspirante e rimovente secondo i tempi del teorema, della libido da parte del *percipiens*, reso atto in tal modo a gonfiare e sgonfiare una realtà al caucciú.

Freud proponeva la prima teoria del modo con cui l'*io* si costituisce in funzione dell'altro, nella nuova economia soggettiva determinata dall'inconscio. Gli si rispondeva accla-

mando in quell'*io* il ritrovamento del buon vecchio *perci-piens* a tutta prova, e della funzione di sintesi.

Come stupirsi che riguardo alle psicosi non se ne sia ricavato altro che la definitiva promozione della nozione di *perdita della realtà*?

E non è tutto. Nel 1924 Freud scrive un incisivo articolo, *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in cui porta l'attenzione sul fatto che il problema non è quello della perdita della realtà, ma di ciò che dà impulso a ciò che le si sostituisce. Discorso ai sordi, perché il problema è ormai risolto; il magazzino degli accessori è all'interno, e lo si tira fuori secondo i bisogni.

Di fatto questo è lo schema che soddisfa persino Katan – negli studi in cui così attentamente ritorna sulle tappe della psicosi in Schreber, guidato dalla preoccupazione di penetrare la fase prepsicotica –, quando sottolinea la difesa contro la tentazione istintuale, nel nostro caso contro la masturbazione e l'omosessualità, per giustificare il sorgere della fantasmagoria allucinatoria, cortina interposta dall'operazione del *perci-piens* fra la tendenza e il suo stimolo reale.

Beata semplicità! che per un momento ci avrebbe divertito, se avessimo ritenuto che almeno bastasse al problema della creazione letteraria nella psicosi.

3. Del resto, quale problema farebbe ancora ostacolo al discorso della psicoanalisi, quando l'implicazione di una tendenza nella realtà risponde della regressione della loro coppia? Che cosa potrebbe stancare delle menti che si trovano bene se si parla loro di regressione senza distinguere la regressione nella struttura, la regressione nella storia e la regressione nello sviluppo (ogni volta distinte da Freud come topica, temporale o genetica)?

Rinunciamo ad attardarci nell'inventario della confusione: inventario abituale per coloro che formiamo, e senza interesse per gli altri. Ci accontenteremo di proporre alla loro comune meditazione l'effetto di spaesamento prodotto, nei riguardi di una speculazione che s'è votata a girare in tondo fra sviluppo e *entourage*, dal solo fatto di menzionare i tratti che costituiscono l'armatura dell'edificio freudiano, e cioè: l'equivalenza, mantenuta da Freud, della funzione immaginaria del fallo nei due sessi (che per lungo tempo è stata la di-

sperazione degli amatori di false finestre «biologiche», cioè naturalistiche); il complesso di castrazione scoperto come fase normativa dell'assunzione del proprio sesso da parte del soggetto; il mito dell'uccisione del padre reso necessario dalla presenza costituente del complesso d'Edipo in ogni storia personale; e, *last but not...*, l'effetto di sdoppiamento introdotto nella vita amorosa dall'istanza ripetitiva dell'oggetto sempre da ritrovare in quanto unico. Va forse ricordato anche il carattere fondamentale dissidente della nozione di pulsione in Freud, la disgiunzione di principio fra la tendenza, la sua direzione e il suo oggetto, e non solo la sua «perversione» originale, ma la sua implicazione in una sistematica concettuale, quella di cui Freud ha indicato il posto, fin dai primi passi della sua dottrina, col titolo di teorie sessuali dell'infanzia?

Ma non si vede quanto, da tempo, si sia lontani da tutto ciò, in un naturismo educativo che non ha piú altro principio che la nozione di gratificazione e il suo corrispettivo, la frustrazione, che Freud non menziona da nessuna parte.

Indubbiamente le strutture rivelate da Freud continuano a sostenere, non solo nella loro plausibilità ma anche nella loro manovra, i vaghi dinamismi con cui la psicoanalisi d'oggi pretende di orientare il suo flusso.

Una tecnica disabilitata potrebbe ormai essere capace soltanto di «miracoli», per di piú con un conformismo che ne riduce gli effetti a quelli di un'ambiguità fatta di suggestione sociale e di superstizione psicologica.

4. Si è anche colpiti dal fatto che un'esigenza di rigore si manifesta soltanto in persone che grazie al corso degli eventi sono tenute per qualche verso fuori da questo concerto, Ida Macalpine ad esempio, per noi occasione di meraviglia quando, leggendola, incontriamo un'intelligenza ferma.

La sua critica del cliché limitato, per spiegare la psicosi, al fattore della repressione di una pulsione omosessuale peraltro del tutto indefinita, è magistrale, e lo dimostra a profusione nello stesso caso di Schreber. L'omosessualità, che si pretende determinante nella psicosi paranoica, è propriamente un sintomo articolato nel suo processo.

Processo impegnatosi già da tempo, quando in Schreber ne appare il primo segno nell'aspetto di una di quelle idee

ipnopompiche che nella loro fragilità ci presentano una sorta di tomografia dell'io, idea la cui funzione immaginaria è indicata a sufficienza dalla sua forma: sarebbe *bello* essere una donna mentre subisce l'accoppiamento.

Ida Macalpine tuttavia, benché apra una giusta critica, giunge tuttavia a misconoscere che se Freud pone tanto l'accento sulla questione omosessuale, lo fa sia per dimostrare che essa condiziona l'idea di grandezza nel delirio, sia, e più essenzialmente, per denunciare in essa il modo di alterità con cui si opera la metamorfosi del soggetto, in altri termini il posto in cui si succedono i suoi «transfert» deliranti. Meglio avrebbe fatto a fidarsi della ragione per cui Freud anche in questo caso si ostina in un riferimento all'Edipo che a lei non è gradito.

Questa difficoltà l'avrebbe condotta a scoperte che ci avrebbero certamente illuminato, giacché tutto è ancora da dire sulla funzione di quel che si chiama Edipo invertito. Ma ella preferisce respingere qualsiasi ricorso all'Edipo, per supplirgli con un fantasma di procreazione quale si osserva nei bambini di ambo i sessi sotto forma di fantasmi di gravidanza, che d'altronde considera legati alla struttura dell'ipocondria¹.

Questo fantasma è infatti essenziale, e noterò anche che il primo caso in cui ho ottenuto tale fantasma in un uomo è stato per una via che ha fatto data nella mia carriera, e non si trattava né di un ipocondriaco né di un isterico.

Ella prova con finezza, *mirabile* coi tempi che corrono, il

¹ A voler provare troppo ci s'inganna. Così la Macalpine, peraltro ben ispirata nell'arrestarsi sul carattere, che persino il paziente nota come fin troppo persuasivo (S. 39-IV), dell'invigorazione suggestiva cui il professor Flechsig si dedica (mentre tutto indica che di norma era più misurato) con Schreber quanto alle promesse della cura del sonno che gli propone, la Macalpine, dicevamo, interpreta a lungo i temi di procreazione che considera suggeriti da questo discorso (cfr. *Memoirs, Discussion*, p. 396, righe 11 e 21) basandosi sull'uso del verbo *to deliver* per designare l'effetto atteso dal trattamento sui suoi disturbi, e su quello dell'aggettivo *prolific* con cui traduce, peraltro sollecitandolo all'estremo, il termine tedesco *ausgiebig*, applicato al sonno in questione.

Ora, il termine *to deliver* non deve essere discusso, quanto a ciò che traduce, per la semplice ragione che non c'è nulla da tradurre. Davanti al testo tedesco non credevamo ai nostri occhi: il verbo è semplicemente dimenticato dall'autore o dal tipografo, e la Macalpine, nel suo sforzo di traduzione, ce l'ha, a sua insaputa, restituito. Come non trovare meritata la felicità che deve aver provato più tardi, ritrovandolo così conforme ai suoi desideri!

bisogno di legare questo fantasma a una struttura simbolica. Ma, volendo trovarla fuori dall'Edipo, va alla ricerca di riferimenti etnografici di cui nel suo scritto misuriamo male l'assimilazione. Si tratta del tema «eliolitico», di cui uno dei piú eminenti rappresentanti della scuola diffusionista inglese s'è fatto campione. Conosciamo il merito di queste concezioni, che non ci sembrano però venire in appoggio all'idea che la Macalpine intende dare di una procreazione asessuata come di una concezione «primitiva»¹.

E d'altronde l'errore della Macalpine si giudica da sé, e precisamente col fatto che ella giunge a un risultato diametralmente opposto a quel che cerca.

Isolando un fantasma in una dinamica che qualifica come intrapsichica, secondo una prospettiva da lei aperta sulla nozione di transfert, giunge a designare nell'incertezza dello psicotico circa il proprio sesso il punto sensibile su cui deve vertere l'intervento dell'analista, opponendo i felici effetti di questo intervento a quello catastrofico, di fatto costantemente osservato negli psicotici, di ogni suggerimento nel senso del riconoscimento di un'omosessualità latente.

Ora, l'incertezza nei confronti del proprio sesso è per l'appunto un tratto banale nell'isteria, e la Macalpine ne denuncia gli sconfinamenti nella diagnosi.

Il fatto è che nessuna formazione immaginaria è specifica², nessuna è determinante nella struttura e nella dinamica di un processo. Ecco perché ci si condanna a mancare l'una e l'altra quando, con la speranza di arrivare meglio al nocciolo, ci si vuole infischiare dell'articolazione simbolica, scoperta da Freud contemporaneamente all'inconscio, e che infatti gli è

¹ MACALPINE, *Memoirs* cit., pp. 361 e 379-80.

² Domandiamo alla Macalpine (vedi *Memoirs* cit., pp. 391-92) se la cifra 9, in quanto implicata in durate così diverse come gli intervalli di 9 ore, 9 giorni, 9 mesi, 9 anni, che fa spuntare in ogni dove dell'anamnesi del paziente, per ritrovarla nell'ora d'orologio cui la sua angoscia ha riportato la messa in opera della suevocata cura del sonno, o nell'esitazione tra quattro e cinque giorni rinnovata a piú riprese in uno stesso periodo della sua rimemorazione personale, debba essere concepita come facente parte come tale, cioè come simbolo, della relazione immaginaria da lei isolata come fantasma di procreazione.

La questione interessa tutti, perché differisce dall'uso che Freud fa in *L'uomo dei lupi* della forma della cifra v, che suppone conservata dalla punta della lancetta sulla pendola durante una scena percepita all'età di un anno e mezzo, per ritrovarla nel battito delle ali della farfalla, nelle gambe aperte di una ragazza, ecc.

consostanziale: nel suo riferimento metodico all'Edipo egli ci significa proprio la necessità di tale articolazione.

5. Come imputare alla Macalpine il misfatto di questo misconoscimento quando nella psicoanalisi, non essendo stato eliminato, è andato sempre piú accrescendosi?

Ecco perché gli psicoanalisti si sono ridotti, per definire la linea di clivaggio minimale esigibile fra nevrosi e psicosi, a rimettersi alle responsabilità dell'*io* nei riguardi della realtà: cosa che chiamiamo lasciare il problema della psicosi allo *statu-quo-ante*.

Un punto però era già stato designato con precisione come ponte alla frontiera fra i due ambiti.

E se ne sono persino occupati smisuratamente a proposito della questione del transfert nelle psicosi. Mancheremmo di carità se ora riassumessimo quanto s'è detto sull'argomento.

Ci limiteremo a cogliere l'occasione per rendere omaggio alla mente di Ida Macalpine, quando riassume in questi termini una posizione del tutto conforme al genio attualmente dominante nella psicoanalisi: insomma, gli psicoanalisti si affermano in grado di guarire la psicosi in tutti i casi in cui non si tratta di una psicosi¹.

Su questo punto Mida un giorno che legiferava sulle indicazioni della psicoanalisi, si espresse in questi termini: «È chiaro che la psicoanalisi è possibile solo con un soggetto per il quale ce n'è un altro!» E Mida attraversò il ponte in andata e ritorno prendendolo per un terreno vago. E come avrebbe potuto essere altrimenti, se non sapeva che il fiume stava proprio lí?

Il termine di «altro», fino ad allora inaudito per il popolo psicoanalista, non aveva per lui piú senso del mormorio di un canneto.

III.

Con Freud.

1. Colpisce non poco il fatto che una dimensione che si fa sentire come quella di Altro, in tante esperienze vissute dagli

¹ Leggere la sua introduzione, pp. 13-19.

uomini, certo non senza pensarci, pensandoci anzi, ma senza pensare che pensano, come Telemaco che pensa alla spesa, non sia mai stata pensata al punto da essere detta acconciamente da coloro che dall'idea di pensare hanno l'assicurazione di pensare.

Il desiderio, la noia, la claustrazione, la rivolta, la preghiera, la veglia (vorrei che ci si fermasse su quest'ultima, dato che Freud vi si riferisce espressamente con l'evocazione nel suo Schreber di un passaggio del *Zarathustra* di Nietzsche)¹, e infine il panico stanno a testimoniare la dimensione di questo Altro, e non in quanto semplici stati d'animo che il pensa-senza-ridere può rimettere al loro posto, ma ben più considerevolmente in quanto principî permanenti delle organizzazioni collettive, fuori dalle quali non pare che la vita umana possa mantenersi a lungo.

Certo non è escluso che il più pensabile pensa-a-pensare, pensando di essere lui stesso questo Altro, non abbia mai potuto sopportare questa eventuale concorrenza.

Ma questa avversione diventa assolutamente chiara una volta fatta la congiunzione concettuale, cui nessuno ancora aveva pensato, fra questo Altro, e il luogo presente per tutti e chiuso ad ognuno in cui Freud ha scoperto che, senza che ci si pensi, e dunque senza che qualcuno possa pensare di pensarci meglio di un altro, c'è chi pensa, *ça pense*. Che pensa piuttosto male, ma pensa fermamente: Freud annuncia l'inconscio proprio in questi termini: pensieri che, anche se le loro leggi non sono affatto le stesse di quelle dei nostri pensieri, nobili o volgari, di ogni giorno, sono però perfettamente articolati.

Non c'è più modo dunque di ridurre questo Altro alla forma immaginaria di una nostalgia di un Paradiso perduto o futuro: il paradiso che vi si trova è quello degli amori infantili, dove, *baudelaire de Dieu!*², ne succedono di tutti i colori.

Se poi ci restasse un dubbio, Freud ha chiamato il luogo dell'inconscio con un termine che l'aveva colpito in Fechner (che nel suo sperimentalismo non è affatto quel realista che

¹ Prima del levar del sole, *Vor Sonnenaufgang: Also sprach Zarathustra*, Dritter Teil. È il quarto canto di questa terza parte.

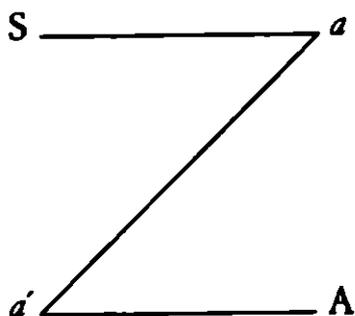
² [Nella lingua francese ricorre, o ricorreva, l'esclamazione «*tonnerre de Dieu!*» Il riferimento al Paradiso baudelairiano è evidente].

i nostri manuali suggeriscono): *ein anderer Schauplatz*, un'altra scena; termine che riprende piú volte nelle sue opere inaugurali.

Sperando che questa aspersione d'acqua fresca abbia ravvivato le menti, veniamo alla formulazione scientifica della relazione del soggetto con questo Altro.

2. Applicheremo, «per fissare le idee» e le anime in pena la suddetta relazione sullo schema \mathcal{L} già proposto e qui semplificato

SCHEMA \mathcal{L} :



che significa che la condizione del soggetto S (nevrosi o psicosi) dipende da ciò che si svolge nell'Altro A. Ciò che vi si svolge è articolato come un discorso (l'inconscio è il discorso dell'Altro), la cui sintassi Freud ha cercato di definire in un primo tempo nei frammenti che in momenti privilegiati, sogni, lapsus, tratti di spirito, ce ne giungono.

In che modo il soggetto sarebbe interessato a questo discorso se non fosse parte interessata? E lo è infatti, in quanto stirato ai quattro angoli dello schema, e cioè: S, la sua infabile e stupida esistenza, a, i suoi oggetti, a', il suo io, cioè quel che della sua forma si riflette nei suoi oggetti, e A, il luogo donde può porglisi la questione della sua esistenza.

Poiché per l'analisi è una verità d'esperienza che per il soggetto si ponga la questione della propria esistenza, non sotto la specie dell'angoscia che essa suscita a livello dell'io, e che è soltanto un elemento del suo corteo, ma in quanto questione articolata: «Qui che sono?», concernente il suo sesso e la sua contingenza nell'essere, cioè in quanto d'un lato è uomo o donna, e dall'altro potrebbe non essere; e le due cose congiungono il loro mistero e lo legano nei simboli della procreazione e della morte. Le tensioni, le sospensioni, i fantasmi che l'analista incontra gli testimoniano che il soggetto è come bagnato dalla questione della sua esistenza, che lo sostiene, lo invade o lo lacera da ogni parte; ma ciò avviene

a titolo di elementi del discorso particolare, in cui nell'Altro tale questione si articola. Giacché se quei fenomeni hanno una fissità da sintomi, se sono leggibili e si risolvono una volta decifrati, è perché si dispongono nelle figure di questo discorso.

3. Bisogna dunque insistere sul fatto che tale questione non si presenta nell'inconscio come ineffabile, ma è una messa in questione, ossia: prima di ogni analisi essa vi è articolata in elementi discreti. Ciò è capitale, perché questi elementi sono quelli che l'analisi linguistica ci impone di isolare come significanti, che sono così colti nella loro funzione allo stato puro, nel modo piú inverosimile e piú verosimile a un tempo:

- piú inverosimile, perché la loro catena si trova a sussistere in un'alterità, in rapporto al soggetto, altrettanto radicale quanto quella dei geroglifici ancora indecifrabili nella solitudine del deserto;
- piú verosimile, perché solo qui può apparirne senza ambiguità la funzione di indurre nel significato la significazione imponendogli la loro struttura.

Vero è che i solchi che il significante apre nel mondo reale cercheranno, per allargarle, le beanze che esso gli offre in quanto essente, a tal punto che può sussistere un'ambiguità, e cioè se non sia il significante a seguire la legge del significato.

Ma non è così a livello della messa in questione, non quella del posto del soggetto nel mondo, ma della sua esistenza in quanto soggetto, messa in questione che, a partire da lui, si estenderà alla sua relazione intramondana con gli oggetti, e all'esistenza del mondo in quanto essa pure può esser messa in questione al di là del suo ordine.

4. È capitale constatare nell'esperienza dell'Altro inconscio cui Freud ci guida, che la nostra questione non trova i suoi lineamenti in rigogli protomorfi dell'immagine, in intumescenze vegetative, in frange animistiche irradiantesi dalle palpitazioni della vita. Sta qui tutta la differenza del suo orientamento dalla scuola di Jung che si applica a simili forme: *Wandlungen der Libido*. Forme che posson essere por-

tate in primo piano da una mantica, perché le si possono produrre con tecniche appropriate (che promuovono le creazioni immaginarie: fantasticherie, disegni, ecc.) in un sito reperibile: come si vede sul nostro schema, teso fra a ed a' , cioè nel velo del miraggio narcisistico, eminentemente atto a sostenere con i suoi effetti di seduzione e di cattura tutto ciò che viene a riflettervisi.

Se Freud ha respinto questa mantica, è perché e nel punto in cui essa trascurava la funzione direttrice di un'articolazione significativa, che trae effetto dalla propria legge interna e da un materiale soggetto a quella povertà che le è essenziale.

Sussiste così una profonda differenza fra le due scuole nella misura in cui questo stile di articolazione si è mantenuto, grazie alla virtù del verbo freudiano anche se smembrato, nella comunità che si pretende ortodossa, ancorché, al punto cui le cose sono arrivate, né l'una né l'altra scuola sia in grado di formulare la ragione di questa differenza. Per cui il livello della loro pratica ben presto sembrerà ridursi alla distanza fra i modi di fantasticare sulle Alpi e sull'Atlantico. Per riprendere la formula che tanto era piaciuta a Freud in bocca a Charcot, «ciò non impedisce di esistere» all'Altro nel suo posto A.

Eliminatelo, e l'uomo non potrà più sostenersi nemmeno nella posizione di Narciso. L'anima, come per effetto di un elastico, ritorna sull'*animus* e l'*animus* sull'animale, che fra S e a intrattiene con il suo *Umwelt* «relazioni esterne» sensibilmente più ristrette delle nostre, peraltro senza che si possa dire che la sua relazione con l'Altro sia nulla, ma soltanto che ci appare unicamente in sporadici abbozzi di nevrosi.

5. La \mathcal{L} della messa in questione del soggetto nella sua esistenza ha una struttura combinatoria che non bisogna confondere col suo aspetto spaziale. In questo senso, è il significativo come tale che deve articolarsi nell'Altro, in special modo nella sua topologia quaternaria.

Vi troviamo, come supporto di questa struttura, i tre significanti con cui nel complesso di Edipo l'Altro può identificarsi. Essi bastano a simbolizzare le significazioni della riproduzione sessuata, sotto i significanti della relazione d'amore e della procreazione.

Il quarto termine è dato dal soggetto nella sua realtà, che

in quanto tale è preclusa nel sistema ed entra nel gioco dei significanti soltanto secondo il modo del morto, ma che diviene il vero soggetto nella misura in cui questo gioco dei significanti lo farà significare.

Questo gioco dei significanti infatti non è inerte, perché in ogni partita particolare è animato da tutta la storia dell'ascendenza degli altri reali implicati nella contemporaneità del soggetto dalla denominazione degli Altri significanti. Più ancora, questo gioco, istituendosi come regola al di là di ogni partita, struttura già nel soggetto le tre istanze: io (ideale), realtà, super-io, la cui determinazione spetterà alla seconda topica freudiana.

Il soggetto d'altra parte entra nel gioco come morto, ma è come vivente che lo giocherà: è dalla sua vita che deve prendere gli elementi del gioco che dovrà dichiarare¹ a momento debito. E lo farà servendosi di un *set* di figure immaginarie selezionate fra le innumerevoli forme di relazione animiche, la cui scelta comporta un certo arbitrio perché, per poter ricoprire omologicamente il ternario simbolico, dev'essere numericamente ridotta.

Per far ciò, la relazione polare da cui l'immagine speculare della relazione narcisistica è legata come unificante all'insieme di elementi immaginari detto del *corps morcelé*, fornisce una coppia che è preparata, non solo per una convenienza naturale di sviluppo e di struttura, a servire da omologo alla relazione simbolica Madre-Bambino. La coppia immaginaria dello stadio dello specchio, per quel tanto di contronatura che manifesta in quanto va riferita a una prematurazione specifica della nascita nell'uomo, si trova atta a dare al triangolo immaginario una base tale da poter essere in qualche modo ricoperta dalla relazione simbolica (vedere lo schema R).

Infatti, è grazie alla beanza aperta nell'immaginario da questa prematurazione, e in cui pullulano gli effetti dello stadio dello specchio, che l'animale umano è capace di immaginarsi mortale. Non che si possa dire che lo potrebbe senza la sua simbiosi col simbolico: ma senza questa beanza che lo aliena dalla propria immagine, non avrebbe potuto prodursi

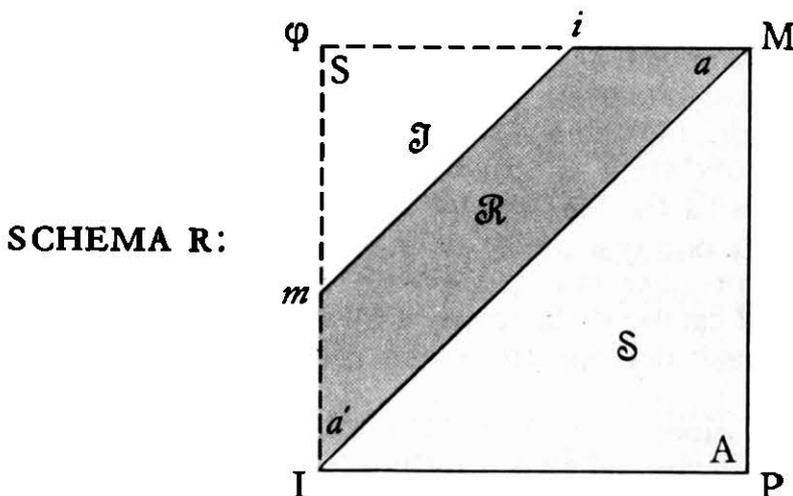
¹ [Nel testo francese: «*la couleur qu'il y annonce*», riferimento al gioco del bridge].

quella simbiosi col simbolico in cui si costituisce come soggetto alla morte.

6. Il terzo termine del ternario immaginario, quello in cui all'opposto il soggetto si identifica col suo essere di vivente, non è altro che l'immagine fallica il cui svelamento in questa funzione non è il minore degli scandali della scoperta freudiana.

Iscriviamo fin d'ora, a titolo di visualizzazione concettuale di questo doppio ternario, ciò che d'ora in poi chiameremo schema \mathcal{R} , che rappresenta le linee di condizionamento del *perceptum*, in altri termini dell'oggetto, in quanto tali linee circoscrivono il campo delle realtà, ben lungi dal dipenderne soltanto.

Ecco che, considerando i vertici del triangolo simbolico: I come ideale dell'io, M come significante dell'oggetto primordiale, P come posizione in A del Nome-del-Padre, si può cogliere come il fatto che la significazione del soggetto S sia appuntata omologicamente sotto il significante del fallo, possa ripercuotersi sul sostegno del campo della realtà, delimitato dal quadrangolo $MimI$. Gli altri due vertici, i e m' , rappresentano i due termini immaginari della relazione narcisistica, cioè l'io e l'immagine speculare,



Si possono così situare da i a M, cioè in a , le estremità dei segmenti Si , Sa^1 , Sa^2 , Sa^n , SM, dove porre le figure dell'altro immaginario nelle relazioni di aggressione erotica in cui si realizzano, – così come da m a I, cioè a' , si possono situare le estremità dei segmenti Sm , Sa'^1 , Sa'^2 , Sa'^n , SI, dove l'io si

¹ [Conserviamo la lettera m , iniziale di *moi*-l'io, per evitare confusioni].

identifica, a partire dal suo *Urbild* speculare fino all'identificazione paterna dell'ideale dell'io¹.

Chi ha seguito il nostro seminario dell'anno 1956-57 conosce l'uso che abbiamo fatto del ternario immaginario ora posto, di cui il bambino in quanto desiderato costituisce realmente il vertice I, per restituire alla nozione di Relazione oggettuale², un po' screditata dal cumulo di sciocchezze che negli ultimi tempi si è preteso di validare sotto questa denominazione, il capitale d'esperienza che legittimamente le si collega.

Lo schema infatti permette di dimostrare quelle relazioni che si riferiscono non agli stadi preedipici, che beninteso non

¹ Reperire in questo schema R l'oggetto a è interessante per chiarire il suo apporto sul campo della realtà (campo che lo sbarra).

Anche se in seguito abbiamo messo una certa insistenza nello svilupparlo – enunciando che questo campo non funziona se non in quanto otturato dallo schermo del fantasma, – tutto questo esige ancora molta attenzione.

Avrebbe forse un interesse il riconoscere che, allora enigmatico ma perfettamente leggibile per chi sa il seguito, come è necessario se si pretende di basarvi, ciò che lo schema R svolge è un piano proiettivo.

E specificatamente, i punti per i quali non a caso (né per gioco) abbiamo scelto le lettere in cui si corrispondono m M, i I, e che sono quelli in cui s'inquadra il solo taglio valido su questo schema (ossia il taglio \overrightarrow{mi} , \overline{MI}), indicano a sufficienza che questo taglio isola nel campo una striscia di Möbius.

Non occorre dire altro, perché allora questo campo non sarà che il tenente-luogo del fantasma di cui questo taglio dà tutta la struttura.

Vogliamo dire che soltanto il taglio rivela la struttura dell'intera superficie, in quanto può staccare in essa i due elementi eterogenei (segnati nel nostro algoritmo ($\mathcal{J} \circ a$) del fantasma che sono: l' \mathcal{S} , S sbarrato della striscia che ci si deve aspettare dove viene effettivamente a disporsi, cioè a ricoprire il campo \mathcal{R} della realtà, e l' a che corrisponde ai campi \mathcal{J} e \mathcal{S} .

Dunque, è in quanto rappresentante della rappresentazione nel fantasma, cioè come soggetto originariamente rimosso, che l' \mathcal{S} , S sbarrato del desiderio, fa da supporto al campo della realtà, e quest'ultimo non si sostiene che per l'estrazione da esso dell'oggetto a , che peraltro gli fornisce il suo quadro.

Se si misura per campioni, tutti vettorializzati per intrusione del solo campo \mathcal{J} nel campo \mathcal{R} , ciò che nel nostro testo è ben articolato unicamente come effetto del narcisismo, risulta assolutamente escluso che volessimo farvi rientrare per una finestra qualsiasi l'idea che questi effetti (noi leggiamo: « sistema delle identificazioni ») possano teoricamente fondare, in un modo o nell'altro, la realtà.

Chi ha seguito le nostre esposizioni topologiche (che non trovano giustificazione che nella struttura da articolare del fantasma), deve sapere che nella striscia di Möbius non c'è nulla di misurabile che sia riconducibile alla sua struttura, e che essa si riduce, come il reale qui interessato, al taglio stesso.

Questa nota è indicativa dell'attuale momento della nostra elaborazione topologica (luglio 1966).

² Titolo di questo seminario.

sono inesistenti ma analiticamente impensabili (come è messo sufficientemente in evidenza dall'opera malsicura ma guidata di Melanie Klein), ma agli stadi pregenitali in quanto ricevono il proprio ordinamento in funzione della retroazione dell'Edipo.

Tutto il problema delle perversioni consiste nel concepire come il bambino, nella sua relazione con la madre, relazione che nell'analisi è costituita non dalla dipendenza vitale, ma dalla dipendenza dal suo amore, cioè dal desiderio del suo desiderio, si identifichi all'oggetto immaginario di questo desiderio in quanto la madre stessa lo simbolizza nel fallo.

Il fallocentrismo prodotto da questa dialettica è quanto per ora dobbiamo acquisire. Beninteso, esso è interamente condizionato dall'intrusione del significante nello psichismo dell'uomo, ed è strettamente impossibile dedurlo da un'armonia prestabilita di tale psichismo con la natura che esso esprime.

Questo effetto immaginario, che può essere sentito come una discordanza solo in nome del pregiudizio di una normatività propria all'istinto, ha tuttavia determinato la lunga *querelle*, oggi estinta ma non senza danni, concernente la natura primaria o secondaria della fase fallica. Se anche non fosse per l'estrema importanza della questione, la suddetta *querelle* meriterebbe il nostro interesse per le trovate dialettiche che ha imposto al dottor Ernest Jones perché questi potesse sostenere, dopo aver affermato il suo pieno accordo con Freud, una posizione diametralmente contraria, quella che faceva di lui, anche se con delle sfumature, il campione delle femministe inglesi, appassionate del principio «a ciascuno il suo»: ai boys il fallo, alle girls il c...

7. Freud ha dunque svelato questa funzione immaginaria del fallo come perno del processo simbolico che compie *nei due sessi* la messa in questione del sesso da parte del complesso di castrazione.

Il fatto che questa funzione del fallo (ridotto al ruolo di oggetto parziale) sia stata messa in ombra nel concerto analitico, è solo il seguito della profonda mistificazione in cui la cultura ne mantiene il simbolo, da intendersi nel senso per cui lo stesso paganesimo lo esibiva solo al termine dei suoi più segreti misteri.

Infatti nell'economia soggettiva come noi la vediamo, cioè comandata dall'inconscio, si tratta di una significazione evocata unicamente da ciò che chiamiamo una metafora, e precisamente la metafora paterna.

Il che ci riconduce, dato che la Macalpine è colei con cui abbiamo scelto di dialogare, al suo bisogno di riferimento a un «eliolitismo» da cui pretende di veder codificata la procreazione in una cultura preedipica, in cui la funzione procreatrice del padre sarebbe elusa.

Tutto ciò che potrà esser detto in questo senso, in una forma e in un'altra, non farà che mettere ancora piú in luce la funzione significante che condiziona la paternità.

Infatti in un altro dibattito, dei tempi in cui gli psicoanalisti usavano ancora interrogarsi sulla dottrina, il dottor Ernest Jones, con un'osservazione piú pertinente di prima, ha proposto un argomento non meno improprio.

Egli rifiuta, a proposito dello stato delle credenze in certe tribú australiane, di ammettere che una collettività di uomini possa misconoscere il fatto d'esperienza per cui, salvo enigmatiche eccezioni, nessuna donna partorisce senza aver avuto un coito, né ignorare il lasso di tempo richiesto da questo antecedente. Ora questo credito, che ci sembra del tutto legittimamente accordato alle umane capacità d'osservazione del reale, è proprio ciò che nella nostra questione è tutt'altro che di infima importanza. Giacché, se il contesto simbolico lo esige, la paternità non sarà meno attribuita all'incontro da parte della donna di uno spirito presso quella certa fontana o quel monolito in cui è creduto dimorare.

Ciò dimostra che l'attribuzione della procreazione al padre può soltanto essere effetto di un puro significante, di un riconoscimento non del padre reale ma di ciò che la religione ci ha insegnato a invocare come Nome-del-Padre.

Certo, non v'è bisogno di un significante per essere padre, non piú che per essere morto, ma senza significante nessuno saprà mai niente dell'uno o dell'altro di questi stati d'essere.

Ricordo, a uso di coloro che nulla riesce a decidere a cercare nei testi di Freud un complemento ai lumi dispensati loro dal monitor, con quale insistenza si trovi in essi sottolineata l'affinità delle due relazioni significanti appena evocate, ogni volta che il soggetto nevrotico (in special modo l'ossessivo) le manifesta con la congiunzione dei loro temi.

E come potrebbe Freud non riconoscerla, quando la necessità della sua riflessione l'ha condotto a legare l'apparizione del significante del Padre in quanto autore della Legge, alla morte, o all'uccisione del Padre, — mostrando così che se questa uccisione è il momento fecondo del debito per cui il soggetto si lega a vita alla Legge, il Padre simbolico in quanto significa questa legge è appunto il Padre morto.

IV.

Dalla parte di Schreber.

1. Possiamo ora entrare nella soggettività del delirio di Schreber. La significazione del fallo, come abbiamo detto, dev'essere evocata nell'immaginario del soggetto dalla metafora paterna.

Ciò ha un preciso senso nell'economia del significante di cui ora possiamo solo richiamare la formalizzazione, familiare a coloro che seguono il nostro seminario di quest'anno sulle formazioni dell'inconscio, e cioè: *formula della metafora, o della sostituzione significante*:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{s} \right)$$

dove le S maiuscole sono significanti, x la significazione sconosciuta, e s il significato indotto dalla metafora, che consiste nella sostituzione nella catena significante di S a S'. L'elisione di S', rappresentata con un frego, è la condizione della riuscita della metafora.

Ciò si applica alla metafora del Nome-del Padre, cioè la metafora che sostituisce questo nome al posto primitivamente simbolizzato dall'operazione dell'assenza della madre.

$$\frac{\text{Nome-del-Padre}}{\text{Desiderio della Madre}} \cdot \frac{\text{Desiderio della Madre}}{\text{Significato al soggetto}} \rightarrow \text{Nome-del-Padre} \left(\frac{A}{\text{Fallo}} \right)$$

Cerchiamo ora di concepire una circostanza della posizione soggettiva, in cui all'appello del Nome-del-Padre risponda, non l'assenza del Padre reale, dato che questa assenza è più che compatibile con la presenza del significante, ma la carenza del significante stesso.

Non si può dire che nulla ci prepari a questa concezione. Infatti la presenza del significante nell'Altro è una presenza cui ordinariamente il soggetto non ha accesso, perché ordinariamente persiste in esso allo stato rimosso (*verdrängt*), e a partire da questo fatto insiste per rappresentarsi nel significato per mezzo del suo automatismo di ripetizione (*Wiederholungszwang*).

Estraiamo da diversi testi di Freud un termine che in essi è sufficientemente articolato da renderli ingiustificabili se non dovesse designare una funzione dell'inconscio distinta dal rimosso. Diamo per dimostrato quello che è stato il nocciolo del mio seminario sulle psicosi, e cioè che tale termine si riferisce alla più necessaria implicazione del suo pensiero quando si misura col fenomeno della psicosi: è il termine di *Verwerfung*.

Esso si articola in questo registro come l'assenza di quella *Bejahung*, o giudizio d'attribuzione, che Freud pone come precedente necessario a ogni possibile applicazione della *Verneinung*, che le oppone come giudizio d'esistenza; mentre tutto l'articolo in cui isola questa *Verneinung* come elemento dell'esperienza analitica, dimostra in essa l'ammissione di quello stesso significante che annulla.

Dunque la *Bejahung* primordiale verte anch'essa sul significante: altri testi permettono di riconoscerlo, in special modo la lettera 52 della corrispondenza con Fliess, in cui è esplicitamente isolata come termine di una percezione originale sotto il nome di segno, *Zeichen*.

Considereremo dunque la *Verwerfung* come *preclusion*e, *forclusion*, del significante. Nel punto in cui, e vedremo come, è chiamato il Nome-del-Padre, può dunque rispondere nell'Altro un puro e semplice buco, che per carenza dell'effetto metaforico provocherà un buco corrispondente al posto della significazione fallica.

Questa è la sola forma in cui ci sia possibile concepire ciò di cui Schreber ci presenta l'esito: un danno ch'egli è in grado di svelare solo in parte e in cui, come ci dice, insieme ai nomi di Flechsig e di Schreber, il termine di «uccisione d'anime» (*Seelenmord*: S. 22-II) svolge un ruolo essenziale¹.

¹ Eccone il testo: «Einleitend habe ich dazu zu bemerken, dass bei der Genesis der betreffenden Entwicklung deren erste Anfänge weit, vielleicht bis zum 18. Jahrhundert zurückreichen, einertheils *die Namen Flechsig und*

Qui si tratta, com'è chiaro, di un disordine provocato nella piú intima giuntura del sentimento della vita nel soggetto; e la censura che mutila il testo prima dell'aggiunta annunciata da Schreber alle spiegazioni piuttosto devianti rispetto al suo modo di procedere, fa pensare che associasse al nome di persone viventi, fatti che le convinzioni dell'epoca mal tolleravano che fossero pubblicizzati. Inoltre il capitolo seguente manca interamente, obbligando Freud, per poter esercitare la sua perspicacia, ad accontentarsi dell'allusione al *Faust*, al *Freischütz* e al *Manfred* di Byron. Opera, quest'ultima (da cui suppone ricavato il nome *Ahriman*, cioè una delle apofanie di Dio nel delirio di Schreber), che in questo riferimento gli è sembrato trarre tutto il suo valore dal suo tema: l'eroe muore per la maledizione indotta in lui dalla morte dell'oggetto di un incesto fraterno.

Quanto a noi, – dato che con Freud abbiamo scelto di fidarci di un testo che, a parte queste mutilazioni di cui non si può non dispiacersi, rimane un documento le cui garanzie di credibilità sono pari alle piú alte, – ci impegneremo, proprio nella forma piú sviluppata del delirio con cui il libro si confonde, a mostrare una struttura che ci rivelerà simile al processo come tale della psicosi.

2. Per questa via constateremo, con la sfumatura di sorpresa in cui Freud vede la connotazione soggettiva dell'inconscio riconosciuto, che il delirio dispiega tutti i suoi arazzi intorno al potere di creazione attribuito alle parole di cui i raggi divini (*Gottesstrahlen*) sono l'ipostasi.

Ciò inizia come un leit-motiv fin dal primo capitolo: in cui dapprima l'autore si arresta su quanto di sorprendente per il pensiero stia nel fatto di far nascere un'esistenza da niente, perché contrasta con l'evidenza procuratagli dall'esperienza nelle trasformazioni di una materia in cui la realtà trova la propria sostanza.

Paradosso che accentua sottolineandone il contrasto con le idee piú familiari all'uomo che ci assicura di essere, come se ce ne fosse bisogno: un tedesco *gebildet* dell'epoca gugliel-

Schreber [il corsivo è nostro] (wahrscheinlich nicht in der Beschränkung auf je ein Individuum der betreffenden Familien) und andernteils der Begriff des *Seelenmords* [in « Sperrdruck » nel testo] eine Hauptrolle spielen».

mina, nutrito del metascientismo haeckeliano, sulla cui base ci fornisce una lista di letture che ci danno modo di completare quel che Gavarni in un certo punto chiama un'ardita idea dell'Uomo¹.

In questo paradosso, riflesso dall'intrusione di un pensiero per lui fino ad allora impensabile, Schreber scorge la prova che dev'essere avvenuto qualcosa che non deriva dal proprio ordine mentale: prova cui sembrano darci il diritto di resistere solamente quelle petizioni di principio che prima abbiamo individuato nella posizione dello psichiatra.

3. Ciò detto atteniamoci, quanto a noi, a una sequenza di fenomeni stabilita da Schreber nel quindicesimo capitolo (S. 204-215).

A questo punto sappiamo che il sostenere la sua parte nel gioco forzato del pensiero (*Denkzwang*) cui le parole di Dio lo costringono (vedi *supra*, I, 5), ha una posta drammatica consistente nel fatto che Dio, il cui potere di misconoscimento vedremo piú avanti in quanto tratta il soggetto come annientato, lo pianta in asso o in panne (*liegen lassen*), minaccia su cui torneremo.

Basta che lo sforzo di replica cui il soggetto è così sospeso, nel suo essere di soggetto diciamo, venga a mancare per un momento di Pensar-a-niente (*Nichtsdenken*), che è poi il riposo piú umanamente esigibile (Schreber dicit), ecco che cosa secondo lui si produce:

1. Ciò ch'egli chiama miracolo da urlo (*Brüllenwunder*), grido strappato dal suo petto e che lo sorprende aldilà di ogni avvertenza, che si trovi solo o di fronte a un pubblico sbigottito dall'immagine offertagli dalla sua bocca improvvisamente apertasi sull'indicibile vuoto, e abbandonata dal sigaro che l'istante prima le era fissato;

2. L'appello al soccorso («*Hülfe*» *rufen*), emesso dai «nervi divini staccati dalla massa», il cui tono lamentoso trova motivo nel massimo allontanamento in cui Dio si ritira;

(due fenomeni in cui la lacerazione soggettiva è troppo indiscernibile dal suo modo significante, perché non vi insistiamo).

¹ Si tratta precisamente della *Natürliche Schöpfungsgeschichte* del dottor Ernst Haeckel (Berlino 1872), e dell'*Urgeschichte der Menschheit* di Otto Casari (Brockhaus, Leipzig 1877).

3. Lo spuntare in prossimità, cioè nella zona occulta del campo percettivo, nel corridoio, nella camera vicina, di manifestazioni che, anche se non straordinarie, s'impongono al soggetto come indirizzate a lui;

4. L'apparizione al grado successivo, in lontananza, cioè fuori dalla presa dei sensi, nel parco, *nel reale*, di creazioni miracolose, cioè di nuova creazione, creazioni che, come la Macalpine nota con finezza, appartengono sempre a specie volanti, uccelli o insetti.

Queste ultime meteore del delirio non appaiono forse come la traccia di una solcatura, o come un effetto di frangia, mostrando i due tempi in cui il significante che s'è taciuto nel soggetto, dapprima fa sgorgare dalla sua notte un chiarore di significazione alla superficie del reale, e poi fa sí che il reale s'illumini di una folgoranza proiettata dal disotto delle sue fondamenta fatte di niente?

Cosí, all'estremo degli effetti allucinatori, queste creature che, se volessimo applicare con pieno rigore il criterio dell'apparizione del fenomeno *nella realtà*, sarebbero le sole a meritare il titolo di allucinazioni, ci invitano a riconsiderare nella loro solidarietà simbolica il trio qui individuatosi del Creatore, della Creatura e del Creato.

4. E infatti è dalla posizione del Creatore che risaliremo a quella del Creato, che soggettivamente la crea.

Unico nella sua Molteplicità, Molteplice nella sua Unità (tali sono gli attributi, che risalgono a Eraclito, con cui Schreber lo definisce), questo Dio, demoltiplicato appunto in una gerarchia di regni che meriterebbe per se stessa uno studio, si degrada come in esseri ladruncoli, in esseri di sconnesse identità.

Immanente a questi esseri, la cui cattura per la loro inclusione nell'essere di Schreber ne minaccia l'integrità, Dio non manca del supporto intuitivo di un iperspazio in cui Schreber vede persino le trasmissioni significanti procedere lungo fili (*Fäden*) che materializzano il tragitto parabolico secondo cui entrano nel suo cranio attraverso l'occipite (S. 315 - P.S. v).

Tuttavia col tempo Dio lascia che sotto le sue manifestazioni s'estenda sempre piú il campo degli esseri senza intelligenza, esseri che non sanno che cosa dicono, esseri di inanità, come quegli uccelli miracolosi, quegli uccelli parlanti, quei

vestiboli del cielo (*Vorhöfe des Himmels*), in cui la misoginia di Freud ha individuato alla prima occhiata quelle oche bianche che negli ideali della sua epoca erano le ragazze, per vederselo confermare dai nomi propri che piú avanti il soggetto assegna loro¹. Diciamo soltanto che per noi esse sono ancor piú rappresentative per l'effetto di sorpresa provocata in esse dalla similarità dei vocaboli e dalle equivalenze puramente omofoniche su cui si fondano nel loro uso (Santiago = Carthago = Chinesenthum = Jesum Christum, ecc., S. 210-xv).

Nella stessa misura, l'essere di Dio nella sua essenza si ritira sempre piú nello spazio che lo condiziona, ritiro che s'intuisce nel crescente rallentamento delle sue parole, che giunge fino alla scansione di una sillabazione farfugliante (S. 223-xvi). Seguendo l'indicazione di questo processo, saremmo indotti a considerare questo Altro unico su cui s'articola l'esistenza del soggetto, come atto soprattutto a svuotare i luoghi (S. nota di 196-xiv) in cui si dispiega il fruscio delle parole, se Schreber non avesse cura di informarci ulteriormente che questo Dio è precluso da ogni altro aspetto dello scambio. Lo fa scusandosi, ma per quanto se ne possa rammaricare lo deve pur constatare: Dio non soltanto è impermeabile all'esperienza, ma è incapace di comprendere l'uomo vivente; lo coglie solo dall'esterno (tale sembra appunto essere il suo modo essenziale); ogni interiorità gli è chiusa. Vero è che un « sistema di note » (*Aufschreibesystem*) in cui si conservano atti e pensieri, ricorda pericolosamente il libriccino che sta in mano all'angelo custode della nostra infanzia catechizzata, ma aldilà notiamo l'assenza di ogni traccia di sondaggio delle viscere o dei cuori (S. 20-I).

È cosí che una volta che la purificazione delle anime (*Läuterung*) avrà abolito in esse ogni persistenza dell'identità personale, tutto si ridurrà all'eterna sussistenza di quel vaniloquio soltanto con cui Dio ha modo di conoscere le opere costruite dall'ingegnosità degli uomini (S. 300 - PS II).

A questo proposito, come non osservare che il pronipote dell'autore delle *Novae species insectorum* (Johann Christian

¹ La relazione del nome proprio con la voce va situata nella struttura a doppio versante del linguaggio verso il messaggio e verso il codice, cui già abbiamo fatto riferimento. *Vide* 1.5. È questa a decidere del carattere di motto di spirito del gioco di parole sul nome proprio.

Daniel von Schreber), sottolinea che nessuna delle creature di miracolo è di nuova specie, – e non aggiungere che, contrariamente alla Macalpine che vi riconosce la colomba che dal grembo del Padre veicola verso la Vergine il fecondo messaggio del Logos, evocano piuttosto quelle che l'illusionista fa pullulare dall'apertura del gilé o della manica?

Ci stupiremo allora che il soggetto in preda a questi misteri non esiti, benché Creato, né a fronteggiare con le sue parole le insidie d'una costernante scempiaggine del suo Signore, né a mantenersi verso e contro la distruzione che lo crede capace di mettere in opera nei suoi riguardi così come nei riguardi di chiunque, grazie a un diritto che ve lo fonda in nome dell'ordine dell'Universo (*Weltordnung*), diritto che, essendo dalla sua parte, motiva questo esempio unico al mondo della vittoria di una creatura fatta cadere da una catena di disordini sotto la « perfidia » del suo creatore. (« Perfidie », parola gettata lí, non senza riserve, è in francese: S. 226-XVI).

Ecco dunque che della creazione continuata di Malebranche non abbiamo che uno strano pendant, questo recalcitrante creato che si mantiene contro la propria caduta solo col sostegno del suo verbo e con la sua fede nella parola.

Tutto ciò meriterebbe una rimasticatura degli autori del baccalaureato in filosofia, fra i quali abbiamo forse troppo sdegnato quelli che sono fuori dalla linea di preparazione del buonuomo psicologico in cui la nostra epoca trova la misura di un umanesimo, credetemi, forse un po' piatto.

*De Malebranche ou de Locke
Plus malin le plus loufoque...*

Sí, ma chi è? ecco l'hic, caro collega. Andiamo, lascia quell'aria affettata. Quando ti sentirai a tuo agio, visto che sei a casa tua?

5. Cerchiamo ora di riportare la posizione del soggetto quale qui si costituisce nell'ordine simbolico, sul ternario che la reperisce nel nostro schema R.

Ci sembra così che se il Creato I assume il posto in P lasciato vacante dalla Legge, il posto del Creatore sia designato da quel fondamentale *Liegen lassen*, piantare in asso, in cui si vede mettersi a nudo, per la preclusione del Padre, l'as-

senza che ha permesso di costruirsi alla simbolizzazione primordiale M della Madre.

Dall'una all'altro verrebbe a concepirsi una linea culminante nelle Creature della parola, al posto del bambino rifiutato alle speranze del soggetto (cfr. piú avanti: *Post scriptum*), contornante il buco scavato nel campo del significante dalla preclusione del Nome-del-Padre (cfr. Schema I, p. 567).

Proprio intorno a questo buco, dove al soggetto manca il supporto della catena significante, e che non ha bisogno, come si constata, di essere ineffabile per essere panico, s'è giocata tutta la lotta in cui il soggetto si è ricostruito. Questa lotta l'ha combattuta con onore, e le vagine del cielo (altro senso della parola *Vorhöfe*, vedi sopra), le ragazze miracolose che a coorte assediavano i bordi del buco, ne hanno fatto la chiosa, nel chiocciare d'ammirazione strappato alle loro bocche di arpie: «*Verfluchter Kerl!* dannato ragazzo!», in altri termini: è un tipo duro. Ecco! Era per antifrasi.

6. Giacché fin da prima s'era aperta per lui nel campo dell'immaginario la beanza corrispondente al difetto della metafora simbolica, beanza che non poteva trovare soluzione se non nel compimento della *Entmannung* (emasculazione).

Dapprima oggetto d'orrore per il soggetto, accettato poi come un compromesso ragionevole (*vernünftig*, S. 177-XIII), e quindi partito preso irremissibile (S. nota di p. 179-XIII), è motivo futuro di una redenzione che interessa l'universo.

Tuttavia, se non siamo soddisfatti del termine di *Entmannung*, ci imbarazzerà sempre meno di Ida Macalpine nella posizione che abbiamo detto esserle propria. Indubbiamente ella pensa di mettere ordine sostituendo la parola *unmanning* alla parola *emasculation* che il traduttore del tomo III dei *Collected Papers* aveva innocentemente creduto bastasse a renderlo, o prendendo le sue garanzie contro il mantenimento di tale traduzione nella versione autorizzata in preparazione. Ella vi trova certo qualche impercettibile suggerimento etimologico, grazie a cui questi termini si differenzieranno benché soggetti a un uso identico¹.

Ma a che pro? La Macalpine, respingendo come un improprio² la messa in causa di un organo che, se ci si riferisce alle

¹ MACALPINE, *Memoirs* cit., p. 398.

² È questa l'ortografia della parola inglese attualmente in uso, nella mi-

Memorie, ella vuole promesso soltanto a un pacifico riassorbimento nelle viscere del soggetto, intende forse rappresentarci con ciò l'atteggiamento di timorosa sornioneria in cui si rifugia quando tremola di qua e di là, o l'obiezione di coscienza sulla cui descrizione s'attarda con malizia l'autore del *Satyricon*?

O crede per caso che si tratti di castrazione reale, nel complesso che porta questo nome?

Ella ha certo buone ragioni nell'osservare l'ambiguità del considerare equivalenti la trasformazione del soggetto in donna (*Verweiblichung*) e l'evirazione (tale è appunto il senso di *Entmannung*). Ma non vede che l'ambiguità è quella della stessa struttura soggettiva che la produce: la quale comporta che la prima, che confina a livello immaginario con la trasformazione del soggetto in donna, sia appunto la seconda a farla decadere da ogni eredità diretta da cui possa legittimamente attendersi l'assegnazione alla propria persona di un pene. Questo per la ragione che se è vero che essere e avere in linea di principio si escludono, essi si confondono, almeno quanto al risultato, quando si tratta di una mancanza. Il che non impedisce che la loro distinzione sia decisiva per ciò che segue.

Come si nota se si osserva che non è per il fatto di essere precluso del pene, ma per il fatto di dover essere il fallo, che il paziente sarà votato a diventare una donna.

La parità simbolica *Mädchen = Phallus*, o in inglese l'equazione *Girl = Phallus*, come si esprime Fenichel¹, che ne trae il tema di un saggio meritorio benché un po' ingarbugliato, ha la sua radice nelle vie immaginarie per cui il desiderio del bambino trova di che identificarsi con la mancanza-ad-essere della madre, cui beninteso quest'ultima a sua volta è stata introdotta dalla legge simbolica in cui questa mancanza è costituita.

Si tratta della stessa molla che fa sí che nel reale le donne

rabile traduzione in versi dei 10 primi canti dell'*Iliade* di Hugues Salel, che dovrebbe bastare a farla sopravvivere in francese.

¹ *Die symbolische Gleichung: Mädchen = Phallus*, in «Int. Zeitschrift für Psychoanalyse», XXII, 1936, tradotto in seguito con il titolo: *The symbolic equation: Girl = Phallus*, in «Psychoanalytic Quarterly», XX, 1949, vol. III, pp. 303-24. La nostra lingua ci permette di introdurre il termine a nostro avviso piú appropriato di pulzella.

servano, loro non dispiaccia, come oggetti per gli scambi governati dalle strutture elementari della parentela, e che nel caso si perpetuano nell'immaginario, mentre ciò che parallelamente si trasmette nell'ordine simbolico è il fallo.

7. Nel nostro caso l'identificazione, quale che sia, grazie a cui il soggetto ha assunto il desiderio della madre, scatena, essendo intaccata, la dissoluzione del tripode immaginario (è degno di nota che il soggetto abbia il suo primo accesso di confusione ansiosa con raptus suicida proprio nell'appartamento della madre in cui s'è rifugiato: S. 39-40 - IV).

Non c'è dubbio che la divinazione dell'inconscio ha avvertito assai presto il soggetto che, non potendo essere il fallo che manca alla madre, gli resta la soluzione di essere la donna che manca agli uomini.

Sta qui anzi il senso di quel fantasma che la sua penna ha ben sottolineato e che noi già abbiamo citato dal periodo d'incubazione della seconda malattia, – e cioè l'idea «che sarebbe bello essere una donna mentre subisce l'accoppiamento». Questa pietra d'inciampo per gli ignoranti della letteratura schreberiana viene così a collocarsi al posto che gli compete.

Ma questa soluzione era ancora prematura: giacché per la *Menschenspielerei* (termine apparso nella lingua fondamentale, e cioè, nella lingua dei giorni nostri: *du rififi chez les hommes*) che normalmente ne sarebbe dovuta venire, si può dire che l'appello ai prodi doveva cadere nel vuoto perché questi ultimi erano diventati improbabili quanto il soggetto stesso, cioè sguarniti di fallo quanto lui. Nell'immaginario del soggetto, per loro non meno che per lui, era omesso quel tratto parallelo al tracciato della loro figura che si può vedere in un disegno del piccolo Hans, e che è familiare agli intenditori del disegno infantile. Gli altri dunque non erano più che «*images d'hommes torchées à la six-quatre-deux*», «immagini d'uomini abborracciate alla bell'e meglio», per unire in questa traduzione dei *flüchtig hingemachte Männer*, le osservazioni di Niederland sugli usi di *Hinmachen*, al colpo d'ala di Edouard Pichon nell'uso del francese¹.

¹ Cfr. NIEDERLAND (W. G.) (1951), *Three Notes on the Schreber Case*, in «*Psychoanalytic Quarterly*», XX, p. 579. Edouard Pichon è l'autore della

Di modo che le cose avrebbero segnato il passo in modo piuttosto disonorante se il soggetto non avesse trovato un modo brillante per riscattarle.

Trovata ch'egli stesso articola (nel novembre 1895, cioè due anni dopo l'inizio della malattia) sotto il nome di *Ver-söhnung*: parola che ha il senso di espiazione, propiziazione, e che, visti i caratteri della lingua fondamentale, va ancor più avvicinata al senso primitivo della *Sühne*, cioè verso il sacrificio, mentre invece la si accentua nel senso del compromesso (compromesso di ragione, cfr. p. 164, con cui il soggetto motiva l'accettazione del proprio destino).

A questo proposito Freud, andando ben al di là della razionalizzazione del soggetto, ammette paradossalmente che la riconciliazione (tale è il senso piatto scelto in francese) di cui il soggetto parla, muove dall'intrigo del partner ch'essa comporta, cioè dalla considerazione che ad ogni modo la sposa di Dio contrae un'alleanza di natura tale da soddisfare il più esigente amor proprio.

Crediamo di poter dire che in ciò Freud è venuto meno alle proprie norme, e nel modo più contraddittorio, nel senso che accetta come momento cardine del delirio ciò che ha rifiutato nella sua concezione generale, cioè di far dipendere il tema omosessuale dall'idea di grandezza (vogliamo far credito ai nostri lettori di conoscerne il testo).

Venir meno che trova ragione nella necessità, cioè nel fatto che Freud non aveva ancora formulato l'*Introduzione al narcisismo*.

8. Tre anni dopo (1911-14) egli non avrebbe certamente mancato il vero movente del rovesciamento della posizione di indignazione, sollevata in un primo tempo nella persona del soggetto dall'idea dell'*Entmannung*: il fatto è precisamente che nell'intervallo *il soggetto era morto*.

Tale almeno è l'evento che successivamente le voci, sempre informate da buona fonte e sempre uguali a se stesse nel loro servizio di informazione, gli hanno fatto conoscere, con la data e il nome del giornale in cui egli era passato alla rubrica necrologica.

traduzione francese di questi termini: *Ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux*.

Quanto a noi, possiamo accontentarci dell'attestazione datane dai certificati medici, che ci presentano a tempo debito il quadro del paziente piombato nello stupore catatonico.

I suoi ricordi di questo momento, come di consueto, non mancano. Sappiamo così che, modificando il costume che vuole che si trapassi con i piedi in avanti, il nostro paziente, per trapassare solo in transito, s'è compiaciuto di farlo con i piedi in fuori, cioè fuori dalla finestra, col tendenzioso pretesto di cercare il fresco (S. 172-XII), rinnovando forse in tal modo (lo lasciamo da apprezzare a coloro che qui s'interessano solo alla metamorfosi immaginaria) la presentazione della sua nascita.

Ma questa non è una carriera che si possa riprendere a cinquant'anni più che suonati senza sentirsi spaesati. Donde il suo fedele ritratto datogli dalle voci, annaliste diremmo noi, come di un «cadavere lebbroso che conduce un altro cadavere lebbroso» (S. 92-VII), brillante descrizione, bisogna convenirne, di un'identità ridotta al confronto col suo doppio psichico, ma che inoltre rende patente la regressione del soggetto, non genetica ma topica, allo stadio dello specchio, in quanto in lui la relazione con l'altro speculare si riduce al suo doppio taglio mortale.

Si trattava anche del tempo in cui il suo corpo non era altro che un aggregato di colonie di «nervi» estranei, una sorta di scarico per frammenti staccati dalle identità dei suoi persecutori.

Il rapporto di tutto questo con l'omosessualità, certo manifesta nel delirio, ci sembra necessitare una più spinta regolamentazione dell'uso che di questo riferimento si può fare nella teoria.

Il suo interesse è grande perché è indubbio che l'uso di questo termine nell'interpretazione può produrre gravi danni, se non trae luce dalle relazioni simboliche che consideriamo determinanti.

9. Crediamo che questa determinazione simbolica si dimostri nella forma in cui la struttura immaginaria viene a ristabilirsi. In questo stadio quest'ultima presenta due aspetti distinti da Freud stesso.

Il primo è quello di una pratica transessualista, non inde-

gna di essere accostata alla «perversione» di cui piú tardi numerose osservazioni hanno precisato i tratti¹.

Ancor piú, dobbiamo segnalare ciò che la struttura che stiamo isolando può avere di illuminante quanto alla singolare insistenza, mostrata dai soggetti di queste osservazioni, ad ottenere autorizzazione per le loro esigenze piú radicalmente rettificanti, o, per dirla mani in pasta, l'autorizzazione del padre.

Comunque sia, vediamo il nostro soggetto abbandonarsi a un'attività erotica che sottolinea essere strettamente riservata alla solitudine, ma di cui confessa tuttavia le soddisfazioni: quelle dategli dalla sua immagine nello specchio allorché, abbigliato dei fronzoli degli ornamenti femminili, nulla, egli dice, nella parte alta del corpo, gli sembra di aspetto tale da non poter convincere qualsiasi eventuale amatore del busto femminile (S. 280-XXI).

Al che crediamo convenga legare lo sviluppo, dato come percezione endosomatica, dei cosiddetti nervi della voluttà femminile nel proprio tegumento, e precisamente nelle zone in cui sono ritenuti erogeni nella donna.

Un'osservazione, – quella per cui dal suo incessante occuparsi di contemplare l'immagine della donna, dal non staccare mai il pensiero dal supporto di qualcosa di femminile, la voluttà divina non può che essere meglio appagata, – ci fa virare all'altro aspetto dei fantasmi libidici.

Che lega la femminizzazione del soggetto alla coordinata della copulazione divina.

Freud ne ha visto molto bene il senso di mortificazione, mettendo in rilievo tutto ciò che lega la «voluttà d'anima» (*Seelenwollust*) che vi è inclusa, alla «beatitudine» (*Seligkeit*) considerata come lo stato delle anime decedute (*abschiedenen Wesen*).

Il fatto che la voluttà ormai benedetta sia diventata beatitudine dell'anima, costituisce una svolta essenziale di cui Freud, notiamolo, sottolinea la motivazione linguistica, suggerendo che la storia della sua lingua potrebbe forse illuminarla².

C'è soltanto un errore circa la dimensione in cui la lettera

¹ Cfr. la notevolissima tesi di JEAN-MARC ALBY, *Contribution à l'étude du transexualisme*, Paris 1956.

² Cfr. S. FREUD, *Psychoanalytische Bemerkungen über einem autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoïa*, in *GW*, VIII, p. 264, n. 1.

si manifesta nell'inconscio, e che conformemente alla propria istanza di lettera, è meno etimologica (e precisamente diacronica) che omofonica (e precisamente sincronica). Nella storia della lingua tedesca, infatti, non c'è nulla che permetta di accostare *selig* a *Seele*, né la felicità che porta «fino in cielo» gli amanti, quella evocata da Freud nell'aria da lui citata del *Don Juan*, a quella promessa alle cosiddette anime felici dal soggiorno in cielo. In tedesco i defunti sono *selig* solo per derivazione dal latino, e perché in questa lingua ne è stata detta felice la memoria (*beatae memoriae, seliger Gedächtnis*). Le loro *Seelen* hanno a che fare piuttosto con i laghi (*Seen*) in cui un tempo hanno soggiornato, che non con qualcosa di beato in esse. Resta che l'inconscio si cura più del significante che del significato, e che «*feu mon père*»¹ può sia voler dire che quest'ultimo era il fuoco di Dio, sia comandare contro di lui l'ordine: fuoco!

Fatta questa digressione, resta che in questo caso siamo in un aldilà del mondo che va benissimo d'accordo con un indefinito aggiornamento della realizzazione del suo scopo.

Certo è infatti che quando Schreber avrà perfettamente compiuto la trasformazione in donna, avrà luogo l'atto di fecondazione divina, cui beninteso (S. 3-Introduzione) Dio non potrebbe procedere per un oscuro cammino attraverso degli organi (non dimentichiamo l'avversione di Dio nei riguardi del vivente). Dunque, è grazie a un'operazione spirituale che Schreber sentirà destarsi in lui quel germe embrionale il cui fremito ha conosciuto già nei primi tempi della malattia.

Senza dubbio la nuova umanità spirituale delle creature schreberiane sarà interamente generata dalle sue viscere, perché l'umanità imputridita e condannata dell'epoca attuale rinasca. Ma se è vero che in ciò abbiamo una sorta di redenzione, dato che così s'è catalogato il delirio, essa mira soltanto alla creatura a venire, perché quella del presente è affetta da una decadenza correlativa alla captazione dei raggi divini da parte della voluttà che li fissa a Schreber (S. 51-52 - v).

In ciò si designa quella dimensione da miraggio che è anche sottolineata dal tempo indefinito in cui la sua promessa è differita, e che è profondamente condizionata dall'assenza

¹ [*Feu* significa fuoco, ma corrisponde anche all'italiano «fu» nell'indicazione di persona defunta].

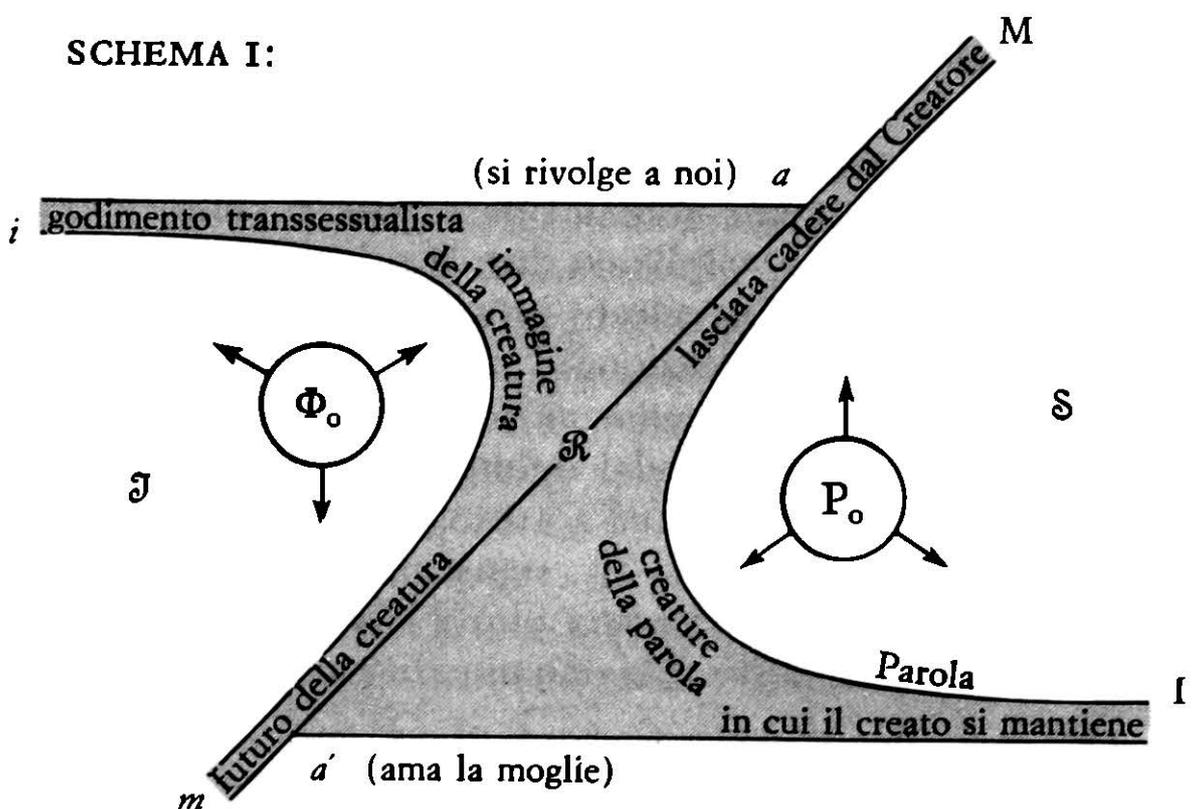
di mediazione di cui il fantasma testimonia. Come infatti si può vedere, esso fa la parodia della situazione della coppia degli ultimi sopravvissuti che in seguito a una catastrofe umana si vedesse, col potere di ripopolare la terra, confrontata con ciò che di totale l'atto della riproduzione animale porta in sé.

Ancora, sotto il segno della creatura si può porre il punto di svolta in cui la linea fugge nei suoi due rami, quello del godimento narcisistico e quello dell'identificazione ideale: ma nel senso in cui la sua immagine è il richiamo della cattura immaginaria in cui l'una e l'altra si radicano. Anche qui la linea gira intorno a un buco, e precisamente quello in cui l'«uccisione d'anime» ha installato la morte.

Questo altro baratro si è forse formato per il semplice effetto nell'immaginario del vano appello fatto nel simbolico alla metafora paterna? Oppure dobbiamo concepirlo come prodotto in un secondo grado dall'elisione del fallo, che il soggetto ricondurrebbe, per risolverla, alla beanza mortifera dello stadio dello specchio? Per motivare questa soluzione non può non essere evocato il legame, questa volta genetico, di questo stadio con la simbolizzazione della Madre in quanto primordiale.

Possiamo allora reperire i punti geometrici dello schema R su uno schema della struttura del soggetto al termine del processo psicotico? È ciò che tentiamo nello schema I.

SCHEMA I:



Inevitabilmente questo schema partecipa dell'eccesso cui si obbliga ogni formalizzazione che voglia presentarsi nell'intuitivo.

Vale a dire che la distorsione che esso manifesta fra le funzioni identificate dalle lettere riportate dallo schema R, può essere apprezzata soltanto nel suo uso di rilancio dialettico.

Sottolineiamo soltanto, nella doppia curva dell'iperbole disegnata, a parte lo scivolamento delle due curve lungo una delle due rette direttrici della loro asintote, il legame reso sensibile, nella doppia asintote che unisce l'io delirante all'altro divino, fra la loro divergenza immaginaria nello spazio e nel tempo e la convergenza ideale della loro congiunzione. Non senza rilevare che Freud ha avuto l'intuizione di una simile forma, avendo egli stesso introdotto in proposito il termine di *asymptotisch*¹.

Al contrario, tutto lo spessore della creatura reale s'interpone per il soggetto tra il godimento narcisistico della sua immagine e l'alienazione della parola in cui l'Ideale dell'io ha preso il posto dell'Altro.

Questo schema dimostra che lo stato terminale della psicosi non rappresenta il caos irrigidito in cui si risolve la ricaduta di un sisma, ma piuttosto quella messa in luce di linee di efficienza che fa parlare quando si tratta di un problema a soluzione elegante.

Esso materializza in modo significativo ciò che sta alla base dell'effettiva fecondità della ricerca di Freud: ed è un fatto che senza altro sostegno che un documento scritto, non solo testimonianza ma anche produzione di questo stato terminale della psicosi, Freud ha gettato sulla stessa evoluzione del processo le prime luci che abbiano permesso di chiarirne l'intima determinazione, vogliamo dire la sola organicità essenzialmente interessata in questo processo: quella che motiva la struttura della significazione.

Raccolte in questo schema, si isolano quelle relazioni per cui gli effetti di induzione del significante, volgendo sull'immaginario, determinano quel sottosopra del soggetto che la clinica designa nell'aspetto di crepuscolo del mondo, e che necessita perché abbia risposta nuovi effetti di significante.

Nel nostro seminario abbiamo mostrato che la successione

¹ FREUD, *GW*, VIII, p. 284 e la nota.

simbolica dei regni anteriori, e poi dei regni posteriori di Dio, quello inferiore e quello superiore, Ahriman e Ormuzd, e le svolte della loro «politica» (parola della lingua di fondo) nei confronti del soggetto, danno appunto alle diverse tappe della dissoluzione immaginaria quelle risposte che i ricordi del malato e i certificati medici connotano d'altronde a sufficienza, per restituirvi un ordine del soggetto.

Circa la questione che stiamo promuovendo sull'incidenza alienante del significante, ci fermeremo su quel nadir di una notte del luglio 94 in cui Ahriman, il Dio inferiore, svelandosi a Schreber nel piú impressionante apparato della sua potenza, lo interpella con questa semplice e, a detta del soggetto, corrente parola della lingua fondamentale: *Luder!*¹.

Che è meglio tradurre piú che ricorrere al dizionario Sachs-Villatte di cui ci si è accontentati in francese. Il riferimento di Niederland al *lewd* che vuol dire puttana, non ci sembra accettabile nel suo sforzo per raggiungere il senso di sporcacciona che è quello del suo uso come ingiuria sconcia.

Ma se teniamo conto dell'arcaismo segnalato come caratteristico della lingua di fondo, ci crediamo autorizzati a riferire questo termine alla radice del *leurre* francese, del *lure* inglese², che è appunto la miglior allocuzione ad *hominem* che ci si possa attendere dal simbolico: il grande Altro ha simili impertinenze.

Resta la disposizione nello schema del campo \mathfrak{R} , in quanto rappresenta le condizioni alle quali per il soggetto la realtà si è ristabilita: realtà che per lui, sorta di ilota, ha una consistenza che gli è imposta dopo la prova dalla sua costanza³, e per noi è legata a ciò che gliela rende abitabile, ma che anche la distorce, e cioè a rimaneggiamenti eccentrici dell'immaginario \mathfrak{I} e del simbolico \mathfrak{S} che la riducono al campo del loro scarto.

Qui l'importante è la concezione subordinata che dobbiamo farci della funzione della realtà nel processo, nella sua causa come nei suoi effetti.

¹ S. 136-x.

² [O «lusinga» in italiano].

³ All'acme della dissoluzione immaginaria, il soggetto ha mostrato nella sua appercezione delirante un singolare ricorso a quel criterio di realtà che consiste nel tornare sempre allo stesso posto, e per la ragione che gli astri lo rappresentano in modo eminente: è il motivo designato dalle sue voci con il nome di attracco alle terre (*Anbinden an Erden*, S. 125-IX).

Non possiamo ora dilungarci sulla questione, che pure è di primo piano, di sapere che cosa siamo noi per il soggetto, noi cui egli si rivolge in quanto lettori, né su ciò che resta del suo rapporto con la moglie, cui era dedicato il primo progetto del libro, le cui visite durante la malattia sono sempre state accolte con la più intensa emozione, e per la quale egli afferma, unitamente alla più decisiva confessione della sua vocazione delirante, di «aver conservato l'antico amore» (S. nota di p. 179-XIII).

Se abbiamo conservato nello schema I il tragitto *Saa'A* è per simbolizzare l'opinione, ricavata dall'esame del caso, che la relazione con l'altro in quanto relazione col simile, e persino una relazione elevata quanto quella dell'amicizia nel senso in cui Aristotele ne fa l'essenza del legame coniugale, è perfettamente compatibile con lo spostamento dell'asse della relazione col grande Altro e con tutto ciò che essa comporta di radicale anomalia qualificata, impropriamente ma non senza un certo valore d'approccio, nella vecchia clinica, come delirio parziale.

Schema che sarebbe tuttavia meglio cestinare se dovesse, al pari di tanti altri, aiutare a dimenticare, in un'immagine intuitiva, l'analisi che la sostiene.

Infatti basta solo pensarci per accorgersi che l'interlocutrice alla cui autentica riflessione rendiamo omaggio un'ultima volta, Ida Macalpine, potrebbe ritrovarsi in questo schema a condizione di misconoscere ciò che ce l'ha fatto costituire.

Ciò che affermiamo è che nel riconoscere il dramma della follia, la ragione è sul suo, *sua res agitur*, perché questo dramma si situa nella relazione dell'uomo col significante.

Si evocherà il pericolo di delirare col malato: ma questo non ci intimidisce, non più di quanto abbia intimidito Freud.

Riteniamo con lui che convenga ascoltare colui che parla, quando si tratta di un messaggio che non proviene da un soggetto al di là del linguaggio ma da una parola al di là del soggetto. S'intenderà allora la parola che Schreber capta nell'Altro, quando da Ahriman a Ormuzd, dal Dio malizioso al Dio assente, essa porta il monito in cui si articola la stessa legge del significante: «*Aller Unsinn hebt sich auf!*» «Ogni Non-Senso si annulla» (S. 182-83 - XIII e 312 - P.S. IV).

Punto in cui ritroviamo (lasciando a coloro che più tardi

si occuperanno di noi la cura di sapere perché l'abbiamo lasciato in sospenso per dieci anni) il dire del nostro dialogo con Henry Ey¹: «L'essere dell'uomo non solo non può essere compreso senza la follia, ma non sarebbe l'essere dell'uomo se non portasse in sé la follia come limite della sua libertà».

v.

Post-scriptum.

Noi insegnamo al seguito di Freud che l'Altro è il luogo della memoria da lui scoperta sotto il nome di inconscio, memoria che egli considera come oggetto di una questione rimasta aperta in quanto condiziona l'indistruttibilità di certi desideri. Questione cui risponderemo con la concezione della catena significante, in quanto una volta inaugurata dalla simbolizzazione primordiale (resa manifesta dal gioco: *Fort! Da!*, messa in luce da Freud all'origine dell'automatismo di ripetizione), tale catena si sviluppa secondo nessi logici la cui presa su ciò che va significato, cioè l'essere dell'essente, si esercita per mezzo degli effetti di significante, da noi descritti come metafora e metonimia.

Designamo in un accidente di questo registro e di ciò che in esso si compie, cioè la preclusione² del Nome-del-Padre nel posto dell'Altro, e nello scacco della metafora paterna, il difetto che dà alla psicosi la sua condizione essenziale, insieme alla struttura che la separa dalla nevrosi.

Questa tesi, che proponiamo come questione preliminare di ogni possibile trattamento della psicosi, prosegue la sua dialettica al di là: tuttavia la arrestiamo qui e diremo il perché.

Anzitutto perché è il caso di indicare ciò che si può scoprire col nostro arrestarci.

Una prospettiva che non isoli la relazione di Schreber con Dio dal suo rilievo soggettivo, la segna con tratti negativi che la fanno apparire come mescolanza piuttosto che come unio-

¹ *Discorso sulla causalità psichica* (Relazione del 28 settembre 1946 alle Giornate di Bonneval), cfr. in questa raccolta p. 145.

² [Il termine francese introdotto in questo contesto da Lacan è *forclusion*, cui *preclusione* corrisponde puntualmente].

ne dell'essere, unione che, nella voracità che si compone col disgusto, nella complicità che ne sostiene l'esazione, non mostra nulla, per chiamare le cose col loro nome, della Presenza e della Gioia che illuminano l'esperienza mistica: opposizione non solo dimostrata ma anche fondata dalla stupefacente assenza in questa relazione del *Du*, vogliamo dire del Tu: vocabolo (*Thou*) che certe lingue riservano all'appello di Dio e all'appello a Dio, e che è il significante dell'Altro nella parola.

Conosciamo i falsi pudori correnti nella scienza a questo proposito, compagni dei falsi pensieri della pedanteria, allorché discorre dell'ineffabilità del vissuto e della «coscienza malata» per disarmare lo sforzo da cui si dispensa, richiesto nel punto in cui c'è qualcosa che ineffabile non è, dato che parla, che *ça parle*, in cui il vissuto, lungi dal separarsi, si comunica, in cui la soggettività tradisce la sua vera struttura, quella in cui ciò che si analizza è identico a ciò che si articola.

Ci volgeremo così, dallo stesso belvedere cui ci ha portato la soggettività delirante, alla soggettività scientifica: vogliamo dire quella che lo scienziato all'opera nella scienza condivide con l'uomo della civiltà che la porta. Non negheremo che, in quel punto del mondo in cui risiediamo, ne abbiamo viste abbastanza al riguardo per chiederci con quali criteri l'uomo di un discorso sulla libertà che bisogna pure qualificare come delirante (gli abbiamo consacrato un seminario), di un concetto del reale in cui il determinismo non è che un alibi, subito angosciato se si tenta di estenderne il campo al caso (come abbiamo fatto provare al nostro uditorio in un'esperienza test), di una credenza che lo riunisce, almeno per metà dell'universo, sotto il simbolo di babbo Natale (cosa che non può sfuggire a nessuno) potrebbe distoglierci dal situarlo per legittima analogia nella categoria di psicosi sociale, – alla cui instaurazione Pascal, se non c'inganniamo, ci avrebbe preceduto.

Non c'è dubbio che una simile psicosi si mostri compatibile con ciò che si chiama buon ordine: ma proprio per questo lo psichiatra, foss'anche psicoanalista, non è autorizzato a fidarsi della propria compatibilità con questo ordine per crederci in possesso di un'idea adeguata della *realtà* cui il suo paziente si mostrerebbe ineguale.

E in queste condizioni farebbe forse meglio a elidere que-

sta idea dal suo apprezzamento dei fondamenti della psicosi: ciò riporta il nostro sguardo sull'obiettivo del trattamento.

Per misurare la strada che ce ne separa, ci basti evocare il cumulo di lentezze con cui i suoi pellegrini l'hanno costellata. Tutti sanno che nessuna elaborazione, per quanto saputa, del meccanismo del transfert, è riuscita a impedire che nella pratica fosse concepito come una relazione puramente duale nei suoi termini e perfettamente confusa nel suo sostrato.

Introduciamo la questione: se prendiamo il transfert nel suo valore fondamentale di fenomeno di ripetizione, che cosa dovrebbe ripetere nei personaggi persecutori in cui Freud designa il suo effetto?

Fiacca risposta che ci viene: stando a come Lei procede, indubbiamente una carenza paterna. Stile in cui non ci si è dispensati dallo scriverne di tutti i colori: e l'«*entourage*» dello psicotico è stato oggetto di una minuziosa recensione di tutti i pezzi d'etichetta, biografici e caratteriologici, che l'anamnesi permetteva di scollare dalle *drammatis personae* o dalle loro «relazioni interumane»¹.

Procediamo tuttavia secondo i termini di struttura che abbiamo isolato.

Perché la psicosi si scateni, bisogna che il Nome-del-Padre, *verworfen*, precluso, cioè mai giunto al posto dell'Altro, vi sia chiamato in opposizione simbolica al soggetto.

Il difetto del Nome-del-Padre in tale posto, per il buco che apre nel significato, innesca la cascata dei rimaneggiamenti del significante da cui procede il disastro crescente dell'immaginario, finché sia raggiunto il livello in cui significante e significato si stabilizzano nella metafora delirante.

Ma come è possibile che il Nome-del-Padre sia chiamato dal soggetto al solo posto da dove gli sia potuto venire e dove non è mai stato? Da nient'altro che da un padre reale, per nulla necessariamente dal padre del soggetto, ma da Unpadre.

Ma bisogna anche che questo Unpadre venga a quel posto

¹ Cfr. la tesi su *L'ambiente familiare degli schizofrenici (Le milieu familial des schizophrènes)*, Paris 1957, di ANDRÉ GREEN: lavoro il cui indubbio merito non avrebbe sofferto se fosse stato guidato da più sicuri punti di riferimento verso un miglior successo; specialmente nell'approccio di ciò che in esso è bizzarramente chiamato «frattura psicotica».

dove prima il soggetto non l'ha potuto chiamare. A tale scopo basta che questo Un-padre si situi in posizione terza in qualche relazione che abbia come base la coppia immaginaria $a-a'$, cioè io-oggetto o ideale-realtà, che interessa il soggetto nel campo d'aggressione erotizzato che induce.

Si cerchi all'inizio della psicosi questa congiuntura drammatica. Che si presenti per la donna che ha appena partorito, nella figura dello sposo; per la penitente che confessa la sua colpa, nella persona del confessore; per la ragazza innamorata, nell'incontro col «padre del ragazzo», la si troverà sempre, e tanto più facilmente quando ci si orienti sulle «situazioni» nel senso romanzesco del termine. Si comprenda, per inciso, come per il romanziere queste situazioni siano la vera risorsa, capace di far scaturire quella «psicologia profonda» cui nessuna prospettiva psicologica lo potrebbe far accedere¹.

Per andare ora al principio della preclusione (*Verwerfung*) del Nome-del-Padre, bisogna ammettere che il Nome-del-Padre raddoppi nel posto dell'Altro il significante stesso del ternario simbolico, in quanto costituisce la legge del significante.

Provare non costerebbe nulla, almeno sembrerebbe, a coloro che nella loro ricerca delle coordinate d'«ambiente» della psicosi, vanno errando come anime in pena dalla madre frustrante alla madre ingozzante, non senza sentire che quando si dirigono dalla parte della situazione del padre sentono scottare, come si dice al gioco di acqua-acqua fuoco-fuoco.

Ancora, in questa ricerca a tastonì su una carenza paterna, in cui ci si inquieta a distinguere fra il padre tuonante, il padre bonario, il padre onnipotente, il padre umiliato, il padre goffo, il padre derisorio, il padre faccendiero, il padre girovago, non sarebbe abusivo attendersi un alleggerimento dalla seguente osservazione: che gli effetti di prestigio che in tutto ciò sono in gioco, e in cui (grazie al cielo!) la relazione ternaria dell'Edipo non è affatto omessa dato che la reverenza della madre è ritenuta decisiva, si riducono alla rivalità fra i due genitori nell'immaginario del soggetto, – cioè a ciò che

¹ Auguriamo qui buona fortuna a chi dei nostri allievi s'è impegnato sulla strada di questa osservazione, dove la critica può essere sicura di un filo che non la inganna.

si articola nella domanda posta, regolarmente per non dire obbligatoriamente, in ogni infanzia che si rispetti: «A chi vuoi piú bene, al papà o alla mamma?»

Con questo accostamento non vogliamo ridurre niente: al contrario anzi, giacché tale domanda, in cui il bambino non manca mai di concretizzare lo scramento che prova per l'infantilismo dei genitori, è precisamente quella con cui quei veri bambini che sono i genitori (in questo senso non ce ne sono altri nella famiglia) intendono mascherare il mistero della loro unione e della loro disunione secondo i casi, cioè di quello che il loro rampollo sa bene essere tutto il problema, e che gli si pone come tale.

Ci si dirà a questo proposito che si pone l'accento precisamente sul legame d'amore e di rispetto con cui la madre pone o no il padre al suo posto ideale. Risponderemo anzitutto: curioso che non si badi per nulla agli stessi legami in senso inverso, ed in ciò si vede come la teoria partecipi al velo gettato dall'amnesia infantile sul coito dei genitori.

Ma ciò su cui vogliamo insistere è che conviene occuparsi non soltanto del modo con cui la madre si colloca in rapporto alla persona del padre, ma del caso ch'ella fa della sua parola, diciamo il termine giusto, della sua autorità, in altri termini del posto che riserva al Nome-del-Padre nella promozione della legge.

Ancor piú a fondo, la relazione del padre con questa legge va considerata in se stessa: si troverà cosí la ragione del paradosso per cui gli effetti devastanti della figura paterna s'osservano con particolare frequenza nei casi in cui il padre ha realmente la funzione di legislatore o se ne vale, ch'egli sia effettivamente di quelli che fanno le leggi o che si ponga come pilastro della fede, come pietra di paragone dell'integrità o qualsiasi oggetto della devozione, come uomo di virtù o come virtuoso, come servitore di un'opera di salvezza, o mancanza d'oggetto le si convenga, di nazione o di natalità, di salvaguardia o di salubrità, di legato o di legalità, del puro, del *pire* o dell'*Empire*¹: ideali tutti questi che gli offrono fin troppe occasioni per essere in posizione di demerito, di insufficienza e persino di frode, e, per dirla fino in fondo, tale

¹ [*Pur*: puro; *pire*: peggio; *empire*: impero. Il gioco di parole è intraducibile].

da escludere il Nome-del-Padre dalla sua posizione nel significante.

Non occorre tanto per ottenere questo risultato, e nessuno di coloro che praticano l'analisi dei bambini negherà che essi percepiscono la menzogna della condotta fino alla devastazione. Ma chi articola che la menzogna così percepita implica il riferimento alla funzione costituente della parola?

Avviene così che un po' di severità non è di troppo per dare alla più accessibile delle esperienze il suo senso veridico. Le conseguenze che si può attendersene nell'esame e nella tecnica si giudicano altrove.

Stiamo solo dicendo il necessario per apprezzare la goffaggine con cui gli autori meglio ispirati manipolano ciò che di più valido trovano nel seguire Freud sul terreno della preminenza accordata al transfert della relazione col padre nella genesi della psicosi.

Niederland ne dà un esempio degno di nota¹ richiamando l'attenzione sulla genealogia delirante di Flechsig, costruita con i nomi della discendenza reale di Schreber, Gottfried, Gottlieb, Fürchtegott, Daniel soprattutto che vi si trasmette di padre in figlio e di cui dà il senso in ebraico, per mostrare nella loro convergenza verso il nome di Dio (*Gott*) una catena simbolica la cui importanza è quella di manifestare la funzione del padre nel delirio.

Ma non distinguendo l'istanza del Nome-del-Padre, per riconoscere la quale evidentemente non basta che sia visibile ad occhio nudo; egli perde l'occasione di individuare la catena in cui si tramano le aggressioni erotiche provate dal soggetto, e di contribuire con ciò a mettere al posto giusto ciò che bisogna propriamente chiamare omosessualità delirante.

E quindi come avrebbe potuto fermarsi su ciò che la frase citata dalle prime righe del secondo capitolo² di Schreber nasconde nel suo enunciato?, uno di quegli enunciati così manifestamente fatti perché non li si intenda, che proprio per questo debbono far tendere l'orecchio. Che cosa vuol dire, prendendolo alla lettera, il fatto che l'autore unisca sullo stesso piano i nomi di Flechsig e di Schreber con l'uccisione d'anime, per introdurci al principio dell'abuso di cui è vittima?

¹ *Three Notes* cit.

² Cfr. questa frase citata nella nota di p. 554.

Ma bisogna pur lasciare qualcosa da penetrare ai glossatori a venire.

Altrettanto incerto è il tentativo, fatto da Niederland nello stesso articolo, di precisare, questa volta a partire dal soggetto e non piú dal significante (termini che naturalmente gli sono estranei), il ruolo della funzione paterna nello scatenamento del delirio.

Se infatti egli pretende di poter designare l'occasione della psicosi nella semplice assunzione della paternità da parte del soggetto, tale è il tema del suo saggio, è allora contraddittorio considerare come equivalenti la delusione, annotata da Schreber, delle sue speranze di paternità, e il suo accesso all'Alta Corte grazie a cui il titolo di *Senätspräsident* sottolinea la qualità di Padre (coscritto) che tale accesso gli assegna: questo per la sola motivazione della seconda crisi, senza pregiudizio della prima, che sarebbe spiegata allo stesso modo dallo scacco della candidatura al Reichstag.

Mentre invece il riferimento alla posizione terza in cui il significante della paternità è chiamato in tutti questi casi, sarebbe corretto e toglierebbe la contraddizione.

Ma nella prospettiva del nostro discorso, è la preclusione (*Verwerfung*) primordiale a dominare tutto col suo problema, e le considerazioni che precedono non sono inutili.

Giacché se torniamo all'opera di Daniel Gottlieb Moritz Schreber, fondatore di un istituto di ortopedia all'Università di Leipzig, educatore, o meglio, per articularlo in inglese, «educationalista», riformatore sociale «con una vocazione di apostolo per apportare alle masse la salute, il benessere, la felicità» (Ida Macalpine, *Memoirs* cit. p. 1)¹ con la cultura fisica, iniziatore di quei pezzetti di verzura destinati a coltivare nell'impiegato un idealismo ortense, che in Germania conservano ancora il nome di *Schrebergärten*, senza parlare delle quaranta edizioni della *Ginnastica medica da camera*, i cui omini «abborracciati alla bell'e meglio» che l'illustrano sono pressoché evocati da Schreber (S. 166-XII), potremo considerare superati i limiti in cui il nativo e il natale arrivano alla natura, al naturale, al naturismo o alla naturalizzazione,

¹ Nella stessa pagina in nota Ida Macalpine cita il titolo di uno dei libri di questo autore, così concepito: *Glückseligkeitslehre für das physische Leben des Menschen*, cioè: *Corso di gioiosa felicità per la vita fisica dell'uomo*.

in cui la virtù volge alla vertigine, il legato alla lega, la salvezza alla saltazione, in cui il puro sfiora il *malempire* e in cui non ci stupiremo che il bambino, al pari del mozzo della celebre pesca di Prévert, mandi al diavolo (*verwerfe*) la balena dell'impostura, dopo averne, secondo il tratto di questo pezzo immortale, trapassato la trama di padre in parte.

Non si può dubitare che la figura del professor Flechsig, nella sua gravità di ricercatore (il libro della Macalpine ne presenta una foto che lo mostra profilarsi sul colossale ingrandimento di un emisfero cerebrale), non sia riuscito a supplire al vuoto improvvisamente avvertito della *Verwerfung* inaugurale: «*Kleiner Flexig!* Piccolo Flechsig!» proclamano le voci.

Questa perlomeno è la concezione di Freud, in quanto designa nel transfert operato dal soggetto sulla persona di Flechsig, il fattore che ha precipitato il soggetto nella psicosi.

Grazie a ciò alcuni mesi dopo le giaculazioni divine faranno sentire nel soggetto il loro concerto per mandare il Nome-del-Padre a farsi f... con il Nome di D... al sedere¹, e far poggiare il Figlio sulla certezza che alla fine delle sue prove non potrebbe far di meglio che «farla»² sul mondo intero (S. 226-XVI).

¹ S. 194-XIV. «Die Redensart "Ei verflucht"... war noch ein Überbleibsel der Grundsprache, in welcher die Worte "Ei verflucht, das sagt sich schwer" jedesmal gebraucht werden, wenn irgend ein mit der Weltordnung unerträgliche Erscheinung in das Bewusstsein der Seelen trat, z.B. "Ei verflucht, das sagt sich schwer, dass der liebe Gott sich f... lässt"».

² Crediamo di poter prendere questo eufemismo dal registro stesso della *Grundsprache*, da cui però, contrariamente alle loro abitudini, le voci e Schreber stesso in questo caso si dispensano.

Perché crediamo di meglio adempiere ai doveri del rigore scientifico sottolineando l'ipocrisia che, qui come altrove, riduce a qualcosa di benigno o di sciocco ciò che è dimostrato dall'esperienza freudiana. Vogliamo dire l'indefinibile uso che d'ordinario si fa di riferimenti come questo: a un certo punto dell'analisi, il malato è regredito alla fase anale. Sarebbe bello vedere la faccia dell'analista se il malato si mettesse a «spingere» o anche solo a sbavare sul suo divano.

Tutto ciò non è che un ritorno mascherato a quella sublimazione che trova riparo nell'*inter urinas et foeces nascimur*, che implica che questa sordida origine concerne solamente il nostro corpo.

Ciò che l'analisi scopre è tutt'altra cosa. Non i suoi stracci, ma l'essere stesso dell'uomo viene a prender posto tra i rifiuti dove i suoi primi trastulli han trovato il loro corteo, in quanto la legge della simbolizzazione in cui il suo desiderio deve impegnarsi lo prende nella sua rete per via della

Così, l'ultima parola in cui «l'esperienza interiore» del nostro secolo ci ha dato il suo computo, si trova articolata con cinquant'anni d'anticipo dalla teodicea cui Schreber è esposto: «Dio è una p...»¹.

Termine in cui culmina il processo per cui il significante si è «scatenato» nel reale, una volta apertosi il fallimento del Nome-del-Padre, cioè del significante che nell'Altro, in quanto luogo del significante, è il significante dell'Altro, in quanto luogo della legge.

Lasciemo per il momento questa questione preliminare a ogni possibile trattamento delle psicosi, che introduce, come si vede, la concezione che ci si deve formare della manovra del transfert in questo trattamento.

Dire che cosa possiamo fare su questo terreno sarebbe prematuro, perché sarebbe andare oggi «aldilà di Freud»: e non è questione di superare Freud quando la psicoanalisi del post-Freud è tornata, come abbiamo detto, alla tappa dell'ante-Freud.

Perlomeno è questo il fatto che ci distoglie da ogni altro oggetto che non sia quello di ristabilire l'accesso all'esperienza scoperta da Freud.

Giacché far uso della tecnica da lui istituita fuori dall'esperienza cui si applica, è altrettanto stupido quanto affannarsi ai remi quando la nave è sulla sabbia.

Dicembre 1957 - gennaio 1958.

posizione di oggetto parziale in cui egli si offre arrivando al mondo, un mondo in cui il desiderio dell'Altro è legge.

Naturalmente questa relazione è articolata in modo chiaro da Schreber in ciò ch'egli riferisce, per dirlo senza lasciare ambiguità, all'atto di ca..., – e cioè il fatto di sentire che in esso si radunano gli elementi del suo essere la cui dispersione nell'infinito del suo delirio costituisce la sua sofferenza.

¹ Nella forma: *Die Sonne ist eine Hure* (S. 384-App.). Il sole è per Schreber l'aspetto centrale di Dio. L'esperienza interiore in questione è il titolo dello scritto principale dell'opera di Bataille. In *Madame Edwarda*, di questa esperienza egli descrive la singolare estremità.

La direzione della cura e i principî del suo potere

Relazione del colloquio di Royaumont (10-13 luglio 1958)¹

I.

Chi analizza oggi?

1. Un'analisi porta i tratti della persona dell'analizzato: se ne parla come di cosa che va da sé. Ma si crede di dar prova d'audacia se ci si interessa agli effetti che la persona dell'analista avrebbe. Per lo meno, ciò giustifica il fremito che ci percorre nei discorsi alla moda sul contro-transfert, che indubbiamente contribuisce a mascherarne l'improprietà concettuale: pensate di quale nobiltà d'animo diamo testimonianza quando mostriamo che la nostra argilla è la stessa di cui son fatti coloro che plasmiamo.

Ho appena scritto una brutta parola. Ma lieve agli occhi di coloro cui è indirizzata, dal momento che oggi non ci si cura nemmeno più delle forme quando si confessa che col nome di psicoanalisi ci si dà da fare per una «rieducazione emotiva del paziente» [22]².

Situare a questo livello l'azione dell'analista comporta una posizione di principio tale che tutto ciò che può dirsi del contro-transfert, se anche non fosse vano sarebbe solo un diversivo. L'impostura che ora vogliamo sloggiare sta infatti aldilà³.

Con ciò non denunciavamo tanto ciò che la psicoanalisi d'oggi ha di antifreudiano. In questo bisogna esserle grati per

¹ Prima relazione del *Colloque* internazionale riunito in questa data su invito della Société Française de Psychanalyse, apparsa in «La Psychanalyse», vol. VI.

² Le cifre tra parentesi quadre rinviano ai riferimenti posti in calce alla relazione.

³ È per ritorcere contro lo spirito di una società un termine sul cui merito si può misurare il merito di quello, quando la sentenza in cui Freud s'eguaglia ai presocratici: *Wo es war, soll Ich werden*, è tradotta pari pari per l'uso francese con «L'Io deve sloggiare il Ça» («*Le Moi doit déloger le Ça*»).

aver gettato la maschera, dato che si vanta di superare ciò che d'altronde ignora, non avendo trattenuto della dottrina di Freud se non quanto basta per sentire quanto sia dissonante con essa ciò che giunge ad enunciare intorno alla propria esperienza.

Intendiamo mostrare come l'impotenza a sostenere autenticamente una *prassi* si ripercuota, come avviene comunemente nella storia degli uomini, sull'esercizio di un potere.

2. La cura è sicuramente diretta dallo psicoanalista. Il primo principio di questa cura, quello che gli è sillabato per primo, e ch'egli ritrova ovunque nella propria formazione fino a impregnarsene, è che non deve affatto dirigere il paziente. La direzione di coscienza, nel senso della guida morale che un fedele del cattolicesimo vi può trovare, qui è radicalmente esclusa. Se la psicoanalisi pone dei problemi alla teologia morale, non sono però quelli della direzione di coscienza, col che ricordiamo che anche la direzione di coscienza ne pone.

La direzione della cura è un'altra cosa. Essa consiste anzitutto nel far applicare al soggetto la regola analitica, cioè quelle direttive la cui presenza all'inizio e alla base di ciò che si chiama «situazione analitica», non può esser misconosciuta col pretesto che il soggetto le applicherebbe meglio senza pensarci.

Tali direttive sono date in una comunicazione iniziale in forma di consegne, e si può dare per certo, per quanto poco l'analista le commenti, che tali consegne, fin nelle flessioni del loro enunciato, veicoleranno la dottrina che l'analista ne ha fino al limite delle conseguenze che tale dottrina ha avuto per lui. Ciò non lo rende meno solidale con l'enormità dei pregiudizi che covano nel paziente al medesimo posto: secondo l'idea che la diffusione culturale gli ha permesso di formarsi circa il procedimento e il fine dell'impresa.

Tutto ciò basta a farci vedere come il problema della direzione mostri, fin dalle direttive di partenza, di non potersi formulare secondo una linea di comunicazione univoca, il che ci obbliga ad arrestarci qui per quanto riguarda questo tempo, per chiarirlo poi col seguito.

Ci limitiamo ad affermare che questo tempo, quando lo si

riduca alla sua verità, consiste nel far dimenticare al paziente che si tratta soltanto di parole, ma che ciò non scusa l'analista di dimenticarlo anche lui [16].

3. Avevamo annunciato del resto che intendevamo impegnarci nel nostro soggetto prendendolo dal lato dell'analista.

Diciamo che nel trovare i fondi per l'impresa comune, il paziente non è solo con le sue difficoltà a pagarne lo scotto. Anche l'analista deve pagare:

- in parole, certo, se è vero che la trasmutazione che subiscono per l'operazione analitica le eleva al loro effetto di interpretazione;
- ma anche di persona perché, quale e quanta ne abbia, di persona, egli la presta come supporto per quei singolari fenomeni che l'analisi ha scoperto nel transfert;
- e si dimenticherà forse ch'egli deve pagare con ciò che di essenziale c'è nel suo più intimo giudizio, per mescolarsi a un'azione che va al cuore dell'essere (*Kern unseres Wesens*, scrive Freud [6]): solo lui dovrebbe tenersi fuori?

Coloro i cui voti vanno alle nostre insegne non si preoccupino per me, pensando che ancora una volta presto il fianco ad avversari sempre felici di potermi rimandare alla mia metafisica.

Perché proprio dalla loro pretesa di sufficienza in virtù dell'efficacia, si leva un'affermazione come questa: l'analista guarisce meno per ciò che dice e fa che per ciò che è [22]. Nessuno in apparenza chiede ragione di una simile affermazione al suo autore, né lo si richiama al pudore, quando con un sorriso annoiato rivolto alla derisione in cui incorre, egli si rimette proprio alla bontà, la sua (bisogna esser buoni, nessuna trascendenza nel contesto), per metter fine a un dibattito senza via d'uscita sulla nevrosi di transfert¹. Ma chi avrebbe la crudeltà di interrogare colui che si piega sotto il peso della valigia, quando il suo portamento fa chiaramente pensare che sia piena di mattoni?

¹ *Comment terminer le traitement analytique*, in «Revue Française de Psychanalyse» IV, 1954, p. 519 e *passim*. Per misurare l'influenza di una simile formazione si legga C.-H. NODET, *Le Psychanalyste*, in «L'évolution psychiatrique», 1957, n. IV, pp. 689-91.

Tuttavia l'essere è l'essere, chiunque sia a invocarlo, e abbiamo il diritto di domandare cosa venga a fare qui.

4. Sottoporro dunque nuovamente l'analista ad interrogatorio, dato che io stesso lo sono, per osservare ch'egli tanto meno è sicuro della sua azione quanto più vi è interessato nel suo essere.

Interprete di ciò che mi è presentato in discorsi o in atti, decido del mio oracolo e lo articolo a mio piacimento, solo capitano a bordo dopo Dio, ben lungi ovviamente dal poter misurare tutto l'effetto delle mie parole, ma ben avvertito di ciò e teso a provvedere, cioè sempre libero circa il momento e il numero così come circa la scelta dei miei interventi, a tal punto che la regola sembra sia stata interamente costituita al fine di non imbarazzare in nulla il mio fare di esecutore, il che ha come correlato l'aspetto di «materiale» sotto il quale la mia azione prende ciò che ha prodotto.

5. Nel maneggiamento del transfert, invece, la mia libertà si trova alienata per lo sdoppiamento che in esso la mia persona subisce, e nessuno ignora che il segreto dell'analisi va cercato proprio qui. Ciò non impedisce di credersi avanzati quando si fa questa dotta affermazione: la psicoanalisi va studiata come una situazione a due. Vero è che le si impongono condizioni che ne limitano i movimenti, rimane tuttavia che la situazione così concepita serve ad articolare (e non più artificialmente della succitata rieducazione emotiva) i principî di un raddrizzamento dell'Io detto debole, da parte di un Io che si ama ritenere in forze per compiere questo progetto, perché è forte. Si dice così non senza imbarazzo: com'è testimoniato da pentimenti d'una goffaggine che colpisce, come quello che precisa di non cedere sull'esigenza di una «guarigione dal di dentro» [22]¹. Ma ciò rende ancor più significativo il constatare come l'assenso del soggetto, nei termini in cui è richiamato in questo passaggio, arriva solo nel secondo tempo di un effetto che prima è stato imposto.

¹ Promettiamo ai nostri lettori di non stancarli più in seguito con formule tanto sciocche, che qui non hanno altra utilità che di mostrare a che punto è arrivato il discorso analitico. Ce ne siamo scusati con i nostri ascoltatori stranieri che senza dubbio ne avevano altrettante a portata di mano nella loro lingua, ma forse non della stessa piattezza.

Se esponiamo queste deviazioni non è per il nostro piacere, ma per fare dei loro scogli altrettanti punti di riferimento per la nostra strada.

Ogni analista (anche quelli fuorviati come sopra), sente pur sempre il transfert con un senso di meraviglia per il meno atteso degli effetti di una relazione a due che si pretende uguale alle altre. Egli si dice che deve fare i conti con un fenomeno di cui non è responsabile, ed è nota l'insistenza di Freud nel sottolinearne il carattere spontaneo nel paziente.

Da un certo tempo gli analisti, nelle laceranti revisioni che ci propinano, insinuerebbero volentieri che tale insistenza, dietro cui si sono attestati a lungo, tradurrebbe in Freud una fuga di fronte all'impegno supposto dalla nozione di situazione. Siamo *à la page*, come potete vedere.

Ma la facile esaltazione del loro gesto di gettare i sentimenti, col nome di contro-transfert, sul piatto di una bilancia in cui la loro pesata equilibrerebbe la situazione, testimonia piuttosto ai nostri occhi di un'infelicità della coscienza correlativa al fatto di aver dimissionato dal concepire la vera natura del transfert.

L'analizzato fa della persona dell'analista il supporto dei propri fantasmi: ma non se ne può ragionare paragonandolo al calcolo che un giocatore ideale fa delle intenzioni del suo avversario. Anche qui c'è indubbiamente strategia, ma non ci s'inganni con la metafora dello specchio come quella conveniente alla superficie unita presentata dall'analista al paziente. Qui espressione fissa e bocca cucita non hanno affatto lo stesso scopo che nel bridge. Piuttosto, in questo modo l'analista s'aiuta con ciò che in questo gioco si chiama «il morto», ma solo per far sorgere il quarto come partner dell'analizzato, e di cui l'analista con le sue giocate si sforzerà di fargli indovinare le carte: ecco il legame, di abnegazione potremmo dire, che la posta della partita nell'analisi impone all'analista.

Potremmo continuare con questa metafora deducendone il gioco dell'analista a seconda che si ponga «a destra» o «a sinistra» del paziente, cioè in condizione di giocare dopo o prima del quarto, cioè di giocare prima o dopo quest'ultimo con il morto.

Ma quel che è certo è che i sentimenti dell'analista hanno un sol posto possibile in questo gioco, quello del morto; e

che se lo si fa rivivere, il gioco prosegue senza che si sappia chi lo conduce.

Ecco perché l'analista è meno libero nella sua strategia che nella sua tattica.

6. Andiamo oltre. L'analista è ancor meno libero in ciò che domina strategia e tattica: cioè la sua politica, in cui farebbe meglio a trovare un punto di riferimento nella sua mancanza – ad – essere che nel suo essere.

Diciamolo in un altro modo: la sua azione sul paziente gli sfugge assieme all'idea che se ne fa, se non torna a partire da ciò per cui è possibile, se non assume il paradosso di quel che ha di lacerato, per rivedere fin dal principio la struttura grazie alla quale ogni azione interviene nella realtà. Per gli psicoanalisti d'oggi questo rapporto con la realtà va da sé. Essi ne misurano le defezioni nel paziente secondo il principio autoritario degli educatori di sempre. Si limitano solo a demandare all'analisi didattica il compito di garantirne il mantenimento a un tasso sufficiente negli analisti, benché non si manchi di sentire che nel far fronte ai problemi dell'umanità che si rivolge loro, le loro vedute risulteranno talora un po' locali. Tutto si riduce a spostare il problema su scala individuale.

E non si è affatto rassicurati quando tracciano il procedimento dell'analisi nella riduzione, nel soggetto, degli scarti, imputati al suo transfert e alle sue resistenze, ma individuati in rapporto alla realtà, quando li si sente proclamare la «semplicissima situazione» che l'analisi offrirebbe perché se ne possano prendere le misure. Andiamo! l'educatore non è poi tanto educato, se può giudicare con tanta leggerezza di un'esperienza che pure ha dovuto attraversare lui stesso.

Apprezzamento da cui si può presumere che tali analisti avrebbero dato a questa esperienza ben altre vie, se avessero dovuto affidarsi al loro senso della realtà per inventarla da sé: priorità imbarazzante ad immaginarsi. Essi lo sospettano un po', ed è per questo che sono tanto puntigliosi nel preservarne le forme.

Si può ben capire come, per puntellare una concezione così evidentemente precaria, certa gente d'oltre oceano abbia sentito il bisogno di introdurre in essa un valore stabile, un campione di misura del reale: l'*ego autonomo*. Che è l'insie-

me supposto organizzato delle funzioni piú disparate nel far da supporto al sentimento di inneità del soggetto. Lo si ritiene autonomo in quanto sarebbe al riparo dai conflitti della persona (*non-conflictual sphere*) [14].

Vi si riconosce un logoro miraggio che la piú accademica psicologia introspettiva aveva già respinto come insostenibile. Pure, questa regressione viene celebrata come un ritorno all'ovile della «psicologia generale».

Ad ogni modo, essa risolve la questione dell'essere dell'analista¹. Una squadra di *ego*, certo meno eguali che autonomi (ma da quale stampigliatura d'origine si riconoscono nella sufficienza della loro autonomia?), è offerta agli Americani per guidarli verso la *happiness*, senza disturbare le autonomie, egoiste o no, che lastricano con le loro sfere senza conflitto la *American Way* per arrivarci.

7. Riassumiamo. Se l'analista avesse a che fare solo con resistenze, ci penserebbe due volte prima di dare un'interpretazione, il che è proprio ciò che avviene, ma una volta osservata questa prudenza sarebbe a posto.

Solo che questa interpretazione, se la dà, sarà ricevuta come se venisse dalla persona attribuitagli dal transfert. Accetterà di beneficiare di questo errore di persona? La morale dell'analisi non è in contraddizione con ciò, a condizione che egli interpreti questo effetto, senza di che l'analisi si ridurrebbe a una grossolana suggestione.

Posizione incontestabile, salvo che anche questa volta la parola dell'analista sarà intesa come se venisse dall'Altro del transfert, cosicché l'uscita del soggetto dal transfert è rimandata *ad infinitum*.

Dipende dunque da ciò che il soggetto imputa all'analista di essere (essere che sia altrove), la possibilità che un'interpretazione torni a quel posto donde può vertere sulla ripartizione delle risposte.

Ma a questo punto chi dirà che cosa è lui, l'analista, e cosa ne è di lui con le spalle al muro del compito di interpretare? Osi dirlo da sé, se ch'egli sia un uomo è tutto ciò che ha da risponderci. Sta tutto qui, che abbia o non abbia: ma pro-

¹ In Francia il dottrinario dell'essere, citato sopra, è andato dritto a questa soluzione: l'essere dello psicoanalista è innato [cfr. *La PDA*, I, p. 136].

prio qui fa dietro-front, non solo per l'impudenza del mistero, ma perché in questo avere è dell'essere che si tratta, eccome. Vedremo piú avanti che questo come non è comodo.

E quindi preferisce ripiegare sul suo Io, e sulla realtà di cui conosce un pezzetto. Eccolo allora a tu per tu¹ col paziente. Come fare, se sono ai ferri corti? A questo punto, si conta astutamente sulle intelligenze che si debbono avere nel posto denominato per l'occasione *parte sana dell'io*, quella che pensa come noi.

C.C.R.P.P., si può concludere, ciò ci riporta al problema di partenza, cioè a reinventare l'analisi.

O a rifarla: trattando il transfert come una forma particolare di resistenza.

Molti lo professano. Appunto a loro poniamo la questione che intitola questo capitolo: chi è l'analista? Colui che interpreta approfittando del transfert? colui che lo analizza come resistenza? o colui che impone la sua idea della realtà?

Questione che può pizzicare piú da vicino coloro cui si rivolge, ed essere meno facilmente evitabile della questione: chi parla? che uno dei miei allievi strombettava loro nelle orecchie sul conto del paziente. Giacché la loro risposta da impazienti: un animale della nostra specie, alla questione cambiata, sarebbe piú spiacevolmente tautologica, perché si dovrebbe dire: *moi*, io.

Nudo e crudo.

II.

Qual è il posto dell'interpretazione?

1. Quanto precede non risponde a tutte le questioni ivi promosse per un novizio. Ma se riuniamo i problemi attualmente agitati attorno alla direzione dell'analisi, in quanto questa attualità ne riflette l'uso presente, crediamo di aver rispettato le proporzioni.

Infatti nell'attualità psicoanalitica l'interpretazione occupa un piccolissimo posto, – non che se ne sia perduto il senso, ma il modo di affrontare questo senso testimonia sempre

¹ [Nel testo francese: «à je et à moi»].

un imbarazzo. Non c'è autore che lo affronti senza procedere staccandone tutti quei modi di intervento verbale che non sono interpretazione: spiegazioni, gratificazioni, risposte alla domanda... ecc. Il procedimento diviene rivelatore quando s'avvicina al centro dell'interesse. Esso impone che anche un discorso articolato per condurre il soggetto a prender visione (*insight*) di una delle sue condotte, in special modo nel suo valore di resistenza, possa ricevere tutt'altro nome, confronto per esempio, foss'anche quello del soggetto col proprio dire, senza meritare quello di interpretazione, solo perché è un dire chiarificatore.

Commoventi sono gli sforzi d'un autore nel tentativo di forzare la teoria della forma per trovarvi la metafora che gli permetta di esprimere quale risoluzione sia apportata dall'interpretazione in un'ambiguità intenzionale, quale chiusura a un'incompletezza realizzata tuttavia solo successivamente [2].

2. Si avverte come ciò che qui si sottrae sia la natura di una trasmutazione nel soggetto, sottrazione tanto più dolorosa per il pensiero in quanto gli sfugge nel momento stesso in cui passa ai fatti. E infatti, nessun indice basta a mostrare dove agisce l'interpretazione, se non si ammette radicalmente un concetto di funzione del significante che colga dove il soggetto gli si subordina a tal punto da esserne subornato.

L'interpretazione, per decifrare la diacronia delle ripetizioni inconscie, deve introdurre nella sincronia dei significanti che vi si compongono qualcosa che subito renda possibile la traduzione – il che appunto è consentito dalla funzione dell'Altro nell'occultamento del codice, perché è a suo proposito che ne appare l'elemento mancante.

Questa importanza del significante nella localizzazione della verità analitica appare in filigrana, quando un autore si attiene alle connessioni dell'esperienza nella definizione delle aporie. Si legga Edward Glover per misurare il prezzo che paga in mancanza di questo termine: quando, nell'articolare le più pertinenti delle vedute, finisce per trovare l'interpretazione ovunque, non potendola fissare da nessuna parte, fin nella banalità della prescrizione medica, arrivando pari pari a dire – ma si ascolta? – che la formazione del sintomo è un'interpretazione inesatta del soggetto [13].

Cosí concepita, l'interpretazione diviene una sorta di flogisto: manifesto in tutto quel che a torto o a ragione si comprende, per poco che nutra la fiamma dell'immaginario, di quella pura parata che sotto il nome di aggressività costituisce il fior fiore della tecnica di quei tempi (1931, abbastanza recente per essere ancora di oggi. Cfr. [13]).

Soltanto se l'interpretazione giunge a culminare nell'*hic et hunc* di questo gioco, si distinguerà dalla lettura della *signatura rerum* in cui Jung rivalizza con Boehme. Seguirlo su questa via converrebbe assai poco all'essere di noi analisti.

Ma essere all'ora di Freud comporta ben altra intavolatura; non è quindi superfluo saperne smontare l'orologio.

3. La nostra dottrina del significante è anzitutto disciplina, in cui coloro che formiamo si rompono ai modi di effetto del significante nell'evento del significato, unica via per poter concepire come l'interpretazione, iscrivendovisi, possa produrre del nuovo.

Essa non si fonda assolutamente su un'assunzione degli archetipi divini, ma sul fatto che l'inconscio ha la struttura radicale del linguaggio, e che in esso un materiale si muove secondo leggi che sono quelle scoperte dallo studio delle lingue positive, cioè le lingue che sono o furono effettivamente parlate.

La metafora del flogisto ispirataci or ora da Glover, diventa appropriata grazie all'errore che evoca: la significazione non emana dalla vita piú di quanto nella combustione il flogisto non sprigioni dai corpi. Bisognerebbe parlarne piuttosto come della combinazione della vita con l'atomo O del segno¹, del segno anzitutto in quanto connota la presenza o l'assenza, apportando essenzialmente la *e* che li lega, poiché, connotando la presenza o l'assenza, istituisce la presenza su fondo d'assenza, cosí come costituisce l'assenza nella presenza.

Si ricordi come, con la sicurezza propria del suo modo di procedere nel suo campo, Freud, cercando il modello dell'automatismo di ripetizione, si arresti all'incrocio di un gioco

¹ O, che piú che esser vocalizzato come la lettera che simbolizza l'ossigeno, evocata dalla metafora che si sta seguendo, può esser letto: zero, in quanto questa cifra simbolizza la funzione essenziale del posto nella struttura del significante.

d'occultamento e di una scansione alternativa di due fonemi, colpito dalla loro coniugazione in un bambino.

Vi appaiono a un tempo il valore dell'oggetto in quanto insignificante (il qualcosa che il bambino fa apparire e scomparire), e il carattere accessorio della perfezione fonetica accanto alla distinzione fonematica, dove nessuno contesterebbe a Freud il diritto di tradurla immediatamente col *Fort! Da!* del tedesco parlato da lui adulto [9].

Punto di inseminazione di un ordine simbolico che persiste al soggetto infantile, e secondo il quale gli toccherà strutturarsi.

4. Ci dispenseremo dal dire le regole dell'interpretazione. Non che non possano essere formulate, ma le loro formule presuppongono sviluppi che non possiamo dare per conosciuti, non potendoli condensare in questa sede.

Limitiamoci a osservare come, quando si leggono i commenti classici sull'interpretazione, si debba sempre lamentare quanto poco si sappia trarre partito dagli stessi dati che vengono proposti.

Ne diamo un esempio: ognuno testimonia a suo modo che per confermare che un'interpretazione è ben fondata, ciò che conta non è la convinzione che suscita, dato che piuttosto se ne riconoscerà il criterio nel materiale che sorgerà in seguito ad essa.

Ma nelle menti la superstizione psicologizzante è così potente, che si finisce sempre per sollecitarne il fenomeno nel senso di un assenso del soggetto, omettendo completamente ciò che risulta dalle considerazioni di Freud sulla *Verneinung* come forma di confessione, della quale il meno che si possa dire è che non si può farla equivalere a un fiasco.

Così, la teoria traduce come la resistenza si generi nella pratica. Che è anche ciò che vogliamo far capire quando diciamo che la sola resistenza all'analisi è quella dell'analista.

5. Il grave è che con gli autori d'oggi la sequenza degli effetti analitici sembra presa a rovescio.

Stando ai loro discorsi, l'interpretazione non sarebbe che una stentata recitazione in rapporto all'apertura d'una più ampia relazione in cui finalmente ci si comprende («dal di dentro» naturalmente).

L'interpretazione diviene così un'esigenza della debolezza cui dobbiamo venire in aiuto. E anche qualcosa che è ben difficile farle inghiottire senza che lo rigetti. È le due cose insieme, cioè un mezzo ben scomodo.

Tutto ciò non è che effetto delle passioni dell'analista: il suo timore, non dell'errore ma dell'ignoranza, il suo gusto, non di soddisfare ma di non deludere, il suo bisogno, non di governare ma di conservare la superiorità. Non si tratta del contro-transfert del tale o del tal'altro, ma delle conseguenze della relazione duale se il terapeuta non la supera: ma come potrebbe superarla quando ne fa l'ideale della sua azione?

Primum vivere, certo: bisogna evitare la rottura. Che si classifichi sotto il nome di tecnica il puerile ed onesto comportarsi civilmente che si insegna a questo scopo, passi. Ma se si confonde questa necessità fisica della presenza del paziente all'appuntamento, con la relazione analitica, ci s'inganna e si mette fuori strada a lungo il novizio.

6. In questa prospettiva il transfert diventa la sicurezza dell'analista, e la relazione col reale il terreno su cui si decide il combattimento. L'interpretazione che è stata aggiornata fino al consolidamento del transfert, viene allora subordinata alla riduzione di questo.

Ne consegue che essa si riassorbe in un *working through*, che si può benissimo tradurre semplicemente con «lavoro del transfert», che serve come alibi per una sorta di *revanche* della timidezza iniziale, cioè per un'insistenza che apre la porta a ogni forzatura, all'insegna del rinforzo dell'Io [21-22].

7. Ma si è osservato, nell'esame critico del modo di procedere di Freud quale si presenta ad esempio nell'uomo dei topi, che quella che ci stupisce come una indottrinazione preliminare riguarda semplicemente il fatto che egli procede esattamente nell'ordine inverso? Cioè egli inizia introducendo il paziente a un primo reperimento della propria posizione nel reale, a costo che ciò comporti una precipitazione, non esitiamo a dire una sistematizzazione, dei sintomi [8].

Altro esempio ben noto: quando induce Dora a constatare che a quel gran disordine del mondo di suo padre, il cui

danno costituisce l'oggetto dei suoi reclami, ella ha fatto ben piú che partecipare, ma se ne è fatta il perno, e che quel mondo non avrebbe potuto andare avanti senza la sua compiacenza [7].

Ho sottolineato da tempo il procedimento hegeliano di questo rovesciamento di posizione dell'anima bella quanto alla realtà che essa accusa. Non si tratta affatto di adattarvela, ma di mostrarle come le sia già fin troppo adattata, dato che concorre alla sua fabbricazione.

Ma qui s'arresta il cammino da percorrere con l'altro. Perché il transfert ha già fatto la sua opera, mostrando che si tratta di ben altro che dei rapporti dell'Io col mondo.

In ciò non sembra che Freud si ritrovi sempre, nei casi di cui ci ha messo a parte. È per questo che sono tanto preziosi.

Egli ha subito riconosciuto che stava qui il principio del suo potere, che in ciò non si distingueva dalla suggestione, ma anche che questo potere gli offriva la via d'uscita dal problema a condizione di non usarne perché allora prendeva tutto il suo sviluppo di transfert.

Da questo momento non si rivolge piú a colui che gli sta in prossimità, e questa è la ragione per cui gli rifiuta il faccia a faccia.

L'interpretazione di Freud è tanto ardita che una volta volgarizzata non ne riconosciamo piú la portata di mantica. Quando denuncia una tendenza, ciò che chiama *Trieb*, tutt'altra cosa da un istinto, la freschezza della scoperta maschera l'avvento significativo che il *Trieb* implica. Ma quando Freud porta alla luce quelle che possiamo chiamare soltanto linee di destino del soggetto, è sulla figura di Tiresia che ci interroghiamo di fronte all'ambiguità in cui opera il suo verdetto.

Queste linee divinate concernono cosí poco l'Io del soggetto, o tutto ciò che esso può presentificare *hic et nunc* nella relazione duale, che è proprio quando capita, nel caso dell'uomo dei topi, sul patto che ha presieduto al matrimonio dei genitori, e dunque su ciò che è accaduto ben prima della sua nascita, che Freud ritrova mescolate in esso le seguenti condizioni: onore salvato di misura, tradimento sentimentale, compromesso sociale e debito prescritto, di cui il grande scenario compulsivo, quello che ha condotto a lui il paziente, sembra essere il calco crittografico, – per giungere infine a

motivare con esso le *impasses* in cui la sua vita morale ed il suo desiderio fuorviano.

Ma il punto capitale è che l'accesso a questo materiale non è stato aperto che da un'interpretazione in cui Freud ha presunto una proibizione da parte del padre dell'uomo dei topi nei confronti della legittimazione di quell'amore sublime cui questi si vota, per spiegare il marchio d'impossibilità che gli sembra impresso su tale legame in tutti i suoi modi. Il meno che si possa dire di questa interpretazione è che è inesatta, essendo smentita dalla realtà che presume; tuttavia è vera in quanto con essa Freud dà prova di un'intuizione in cui anticipa quanto da noi apportato circa la funzione dell'Altro nella nevrosi ossessiva, dimostrando che questa funzione nella nevrosi ossessiva si colloca in modo da essere adempiuta da un morto, e che in questo caso nessuno potrebbe adempierla meglio del padre in quanto, effettivamente morto, ha raggiunto la posizione che Freud ha riconosciuto esser quella del Padre assoluto.

8. Coloro che ci leggono e coloro che seguono il nostro insegnamento ci perdonino, se capita loro di ritrovare esempi da me alquanto detti e ridetti alle loro orecchie.

Non è solo perché non posso citare le mie analisi per dimostrare il piano su cui verte l'interpretazione, quando, dimostrandosi coestensiva alla storia, l'interpretazione non può venir comunicata nell'ambiente comunicante in cui avvengono molte delle nostre analisi senza il rischio di scoprire l'anonimato del caso. In una certa occasione infatti sono riuscito a dire abbastanza senza dire troppo, cioè a far capire il mio esempio senza che nessuno abbia riconosciuto l'interessato salvo lui stesso.

Non che io consideri l'uomo dei topi come un caso che Freud abbia guarito, perché se aggiungessi che non credo che l'analisi sia del tutto estranea alla conclusione tragica della sua storia con la morte sul campo di battaglia, cosa non darei da *honnir a qui mal y pense?*

Dico che è in una direzione della cura il cui ordine si dispone, come ho appena dimostrato, secondo un processo che va dalla rettificazione dei rapporti del soggetto col reale, allo sviluppo del transfert, e poi all'interpretazione, che si situa l'orizzonte in cui a Freud si sono consegnate le scoperte fon-

damentali, su cui ancor oggi viviamo per quanto riguarda la dinamica e la struttura della nevrosi ossessiva. Niente di piú ma anche niente di meno.

Cosí è posta la questione di sapere se abbiamo perduto tale orizzonte proprio per avere rovesciato tale ordine.

9. Ciò che si può dire è che le nuove vie in cui si è preteso di legalizzare la strada aperta dallo scopritore, danno prova di una confusione nei termini per rivelare i quali bisogna ricorrere alla singolarità. Riprenderemo dunque un esempio che già ha contribuito al nostro insegnamento. Scelto, naturalmente, da un autore di qualità, e particolarmente sensibile, dato il ceppo, alla dimensione dell'interpretazione. Si tratta di Ernst Kris e di un caso ch'egli non nasconde di aver ripreso da Melitta Schmideberg [15].

Si tratta di un soggetto inibito nella vita intellettuale, e in particolare incapace di giungere a una pubblicazione delle sue ricerche, in ragione di un impulso a plagiare che sembra non poter padroneggiare. Questo il dramma soggettivo.

Melitta Schmideberg lo aveva compreso come ricorrenza di una delinquenza infantile: il soggetto rubava leccornie e libri, e per questa via ella ha intrapreso l'analisi del conflitto inconscio.

Ernst Kris si vanta di riprendere il caso secondo un'interpretazione piú metodica, quella che procede, com'egli dice, dalla superficie alla profondità. Per valutare ciò che accadrà, il fatto che egli la ponga sotto il patronato della psicologia dell'Ego secondo Hartmann di cui ha creduto doversi fare il supporter, è accessorio. Ernst Kris cambia la prospettiva del caso e pretende di dare al soggetto l'*insight* di un nuovo punto di partenza a partire da un fatto che è solo una ripetizione della sua compulsione, ma in cui lodevolmente Kris non s'accontenta del dire del paziente: e quando quest'ultimo pretende di aver tratto suo malgrado le idee di un lavoro appena compiuto da un'opera che, tornatagli alla mente, gli ha permesso successivamente di farne la verifica, egli va ai documenti e scopre che apparentemente non c'è nulla che vada oltre i limiti consentiti dalla comunità del campo di ricerca. In breve, accertatosi che il paziente non è plagiario quando crede di esserlo, intende dimostrargli che vuole esserlo per impedirsi di esserlo veramente, – il che si chiama ana-

lizzare la difesa prima della pulsione, che nel nostro caso si manifesta nell'attrazione per le idee degli altri.

Questo intervento può essere presunto errato per il solo fatto di supporre che difesa e pulsione siano concentriche e, per così dire, modellate l'una sull'altra.

Ciò che lo prova effettivamente errato è ciò per cui Kris lo trova confermato: nel momento in cui crede di poter domandare al malato cosa ne pensi dell'abito così rivoltato, questi, rimasto sognante per un momento, gli ritorce che da un certo tempo, all'uscita dalla seduta, gironzola in una via zep-pa di piccoli ristoranti attraenti, per sbirciare sui menus l'annuncio del suo piatto favorito: cervella fresche.

Confessione da considerarsi, più che come sanzione della bontà dell'intervento da parte del materiale offerto, come avente il valore correttivo dell'*acting-out*, e questo nella stessa relazione datane.

Questa mostarda che il paziente respira dopo cena mi sembra dire piuttosto all'anfitrione che in essa il servizio lasciava a desiderare. Per quanto compulsivamente la annusi, è un *hint*; sintomo transitorio, essa avverte l'analista: no, non ci siamo.

No, non ci siamo, riprenderò rivolgendomi al ricordo di Ernst Kris quale mi torna alla mente dal congresso di Marienbad da cui l'indomani della mia comunicazione sullo stadio dello specchio mi accommiatai, ansioso com'ero di sentire il tempo che tirava, un tempo gravido di promesse, alle Olimpiadi di Berlino. Egli mi obiettò garbatamente: «Queste cose non si fanno!» (detto in francese), già guadagnato a quell'inclinazione per la rispettabilità che forse cominciava a infletterne il procedere.

Forse è questo a metterla fuori strada, Ernst Kris, o anche solo la preoccupazione che le Sue intenzioni siano rette: perché il suo giudizio lo è certamente, ma le cose per parte loro vanno a zig-zag.

Ciò che importa non è il fatto che il suo paziente non ruba, ma è che non... Nessun non: è che egli ruba *niente*. Questo gli si sarebbe dovuto far intendere.

Contrariamente a quel che Lei crede, ciò che gli fa credere di rubare non è la sua difesa contro l'idea di rubare. Bensì è che possa venirgli in mente un'idea sua, l'idea che non gli viene in mente o che lo sfiora appena.

È dunque inutile impegnarlo in questo processo di tener conto, cosa in cui Dio stesso non saprebbe raccapezzarsi, di ciò che il compagno gli borbotta di piú o meno originale quando discute con lui del pezzetto di grasso.

Questa voglia di cervella fresche potrebbe rinfrescare le Sue stesse idee, e farLe rammentare, in Roman Jakobson, la funzione della metonimia su cui subito torneremo.

Lei parla di Melitta Schmideberg come se avesse confuso la delinquenza con l'Es. Non ne sono tanto sicuro e, riferendomi all'articolo in cui ella cita questo caso, la formulazione del suo titolo mi suggerisce una metafora.

Lei Kris tratta il paziente come un ossessionato, ma lui Le tende la mano col suo fantasma di commestibile: per darLe l'occasione di avere un quarto d'ora d'anticipo sulla nosologia della Sua epoca con la diagnosi: anoressia mentale. E ad un tempo Lei rinfrescherà, rendendola al senso che le è proprio, questa coppia di termini, ridotta dall'uso comune alla discutibile lega di un'indicazione eziologica.

Anoressia, nel nostro caso, in rapporto al mentale, al desiderio di cui vive l'idea, il che ci conduce allo scorbuto che regna sulla zattera su cui l'imbarco con le vergini magre.

Il loro rifiuto simbolicamente motivato mi sembra in rapporto con l'avversione del paziente per ciò che cogita. Di avere delle idee, come già il suo babbo (è Lei a dircelo) non aveva risorse. Forse che il nonno, il *grand-père*, il *grand-father*, che se n'era dato lustro, gliene ha fatto perdere il gusto? Come saperlo? Certo Lei ha ragione quando fa senz'altro del significante «grande» incluso nel termine di parentela, l'origine della rivalità stabilitasi col padre per il pesce piú grande pescato. Ma questa sfida di pura forma mi ispira piuttosto che voglia dire: niente da friggere.

Niente in comune dunque fra il Suo procedimento, cosiddetto a partire dalla superficie, e la rettificazione soggettiva che prima abbiamo messo in risalto nel metodo di Freud, in cui non è motivata da nessuna priorità topica.

Il fatto è che in Freud anche questa rettificazione è dialettica, e parte dal dire del soggetto per tornarvi, il che vuol dire che un'interpretazione è esatta solo se è... un'interpretazione.

Qui, prender partito basandosi sull'oggettivo è un abuso,

anche solo perché il plagiarismo è relativo ai costumi vigenti¹.

Ma anche l'idea che la superficie è il livello del superficiale è pericolosa.

È necessaria un'altra topologia, per non ingannarsi circa il posto del desiderio.

Cancellare il desiderio dalla carta quando già è celato nel paesaggio del paziente, non è il miglior seguito che si possa dare alla lezione di Freud.

E non è nemmeno il modo per farla finita con la profondità, perché è alla superficie che la si vede come un herpes che fiorisce il viso nei giorni di festa.

III.

A che punto siamo col transfert?

1. Bisogna ricorrere al lavoro del collega Daniel Lagache per farsi una storia esatta dei lavori che, intorno a Freud in corso d'opera, così come dopo che ce l'ha lasciata in legato, sono stati consacrati al transfert da lui scoperto. L'oggetto di questo lavoro va ben al di là, perché introduce nella funzione del fenomeno quelle distinzioni di struttura che sono essenziali per la sua critica. Basti ricordare l'alternativa così pertinente che pone, quanto alla sua natura ultima, fra bisogno di ripetizione e ripetizione del bisogno.

Un simile lavoro, giacché crediamo che nel nostro insegnamento abbiamo saputo tirare le conseguenze che comporta, mette bene in evidenza, per l'ordinamento che introduce, a che punto spesso siano parziali gli aspetti su cui i dibattiti si concentrano, ed in special modo quanto l'uso ordinario del termine anche nell'analisi resti aderente al suo approccio più

¹ Esempio: negli Usa dove Kris è approdato, pubblicazione equivale a titolo, e un insegnamento come il mio dovrebbe garantirsi ogni settimana la propria priorità contro il saccheggio di cui a quanto pare non manca di essere occasione. In Francia, è a mo' di infiltrazione che le mie idee penetrano in un gruppo in cui si obbedisce agli ordini che proibiscono il mio insegnamento. Essendovi maledette, delle idee possono solo servire da parure a qualche dandy. Non importa: il vuoto che fanno riecheggiare, mi si citi o no, vi fa sentire un'altra voce.

discutibile se non piú volgare: farne la successione o la somma dei sentimenti positivi o negativi del paziente verso il suo analista.

Per misurare a che punto siamo nella nostra comunità scientifica, si può dire che non si è fatta né luce né accordo sui seguenti punti, in cui tuttavia accordo e luce sarebbero esigibili. – Sono il medesimo effetto della relazione con l'analista, quello che si manifesta nell'innamoramento primario osservato all'inizio del trattamento, e quello che si manifesta in quella trama di soddisfazioni che rende tale relazione così difficile da rompere quando la nevrosi di transfert sembra superare i mezzi propriamente analitici? – È ancora la relazione con l'analista e la sua fondamentale frustrazione a sostenere, nel secondo periodo dell'analisi, la scansione: frustrazione, aggressione, regressione, in cui si iscriverebbero i piú fecondi effetti dell'analisi? – Come bisogna concepire la subordinazione dei fenomeni quando la loro movenza è attraversata dai fantasmi che implicano apertamente la figura dell'analista?

La ragione di tali persistenti oscurità è stata formulata in uno studio eccezionale per la sua perspicacia: in ciascuna delle tappe in cui s'è cercato di rivedere i problemi del transfert, le divergenze tecniche che ne motivavano l'urgenza non hanno lasciato posto a una vera critica della sua nozione [20].

2. Si tratta di una nozione tanto centrale per quell'azione analitica cui vogliamo arrivare, da poter servire come misura della parzialità delle teorie in cui ci s'attarda a pensarla. Cioè non ci si ingannerà se le si giudicheranno in base al maneggiamento del transfert che comportano. Questo pragmatismo è giustificato, perché questo maneggiamento del transfert fa tutt'uno con la sua nozione, e per quanto poco elaborata questa sia nella pratica, non può far altro che obbedire alle parzialità della teoria.

D'altra parte, l'esistenza simultanea di queste parzialità non fa però in modo che si completino. In ciò si conferma che soffrono di un difetto centrale.

Per fare subito un po' d'ordine, ridurremo a tre queste parzialità della teoria, dovessimo anche per questo sacrificarci ad un partito preso, non troppo grave in quanto dovuto all'esposizione.

3. Legheremo il genetismo, in quanto tende a fondare i fenomeni analitici nei momenti dello sviluppo ad essi interessati e a nutrirsi dell'osservazione cosiddetta diretta del bambino, a una tecnica particolare: quella che fa poggiare l'essenziale di questo procedimento sull'analisi delle difese.

Questo legame è storicamente manifesto. Si può anzi dire che non è altrimenti fondato, perché questo legame è costituito unicamente dal fallimento della solidarietà che suppone.

Se ne può mostrare il punto di partenza nel legittimo credito dato alla nozione di un Io inconscio in cui Freud ha riorientato la sua dottrina. Il passare da qui, all'ipotesi che i meccanismi di difesa che si raggruppavano sotto la sua funzione dovessero anch'essi poter tradire una legge d'apparizione paragonabile o corrispondente alla successione di fasi con cui Freud aveva cercato di far incontrare l'emergenza pulsionale con la fisiologia, è il passo che Anna Freud, nel libro su *I meccanismi di difesa*, propone di compiere per sottometerlo alla prova dell'esperienza.

Avrebbe potuto essere l'occasione di una critica feconda dei rapporti fra lo sviluppo e le strutture, manifestamente più complesse, introdotte da Freud nella psicologia. Ma l'operazione è scivolata più in basso, tanto più forte era la tentazione di cercare di inserire nelle tappe osservabili dello sviluppo senso-motorio e delle capacità progressive di un comportamento intelligente, i suddetti meccanismi, supposti staccarsi dal loro progresso.

Si può dire che le speranze riposte da Anna Freud in tale esplorazione sono state deluse: per quella via non s'è rivelato nulla di chiarificante per la tecnica, anche se i dettagli che un'osservazione del bambino illuminata dall'analisi ha permesso di scorgere sono talora molto suggestivi.

La nozione di *pattern*, che qui viene a funzionare come alibi della tipologia messa in scacco, patrocina una tecnica che, cercando di individuare un *pattern* inattuale, inclina a giudicarne in base al suo scarto rispetto a un *pattern* che trova nel suo conformismo le garanzie della sua conformità. Non senza vergogna evocheremo i criteri di riuscita in cui si risolve questo lavoro posticcio: il passaggio al gradino superiore di reddito, l'uscita di soccorso della relazione con la se-

gretaria, pur regolando lo scarico di forze strettamente asservite nel coniugio, nella professione e nella comunità politica, non ci sembrano di tale dignità da richiedere l'appello, articolato nel *planning* dell'analista o nella sua interpretazione, alla Discordia fra gli istinti di vita e quelli di morte – sia pure quando lo si decori della pretenziosa qualificazione di «economico», impostandolo, in completo controsenso col pensiero di Freud, come il gioco di una coppia di forze omologhe nella loro opposizione.

4. Meno degradata nel suo rilievo analitico ci sembra la seconda faccia in cui appare ciò che si sottrae al transfert: cioè l'asse individuato nella relazione oggettuale.

Questa teoria, quale che sia il grado di bassezza cui ultimamente è giunta in Francia, ha, al pari del genetismo, un'origine nobile. È stato Abraham ad aprire questo registro, e la nozione di oggetto parziale è il suo contributo originale.

Non è questa la sede per dimostrarne il valore. Siamo più interessati a indicarne il legame con la parzialità dell'aspetto che Abraham stacca dal transfert per promuoverlo nella sua opacità come la capacità di amare: cioè come se in ciò si avesse un dato costituzionale del malato in cui poter leggere il grado della sua curabilità, e in particolare il solo in cui potrebbe fallire il trattamento della psicosi.

Qui abbiamo due equazioni. Il transfert qualificato come sessuale (*Sexualübertragung*) sta alla base dell'amore chiamato oggettuale, *objectal* in francese (in tedesco: *Objektliebe*). La capacità di transfert misura l'accesso al reale. Non si sottolineerà mai abbastanza quanto tutto ciò sia petizione di principio.

Inversamente ai presupposti del genetismo, che intende fondarsi su un ordine di emergenze formali nel soggetto, la prospettiva abrahamiana trova spiegazione in una finalità, ammissibile in quanto istintuale, immaginata nella maturazione di un oggetto ineffabile, l'Oggetto con una O maiuscola che governa la fase dell'oggettualità (significativamente distinta dall'oggettività per la sua sostanza d'affetto).

Questa concezione ectoplasmica dell'oggetto si è ben presto mostrata pericolosa, degradandosi nella grossolana dicotomia che si ricava quando si oppongono carattere pregenitale e carattere genitale.

Questa tematica primaria si sviluppa, sommariamente, attribuendo al carattere pregenitale l'accumulo dei tratti dell'irrealismo proiettivo, dell'autismo piú o meno dosato, della restrizione delle soddisfazioni da parte della difesa, del condizionamento dell'oggetto da parte di un isolamento doppiamente protettore quanto agli effetti distruttivi che lo connotano, cioè un amalgama di tutti i difetti della relazione oggettuale per mostrare i motivi dell'estrema dipendenza che ne risulta per il soggetto. Quadro che sarebbe anche utile, nonostante il partito preso per la confusione, se non sembrasse fatto apposta per servire da negativa alla commedia del « passaggio dalla forma pregenitale alla forma genitale », in cui le pulsioni « non assumono piú quel carattere di bisogno di possesso incoercibile, illimitato, incondizionato, che comporta un aspetto distruttivo ».

«Esse sono veramente tenere, amorose, e se malgrado ciò il soggetto non si mostra oblativo, cioè disinteressato, e anche se tali oggetti» (qui l'autore si ricorda delle mie osservazioni) «sono fundamentalmente oggetti narcisistici come nel caso precedente, egli è però capace di comprensione, di adattamento all'altro. D'altra parte, l'intima struttura di queste relazioni oggettuali mostra che alla felicità del soggetto è indispensabile la partecipazione dell'oggetto al suo piacere. Le convenienze, i desideri, i bisogni dell'oggetto (che insalata!)¹ sono presi in considerazione al piú alto grado».

Il che però non impedisce che «l'io ha ora una stabilità che non rischia di essere compromessa dalla perdita di un Oggetto significativo. Esso resta indipendente dai suoi oggetti».

«La sua organizzazione è tale che il modo di pensiero che utilizza è essenzialmente logico. Non presenta spontaneamente alcuna regressione a un modo arcaico di apprendimento della realtà, perché in esso il pensiero affettivo e la credenza magica giocano un ruolo assolutamente secondario, e la simbolizzazione non va, in estensione e in importanza, al di là di quel che è nella vita abituale (!!)¹. Lo stile dei rapporti fra il soggetto e l'oggetto è dei piú evoluti (*sic*)»¹.

Ecco cosa è promesso a coloro che «alla fine di un'analisi riuscita... si accorgono dell'enorme differenza fra ciò che in

¹ Parentesi dell'autore di questa relazione.

altri tempi credevano fosse la gioia sessuale, e ciò che provano ora».

Si comprende come per coloro che provano subitamente questa gioia «la relazione genitale sia, in definitiva, senza storia» [21].

Parole da far sghignazzare i posterì, e posto segnato per il futuro scoliasta perché vi incontri la sua eterna occasione.

5. Infatti, se si deve seguire Abraham quando presenta la relazione oggettuale come tipicamente dimostrata nell'attività del collezionista, forse la sua regola non ci è offerta in questa edificante antinomia, ma va cercata piuttosto in una impasse costitutiva del desiderio come tale.

Ciò che fa sí che l'oggetto si presenti come spezzato e decomposto, è forse qualcosa d'altro che non un fattore patologico. E che cosa ha a che fare col reale questo assurdo inno all'armonia del genitale?

Dobbiamo forse depennare dalla nostra esperienza il dramma dell'edipismo, quando da parte di Freud ha dovuto essere forgiato appunto per spiegare le barriere e gli avviliamenti (*Erniedrigungen*) che sono i fatti piú banali nella vita amorosa, foss'anche la piú compiuta?

Sta a noi camuffare da ricciuto agnello del Buon Pastore, Eros, il Dio nero?

Senza alcun dubbio la sublimazione è all'opera in questa oblazione che irradia dall'amore, ma ci si deve impegnare ad andare piú avanti nella struttura del sublime, e non lo si deve confondere, cosa che comunque Freud impugna, con l'orgasmo perfetto.

Il peggio è che le anime che si effondono nella piú naturale tenerezza, prendono a domandarsi se soddisfano al normalismo delirante della relazione genitale, – fardello inedito che, al pari di coloro che sono maledetti dall'Evangelista, noi abbiamo legato alle spalle degli innocenti.

Mentre se si leggerà ciò che scriviamo, se mai qualcosa ne giungerà a tempi in cui non si saprà piú a cosa rispondero in pratica questi effervescenti discorsi, ci si potrà immaginare che la nostra arte s'adoperasse a ravvivare l'appetito sessuale nei ritardati della ghiandola, – alla cui fisiologia tuttavia non abbiamo contribuito per nulla, anche perché, di fatto, abbiamo ben poco da conoscerla.

6. A una piramide occorrono almeno tre facce, foss'anche una piramide d'eresia. Quella che chiude il diedro ora descritto nella beanza della concezione del transfert si sforza, per così dire, di raggiungerne i bordi.

Se il transfert trae la propria virtù dal fatto d'esser ricondotto alla realtà di cui l'analista è il rappresentante, e se si tratta di far maturare l'Oggetto nella serra calda di una situazione confinata, all'analizzato non resta più che un oggetto, se ci è consentita l'espressione, da mettere sotto i denti, ed è l'analista.

Donde la nozione di introiezione intersoggettiva, che è il nostro terzo errore, perché disgraziatamente s'installa in una relazione duale.

Giacché si tratta appunto di una via unitiva, di cui le diverse salse teoriche che la adottano secondo la topica cui ci si riferisce, non possono che conservare la metafora, variandola secondo il livello dell'operazione che è considerato serio: introiezione in Ferenczi, identificazione al Superio dell'analista in Strachey, trance narcisistica terminale in Balint.

Vogliamo attirare l'attenzione sulla sostanza di questa consumazione mistica, e se una volta di più dobbiamo prendercela con ciò che succede sulla nostra porta, è perché si sa che l'esperienza analitica trova la sua forza nel particolare.

Ecco perché ci sembra degna di rilievo l'importanza data nella cura al fantasma di divorazione fallica di cui l'immagine dell'analista fa le spese, nella sua coerenza con una direzione della cura che riduce questa alla regolazione della distanza fra paziente e analista come oggetto della relazione duale.

Poiché, malgrado la debilità della teoria con cui un autore sistematizza la propria tecnica, resta comunque che egli analizza veramente, e che la coerenza rivelata nell'errore è la garanzia dell'errore di rotta effettivamente praticato.

In questo fantasma ciò che viene in luce è la funzione privilegiata del significante fallo nel modo di presenza del soggetto al desiderio, ma in un'esperienza che può dirsi cieca: in mancanza di orientamento sui veri rapporti della situazione analitica che, così come ogni altra situazione in cui si parla, può solo rimanere schiacciata se la si vuole iscrivere in una relazione duale.

Essendo misconosciuta, e a ragione, la natura dell'incor-

porazione simbolica, ed essendo escluso che nell'analisi si consumi qualche cosa di reale, apparirà, secondo gli elementari punti di riferimento del mio insegnamento, che in ciò che si produce non potrà più essere riconosciuto nulla che non sia immaginario. Perché non è affatto necessario conoscere la pianta di una casa per sbattere la testa contro i suoi muri: se ne può fare benissimo a meno.

A quell'autore noi stessi abbiamo indicato, all'epoca in cui dibattevamo fra di noi, che quando ci si limita a un rapporto immaginario fra oggetti, per potergli dare un ordine non resta che la dimensione della distanza. Non che abbondasse in mira.

Il fare della distanza l'unica dimensione in cui si giocano le relazioni del nevrotico con l'oggetto, genera contraddizioni insormontabili, facilmente leggibili sia all'interno del sistema che nelle opposte direzioni che autori diversi ricaveranno dalla stessa metafora per organizzare le loro impressioni. Troppa o troppo poca distanza dall'oggetto sembreranno talora confondersi fino a imbrogliarsi. A Ferenczi, non la distanza dall'oggetto, ma piuttosto la sua eccessiva intimità col soggetto sembrava caratterizzare il nevrotico.

Di ciò che ciascuno vuol dire decide il suo uso tecnico, e la tecnica dell'avvicinamento, del *rapprocher* (impagabile è l'effetto di questo termine non tradotto in un'esposizione in inglese), rivela nella pratica una tendenza che confina con l'ossessione.

Si fatica a credere che l'ideale prescritto nella riduzione a zero di questa distanza (*nil* in inglese), non permetta al suo autore di vedere che il suo paradosso teorico si concentra qui.

Ad ogni modo, non c'è dubbio che questa distanza venga presa come parametro universale, che regola le variazioni della tecnica (per quanto cinese possa apparire il dibattito sulla loro ampiezza) per lo smantellamento della nevrosi.

Il debito di una simile concezione nei confronti delle speciali condizioni della nevrosi ossessiva, non va visto unicamente dal lato dell'oggetto.

E non mi sembra al suo attivo il fatto che essa godrebbe di un privilegio rilevabile nei risultati che otterrebbe nella nevrosi ossessiva. Giacché, se come a Kris ci è consentito prendere in esame un'analisi fatta da un altro analista, possiamo testimoniare che una simile tecnica, in cui il talento

non va contestato, ha finito per provocare in un caso clinico di pura ossessione in un uomo, l'irruzione di un innamoramento non meno sfrenato perché platonico, e non meno irriducibile perché costituitosi sul primo degli oggetti dello stesso sesso a portata nell'ambiente.

Parlare di perversione transitoria può soddisfare un ottimista attivo, a condizione però di riconoscere, in questa restaurazione atipica del terzo della relazione troppo trascurato, che non conviene puntare troppo sulla molla della prosimità nella relazione con l'oggetto.

7. Non c'è limite alle deformazioni subite dalla tecnica per la sua deconcettualizzazione. Già abbiamo parlato delle trovate di una certa analisi selvaggia, e siamo stati dolorosamente stupiti che nessun controllo se ne sia allarmato. In un lavoro, il poter sentire il proprio analista figura come una realizzazione da prendere alla lettera, come contrassegno della felice riuscita del transfert.

Vi si può avvertire una sorta di humour involontario, che costituisce il valore di questo esempio. Jarry ne sarebbe rimasto soddisfatto. È la conseguenza che insomma ci si può attendere quando si prende in modo reale lo sviluppo della situazione analitica: ed è un fatto che, a parte quella gustativa, la dimensione olfattiva è la sola che permetta di ridurre a zero (*nil*) la distanza, questa volta nel reale. L'indice da trovarvi per la direzione della cura e i principî del suo potere è ancora incerto.

Ma che un odore di gabbia vada errando in una tecnica che va a lume di naso, come si dice, non è solo un tratto ridicolo. Gli allievi del mio seminario ricordano l'odore d'orina che segna una svolta in un caso di perversione transitoria su cui ci siamo fermati per la critica di tale tecnica. Non si può dire che mancasse un legame con l'incidente che motivava l'osservazione, perché era stato proprio nello spiare una donna che orinava attraverso la fessura di una tramezza di *water* che il paziente aveva trasposto d'improvviso la sua *libido*, senza che nulla in apparenza ve lo predestinasse: dato che le emozioni infantili legate al fantasma della madre fallica avevano preso fino ad allora la strada della fobia [23].

Non si tratta però di un legame diretto, così come non sarebbe corretto vedere in questo voyeurismo un'inversione

dell'esibizione implicata nell'atipia della fobia, secondo una diagnosi posta correttamente, dall'angoscia del paziente di essere schernito per la troppo alta statura.

Come già abbiamo detto, l'analista cui dobbiamo questa notevole pubblicazione dà prova di rara perspicacia quando torna, fino al tormento, all'interpretazione da lei data di una certa armatura apparsa in un sogno, in posizione di inseguitore e per di più armata di iniettore Flit, come di un simbolo della madre fallica.

Ma non avrei dovuto piuttosto parlare del padre? ella si chiede. E giustifica il fatto di essersene distolta con la carenza del padre reale nella storia del paziente.

Al riguardo i miei allievi deploreranno che l'insegnamento del mio seminario non abbia potuto esserle d'aiuto, sapendo su che base insegnai loro a distinguere l'oggetto fobico in quanto significante capace di supplire molteplici alla mancanza dell'Altro, dal feticcio fondamentale di ogni perversione in quanto oggetto scorto nel taglio del significante.

Ma in mancanza, perché questa dotata novizia non s'è ricordata del dialogo delle armature nel *Discours sur le peu de réalité* di André Breton? L'avrebbe messa sulla strada.

Ma come sperarlo quando in sede di controllo questa analisi riceveva una direzione che l'assillava costantemente a ricondurre il paziente alla situazione reale? Come stupirsi che contrariamente alla regina di Spagna l'analista abbia delle gambe, quando lei stessa lo sottolinea nella rudezza dei suoi richiami all'ordine del presente?

Certo questo modo di procedere ha avuto a che fare con l'esito benigno dell'*acting out* in esame: perché anche l'analista, che d'altronde ne è cosciente, s'è trovata ad intervenire permanentemente da castratrice.

Ma allora perché attribuire questo ruolo alla madre che, come tutto indica nell'anamnesi di questa osservazione, ha sempre operato piuttosto come mezzana?

L'Edipo difettoso è stato compensato, ma sempre in forma, di un'ingenuità disarmante, di invocazione, assolutamente forzata se non arbitraria, della persona del marito dell'analista, favorita dal fatto che, anch'egli psichiatra, è lui che s'è trovato a mandarle questo paziente.

Circostanza non comune, anzitutto, e poi da ricusare come esterna alla situazione analitica.

Le svolte sgraziate della cura non sono loro a lasciare delle riserve quanto al suo esito, e l'humour, probabilmente non senza malizia, dell'onorario dell'ultima seduta sviato come prezzo dello stupro, non fa sperar male circa l'avvenire.

La questione che si può sollevare è quella del limite fra analisi e rieducazione, quando il processo è orientato prevalentemente sulla sollecitazione delle sue incidenze reali. Come si vede se in questa osservazione si paragonano i dati della biografia con le formazioni transferali: l'apporto della decifrazione dell'inconscio è veramente minimo. Al punto da domandarsi se il piú non resti intatto nell'incapsulamento dell'enigma che, sotto l'etichetta di perversione transitoria, costituisce l'oggetto di questa istruttiva comunicazione.

8. Il lettore non analista non s'inganni: nessun deprezzamento di un lavoro che può giustamente qualificarsi con l'epiteto virgiliano di *improbis*.

Il nostro solo disegno è quello di avvertire gli analisti dello scivolamento che la loro tecnica subisce quando è misconosciuto il vero posto in cui i suoi effetti si producono.

Infaticabili come sono nel tentare di definirlo, non si può dire che il loro ripiegare su posizioni di modestia o l'orientarsi su finzioni, renda sempre infeconda l'esperienza che sviluppano.

Le ricerche genetiche e l'osservazione diretta sono lungi dall'essersi distaccate da un'animazione propriamente analitica. E avendo noi stessi ripreso, in un anno del nostro seminario, i temi della relazione oggettuale, abbiamo mostrato il valore di una concezione in cui l'osservazione del bambino si nutre della piú giusta rimessa a punto della funzione del maternaggio nella genesi dell'oggetto: ci riferiamo alla nozione di oggetto transizionale introdotta da D. W. Winnicott, punto chiave per la spiegazione della genesi del feticismo [27].

Resta che le flagranti incertezze nella lettura dei grandi concetti freudiani, sono correlative alle debolezze che gravano sul travaglio pratico.

Vogliamo far capire che nella misura delle impasses incontrate nello sforzo di cogliere la loro azione nella sua autenticità, ricercatori e gruppi finiscono per forzarla nel senso dell'esercizio di un potere.

E sostituiscono questo potere alla relazione con l'essere

in cui tale azione prende posto, facendone decadere i mezzi, quelli della parola, dalla loro eminenza veridica. Ecco perché è una sorta di ritorno del rimosso, strano quanto si vuole, ciò che, dalle pretese meno disposte a occuparsi della dignità di tali mezzi, fa sí che sorga il discorso senza capo né coda di un ricorso all'essere come a un dato del reale, quando il discorso che vi regna respinge ogni interrogazione che una superba piatezza già non abbia riconosciuto.

IV.

Come agire col proprio essere.

1. Nella storia dell'analisi la questione dell'essere dell'analista appare molto presto. Non è sorprendente per noi che ciò sia avvenuto grazie a colui che piú è stato tormentato dal problema dell'azione analitica. Si può dire infatti che l'articolo di Ferenczi, *Introiezione e transfert*, del 1909 [3], è inaugurale e anticipa di gran lunga su tutti i temi ulteriormente sviluppati della topica.

Se Ferenczi concepisce il transfert come introiezione della persona del medico nell'economia soggettiva, non si tratta però piú di tale persona come supporto di una compulsione ripetitiva, di una condotta disadattata, o come figura di un fantasma. Egli intende invece l'assorbimento nell'economia del soggetto di tutto ciò che lo psicoanalista presentifica nel duo, come *hic et nunc* di una problematica incarnata. Quest'autore non arriva forse all'estremo di articolare che il compimento della cura non può essere raggiunto che nella confessione fatta dal medico al malato, dell'abbandono di cui la sua stessa posizione lo porta a soffrire¹?

2. Bisogna forse pagare questo prezzo da commedia il fatto che si veda semplicemente riconosciuta la mancanza-ad-essere del soggetto come il cuore dell'esperienza analitica e come il campo stesso in cui si dispiega la passione del nevrotico?

¹ Rettifica del testo nella penultima frase e nella prima riga del paragrafo successivo (1966).

Oltre a questo *foyer* della scuola ungherese dalle braci disperse e presto cenere, solo gli Inglesi nella loro fredda oggettività hanno saputo articolare quella beanza di cui testimonia il nevrotico nel voler giustificare la propria esistenza, e con ciò implicitamente distinguere dalla relazione interumana, dal suo calore e dalle sue illusioni, quella relazione con l'Altro in cui l'essere trova il proprio statuto.

Basti citare Ella Sharpe e la pertinenza delle sue osservazioni nel seguire le vere preoccupazioni del nevrotico [24]. Osservazioni la cui forza è in una sorta di ingenuità riflessa dalle rudezze, giustamente celebri, del suo stile di terapeuta e di scrittrice. Non è un tratto comune il fatto che arrivi alla gloriola con l'esigenza di onniscienza che impone all'analista per saper leggere correttamente le intenzioni dei discorsi dell'analizzato.

Bisogna esserle grati di mettere al primo posto nelle scuole degli analisti una cultura letteraria, benché non sembri accorgersi che nella lista di letture minimali che propone loro, predominano le opere d'immaginazione in cui il significante del fallo gioca un ruolo centrale sotto un velo trasparente. Il che prova semplicemente che tanto la scelta è più guidata dall'esperienza più di quanto sia felice è l'indicazione di principio.

3. Autoctoni o no, sono ancora gli Inglesi che nel modo più categorico hanno definito la fine dell'analisi come identificazione del soggetto all'analista. Vero è che si hanno opinioni differenti se si tratti del suo Io o del suo Superio. Ma non è così facile padroneggiare la struttura isolata da Freud nel soggetto, se non vi si distingue il simbolico dall'immaginario e dal reale.

Diciamo soltanto che discorsi come questi, fatti per urtare, non sono forgiati senza che qualcosa spinga a farlo coloro che li propongono. La dialettica degli oggetti fantasmatici promossa nella pratica da Melanie Klein, nella teoria tende a tradursi in termini di identificazione.

Giacché tali oggetti, parziali o no ma certamente significanti, – il seno, l'escremento, il fallo, – il soggetto li guadagna o li perde, ne è distrutto o li preserva, ma soprattutto *egli* è questi oggetti, a seconda del posto in cui funzionano nel suo fantasma fondamentale, e questo modo di identifica-

zione non fa che mostrare la patologia della china su cui il soggetto è spinto in un mondo in cui i suoi bisogni sono ridotti a valori di scambio, china che trova la sua possibilità radicale nella mortificazione che il significante impone alla sua vita numerandola.

4. Sembrerebbe che lo psicoanalista, per il solo fatto di aiutare il soggetto, dovrebbe essere esente da questa patologia che s'inserisce, come ben si vede, nientemeno che su una legge di ferro.

Per questo ci s'immagina che lo psicoanalista dovrebbe essere un uomo felice. E d'altronde non è la felicità che gli si va a domandare, e come potrebbe darla se non l'avesse almeno un po', dice il buon senso?

Di fatto non ci rifiutiamo di promettere la felicità, in un'epoca in cui la questione della sua misura si è complicata: anzitutto perché la felicità, come ha detto Saint-Just, è diventata un fattore della politica.

Siamo giusti, il progresso umanistico da Aristotele a San Francesco (di Sales) non ha colmato le aporie della felicità.

Si sa che si perde tempo a cercare la camicia di un uomo felice, e ciò che si chiama un'ombra felice va evitata per i mali che propaga.

Il proprio livello operativo l'analista lo deve trovare nel rapporto con l'essere, e le possibilità offertegli a questo scopo dall'analisi didattica non vanno calcolate solamente in funzione del problema supposto già risolto per l'analista che lo guida in essa.

Vi sono infelicità dell'essere che la prudenza dei collegi e la falsa vergogna che dà sicurezza alle dominazioni, non osano espungere da sé.

Va formulata un'etica che integri le conquiste freudiane sul desiderio: per mettere in capo ad essa la questione del desiderio dell'analista.

5. La decadenza che contrassegna la speculazione analitica specialmente in quest'ordine di questioni non può non colpire, se solo si è sensibili alla risonanza dei vecchi lavori.

A forza di comprendere tante cose, gli analisti nel loro insieme immaginano che comprendere porti di per sé il suo

fine, e che non possa trattarsi che di un lieto fine. L'esempio della scienza fisica può tuttavia mostrar loro che le riuscite più grandiose non implicano che si sappia dove si va.

Spesso per pensare è meglio non comprendere, e nel comprendere si può galoppare mille leghe senza che ne risulti il pur minimo pensiero.

Questo è anche stato il punto di partenza dei behavioristi: rinunciare a comprendere. Ma, in mancanza di ogni altro pensiero in una materia, la nostra, che è l'*antiphysis*, hanno imboccato la strada di servirsi, senza comprenderlo, di ciò che noi comprendiamo: occasione per noi d'un ritorno d'orgoglio.

Il campione di ciò che siamo capaci di produrre in fatto di morale è dato dalla nozione di oblatività. È un fantasma da ossessivo, incompreso da se stesso, in cui si dice: tutto per l'altro, mio simile, senza riconoscervi l'angoscia che l'Altro (con un'A maiuscola) ispira per il fatto di non essere un simile.

6. Non pretendiamo di insegnare agli psicoanalisti che cos'è pensare. Lo sanno. Non è però che l'abbiano compreso da sé: sono andati a lezione dagli psicologi. Il pensiero è un saggio dell'azione; ripetono con garbo. (Anche Freud fa questa piega, il che non gli impedisce d'essere un robusto pensatore la cui azione si compie nel pensiero).

A dire il vero, il pensiero degli analisti è un'azione che si disfa. Il che lascia forse sperare che se li si induce a pensarci, riprendendola arrivino a ripensarla.

7. L'analista è l'uomo cui si parla liberamente, è lì per questo. Che cosa vuol dire?

Tutto ciò che si può dire sull'associazione delle idee non è che rivestimento psicologico. I giochi di parole indotti sono lontani; del resto, per il loro protocollo, niente è meno libero.

A dire il vero il soggetto invitato a parlare nell'analisi non mostra in ciò che dice una gran libertà. Non che sia incatenato dal rigore delle sue associazioni: certo queste l'opprimono, ma piuttosto perché sboccano su una libera parola, su una parola piena che gli sarebbe penosa.

Niente è più temibile del dire qualcosa che potrebbe es-

ser vero. Perché se lo fosse lo diventerebbe del tutto, e Dio sa cosa succede quando qualcosa, essendo vero, non può più rientrare nel dubbio.

Allora è questo il procedere dell'analisi: un progresso della verità? Sento già i cafoni mormorare sull'intellettualismo delle mie analisi: mentre sono teso, ch'io sappia, a preservarvi l'indicibile.

Il nostro ascolto si accomoda al di là del discorso, lo so meglio di chiunque solo ch'io imbocchi la strada dell'intendere¹ e non dell'auscultare. Certo, non auscultare la resistenza, la tensione, l'opistotono, il pallore, la scarica adrenalitica (*sic*) in cui si riformerebbe un Io più forte (*risic*): ciò che ascolto è un fatto d'intendimento.

Intendere non mi obbliga a comprendere. Ciò che intendo resta nondimeno un discorso, foss'anche tanto poco discorsivo quanto un'interiezione, perché un'interiezione è dell'ordine del linguaggio e non del grido espressivo. È una parte del discorso che non cede a nessun'altra quanto ad effetti di sintassi in una lingua determinata.

Su ciò che intendo è fuori dubbio che non ho nulla da ridire se non ci capisco niente, o se, anche se ci capissi qualcosa, fossi sicuro di ingannarmi. Ma ciò non m'impedirebbe di rispondergli. È ciò che si fa fuori dall'analisi in simili casi. Io taccio. E tutti sono d'accordo a dire che frustrò colui che parla, lui per primo e io anche. Perché?

Che io lo frustri dipende dal fatto che lui mi domanda qualcosa. Di rispondergli, appunto. Ma sa bene che sarebbero solo parole: come ne ha da chi vuole. E non è nemmeno sicuro che mi sarebbe grato se fossero buone parole, e ancor meno se cattive. Queste parole non me le domanda. Egli mi domanda..., per il fatto stesso che parla: la sua domanda è intransitiva, non comporta alcun oggetto.

Certo, la sua domanda si dispiega sul campo di una domanda implicita, quella per cui è qui: guarirlo, rivelarlo a se stesso, fargli conoscere la psicoanalisi, farlo qualificare come analista. Ma questa domanda, e lo sa bene, può aspettare. La domanda presente non ha niente a che fare con ciò, e non

¹ [Traduce letteralmente *entendre*, distinto da *écouter* e *comprendre*. Più avanti: *entendement*, che traduciamo ancora «intendimento», essendo escluso «comprensione» ma anche il più classico «intelletto»].

è nemmeno la sua, poiché dopo tutto sono io che gli ho offerto di parlare. (Qui solo il soggetto è transitivo).

M'è riuscito insomma ciò che nel campo del commercio ordinario si vorrebbe poter realizzare altrettanto facilmente: con un'offerta ho creato la domanda.

8. Ma è una domanda, se così si può dire, radicale.

La Macalpine ha indubbiamente ragione a voler cercare nella sola regola analitica il motore del transfert. Ma s'inganna quando designa nell'assenza di qualsiasi oggetto la porta aperta sulla regressione infantile [24]. Ciò sarebbe piuttosto un ostacolo, perché come tutti sanno, e per primi gli psicoanalisti di bambini, occorrono parecchi piccoli oggetti per intrattenere una relazione col bambino.

Intermediaria la domanda, si schiude tutto il passato fino all'estremo limite della prima infanzia. Domandare: il soggetto non ha mai fatto che questo, non ha potuto vivere che grazie a questo, e noi riprendiamo da questo.

Questa è la via per cui può avvenire la regressione analitica, e quella per cui si presenta di fatto. Se ne parla come se il soggetto si mettesse a fare il bambino. Questo può succedere, e simili smorfie non sono di buon augurio. E comunque escono da quel che ordinariamente è osservato in ciò che si considera come regressione. Giacché la regressione non mostra altro che il ritorno al presente di significanti in uso in domande per le quali c'è prescrizione.

9. Per riprendere dal punto di partenza, questa situazione spiega il transfert primario, e l'amore in cui talora si dichiara.

Infatti se l'amore è dare ciò che non si ha, è ben vero che il soggetto può aspettarsi che glielo si dia, dato che lo psicoanalista non ha nient'altro da dargli. Ma anche questo niente non glielo dà, ed è meglio così: ecco perché questo niente glielo si paga, e di preferenza largamente, per ben mostrare che altrimenti non varrebbe un gran che.

Ma se il transfert primario il più delle volte resta allo stato di ombra, non impedirà tuttavia a quest'ombra di sognare e riprodurre la sua domanda quando non c'è più niente da domandare. Vuota, questa domanda non sarà che più pura.

Si osserverà che tuttavia l'analista offre la sua presenza.

Ma credo che in un primo tempo essa non sia che l'implicazione del suo ascolto, e che questo non sia che la condizione della parola. Se così non fosse perché mai la tecnica dovrebbe esigere ch'egli la rendesse così discreta? Solo più tardi la sua presenza sarà notata.

Del resto, il senso più acuto della sua presenza è legato a un momento in cui il soggetto può solo tacere, in cui cioè indietreggia persino di fronte all'ombra della domanda.

Così, l'analista è colui che fa da supporto alla domanda, non, come si dice, per frustrare il soggetto, ma perché riappaiano i significanti in cui è trattenuta la sua frustrazione.

10. Conviene ora ricordare che l'identificazione primaria si produce nella domanda più antica, l'identificazione che si opera per l'onnipotenza materna, cioè quella che non solo sospende all'apparato significante la soddisfazione dei bisogni, ma li frammenta, li filtra, li modella sui *défilés* della struttura del significante.

I bisogni si subordinano alle stesse condizioni convenzionali del significante nel suo doppio registro: sincronico, di opposizione fra elementi irriducibili, diacronico, di sostituzione e combinazione, grazie a cui il linguaggio, anche se non riempie tutto, struttura però tutto della relazione interumana.

Donde l'oscillazione che si osserva nei discorsi di Freud sui rapporti fra Superio e realtà. Il Superio certo non è la fonte della realtà, come dice da qualche parte, però ne traccia le vie, prima di ritrovare nell'inconscio i primi marchi ideali in cui le tendenze si costituiscono come rimosse nella sostituzione del significante ai bisogni.

11. Non c'è allora bisogno di andar oltre a cercare la molla dell'identificazione all'analista. Ce ne possono essere di molto diverse, ma si tratterà sempre di una identificazione a dei significanti.

Nella misura in cui un'analisi si sviluppa, l'analista ha a che fare di volta in volta con tutte le articolazioni della domanda del soggetto. Ma deve, come diremo più avanti, risponderle unicamente dalla posizione del transfert.

Del resto, chi non sottolinea l'importanza di quella che si potrebbe chiamare ipotesi permissiva dell'analisi? Ma non

c'è bisogno d'un particolare regime politico perché ciò che non è proibito divenga obbligatorio.

Quegli analisti che possiamo dire affascinati dalle sequele della frustrazione, non fanno che tenere una posizione di suggestione che riduce il soggetto a ripetere la sua domanda. È sicuramente questo che s'intende per rieducazione emotiva.

Certo la bontà è necessaria qui piú che altrove, ma non può guarire il male che genera. L'analista che vuole il bene del soggetto ripete ciò cui è stato formato e, nel caso, perfino distorto. L'educazione piú aberrante non ha mai avuto altro motivo che il bene del soggetto.

Si comprende una teoria dell'analisi che, contrariamente alla delicata articolazione dell'analisi di Freud, riduce il movente dei sintomi alla paura. Essa genera una pratica in cui s'imprime ciò che altrove ho chiamato figura oscena e feroce del Superio, in cui non c'è via d'uscita per la nevrosi di transfert che nel far sedere il malato per mostrargli attraverso la finestra gli aspetti ridenti della natura, e dirgli: «Va' pure, ora sei un bravo bambino» [22].

v.

Bisogna prendere il desiderio alla lettera.

1. Dopo tutto un sogno è solo un sogno, sentiamo dire oggi giorno [22]. Ma non conta niente il fatto che in esso Freud abbia riconosciuto il desiderio?

Il desiderio, non le tendenze. Perché bisogna leggere la *Traumdeutung* per sapere cosa voglia dire ciò che in essa Freud chiama desiderio.

Bisogna soffermarsi sui vocaboli *Wunsch*, e *Wish* che lo rende in inglese, per distinguerli dal desiderio, quando il rumore da petardo bagnato in cui crepitano evoca nientemeno che la concupiscenza. Sono dei voti.

Voti che possono essere pii, nostalgici, irritanti, ameni. Una signora può fare un sogno animato da nessun altro desiderio che di dare a Freud, che le ha esposto la teoria che il sogno è un desiderio, la prova che non è affatto così. Il punto

da ritenere è che questo desiderio si articola in un discorso ben astuto. Ma non meno importante, per quanto riguarda ciò che vuol dire il desiderio nel suo pensiero, è cogliere le conseguenze del fatto che Freud s'accontenta di riconoscere il desiderio del sogno e la conferma della sua legge.

Giacché egli ne estende ben oltre l'eccentricità, dato che un sogno di punizione può a suo piacimento significare il desiderio di ciò che la punizione reprime.

Non arrestiamoci alle etichette dei cassetti, benché molti le confondano con i frutti della scienza. Leggiamo i testi, seguiamo il pensiero di Freud nelle tortuosità che c'impone, e non dimentichiamo che mentre egli stesso le deplora tenuto conto di un certo ideale del discorso scientifico, afferma di esservi stato obbligato dal suo oggetto¹.

Si vede allora che questo oggetto è identico a quelle tortuosità, perché alla prima svolta della sua opera, a contatto col sogno di un'isterica, egli è messo di fronte al fatto che in esso trova soddisfazione per spostamento, e precisamente in questo caso per allusione al desiderio di un'altra, un desiderio della vigilia, a sua volta sostenuto nella sua posizione eminente da un desiderio che è d'un ben altro ordine, che Freud pone come il desiderio di avere un desiderio insoddisfatto [7]².

Si conti il numero di rinvii messi in opera per portare il desiderio a una potenza geometricamente crescente. Non basterebbe un solo indice per caratterizzarne il grado. Per questi rinvii bisognerebbe infatti distinguere due dimensioni: un desiderio di desiderio, in altri termini un desiderio significato da un desiderio (il desiderio, nell'isterica, di avere un desiderio insoddisfatto è significato dal suo desiderio di caviale: il desiderio di caviale ne è il significante) s'iscrive nel differente registro di un desiderio sostituito a un desiderio (nel sogno, il desiderio di salmone affumicato proprio dell'amica è sostituito al desiderio di caviale della paziente, il che

¹ Cfr. la Lettera 118 a Fliess (11 novembre 1899) in: *Aus den Anfängen*, Imago pub., London.

² Ecco il sogno quale è riferito dal racconto fattone dalla paziente alla p. 152 delle *GW* II/III: «Voglio offrire una cena, ma non ho altre provviste tranne un po' di salmone affumicato. Penso di uscire a comprare qualcosa, ma mi ricordo che è domenica pomeriggio e che tutti i negozi sono chiusi. Voglio telefonare a qualche fornitore, ma il telefono è guasto. Così devo rinunciare al mio desiderio di fare un invito a cena».

costituisce la sostituzione di un significante a un significante)¹.

2. Ciò che così troviamo non ha nulla di microscopico, e non c'è bisogno di strumenti speciali per riconoscere che la foglia ha i tratti di struttura della pianta da cui è staccata. Anche se si avesse sempre visto solo piante senza foglie, ci si accorgerebbe subito che una foglia è più verosimilmente una parte della pianta che un brano di pelle.

Il desiderio del sogno dell'isterica, come pure qualsiasi pezzetto da niente che abbia un posto in questo testo di Freud, riassume ciò che tutto il libro spiega circa i meccanismi detti inconsci, condensazione, scivolamento, ecc..., attendone la comune struttura: cioè la relazione del desiderio con quel marchio del linguaggio che specifica l'inconscio freudiano e decentra la nostra concezione del soggetto.

Penso che i miei allievi apprezzeranno che io apra questa via d'accesso alla fondamentale opposizione fra significante e significato, opposizione in cui, come dimostro loro, iniziano i poteri del linguaggio, anche se non risparmio loro del filo da torcere quanto al concepirne il modo con cui si esercitano.

Ricordo l'automatismo delle leggi con cui nella catena significativa si articolano:

- a) la sostituzione di un termine a un altro per produrre l'effetto di metafora;
- b) la combinazione di un termine con un altro per produrre l'effetto di metonimia [17].

Applichiamole nel nostro caso e vedremo apparire che, dato che nel sogno della paziente il salmone affumicato, oggetto del desiderio dell'amica, è tutto ciò ch'ella ha da offrire, Freud, ponendo che il salmone affumicato è sostituito al caviale che d'altra parte considera come significante del desiderio della paziente, propone il sogno come metafora del desiderio.

Ma che è la metafora se non un effetto positivo di senso, cioè un certo passaggio del soggetto al senso del desiderio?

Una volta presentato il desiderio del soggetto come ciò

¹ Freud motiva così l'identificazione isterica, precisando che il salmone affumicato ha per l'amica lo stesso ruolo del caviale per la paziente.

che è implicato dal suo discorso (cosciente), cioè come pre-conscio, – ciò è evidente dato che, mentre il marito è pronto a soddisfarne il desiderio, la paziente, che l'ha persuaso dell'esistenza di questo desiderio, tiene a che egli non ne faccia niente: ma bisogna anche essere Freud per articolarlo come desiderio di avere un desiderio insoddisfatto –, resta che bisogna andar oltre per sapere che cosa un simile desiderio voglia dire nell'inconscio.

Ora, il sogno non è l'inconscio ma, come Freud dice, la sua via regia. Il che conferma che procede per effetto della metafora. È questo effetto a essere scoperto dal sogno. Per chi? Ci torneremo subito.

Vediamo per ora che il desiderio, se è significato come insoddisfatto, lo è ad opera del significante «caviale» in quanto il significante lo simbolizza come inaccessibile, mentre, scivolando in quanto desiderio nel caviale, il desiderio di caviale ne è la metonimia: resa necessaria dalla mancanza ad essere in cui esso sta.

La metonimia, come io vi insegno, è l'effetto reso possibile dal fatto che non c'è significazione che non rinvii a un'altra significazione, e in cui si produce il loro piú comune denominatore, cioè il poco senso (comunemente confuso con l'insignificante), il poco senso, dicevo, che mostra di stare alla base del desiderio, e gli conferisce quell'accento di perversione che si è tentati di denunciare nel presente caso di isteria.

Il vero di questa apparenza è che il desiderio è la metonimia della mancanza ad essere.

3. Torniamo ora al libro chiamato: *Interpretazione dei sogni* (*Traumdeutung*), mantica piuttosto, o meglio significanza.

In esso Freud non pretende affatto di esaurire i problemi psicologici del sogno. Lo si legga per constatare che a questi problemi poco studiati (restano rare, se non povere, le ricerche su spazio e tempo nel sogno, sulla sua stoffa sensoriale, come per il sogno a colori o atonale; e perché non l'odoroso, il sapido e il tattile, al pari del vertiginoso, del turgido e del pesante?), Freud non si applica. Dire che la dottrina freudiana è una psicologia è un equivoco grossolano.

Freud è ben lungi dal nutrire questo equivoco. Egli ci av-

verte al contrario di essere interessato, nel sogno, unicamente dalla sua elaborazione. Che vuol dire? Esattamente ciò che noi traduciamo come la sua struttura di linguaggio. Come avrebbe potuto Freud rendersene conto, se questa struttura è stata articolata da Ferdinand de Saussure solo piú tardi? Se essa ricopre gli stessi termini di Freud, ciò non fa che rendere ancora piú avvincente il fatto che Freud l'abbia anticipata. Ma dove l'ha scoperta? In un flusso significante il cui mistero consiste nel fatto che il soggetto non sa nemmeno dove mettersi per fingere di esserne l'organizzatore.

Fare che esso vi si ritrovi come desiderante è l'inverso del fare che vi si riconosca come soggetto, perché il ruscello del desiderio scorre come in derivazione dalla catena significante, e il soggetto deve approfittare di una via di raccordo per acchiapparvi il proprio *feed-back*.

Il desiderio assoggetta ciò che l'analisi soggettiva.

4. Questo ci riconduce alla questione che abbiamo lasciato: a chi il sogno scopre il proprio senso prima che venga l'analista? Questo senso preesiste alla sua lettura così come alla scienza della sua decifrazione.

L'una e l'altra dimostrano che il sogno è fatto per il riconoscimento..., ma la nostra voce non ce la fa a terminare: del desiderio. Giacché il desiderio, se Freud dice il vero dell'inconscio e se l'analisi è necessaria, si coglie solo nell'interpretazione.

Ma riprendiamo. L'elaborazione del sogno è nutrita dal desiderio: ma perché la nostra voce vien meno nel terminare: di riconoscimento?, come se si spegnesse la seconda parola, poco fa la prima, che riassorbiva l'altra nella sua luce. Poiché in fondo non è dormendo che ci si fa riconoscere. E il sogno, dice Freud senza aver l'aria di vederci la piú piccola contraddizione, serve anzitutto il desiderio di dormire. Esso è ripiego narcisistico della *libido* e disinvestimento della realtà.

È un fatto d'esperienza, del resto, che se il mio sogno raggiunge la mia domanda (non la realtà, come impropriamente si dice, che può preservarmi il sonno), o qualcosa che mostri di esserle equivalente, la domanda dell'altro, mi sveglio.

5. Dopotutto un sogno è solo un sogno.

Coloro che oggi ne disdegnano lo strumento per l'analisi hanno trovato, come abbiamo visto, strade piú sicure e piú dirette per ricondurre il paziente ai buoni principî e ai desideri normali, quelli che soddisfano a veri bisogni. Quali? Ma i bisogni di tutti, amico mio. Se questo ti fa paura, fidati del tuo psicoanalista, e sali sulla tour Eiffel per vedere com'è bella Parigi. Peccato che certi saltino il parapetto fin dal primo piano, e per l'appunto fra quelli i cui bisogni sono stati tutti ricondotti alla loro giusta misura. Reazione terapeutica negativa, diremmo noi.

Grazie a Dio il rifiuto non va cosí lontano in tutti. Semplicemente, il sintomo rispunta come erba matta, compulsione di ripetizione.

Ma naturalmente si tratta solo di un equivoco: non si guarisce perché ci si rimemora. Ci si rimemora perché si guarisce. Trovata questa formula, la riproduzione dei sintomi non è piú una questione, ma solo la riproduzione degli analisti; quella dei pazienti è risolta.

6. Dunque un sogno è solo un sogno. Si può persino leggere sotto la penna di una psicoanalista che s'impiccia di insegnare, che è una produzione dell'Io. Ciò prova che non si corre un gran rischio a voler svegliare gli uomini dal sogno: poiché eccolo che continua in piena luce, e proprio in coloro che non si compiacciono affatto di sognare.

Ma anche da questi, se sono psicoanalisti, Freud sul sogno dev'essere letto, perché altrimenti non è possibile né comprendere che cosa intenda per desiderio del nevrotico, per rimosso, per inconscio, per interpretazione, e anche per analisi, né accostare qualsiasi aspetto della sua tecnica o della sua dottrina. Vedremo ora le risorse che il piccolo sogno suindicato ha per il nostro discorso.

Infatti il desiderio della nostra spiritosa isterica (è Freud a qualificarla cosí), parlo del suo desiderio da sveglia, del suo desiderio di caviale, è un desiderio da donna colmata e che appunto non vuole esserlo. Giacché quel macellaio di suo marito se ne intende a mettere, quanto alle soddisfazioni di cui ciascuno ha bisogno, i puntini sulle i, e non ha peli sulla lingua con un pittore che gli fa dei complimenti, sa Dio con

quale oscuro disegno, sulla sua faccia interessante: «Balle! Un bel di dietro di una bella figlia, ecco ciò di cui lei ha bisogno, e se aspetta che sia io a offrirglielo, se lo può attaccare dove dico io».

Ecco qua un uomo di cui una donna non può avere di che lamentarsi, un carattere genitale, e che certo bada debitamente a che la sua, quando la prende, poi non abbia più bisogno di soddisfarsi da sola. Del resto Freud non nasconde che ella ne è assai innamorata, e lo stuzzica incessantemente.

Ma ecco, ella non vuole essere soddisfatta soltanto nei suoi veri bisogni. Ne vuole altri gratuiti, e per essere ben certa che lo sono, vuole non soddisfarli. Ecco perché alla questione: che cosa desidera la spiritosa e spirituale macellaia?, si può rispondere: del caviale. Ma questa risposta è senza speranza perché di caviale appunto non ne vuole.

7. Ma non è tutto qui il suo mistero. In questa impasse, lungi dall'esserne rinchiusa, trova la porta aperta, la porta che apre i desideri di tutte le spirituali isteriche, macellaie o no, che vi sono nel mondo.

È ciò che Freud sa cogliere con uno di quegli sguardi traversi con cui sorprende il vero, fracassando così quelle astrazioni di cui le menti positive fanno volentieri la spiegazione di ogni cosa: qui, l'imitazione cara a Tarde. Bisogna far giocare nel particolare quel perno essenziale dell'identificazione isterica che espone nell'analisi di questo caso. Se la nostra paziente si identifica all'amica, è perché questa è inimitabile nel suo desiderio insoddisfatto per il salmone, Dio lo maledica! se non è Lui ad affumicarlo.

Così il sogno della paziente risponde alla domanda dell'amica di venir a cena da lei. E non si sa che cosa ve la possa indurre, a parte che vi si cena bene, se non ciò di cui la nostra macellaia non perde il filo, e cioè il fatto che suo marito ne parla sempre in bene. Ora, magra com'è non è proprio fatta per piacere a un marito che ama soltanto le rotondità.

Non avrà anche lui un desiderio che gli sta di traverso, allorché tutto in lui è soddisfatto? È lo stesso movente che, nel sogno, farà del desiderio dell'amica lo scacco della sua domanda.

Grazie all'accessorio del neonato telefono la domanda può essere simbolizzata precisamente quanto si vuole: ma lo è

per niente. L'appello della paziente approda a niente; sarebbe bello vedere che l'altra ingrassi perché il marito se la gusti.

Ma com'è possibile che un'altra possa essere amata (non basta forse, perché la paziente ci pensi, che il marito la consideri?) da un uomo che non potrebbe restarne soddisfatto (lui, l'uomo del bel di dietro)? Ecco messa a punto la questione, che è anche in generale quella dell'identificazione isterica.

8. A questo punto il soggetto diventa questa questione. In cui la donna s'identifica all'uomo, e la fetta di salmone affumicato arriva al posto del desiderio dell'Altro.

Dato che questo desiderio non basta per niente (com'è possibile con questa sola fetta di salmone affumicato ricevere tutta questa gente?), alla fin fine (e alla fine del sogno) devo rinunciare al mio desiderio di invitare a cena (cioè alla mia ricerca del desiderio dell'Altro, che è il segreto del mio). È andato tutto a monte, e Lei dice che il sogno è la realizzazione di un desiderio. Come la mette allora, Professore?

Così interpellati, da un bel pezzo gli psicoanalisti non rispondono più, avendo rinunciato a interrogarsi sui desideri dei loro pazienti: che riducono alle loro domande di pazienti, il che semplifica il compito perché lo riduce a quello di convertirle alle loro di psicoanalisti. Non è forse la via del ragionevole? e così l'hanno adottata.

Si dà però il caso che il desiderio non si fa sparire tanto facilmente. È troppo visibile, piantato com'è nel bel mezzo della scena sulla tavola delle agapi come qui, con l'aspetto di un salmone; fortuna vuole che sia un bel pesce, che basta presentare, come al ristorante, sotto una tela fine, perché l'alzata del velo s'eguagli a quella cui si procedeva al termine degli antichi misteri.

Essere il fallo, foss'anche un fallo un po' magro. Ecco l'identificazione ultima al significante del desiderio.

Per una donna ciò non ha l'aria di andare da sé, e fra noi c'è gente che preferisce non aver più niente a che fare con questo logogrifo. Dovremo allora sillabare il ruolo del significante per ritrovarci fra le mani il complesso di castrazione e quell'invidia di pene¹ da cui Dio ci scampi, dal momento

¹ [Questa relativa libertà di traduzione corrisponde a quella del testo francese: «*envie de pénis*»].

che Freud giunto a questa croce non sapeva piú come cavar-sela, non vedendo al di là che il deserto dell'analisi?

Sí, però almeno li portava fin lí, ed era un luogo meno infestato che non la nevrosi di transfert, che vi riduce a cacciare il paziente pregandolo di camminare adagio per tirarsi dietro le sue mosche.

9. Articoliamo quindi ciò che struttura il desiderio.

Il desiderio è ciò che si manifesta nell'intervallo scavato dalla domanda aldiqua di se stessa in quanto il soggetto, articolando la catena significante, porta alla luce la mancanza ad essere insieme all'invocazione a riceverne il complemento dall'Altro, posto che l'Altro, luogo della parola, è anche il luogo di questa mancanza.

In tal modo ciò che all'Altro è dato di colmare, e che è proprio ciò che non ha perché anche a lui l'essere manca, è ciò che si chiama amore, ma anche odio e ignoranza.

Ed anche, passioni dell'essere, ciò che è evocato da ogni domanda aldilà del bisogno che in essa si articola, e di ciò il soggetto rimane tanto piú privato quanto piú è soddisfatto il bisogno articolato nella domanda.

Piú ancora, la soddisfazione del bisogno appare come l'illusione in cui la domanda d'amore va a schiantarsi, rimandando il soggetto al sonno in cui questi frequenta il limbo dell'essere, lasciandolo parlare in esso. Perché l'essere del linguaggio è il non-essere degli oggetti, e il fatto che Freud abbia scoperto il desiderio al suo posto nel sogno – da sempre scandalo di tutti gli sforzi del pensiero per situarsi nella realtà – basta per istruirci.

Essere o non essere, dormire, sognare forse, i sogni cosiddetti «semplicissimi» del bambino («semplice» come la situazione analitica, naturalmente), mostrano semplicemente oggetti miracolosi o proibiti.

10. Ma il bambino non s'addormenta sempre cosí nel seno dell'essere, soprattutto se l'Altro, che pure ha le sue idee sui suoi bisogni, se ne impiccchia, e al posto di ciò che non ha lo rimpinza della pappa asfissiante di ciò che ha, cioè confonde le sue cure col dono del suo amore.

È il bambino nutrito con piú amore a rifiutare il nutrimen-

to e orchestrare il suo rifiuto come un desiderio (anoressia mentale).

Confini dove si coglie come mai altrove che l'odio ripaga l'amore, ma dove è per l'ignoranza che non c'è perdono.

In fin dei conti il bambino, rifiutando di soddisfare la domanda della madre, non esige forse che la madre abbia un desiderio al di fuori di lui, perché è questa la via che gli manca verso il desiderio?

II. Infatti uno dei principî che discendono da queste premesse è che:

- se il desiderio è presente nel soggetto a condizione, impostagli dall'esistenza del discorso, di far passare il suo bisogno per i *défilés* del significante,
- e se d'altronde, come abbiamo cercato di far intendere aprendo la dialettica del transfert, bisogna fondare la nozione dell'Altro con un'A maiuscola, come il luogo del dispiegamento della parola (l'altra scena, *ein anderer Schauplatz*, di cui parla Freud nella *Traumdeutung*),
- bisogna porre che, essendo quello di un animale in preda al linguaggio, il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro.

Ciò verte su tutt'altra funzione che quella dell'identificazione primaria già evocata, giacché non si tratta dell'assunzione da parte del soggetto delle insegne dell'altro, ma di quella condizione per cui il soggetto deve trovare la struttura costitutiva del suo desiderio nella beanza aperta dall'effetto dei significanti in coloro che per lui vengono a rappresentare l'Altro, in quanto la sua domanda è loro soggetta.

Allora si potrà forse intravedere anche la ragione di quell'effetto di occultamento che ci ha trattenuto nel riconoscimento del desiderio del sogno. Il desiderio del sogno non è assunto dal soggetto che dice «Io» nella sua parola. Tuttavia, articolato com'è nel luogo dell'Altro, è discorso, discorso di cui Freud ha iniziato a enunciare la grammatica come tale. È così che i voti che costituisce non hanno flessione ottativa per modificare l'indicativo della loro formula.

In ciò si può vedere, con un riferimento linguistico, che quel che si chiama aspetto del verbo è nel sogno quello del compiuto (vero senso della *Wunscherfüllung*).

Questa ex-sistenza (*Entstellung*)¹ del desiderio nel sogno spiega come la significanza del sogno mascheri in esso il desiderio, mentre il suo movente svanisce perché soltanto problematico.

12. Il desiderio si produce nell'aldilà della domanda perché, articolando la vita del soggetto alle sue condizioni, essa ne sfronda il bisogno; ma esso si scava anche nel suo aldiqua perché, domanda incondizionata della presenza e dell'assenza, essa evoca la mancanza ad essere sotto le tre figure del niente [*rien*] che costituisce il fondo della domanda d'amore, dell'odio che giunge a negare l'essere dell'altro, e dell'indicibile di quel che s'ignora nella sua richiesta. In questa aporia incarnata – di cui si può dire per immagini che ricava la sua anima pesante dai getti vivaci della tendenza ferita, e il suo corpo sottile dalla morte attualizzata nella sequenza significativa, – il desiderio si afferma come condizione assoluta.

Meno ancora del niente che passa nella ronda delle significazioni che agitano gli uomini, esso è la scia iscritta dalla corsa, e come il marchio del ferro del significante sulla spalla del soggetto che parla. È meno pura passione del significato che pura azione del significante, che s'arresta nel momento in cui il vivente, divenuto segno, la rende insignificante.

Questo momento di taglio è percorso dalla forma di un brandello sanguinante: la libbra di carne pagata dalla vita per farne il significante dei significanti, e come tale impossibile a restituirsi al corpo immaginario; è il fallo perduto di Osiride imbalsamato.

13. La funzione di questo significante come tale nella ricerca del desiderio è precisamente la chiave, così come Freud l'ha reperita, di ciò che bisogna sapere per terminare le proprie analisi: per arrivare a tale fine nessun artificio potrà supplire.

¹ Non bisogna dimenticare che questo termine è usato per la prima volta nella *Traumdeutung* a proposito del sogno; e che questo uso ne dà il senso e al tempo stesso quello del termine «distorsione», che lo traduce quando gli Inglesi lo applicano all'Io. Osservazione che permette di giudicare l'uso che si fa in Francia del termine «distorsione dell'Io», con cui gli amatori del rinforzo dell'Io, mal avvertiti dal fatto di diffidare di quei «falsi amici» che sono le parole inglesi (le parole, nevvvero, hanno così poca importanza), intendono semplicemente... un Io storto.

Per darne un'idea descriveremo un incidente sopravvenuto alla fine dell'analisi di un ossessivo, cioè dopo un lungo lavoro in cui non ci si è accontentati di «analizzare l'aggressività del soggetto» (in altri termini: di giocare a mosca cieca con le sue aggressioni immaginarie), ma gli si è fatto riconoscere il posto da lui assunto nel gioco di distruzione esercitato da uno dei genitori sul desiderio dell'altro. Egli indovina l'impotenza in cui si trova a desiderare senza distruggere l'Altro, e quindi senza distruggere il suo stesso desiderio in quanto desiderio dell'Altro.

Per arrivare a questo punto gli si è fatto scoprire le sue manovre di ogni istante per proteggere l'Altro, esaurendo nel lavoro di transfert (*Durcharbeitung*) tutti gli artifici di una verbalizzazione che distingue l'altro dall'Altro (a minuscola e A maiuscola) e che dal palco riservato alla noia dell'Altro (A maiuscola) gli fa disporre i giochi da circo fra i due altri (l'*a* con la minuscola e l'Io, sua ombra).

Non basta certo girare in tondo in un angolino ben esplorato della nevrosi ossessiva, per condurre il paziente a questo rondò, né basta conoscere quest'ultimo per condurvelo per una via che non sarà mai la piú diretta. Non basta il piano di un labirinto ricostruito, né un insieme di piani già rilevati. Anzitutto occorre possedere la combinatoria generale, che oltre a presiedere alla loro varietà rende conto, anche piú utilmente, delle false prospettive, e piú ancora dei cambiamenti a vista d'occhio del labirinto. Le une e gli altri non mancano in questa nevrosi ossessiva, architettura di contrasti ancora non abbastanza studiati e che non basta attribuire a forme di facciata. In mezzo a tanti atteggiamenti di seduzione, d'insurrezione, d'impassibilità, bisogna cogliere le angosce legate alle performances, i rancori che non impediscono la generosità (e si sostiene che gli ossessivi mancano di oblatività!), le incostanze mentali che sostengono infrangibili fedeltà. In un'analisi tutto ciò si muove in modo solidale, non senza appassimenti locali; la grande carreggiata tuttavia resta.

Ecco dunque che il nostro soggetto, a corto di argomenti, ci gioca un tiro mancino abbastanza particolare per la struttura di desiderio che rivela.

Diciamo che, maturo d'età come comicamente si dice, e d'animo disincantato, ci ingannerebbe volentieri invocando

una sua menopausa per scusarsi di un'impotenza sopravvenuta, e accusare la nostra.

Di fatto le ridistribuzioni della *libido* non mancano di costare a certi oggetti il loro posto, anche se questo posto è inamovibile.

In breve, egli è impotente con l'amante, e pensando di usare delle sue trovate sulla funzione del terzo in potenza nella coppia, le propone di andare a letto con un altro uomo, tanto per vedere.

Ora, se quella rimane al posto in cui la nevrosi l'ha collocata, e se l'analisi ve la incontra, ciò è in virtù dell'accordo ch'ella ha indubbiamente realizzato da tempo con i desideri del paziente, e più ancora con i postulati inconsci che essi mantengono.

Così non si rimane stupiti che, senza por tempo in mezzo, cioè la stessa notte, ella faccia questo sogno che riferisce fresco fresco al nostro tipo avvilito.

Ella ha un fallo, ne sente la forma sotto il vestito, il che non le impedisce di aver anche una vagina, né soprattutto di desiderare che questo fallo vi entri.

Sentendo ciò il nostro paziente ritrova immediatamente i propri mezzi e lo dimostra brillantemente alla comare.

Qual è l'interpretazione che si indica?

Dalla domanda rivolta alla donna dal nostro paziente, s'è indovinato ch'egli ci sollecita da tempo a interinare la sua omosessualità rimossa.

Effetto rapidamente previsto da Freud con la sua scoperta dell'inconscio: fra le domande regressive, una da favola si abbevererà alle verità diffuse dall'analisi. L'analisi di ritorno dall'America ha superato le sue aspettative.

Su questo punto, si badi, noi siamo rimasti piuttosto irriducibili.

Osserviamo che la sognatrice non è più compiacente di noi, dato che il suo scenario scarta ogni coadiutore. Fatto che porterebbe anche un novizio, se formato secondo i nostri principî, a fidarsi solo del testo.

Comunque non analizziamo il suo sogno ma il suo effetto sul nostro paziente.

Cambieremmo la nostra condotta se gli facessimo leggere in esso questa verità, meno diffusa per il fatto di essere nella storia, del nostro apporto: cioè che il rifiuto della castra-

zione, se c'è qualcosa che gli assomigli, è anzitutto rifiuto della castrazione dell'Altro (in primo luogo della madre).

Opinione vera non è scienza, e coscienza senza scienza non è che complicità d'ignoranza. La nostra scienza si trasmette solo articolando nell'occasione il particolare.

Abbiamo qui un'occasione unica per mostrare la figura che enunciamo in questi termini: il desiderio inconscio è il desiderio dell'Altro, – perché il sogno è fatto per soddisfare il desiderio del paziente aldilà della sua domanda, come suggerisce il fatto che ci riesce. E anche se non si tratta di un sogno del paziente, esso può avere non meno valore per noi se, pur non rivolgendosi a noi come accade per l'analizzato, si rivolge a lui esattamente come può fare l'analista.

È l'occasione per far cogliere al paziente la funzione di significante che il fallo ha nel suo desiderio. Perché il fallo opera come tale nel sogno per fargli ritrovare l'uso dell'organo che rappresenta, come dimostreremo col posto indicato dal sogno nella struttura in cui è preso il suo desiderio.

Oltre al fatto che la donna ha sognato, c'è il fatto che lei gliene parla. Se in questo discorso si presenta come avente un fallo, sta forse tutto qui ciò per cui le è reso il suo valore erotico? Infatti avere un fallo non basta a restituirle una posizione d'oggetto che la approprii a un fantasma grazie a cui il nostro paziente in quanto ossessivo possa mantenere il suo desiderio in un impossibile che ne preservi le condizioni di metonimia. Queste governano nelle sue scelte un gioco di scappatoie che l'analisi ha disturbato, ma che la donna riinstaura con un'astuzia la cui rudezza nasconde un raffinamento adatto ad illustrare la scienza inclusa nell'inconscio.

Al nostro paziente, infatti, non serve a nulla avere questo fallo, perché il suo desiderio è di esserlo. E qui il desiderio della donna cede al suo col mostrargli ciò che ella non ha.

L'osservazione comune farà sempre gran conto dell'annuncio di una madre castratrice, per poco che l'anamnesi si presti. Essa viene a puntino in un caso come il nostro.

E con ciò è fatta, si crede. Ma noi non sappiamo che farne nell'interpretazione, in cui invocarla non porterebbe lontano salvo ricondurre il paziente al punto in cui egli sguscia fra un desiderio e il suo disprezzo: il disprezzo della madre accanita nello screditare il desiderio troppo ardente di cui il padre le ha lasciato l'immagine.

Ma in questo modo gli si insegnerebbe meno di ciò che l'amante gli *dice*: e cioè che nel sogno il fatto di averlo questo fallo, non glielo faceva desiderare meno. Così si è trovata toccata la sua stessa mancanza ad essere.

Mancanza che viene da un esodo: il suo essere è sempre altrove. L'ha «messo da parte», per così dire. Non lo diciamo tanto per motivare la difficoltà del desiderio, quanto piuttosto per dire che il desiderio è di difficoltà.

Non lasciamoci dunque ingannare dal fatto che, la sognatrice avendo un fallo, il soggetto ne riceve la garanzia che non gli prenderà il suo, – fosse pure sottolineando dottamente che si tratta di una garanzia troppo forte per non essere fragile.

Vorrebbe appunto dire misconoscere che tale garanzia non esigerebbe tanto peso se non dovesse imprimersi in un segno, e che essa trae effetto dal mostrare questo segno come tale, facendolo apparire là dove non può essere.

La condizione del desiderio che occupa eminentemente l'ossessivo, è lo stesso marchio da cui egli lo trova viziato fin dall'origine del suo oggetto: il contrabbando.

Modo singolare della grazia: figura soltanto attraverso il diniego¹ della natura. Vi si nasconde un favore che nel nostro soggetto fa sempre anticamera. Sarà congedandolo che la lascerà entrare un giorno.

14. L'importanza del preservare il posto del desiderio nella direzione della cura, necessita che si orienti questo posto in rapporto agli effetti della domanda, i soli attualmente concepiti alla base del potere della cura.

La scoperta dell'analisi è precisamente che l'atto genitale deve trovare il proprio posto nell'articolazione inconscia del desiderio, ed è per questo che non s'è mai pensato di cedere all'illusione del paziente per cui facilitando la sua domanda per la soddisfazione del bisogno si potrebbe sistemare il suo problema (e ancor meno autorizzandolo col classico: *coïtus normalis dosim repetatur*).

E perché, in altri casi, si pensa che per il progresso della

¹ [Traduce *déni*, termine accettato come traduzione di *Verleugnung* nel testo freudiano, e distinto da: negazione-*dénegation-Verneinung*].

cura sia piú essenziale operare su altre domande, col pretesto che queste sarebbero regressive?

Una volta di piú ripartiamo dal fatto che anzitutto per il soggetto la sua parola è un messaggio, perché si produce nel luogo dell'Altro. E se per questo la sua stessa domanda ne proviene e come tale è formulata, non è solamente perché è sottomessa al codice dell'Altro, ma perché di questo luogo dell'Altro (o del suo tempo) porta la data.

Lo si legge chiaramente nella parola piú liberamente emessa dal soggetto: quella detta alla sua donna o al suo padrone perché ricevano la sua promessa di fedeltà, quando li invoca con un *tu es...*¹ (l'una o l'altro), senza dichiarare che cosa è lui se non mormorando contro se stesso un ordine di uccisione che l'equivoco del francese porta all'orecchio.

Il desiderio anche se traspare sempre, come qui si vede, nella domanda, non è tuttavia meno aldilà. E anche aldiqua di un'altra domanda con cui il soggetto, ripercuotendosi nel luogo dell'Altro, otterrebbe meno di cancellare la propria dipendenza grazie a un accordo che gliene ritornasse, che non di fissare quello stesso essere che viene a proporvi.

Ciò vuol dire che soltanto da una parola che levasse il marchio che il soggetto riceve dalle proprie parole, potrebbe essere ricevuta quell'assoluzione che lo renderebbe al suo desiderio.

Ma il desiderio non è che l'impossibilità di questa parola, parola che rispondendo alla prima può solamente raddoppiarne il marchio, consumando quella scissione (*Spaltung*) che il soggetto subisce per il fatto di essere soggetto solo in quanto parla.

(Com'è simbolizzato dalla sbarra obliqua di nobile bastardaggine che imprimiamo all'S del soggetto per notarlo come quel dato soggetto: §)².

La regressione messa in primo piano nell'analisi (regressione temporale, indubbiamente, ma a condizione di preci-

¹ [*Tu es*, tu sei, può essere pronunciato in modo da consentire l'equivoco con *tuer*, uccidere].

² Cfr. il (§ ◊ D) e il (§ ◊ a) del nostro grafo, ripreso in *Sovversione del soggetto*, p. 820. Il segno ◊ registra le relazioni: involuppo-sviluppo-congiunzione-disgiunzione. I legami che significa in queste due parentesi permettono di leggere l'S sbarrata: S in *fading* nel taglio della domanda; S in *fading* davanti all'oggetto del desiderio. E cioè la pulsione e il fantasma.

sare che si tratta del tempo della rimemorazione), verte unicamente sui significanti (orali, anali, ecc.) della domanda, e interessa la pulsione corrispondente solo attraverso di essi.

Ridurre questa domanda al suo posto può operare sul desiderio un'apparenza di riduzione grazie al sollievo dato al bisogno.

Ma si tratta piuttosto di un effetto della pesantezza dell'analista. Giacché se sono i significanti della domanda ad aver sostenuto le frustrazioni in cui il desiderio s'è fissato (*Fixierung* di Freud), è proprio al loro posto che il desiderio è assoggettante.

Nell'analisi ogni risposta alla domanda, si voglia frustrante o gratificante, riporta il transfert alla suggestione.

Fra transfert e suggestione – qui sta la scoperta di Freud – c'è un rapporto, ed è che anche il transfert è una suggestione, ma una suggestione che si esercita soltanto a partire dalla domanda d'amore, domanda che non riguarda alcun bisogno. Questa domanda si costituisce perché il soggetto è il soggetto del signifiante: ecco ciò che permette di farne cattivo uso riconducendola ai bisogni da cui tali significanti sono ricavati. Al che, ben lo si vede, gli psicoanalisti non mancano.

Ma non bisogna confondere l'identificazione al signifiante onnipotente della domanda, di cui già abbiamo parlato, con l'identificazione all'oggetto della domanda d'amore. Anche questa è una regressione, e Freud vi insiste quando ne fa il secondo modo di identificazione da lui distinto nella seconda topica in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. Ma è un'altra regressione. In cui abbiamo l'*exit* che permette di uscire dalla suggestione. L'identificazione all'oggetto come regressione (perché parte dalla domanda d'amore) apre la sequenza del transfert (la apre, non la chiude), cioè la via su cui potranno esser denunciate le identificazioni che, arrestando questa regressione, la scandiscono.

Ma questa regressione non dipende dal bisogno nella domanda, non più di quanto il desiderio sadico sia spiegato dalla domanda anale, giacché credere che lo scibale sia un oggetto nocivo in se stesso è solamente un'illusione ordinaria della comprensione. (Intendo comprensione nel senso nefasto ricevuto da Jaspers. «Lei comprende: –», esordio con cui crede di imporla a chi non comprende niente, colui che non ha niente da fargli comprendere). Ma la domanda di es-

sere una merda, ecco qualcosa che rende preferibile che ci si metta un po' di sbieco, quando il soggetto vi si scopre. Disgrazia dell'essere, suevocata.

Colui che non sa spingere le sue analisi didattiche fino a quel punto di viraggio in cui si verifica con tremore che tutte le domande che si sono articolate nell'analisi, più di tutte quella che le era stata alla base, cioè di diventare analista, e che arriva allora a scadenza, non erano altro che transfert destinati a mantenere al suo posto un desiderio instabile o dubbio nella sua problematica, – non sa niente di ciò che bisogna ottenere dal soggetto perché possa assicurare la direzione di un'analisi, o anche solo fare un'interpretazione con discernimento.

Queste considerazioni ci confermano che è naturale analizzare il transfert. Giacché il transfert in se stesso è già analisi della suggestione, in quanto mette il soggetto, nei confronti della propria domanda, in una posizione che riceve solo dal suo desiderio.

Se la frustrazione deve prevalere sulla gratificazione, è unicamente per il mantenimento di questo quadro del transfert.

La resistenza del soggetto, quando s'opponesse alla suggestione, non è che desiderio di mantenere il proprio desiderio. Come tale, bisognerebbe considerarla al rango di transfert positivo, perché è il desiderio a mantenere la direzione dell'analisi, fuori dagli effetti della domanda.

Come si vede, queste proposizioni cambiano qualcosa nelle opinioni correnti in materia. E se faranno pensare che l'impostazione è sbagliata in qualche punto, avremo raggiunto il nostro scopo.

15. Si collocano qui alcune osservazioni sulla formazione dei sintomi.

Freud, a partire dal suo studio dimostrativo dei fenomeni soggettivi: sogni, lapsus e motti di spirito che ha formalmente detto essere strutturalmente identici (ma naturalmente tutto ciò per i nostri bravi scienziati è troppo al di sopra dell'esperienza da loro acquisita – e per quali vie! – perché pensino anche solo a tornarci su) –, ha sottolineato mille volte: i sintomi sono sovradeterminati. Per lo scopino impegnato nel quotidiano battage che ci promette per domani la

riduzione dell'analisi alle sue basi biologiche, ciò va da sé; così comodo a dirsi che non lo si sente nemmeno più. E allora?

Lasciamo stare le mie osservazioni sul fatto che la sovra-determinazione è strettamente inconcepibile se non nella struttura del linguaggio. Nei sintomi nevrotici, che cosa vuol dire?

Vuol dire che con gli effetti che in un soggetto corrispondono a una domanda determinata, interferiranno quelli di una posizione in rapporto all'altro (l'altro, qui il suo simile) che egli sostiene in quanto soggetto.

«Che egli sostiene in quanto soggetto», vuol dire che il linguaggio gli permette di considerarsi come il macchinista, cioè come il regista di tutta la cattura immaginaria di cui altrimenti non sarebbe che la marionetta vivente.

Il fantasma è l'illustrazione stessa di questa possibilità originale. Ecco perché ogni tentazione di ridurlo all'immaginazione, non ammettendo il proprio fallimento, è un controsenso permanente, controsenso da cui la scuola kleiniana, che su questo punto è andata molto avanti, non esce, non avendo nemmeno intravisto la categoria di significante.

Tuttavia, una volta definita come immagine messa in funzione nella struttura significante, la nozione di fantasma inconscio non offre più difficoltà.

Diciamo che il fantasma, nel suo uso fondamentale, è ciò grazie a cui il soggetto si regge a livello del proprio desiderio evanescente, evanescente perché la stessa soddisfazione della domanda gli sottrae il suo oggetto.

Ah! ma che delicati questi nevrotici! Come fare? Gente incomprensibile, quella, parola di padre di famiglia.

È appunto quel che si dice da tempo, da sempre, e gli analisti sono ancor fermi a questo punto. Il babbeo chiama tutto ciò «l'irrazionale», non essendosi nemmeno accorto che la scoperta di Freud si omologa nel dare anzitutto per certo – il che mette subito a terra il nostro esegeta – che il reale è razionale, e poi nel constatare che il razionale è reale. Grazie a ciò egli può articolare che ciò che di poco ragionevole si presenta nel desiderio è un effetto del passaggio del razionale in quanto reale, cioè del linguaggio, nel reale, in quanto il razionale vi ha già tracciato la sua circonvallazione.

Perché il privilegio del nevrotico non è il paradosso del desiderio ma il fatto che egli tenga conto dell'esistenza del

paradosso nel suo modo di affrontarlo. Il che non lo classifica poi tanto male nell'ordine della dignità umana, e non fa onore agli analisti mediocri (questo non è un apprezzamento, ma un ideale formalmente espresso dagli interessati), che a tale dignità non arrivano: sorprendente distanza, sempre notata a mezza voce dagli analisti... altri, senza che si sappia bene come distinguere questi ultimi, che non avrebbero mai pensato di farlo da sé se non dopo aver dovuto opporsi alla deviazione dei primi.

16. Dunque, è la posizione del nevrotico riguardo al desiderio (per dire in breve: al fantasma) a contrassegnare con la sua presenza la risposta del soggetto alla domanda, in altri termini la significazione del suo bisogno.

Ma questo fantasma non ha niente a che fare con la significazione in cui interferisce. Infatti questa significazione proviene dall'Altro, perché dipende da lui che la domanda sia esaudita. Ma se il fantasma arriva qui è perché si trova sulla via di ritorno di un circuito più largo, quello che portando la domanda fino ai limiti dell'essere, fa sì che il soggetto s'interroggi sulla mancanza in cui si appare come desiderio.

È incredibile come certi tratti, benché palesi da sempre, dell'azione come tale dell'uomo, non siano stati messi in luce dall'analisi. Vogliamo parlare di ciò per cui questa azione dell'uomo è le gesta che poggiano sulla sua canzone. Questa faccia di *exploit*, di *performance*, di riuscita strangolata dal simbolo, ciò che la rende dunque simbolica (ma non nel senso alienante che questo termine volgarmente denota), ciò per cui insomma si parla di passaggio all'atto, Rubicone il cui desiderio è sempre camuffato nella storia a beneficio del suo successo, tutto ciò cui l'esperienza di quello che l'analista chiama *acting out* gli dà un accesso quasi sperimentale perché ne detiene tutto l'artificio, l'analista lo abbassa, nel migliore dei casi, a una ricaduta del soggetto, e nel peggiore a un errore del terapeuta.

Si resta stupefatti di questa falsa vergogna dell'analista di fronte all'azione, vergogna in cui indubbiamente se ne dissimula una vera: quella ch'egli ha di un'azione quale è la sua, una fra le più alte, quando scende fino all'abbiezione.

Perché non si tratta di nient'altro, quando l'analista s'interpone per degradare il messaggio di transfert che è lì per

interpretare, in una fallace significazione del reale che è soltanto mistificazione.

Giacché il punto in cui l'analista d'oggi pretende di cogliere il transfert, è lo scarto da lui definito fra il fantasma e la risposta cosiddetta adattata. Adattata a che?, se non alla domanda dell'Altro; e in che questa domanda avrebbe più o meno consistenza della risposta ottenuta, se l'analista non si credesse autorizzato a negare ogni valore al fantasma affossandolo nella misura che trae dalla propria realtà?

Qui lo tradisce la stessa via per cui procede, quando per questa via deve introdursi nel fantasma e offrirsi come ostia immaginaria a finzioni in cui prolifera un desiderio abbruttito, inatteso Ulisse che si dà in pasto per la prosperità del porcile di Circe.

Non si dica che sto diffamando qualcuno, perché questo è precisamente il punto su cui coloro che non sanno articolare altrimenti la loro pratica, s'inquietano anch'essi e s'interrogano: i fantasmi, ma non è qui che forniamo al soggetto quella gratificazione in cui l'analisi si impantana? Ecco la questione che si ripetono con l'insistenza senza via d'uscita di un tormento dell'inconscio.

17. Quindi, nel migliore dei casi, l'analista d'oggi lascia il paziente in quel punto di identificazione puramente immaginaria di cui l'isterico rimane prigioniero, perché il suo fantasma ne implica l'invischiamento.

Cioè in quello stesso punto in cui Freud, in tutta la prima parte della sua carriera, voleva concludere troppo rapidamente forzando l'appello dell'amore sull'oggetto dell'identificazione (per Elisabeth von R..., il cognato [5]; per Dora, il Signor K...; nella giovane omosessuale del caso di omosessualità femminile ci vede più chiaro, ma si arena nel considerarsi toccato nel reale dal transfert negativo).

Ci vorrà il capitolo di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* su «l'identificazione», perché Freud distingue nettamente il terzo modo di identificazione, condizionato dalla sua funzione di sostegno del desiderio e dunque specificato dall'indifferenza del suo oggetto.

Ma i nostri psicoanalisti insistono: questo oggetto indifferente è la sostanza dell'oggetto, mangiate il mio corpo, bevete il mio sangue (l'evocazione profanante è uscita dalla

loro penna). Il mistero della redenzione dell'analizzato è in questa effusione immaginaria di cui l'analista è l'oblato.

Ma com'è possibile che l'Io con cui pretendono di aiutarsi non ricada sotto l'alienazione rinforzata cui inducono il soggetto? Gli psicologi hanno sempre saputo fin da prima di Freud, anche se non l'hanno detto in questi termini, che se il desiderio è la metonimia della mancanza ad essere, l'Io è la metonimia del desiderio.

Si opera così quell'identificazione terminale di cui gli analisti si gloriano.

Se si tratta dell'Io o del Superio del paziente, essi esitano o meglio, è proprio il caso di dirlo, non se ne danno cura, ma ciò cui il paziente s'identifica è il loro Io forte.

Freud ha perfettamente previsto questo risultato nell'articolo ora citato, mostrando il ruolo di ideale che può essere assunto dal più insignificante degli oggetti nella genesi del leader.

Non invano la psicologia analitica si orienta sempre più verso la psicologia di gruppo, o verso la psicoterapia che porta lo stesso nome.

Osserviamone gli effetti nello stesso gruppo analitico. Non è vero che gli analizzati a titolo didattico si conformino all'immagine del loro analista, a qualsiasi livello la si voglia cogliere. È fra di loro, piuttosto, che gli analizzati di uno stesso analista sono legati da un tratto, che può bensì essere del tutto secondario nell'economia di ciascuno, ma in cui si ritrova il segno dell'insufficienza dell'analista nei confronti del suo lavoro.

E così, colui per il quale il problema del desiderio si riduce a levare il velo della paura, lascia avviluppati in questo lenzuolo funebre tutti coloro che ha guidato.

18. Eccoci dunque al principio malizioso di questo potere sempre aperto a una direzione cieca. È il potere di fare il bene, nessun potere ha altro fine: ecco perché il potere non ha fine. Ma nel nostro caso si tratta di un'altra cosa, si tratta della verità, la sola, la verità sugli effetti della verità. Una volta che Edipo s'è impegnato su questa via, ha già rinunciato al potere.

Dove va dunque la direzione della cura? Basterebbe forse interrogarne i mezzi per definirla nella sua rettitudine.

Osserviamo:

1. Che in essa la parola ha tutti i poteri, gli speciali poteri della cura;
2. Che si è ben lontani per regola dal dirigere il soggetto verso la parola piena, né verso il discorso coerente, ma lo si lascia libero di provarcisi;
3. Che questa libertà è ciò ch'egli tollera meno;
4. Che la domanda è propriamente ciò che nell'analisi è messo fra parentesi, essendo escluso che l'analista ne soddisfi alcuna;
5. Che, non essendo posto alcun ostacolo alla confessione del desiderio, è in questa direzione che il soggetto è diretto e persino canalizzato;
6. Che la resistenza a questa confessione, in ultima analisi, può attenersi esclusivamente all'incompatibilità del desiderio con la parola.

Forse si troverà ancora qualcuno, anche nel mio normale uditorio, che di fronte a tali proposizioni si stupirà di trovarle nel mio discorso.

Qui si può sentire quanto dev'essere bruciante per l'analista la tentazione di rispondere anche solo un po' alla domanda.

Piú ancora, come impedire al soggetto di attribuirgli questa risposta, sotto forma di domanda di guarire, e conformemente all'orizzonte di un discorso che egli gli imputa tanto piú a buon diritto in quanto la nostra autorità l'ha assunto senza sapere che cosa faceva.

Chi ci sbarazzerà ormai di questa tunica di Nesso che noi stessi ci siamo intessuti: l'analisi risponde a tutti i desiderata della domanda, e con norme diffuse? Chi spazzerà via questo enorme letame, degno delle stalle di Augia, la letteratura analitica?

A quale silenzio deve obbligarsi oggi l'analista per individuare al di sopra di questo pantano il dito alzato del *San Giovanni* di Leonardo, perché l'interpretazione ritrovi quell'orizzonte disabitato dell'essere dove se ne deve dispiegare la virtù allusiva?

19. Dato che si tratta di prendere il desiderio, e dato che lo si può prendere solo alla lettera, perché è la rete della let-

tera a determinarne, sovradeterminarne il posto d'uccello celeste, come non esigere dall'uccellatore che sia anzitutto un letterato?

La parte «letteraria» nell'opera di Freud, si veda quel professore di letteratura di Zurigo che ha iniziato a sillabarla, chi fra di noi ha tentato di articolarne l'importanza?

È solo un'indicazione. Andiamo oltre. Chiediamo che cosa dev'esserne dell'analista (dell'«essere» dell'analista), quanto al suo stesso desiderio.

Chi avrà ancora l'ingenuità di limitarsi, nei riguardi di Freud, a quella figura di posato borghese di Vienna che ha stupito il suo visitatore André Breton perché non s'aureolava di nessuna ossessione di Menadi? Ora che ne abbiamo soltanto l'opera, non riconosceremo in essa un fiume di fuoco che non deve nulla al rio artificiale di François Mauriac?

Chi meglio di lui, confessando i propri sogni, ha saputo filare la corda su cui scivola l'anello che ci unisce all'essere, e farne brillare fra le mani chiuse che se lo passano nel gioco da furetto della passione umana, il breve bagliore?

Chi come quest'uomo fra quattro pareti ha alzato la voce contro l'accaparramento del godimento da parte di coloro che accumulano sulle spalle degli altri l'onere del bisogno?

Chi come questo clinico attaccato al terra-terra della sofferenza, ha interrogato tanto intrepidamente la vita sul suo senso, e non per dire che non ne ha, maniera comoda di lavarsene le mani, ma per dire che ne ha uno solo, quello in cui il desiderio è portato dalla morte?

Uomo di desiderio, d'un desiderio da lui seguito suo malgrado su vie in cui si rimira nel sentire, nel dominare e nel sapere, ma di cui ha saputo svelare, lui solo, come un iniziato agli scomparsi misteri, il significante senza pari: quel fallo per cui riceverlo e darlo sono per il nevrotico cose ugualmente impossibili, sia che sappia che l'Altro non l'ha, sia che l'ha, perché in ambo i casi il suo desiderio è altrove: e cioè di esserlo, e perché bisogna che l'uomo, maschio o femmina, accetti di averlo e non averlo a partire dalla scoperta che non lo è.

S'iscrive qui quella *Spaltung* ultima per cui il soggetto s'articola col Logos e su cui Freud, cominciando a scrivere [12], ci stava dando, all'estremo di un'opera dalle dimensioni

dell'essere, la soluzione dell'analisi «infinita», quando la sua morte vi mise la parola *Rien*¹.

Avvertenza e riferimenti.

Questa relazione è un brano scelto del nostro insegnamento. Il nostro discorso al Convegno, e le risposte che ha ricevuto, l'hanno rimesso al suo posto nella successione di tale insegnamento.

In essa abbiamo presentato un grafo che articola precisamente le direzioni qui proposte per il campo dell'analisi e per la sua manovra.

Riportiamo qui, classificati per ordine alfabetico di autori, i riferimenti cui il testo rinvia con i numeri tra parentesi quadre.

Facciamo uso delle seguenti abbreviazioni:

GW *Gesammelte Werke* di Freud, pubblicate da Imago Publishing di Londra.

La cifra romana che segue indica il volume.

SE *Standard Edition*, della loro traduzione inglese, pubblicata dalla Hogarth Press di Londra. Stessa avvertenza.

«IJP» «International Journal of Psychoanalysis».

«The PQ» «The Psychoanalytic Quarterly».

La PDA Opera intitolata: *La psychanalyse d'aujourd'hui*, apparsa da PUF, cui ci riferiamo solo per la semplicità ingenua con cui in essa si presenta la tendenza nella psicoanalisi a degradare la direzione della cura e i principi del suo potere. Lavoro di diffusione all'esterno, certo, ma anche, all'interno, di ostruzione. Non citeremo dunque gli autori, che in esso non intervengono con nessun contributo propriamente scientifico.

[I] ABRAHAM, KARL, *Die psychosexuellen Differenzen der Hysterie und der Dementia praecox* (I Congresso internazionale di psicoanalisi, Salisburgo, 26 aprile 1908), in «Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie», 2° quaderno, luglio 1908, Neue folge, Bd 19, pp. 521-33, e in *Klinische Beiträge zur Psychoanalyse*, Int. Psych. Verlag, Leipzig-Wien-Zurich 1921; *The psychosexual differences between Hysteria and dementia praecox*, in *Selected Papers*, Hogarth Press, pp. 64-79.

¹ [Conserviamo, qui come altrove (per esempio cfr. p. 493) il termine francese, perché «niente» non risponde adeguatamente al *rien* laciano che per l'appunto non è il puro niente (cfr. ancora a p. 820)].

- [2] DEVEREUX, GEORGES, *Some criteria for the timing of confrontations and interpretations*, aprile 1950, in «IJP», XXXII, 1, gennaio 1951, pp. 19-24.
- [3] FERENCZI, SANDOR, *Introjektion und Übertragung*, 1909, in «Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen», 1, pp. 422-57; *Introjection and transference*, in *Sex in psychoanalysis*, Basic Book, New York, pp. 35-93.
- [4] FREUD, ANNA, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, 1936, cap. IV: *Die Abwehrmechanismen*. Cfr. *Versuch einer Chronologie*, pp. 60-63 (Intern. psychoanal. Verlag, Wien 1936).
- [5] FREUD, SIGMUND, *Studien über Hysterie*, 1895, in *GW*, I, *Fall Elisabeth von R...*, pp. 196-251, in particolare pp. 125-27. – *Studies on Hysteria*, in *SE*, II, pp. 158-60.
- [6] – *Die Traumdeutung*, in *GW*, II-III. Cfr. cap. IV: *Die Traumdeutung*, pp. 152-56, 157 e 163-68. *Kern unseres Wesens*, p. 609. – *The interpretation of dreams*, in *SE*, IV, cap. IV: *Distortion in dreams*, pp. 146-50, 151, 157-62 e 603.
- [7] – *Bruchstück einer Hysterie-Analyse (Dora)*, finito il 24 gennaio 1901 (cfr. la lettera 140 di *Aus den Anfängen*, la corrispondenza con Fliess pubblicata a Londra): *GW*, V, cfr. pp. 194-95. – *A case of hysteria*, in *SE*, VII, pp. 35-36.
- [8] – *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909, in *GW*, VII. Cfr.: 1, d) *Die Einführung ins Verständnis der Kur* (L'introduzione all'intelligenza della cura), pp. 402-4, e la nota delle pp. 404-5, poi 1, f) *Die Krankheitsveranlassung*, cioè la decisiva interpretazione di Freud su ciò che tradurremmo: il soggetto della malattia, e 1, g) *Der Vaterkomplex und die Lösung der Rattenidee*, cioè pp. 417-38. – *Notes upon a case of obsessional neurosis*, in *SE*, X. Cfr. 1, d) *Initiation into the nature of treatment*, pp. 178-81, e la nota a p. 181. Poi: 1, f) *The precipitating cause of illness*, e g) *The father complex and the solution of the rat idea*, pp. 195-220.
- [9] – *Jeinseits des Lustprinzips*, 1920, in *GW*, XIII: cfr., se ancora ve n'è bisogno, le pp. 11-14 del cap. II. – *Beyond the pleasure principle*, in *SE*, XVIII, pp. 14-16.
- [10] – *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921, in *GW*, XIII. Il cap. VII: *Die Identifizierung*, in particolare pp. 116-18. – *Group psychology and the analysis of the ego*, in *SE*, XVIII, pp. 106-8.
- [11] – *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937, in *GW*, XVI, pp. 59-99, tradotto in francese con il titolo: *Analyse terminée (!) et analyse interminable (!!)* – i nostri punti esclamativi mettono in evidenza gli standards in uso nella traduzione in francese delle opere di Freud. Noi segnaliamo questa perché, per l'edizione delle *GW*, XVI vol. uscito nel 1950, essa non c'è, cfr. p. 280), in «Rev. franç. Psychan.», XI, 1939, n. 1, pp. 3-38.

- [12] – *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, in *GW*, XVII, *Schriften aus dem Nachlass*, pp. 58-62. Data del manoscritto: 2 gennaio 1938 (incompiuto). – *Splitting of the ego in the defensive process*, *Collected Papers*, V, 32, pp. 372-75.
- [13] GLOVER, EDWARD, *The therapeutic effect of inexact interpretation: a contribution to the theory of suggestion*, in «*IJP*», XII, 4, ottobre 1931, pp. 399-411.
- [14] HARTMANN, KRIS e LOEWENSTEIN, loro pubblicazioni comuni, in *The psychoanalytic study of the child*, a partire dal 1946.
- [15] KRIS, ERNST, *Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy*, in «*The PQ*», XX, n. 1, gennaio 1951, pp. 21-25.
- [16] LACAN, JACQUES, la nostra relazione di Roma, 26-27 settembre 1953: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *La Psychanalyse*, vol. I, PUF, Paris. Cfr. p. 230.
- [17] – *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, 9 maggio 1957, in *La Psychanalyse*, vol. III, pp. 47-81. Cfr. p. 488.
- [18] LAGACHE, DANIEL, *Le problème du transfert* (Relazione alla XIV Conferenza degli psicoanalisti di lingua francese, 1° novembre 1951), in «*Rev. franç. Psychan.*», XVI, 1952, n. 1-2, pp. 5-115.
- [19] LECLAIRE, SERGE, *À la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses* (Congresso di Bonneval, 15 aprile 1957), in «*L'Évolution psychiatrique*», 1958, fasc. 2, pp. 377-419.
- [20] MACALPINE, IDA, *The development of the transference*, in «*The PQ*», XIX, n. 4, ottobre 1950, pp. 500-39, e soprattutto pp. 502-508 e 522-28.
- [21] *La PDA*, pp. 51-52 (su «pregenitali» e «genitali»), *passim* (sul rinforzo dell'Io e il suo metodo), p. 102 (sulla distanza dall'oggetto, principio del metodo di una cura).
- [22] *La PDA*, cfr. successivamente p. 133 (rieducazione emotiva), p. 133 (opposizione della PDA a Freud sull'importanza primordiale della relazione a due), p. 132 (la guarigione «dal didentro»), p. 135 (quel che importa... non è tanto quel che l'analista dice o fa, ma quello che è), e p. 136, ecc., *passim*, e ancora p. 162 (sul congedo della fine del trattamento), p. 149 (sul sogno).
- [23] R. L., *Perversion sexuelle transitoire au cours d'un traitement psychanalytique*, in «*Bullettin d'activités de l'Association des Psychanalystes de Belgique*», n. 25, pp. 1, 17, 118, rue Froissart, Bruxelles.
- [24] SHARPE, ELLA, *Technique of psychoanalysis*, in *Collected Papers*, Hogarth Press. Cfr. p. 81 (sul bisogno di giustificare la propria esistenza); pp. 12-14 (sulle conoscenze e le tecniche esigibili dall'analista).
- [25] SCHMIDEBERG, MELITTA, *Intellektuelle Hemmung und Es-störung*, in «*Zeitschrift für psa. Pädagogik.*», VIII, 1934.

- [26] WILLIAMS, J. D., *The compleat strategyst*, The Rand Series, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York - Toronto - London.
- [27] WINNICOTT, D. W., *Transitional objects and transitional phenomena*, 15 giugno 1951, in «IJP», XXXIV, 1953, pp. 11, 29-97. Tradotto in *La psychanalyse*, vol. V, pp. 21-41.

Nota sulla relazione di Daniel Lagache: *Psicoanalisi e struttura della personalità*

Questo testo è redatto sulla base della registrazione di un intervento privato del suo esordio da una cattiva partenza dell'apparecchio. Abbiamo approfittato di questo incidente per rimaneggiare il nostro discorso in un modo che ne modifica sensibilmente l'improvvisazione. Bisogna però che ne sia indicata l'intenzione, quella di serrare nella sua articolazione di allora una posizione che ci resta essenziale.

Il che ci ha condotti piuttosto ad espungerne qualcosa, e precisamente ciò che nel fuoco di un'attualizzazione anticipa su quanto sarà sviluppato solo più tardi. Così, passando sopra al nostro gusto d'autore, non abbiamo ripreso l'apologo del vasetto di mostarda il cui ricordo tuttavia non è aneddótico, dato che più tardi gli abbiamo dato pieno corso¹.

Salvo il fatto che leghiamo a queste pagine il suo atto di nascita, e che almeno in apparenza trova motivo nelle agapi che ce l'hanno fornito, lasciamo al nostro uditorio il compito di ritrovare il vasetto di mostarda in filigrana nelle figure più accessibili al lettore come quelle meno sottomesse ai significanti della presenza.

Del resto, un testo che prima non è stato comunicato in forma documentaria, è attestabile solo dal momento della sua redazione definitiva, qui Pasqua 1960.

I.

La struttura e il soggetto.

Il termine di struttura che della relazione di Daniel Lagache² doveva costituire la parola chiave, si trova effettiva-

¹ Specialmente nel nostro seminario di quest'anno 1959-60, sull'etica della psicoanalisi.

² «Oggi l'antropologia è strutturalista. Uno dei suoi tratti principali è la promozione della categoria di *insieme*, di *unitas multiplex*. [...]. Partiamo dall'idea che non abbiamo a che fare con elementi isolati o con somme di elementi, ma con insiemi le cui parti sono esse stesse strutturate» (D. LAGACHE, *La psychanalyse et la structure de la personnalité*, relazione al Col-

mente enunciato alla base di molte tendenze contemporanee della ricerca sull'uomo, se è questo il senso lato che Lagache dà, come supponiamo, al termine di antropologia. Attualmente, il riferimento alla sociologia ci sarebbe parso più consono per situarvi lo strutturalismo.

Che infatti è oggetto di un dibattito abbastanza vivo perché Claude Lévi-Strauss non sfugga agli attacchi reciproci degli strutturalisti, dato che la nozione di struttura dell'uno sembra un'aberrazione per l'altro.

Poiché noi stessi facciamo del termine di struttura un uso che riteniamo potersi fondare su quello di Claude Lévi-Strauss, abbiamo una ragione personale, è il caso di dirlo, di non considerare questo uso come generalmente confusionario. Il che ci rende anche più interessati a sottometterlo alla prova dello sviluppo datogli da Daniel Lagache.

Per introdurlo, diremo che la categoria di insieme ci trova d'accordo, perché evita o depura le implicazioni della totalità. Ma non per dire che i suoi elementi non sono isolati o sommabili: almeno, se cerchiamo nella nozione di insieme una garanzia derivante del rigore che ha nella teoria matematica. «Che le parti siano anch'esse strutturate», vorrà allora dire che anch'esse sono suscettibili di simbolizzare tutte le relazioni definibili per l'insieme, che vanno ben aldilà della loro distinzione e della loro riunione, benché inaugurali. I suoi elementi infatti sono definiti dalla possibilità di essere posti in funzione di sotto-insiemi come quelli che ricoprono una relazione qualsiasi definita per l'insieme, possibilità il cui tratto essenziale è quello di non essere limitata da alcuna gerarchia *naturale*.

Ecco perché il termine «parte» ci sembra da scartarsi per principio, e tanto più ogni dato di campo che includa incognite così temibili come un organismo, perché già, per il fatto di organizzare l'entourage (con la famosa «situazione» che ci pende dal naso), tale campo apporta ad ogni considerazione di struttura quella limitazione minimale che Daniel Lagache individua subito con pertinenza come geometrica¹.

loquio di Royaumont, 10-13 luglio 1958, raccolto in *La Psychanalyse*, vol. VI, PUF, Paris 1961, p. 5.

¹ «Il campo psicologico è l'insieme delle relazioni dell'organismo con l'entourage. [...] Non c'è organismo che non sia in situazione, né situazione se non per un organismo. Necessità in ultima analisi geometrica [...]» (*ibid.*).

Ora, la struttura non è la forma, e altrove¹ vi abbiamo insistito: si tratta appunto di rompere il pensiero a una topologia necessitata dalla sola struttura.

Noi pretendiamo che l'estetica trascendentale sia da rifare, in un'epoca in cui la linguistica ha introdotto nella scienza il suo incontestabile statuto: con la struttura definita dall'articolazione significante come tale.

Quindi, allorché Daniel Lagache parte dal proporci una scelta fra una struttura in qualche modo apparente (che implicherebbe la critica di ciò che di naturale il carattere descrittivo comporta) e una struttura ch'egli dice a distanza dell'esperienza (trattandosi del «modello teorico» da lui riconosciuto nella metapsicologia analitica), abbiamo un'antinomia che trascura un terzo modo della struttura che non può essere escluso, e cioè gli effetti che la pura e semplice combinatoria del significante determina nella realtà in cui essa si produce. Lo strutturalismo infatti non è forse ciò che ci permette di porre la nostra esperienza come il campo in cui c'è chi parla, in cui *ça parle*? Se sí, la «distanza dall'esperienza» della struttura si dissolve, perché questa opera nell'esperienza non come modello teorico, ma come la macchina originale che vi mette in scena il soggetto.

In ciò che Daniel Lagache mette in conto al punto di vista economico-dinamico, cioè a detta sua il materiale e la sua interpretazione, vediamo precisamente innescarsi nella nostra esperienza l'incidenza della struttura, ed è a partire da qui che una ricerca strutturalista deve indagarne gli effetti, la cui portata economico-dinamica trova illustrazione in un paragone che equivale alla sua ragione: ciò che una turbina, cioè una macchina ordinata secondo una catena di equazioni, apporta a una cascata naturale per la realizzazione dell'energia.

Come stupirsi allora che il criterio genetico abbia chiuso con uno scacco, una volta messo alla prova delle topiche freudiane, nella misura in cui i sistemi di queste sono strutturali?

Quanto al criterio di adattamento, bisogna forse respingerne l'uso fino a nuovo ordine, al nuovo ordine che la psicoanalisi stessa gli avrà dato: salvo entrare nell'impasse che porta il nome di problema postrivoluzionario.

Infatti i sistemi di cui Daniel Lagache saprà valorizzare

¹ In un simposio sulla struttura, tenuto sotto gli auspici di Bastide.

cosí delicatamente le relazioni d'interdipendenza (proporremmo: paranomie), in ognuna delle due topiche di Freud, distinguendoli dalle loro funzioni, non sono tuttavia la struttura in senso stretto: come si vede in quella sorta di chiasma ch'egli non spiega, secondo cui è nell'identità dei pensieri che il processo primario (in quanto procede nell'inconscio) trova la sua regola, e nell'identità delle percezioni che il processo secondario (in quanto pone il primo in ordine alla realtà) trova il suo criterio, – mentre la percezione è piú primaria nella struttura nel senso in cui l'intende Lagache, e piú vicina al principio del piacere su cui si attesta il regno del primario, che non tutto ciò che, in quanto pensato, sembra ripercosso da una coscienza illuminata.

Non è vano ricordare che Freud ha negato, in linea di principio, al sistema di qualsiasi delle sue topiche, *la pur minima realtà* come apparato differenziato nell'organismo. E non si deve dimenticare di concludere, a mo' di corollario, che al tempo stesso egli ci rifiuta il diritto di forzare qualsiasi di questi sistemi a rientrare nella realtà fantasmizzata di una qualsivoglia «totalità» dell'organismo. In breve, la struttura di cui parliamo non ha niente a che fare con l'idea di «struttura dell'organismo» quale è sostenuta dai meglio fondati fra i dati della *Gestalt*. Non che la struttura in senso proprio non approfitti delle beanze della *Gestalt* organica per asservirsela. Ma a partire dalle loro congiunzioni, che poi mostrano di essere fissioni o fessure, si afferma un'eterogeneità fra due ordini, eterogeneità che si dovrà cercare di non mascherare per coglierne il principio. Cosí, se non la si misconosce, la distribuzione topica della coscienza, che nella sua dispersione colpisce tanto che la si direbbe esplosa, ci riconduce a considerare un fatto che Daniel Lagache ha ragione a ricordarci: che non abbiamo fatto un passo avanti nel problema della natura della coscienza dopo che Freud, nella revisione da lui resa necessaria, vi è tornato per lamentarsi di esservi arrestato.

Ad ogni modo, non fa difficoltà che l'organismo ci lasci delle penne, in altri termini ceda qualcuno dei suoi tentacoli piú o meno amovibili come pegno a una struttura, di interdetto sociale per esempio, in cui come individuo può esser preso.

Per entrare con Daniel Lagache nel vivo del nostro sog-

getto, bisogna essergli grati di denunciare, fra l'altro, la pura e semplice falsificazione che Heinz Hartmann tenta di imporre alla storia misconoscendo che nel periodo dell'*Introduzione al narcisismo* Freud si interessava già all'istanza dell'Io, la sola, la stessa che doveva continuare a promuovere. Mentre l'autore suddetto e i suoi accoliti, Kris e Loewenstein, ci mettono in guardia credendo di doverci premunire contro una concezione detta antropomorfa della seconda topica, noi sosterremo con Daniel Lagache che il suo oggetto non è piú consistente della stupidità che per pura finta suppongono in noi. Ma non per accettare l'impertinenza di un'altra, ben reale, che ci attribuiscono quando contano sulla nostra piccola gloria di esser gente che non si fa ingannare, per far passare la carta forzata di una concezione detta causale¹ dell'Io. Lagache negherà ancora l'influenza nefasta dell'antinomia di Jaspers quando con un colpo mancino cerca di abbagliarci facendo sfavillare la luce della fisiologia sulla porta del ripostiglio da cui rifà saltar fuori, per spiegare l'Io di Freud, quel manichino che è stato messo da parte persino da ogni esperienza psicologica, il soggetto verbale dato come supporto per la sintesi delle piú eteroclitiche funzioni? Piú avanti Daniel Lagache fa giustizia di questo vitello a trentasei zampe, di questo mostro di saldature che se rappresentate evocherebbero un collage senza arte, ma intonato con un gabinetto di curiosità in cui il ciarlatano non stona affatto. Che cosa ha a che fare questa concezione barocca con la psicoanalisi, salvo abbassarne la tecnica fino allo sfruttamento dei piú oscuri pregiudizi?

Resta che, come sottolinea con forza Daniel Lagache, l'esistenza stessa di «isole animistiche», o di alternanze vissute come personali nel nostro assenso, non disturba affatto la comprensione della seconda topica come di un modello teorico, perché l'importante non è «che si possano differenziare i sistemi in base alle loro funzioni», ma riconoscere com'egli fa «che il concetto di funzione non è un concetto esclusivamente fisiologico».

¹ Stando a questi autori, Freud avrebbe, nel secondo modello, «preso come criterio la *funzione* dei sistemi o sottostrutture nel conflitto, e il modello che lo ispira è fisiologico; il ruolo dei concetti strutturali è di favorire le spiegazioni causali, e se essi sono tra i nostri piú validi strumenti è perché si situano in un contesto genetico».

Il nostro apporto a questo dibattito renderà facile credere che noi pensiamo che non si potrebbe parlare in modo piú eccellente.

Tuttavia, si vede a quali obiezioni da parte nostra vada incontro il tentativo di Daniel Lagache, nella misura in cui intende riferire alla sua formazione nell'intersoggettività ciò che chiama strutturazione della personalità (è il titolo del suo IV capitolo). Secondo noi il suo metodo non è abbastanza radicale, e diremo in che cosa.

Ma non senza consentire con l'attacco da lui rivolto contro l'esorbitante idealismo che si manifesta nel voler far derivare dalla coscienza personale la genesi del mondo personale, cioè nella voga moderna di una psicoanalisi che non vorrebbe piú fondarsi che sull'osservazione del bambino. Tuttavia egli ci sembra ottimista quando ci ritiene affrancati da questo pregiudizio: dimentica forse che Piaget ci abitua a interrogare nella coscienza personale la genesi del mondo comune, a tal punto da includervi le categorie del pensiero scientifico?

Ci felicitiamo anche per l'osservazione che «prima di esistere in se stesso, da se stesso e per se stesso, il bambino esiste per e da altri; egli è già un polo di attese, di progetti, di attributi». Ma questo sarebbe un puro truismo se non si ponesse l'accento sul modo con cui tante attese e tanti progetti si fanno sentire nell'inconscio del bambino quando viene al mondo, perché questo non avviene certo grazie agli «attributi», termine che, piuttosto insolito in un'esposizione del genere, è come se scivolasse nel treno della frase nel momento in cui questa si chiude. Attributi: fermo Daniel Lagache su questa piccola parola. Sperava che mi sfuggisse? Sennò, perché non darle lui stesso la giusta portata? Un polo di attributi, ecco cos'è il soggetto prima della nascita (sotto il loro mucchio soffocherà forse dopo venuto alla luce). Di attributi, cioè di significanti piú o meno legati in un discorso: dovremo ricordarcene fra poco quando si tratterà della struttura del ζ_a .

Ma per il momento, Daniel Lagache non professa forse la stessa cosa che insegno io quando definisco l'inconscio come il discorso dell'Altro? Infatti per «questa esistenza per e da altri», – affinché Daniel Lagache possa, circa l'esistenza del bambino «in se stesso, da se stesso e per se stesso», accor-

darle, se non la precedenza almeno una precessione logica —, non basta il rapporto tutto futuro del bambino con l'ambiente dei suoi simili che lo attende e lo vota al posto da lui occupato nei loro progetti. Nell'immaginaria dimensione che vi si dispiega, questo rapporto di esistenza resta inverso in quanto il non-nato resta piuttosto chiuso alla sua visione. Ma il posto che il bambino occupa nella discendenza secondo la convenzione delle strutture della parentela, il nome proprio, a volte, che già l'identifica al nonno, i quadri dello stato civile e persino ciò in essi denoterà il sesso, ecco insomma qualcosa che si cura ben poco di ciò che egli è in se stesso: che venga su ermafrodita, tanto per vedere!

E ciò va lontano, tanto quanto la legge ricopre il linguaggio, e la verità la parola: la sua esistenza già è dichiarata, innocente o colpevole, ancor prima che egli venga al mondo, e il tenue filo della sua verità non può impedirsi di cucire un tessuto di menzogna. Anzi è per questo che, per sommi capi, ci sarà errore sulla persona, cioè sui meriti dei genitori, nel suo Ideale dell'Io, mentre nel vecchio processo di giustificazione davanti al tribunale di Dio, il nuovo buonuomo riprenderà un dossier risalente a prima dei nonni: nella forma del loro Superio. Osservazione di Freud ricordata da Daniel Lagache, in cui non va cercato altro che effetto e campo della parola e del linguaggio con gli optimum che si potrebbero segnare su uno schema topologico, in cui si può vedere, per di piú, che passano nella realtà solo statisticamente.

Ancora piú profondamente, qui riecheggia, e ne abbiamo sicura esperienza, il desiderio dei genitori. Ma questa è precisamente la questione che noi apriamo, come taluni qui presenti sanno, della determinazione del desiderio ad opera degli effetti del significante sul soggetto.

E se lo stesso Daniel Lagache non facesse risuonare la mia promozione del Verbo, sarebbe poi tanto sicuro di rapire l'uditorio col suo grazioso riferimento all'incarnazione quando dice che «nel corso dell'esistenza prenatale, l'essere per altri si modifica e s'arricchisce grazie all'incarnazione»?

Sí, «l'essere per altri» — non dice l'essere in sé — e continua «verso la metà della gestazione». Non è con le «sue prime manifestazioni d'attività, che il feto»... comincia a far parlare di sé? Sí, il fatto che se ne parli, ecco cosa definisce ciò che Daniel Lagache chiama «primi momenti di un'esi-

stenza» (noi diremmo: ex-sistenza), e in un modo che colpisce tanto piú in quanto la qualifica come «autonoma».

Ma allora perché non articolare l'antiorità del rapporto col discorso dell'Altro su qualsiasi *differenziazione primaria*¹, in cui, come egli ammette, il soggetto funziona «senza esistere come struttura cognitiva»? Tuttavia egli arguisce sette righe dopo che «si nega l'evidenza se si pretende che il neonato non abbia esperienza cosciente quando alterna fra sonno e vigilanza». Questa vigilanza osservabile basta forse ad assicurargli «l'esistenza di un soggetto senza struttura cognitiva»?

Secondo noi, il fatto della differenziazione primaria ne lascia in sospeso l'uso propriamente significante, da cui dipende l'avvenimento del soggetto. La definiremmo in se stessa come una relazione oggettuale *nel reale*, pensando cosí di dar prova del carattere robusto, nella sua semplicità, delle ripartizioni di cui ci serviamo per situare la nostra esperienza fra simbolico, immaginario e reale.

Occorre che al bisogno che regge questa differenziazione primaria si aggiunga la domanda, perché il soggetto (prima di qualsiasi «struttura cognitiva») faccia il suo ingresso nel reale, nel mentre che il bisogno diventa pulsione, in quanto la sua realtà si oblitera diventando simbolo di una soddisfazione d'amore.

Queste esigenze a livello di categorie, ci si permetta di soffermarci, hanno il vantaggio fra altri di relegare detestabili metafore come quella della *partecipazione simbiotica* del bambino alla madre (formano forse un lichen?), di lasciarci poco soddisfatti di un disinvolto riferimento «al gioco combinato della maturazione e dell'apprendimento» per render conto di «un'identificazione del conflitto intersoggettivo», anche se si dà per certo che «la predominanza della sua passività fa sí ch'egli riceva il suo personaggio temporaneo dalla

¹ «La nozione di differenziazione primaria è preferibile a quella di indifferenziazione. [...]. [Essa] è dimostrata dall'esistenza di apparati che assicurano al soggetto un minimo di autonomia: apparati della percezione, della motricità, della memoria, soglie di scarica dei bisogni e degli affetti. [...]. Senza esistere in quanto struttura cognitiva, il soggetto funziona e si attualizza successivamente nei bisogni che lo svegliano e lo motivano. [...]. Quel che è vero è che queste relazioni oggettuali funzionali non sono strutturate, nel senso che soggetto e oggetto non sono differenziati» (LAGACHE, *La psychanalyse* cit., pp. 15-16).

situazione», di non lasciarci contenti di una differenziazione fra corpo e oggetti connotata come «sincretica», perché ciò vuol dire passare sull'essenziale dissimmetria che c'è fra proiezione e introiezione.

Al riguardo Daniel Lagache resta classico. Ma ci sembra che non possa accentuare come fa lui la prematurazione simbolica per cui il bambino s'iscrive nell'essere per altri (per noi, il discorso dell'Altro), e poi considerare il ritardo formale registrato dal suo apprendimento della sintassi (il momento in cui il bambino parla di sé come altri gli parla) decisivo di ciò che avverrebbe «nella congiunzione che si opera fra l'essere per altri e l'essere per sé». Perché non solo questo istante non ne è rappresentativo, ma, trattandosi di discorso, questa congiunzione è di sempre, perché il discorso c'era fin dal principio, benché impersonale nella sua presenza.

Il dramma del soggetto nel verbo è quello di mettere alla prova la sua mancanza ad essere: fatto di cui lo psicoanalista potrebbe e dovrebbe precisare certi momenti, mentre allo psicologo, con i suoi questionari e le sue registrazioni, questi momenti non appariranno tanto presto, almeno non prima che un film sia riuscito a cogliere la struttura della colpa come costitutiva del gioco degli scacchi.

È per rimediare a questo momento di mancanza che una immagine viene ad occupare una posizione di supporto per tutto il prezzo del desiderio: è la proiezione, funzione dell'immaginario. All'opposto, nel cuore dell'essere viene ad installarsi, per designarne il buco, un indice: è l'introeiezione, relazione col simbolico.

I progressi osservati dell'oggettivazione nei suoi stadi precoci, sembrano non aver altro interesse, come Daniel Lagache lascia capire, che di mascherare i tempi inconsci delle proiezioni e delle introiezioni nella successione del loro sviluppo.

Ci fermeremo allo stesso punto di Daniel Lagache, per fare il bilancio della nostra divergenza. Che risiede nella funzione da lui attribuita all'intersoggettività. Per lui, questa si definisce in una relazione con l'altro suo simile, relazione simmetrica nel suo principio, come si vede nella formulazione di Daniel Lagache per cui è attraverso l'altro che il soggetto impara a trattarsi come un oggetto. Per noi, il soggetto deve sorgere dal fatto del darsi dei significanti che lo ricoprono in un Altro come loro luogo trascendentale: grazie a

ciò si costituisce in un'esistenza in cui è possibile il vettore manifestamente costitutivo del campo freudiano dell'esperienza: e cioè quel che si chiama desiderio.

Dunque non solo non occorre che l'Io-soggetto si sforzi di far arretrare l'Io-oggetto per farselo «trascendente», ma il vero, se non il buon soggetto, il soggetto del desiderio, tanto nell'illuminazione del fantasma che nella sua insaputa dimora, non è che la Cosa¹, la più prossima a lui e insieme quella che più gli sfugge.

Per questa stessa ragione coloro che mi seguono sanno già che l'equivoco della noesi per cui Daniel Lagache dice che l'Io-soggetto svanisce quando lo si pensa, non è ciò che io designo come *fading* del soggetto, perché questo *fading* si produce nella sospensione del desiderio, per il fatto che il soggetto s'eclissa nel significante della domanda, e nella fissazione del fantasma, per il fatto che il soggetto diviene il taglio che fa brillare l'oggetto parziale nella sua indicibile vacillazione.

II.

Où ça?

Tuttavia, la ricostruzione che Daniel Lagache porta a termine dev'essere seguita senza il pregiudizio delle precedenti obiezioni, giacché, orientato com'è sul suo postulato della struttura personale, tale postulato, come di regola, si chiarirà solo nel suo uso.

A prima vista questo uso è euristico, perché in qualche modo Daniel Lagache chiede ragione a ciascuno dei sistemi (il termine è suo), Es, Io e Superio, di che cosa gli manchi per essere una persona. Qui si può solo osservare che la denominazione di «istanza» è scartata benché, solidale con la formulazione di Freud di questa topica, detta seconda, sembri in favore di ciò che Daniel Lagache chiama il suo stile personalista.

¹ La Cosa (*das Ding*) in questo punto è antidata, essendo stata esposta solo nel nostro seminario di quest'anno 1959-60. Ma è qui che l'uso del vasetto di senape ci offriva tutte le garanzie di incomprensione che ci abbisognavano perché potesse aver luogo lo spiegarci.

Con questo metodo, di eteronomie limitate in autonomie relative (suggeriremmo: nella loro paranomia), vediamo che questi sistemi vengono a comporsi, senza che nulla di preconetto imponga loro di fare una persona completa tutti insieme: perché appunto, e perché no se questo ne è il fine, è nella tecnica che sfocia l'investigazione, e perché spetta all'isolare in modo attivo uno di tali sistemi, l'Io, il far apparire un'unità d'essere, questo è indubbio, ma in una idealità pratica che palesemente si dichiara piú come selettiva che come strutturale. Col che il postulato sembra cadere in un subornamento dialettico, e ci piacerebbe sapere fino a che punto l'autore concorda con esso.

Il capitolo in cui Daniel Lagache interroga la struttura dell'Es non ci lascia delusi, e sottoscriveremmo testualmente diverse sue formule. Ci sembra eccellere specialmente nello sforzo di situare il soggetto nella struttura.

Oserò sottolineare a che prezzo avrebbe potuto evitare l'impasse in cui va cosí brillantemente a finire nelle sue formule sulla struttura concepita come struttura dell'Es? Cioè a prezzo di non rifiutare la frusta dei paradossi con cui Freud, qui come spesso, ci mostra la via.

Bisogna che reggano insieme tre affermazioni già poco accordate fra loro, cosí pare almeno, e ottenere ciò a partire dallo stesso scandalo che ciascuna in sé costituisce.

La prima è che l'Es è inorganizzato, e questo fatto sorprendente ci induce a soffermarci sull'avvento di tale istanza nell'Es tedesco, in quanto nella sua prospettiva essa deve legare l'indistruttibilità, affermata fin dal principio e poi mantenuta, del rimosso che vi si ritrova, con l'automatismo, messo in questione ultimamente, della ripetizione che ne deve ritornare (concetto di *Wiederholungszwang*, posto alla soglia di *Aldilà del principio del piacere*).

A questa affermazione ne è legata un'altra, costantemente reiterata da Freud a tempo debito, che concerne quegli stessi elementi di cui in un primo tempo egli ha articolato le leggi nell'inconscio per comporne piú tardi, nelle pulsioni, la struttura propriamente detta: e cioè che essi non comprendono la negazione.

Vero è che questa preclusione [*forclusion*] è stata corretta, fin dall'*Interpretazione dei sogni*, con l'analisi delle vie indirette che verrebbero a costituirne l'equivalente: aggior-

namento temporale, inibizione, rappresentazione per l'opposto. Ma seguendo i testi di Freud si constata che tale preclusione è mantenuta nella formula anche piú precisa per cui fra le pulsioni che abitano l'Es non c'è contraddizione che valga, cioè che tragga effetto dall'esclusione logica.

La terza affermazione emerge dagli aforismi nel crepuscolo dei quali si conclude lo studio su *L'Io e l'Es* (*Das Ich und das Es*), sorgendo nel termine di silenzio che le pulsioni di morte farebbero regnare nell'Es.

Ogni tentativo di riferire una struttura cosí descritta ad una qualsivoglia differenziazione nell'organismo dei bisogni primari, può solo moltiplicarne le discordanze apparenti accrescendone sempre piú il peso. È ciò cui Daniel Lagache prendendo questa strada non ha potuto sfuggire.

Ci sembra che siano le stesse difficoltà in cui tutti inciampano, a confermarci nell'impossibilità in cui ci si trova quando si trascura la funzione del significante.

Si prenda il significante puramente e semplicemente come il pezzo di materialità irriducibile che la struttura comporta in quanto sua struttura (si provi ad evocarla sotto forma di gioco della tombola): apparirà evidente che al mondo non c'è che il significante che possa sostenere una coesistenza costituita dal disordine (nella sincronia) di elementi in cui sussiste l'ordine piú indistruttibile che possa dispiegarsi (nella diacronia): il rigore di cui è capace, associativo nella seconda dimensione, si fonda precisamente sulla commutatività che manifesta in quanto intercambiabile nella prima.

La sua sussistenza di connotazione non può esser messa in discussione per il fatto di essere portatrice di segni contraddittori, perché un'esclusione proveniente da questi segni come tali può esercitarsi solo come condizione di consistenza in una catena da costituire; aggiungiamo che la dimensione in cui questa condizione è controllata è soltanto la traduzione di cui una simile catena è capace.

Arrestiamoci ancora un momento su questa tombola: per considerare che è la disorganizzazione reale con cui nell'ordinale gli elementi sono mescolati a caso, a farci estrarre la sorte dall'occasione della loro sortita, mentre è la loro organizzazione di struttura, permettendo conformemente al gioco che siano letti come oracolo, a far sí che, continuando l'estrazione, io possa affermare che nel cardinale ne mancano.

Dalle proposizioni di Freud siamo dunque portati al supporto del significante, e fin dalla prima. Non è necessario sottolineare che i ritorni in cui la seconda s'incastra sottolineano, nei punti di riferimento sempre grammaticali che Freud dà a ogni sua ripresa, che si tratta appunto di un ordine di discorso.

A partire da qui non si potrà non esser colpiti dall'indifferenza combinatoria che si manifesta nello smontaggio della pulsione secondo l'origine, la direzione, lo scopo e l'oggetto. Ciò vuol forse dire che tutto è significante? Certo no, ma struttura. Lasciamone da parte per ora lo statuto energetico.

Tutto questo ci basta per rispondere, sul criterio di Lagache, unicamente attraverso la via geometrica in cui egli intende impegnarlo.

Infatti la confusa immagine dell'Es come «serbatoio delle pulsioni», che così giustamente lo discosta dall'assenso che essa riceve da un grossolano organicismo, riprende vigore dal senso che riceve nella nostra prospettiva.

Pensiamo alla cassetta delle lettere, alla cavità interna di qualche idolo baalico, pensiamo alla *bocca di leone* che, combinandole, acquistava a Venezia la sua temibile funzione. Certo, un serbatoio se si vuole, ecco cos'è l'Es, e anche una riserva, ma ciò che vi si produce, missive di preghiera o di denuncia, giunge da fuori, e se vi si ammassa è per dormirvi. Qui si dissipa l'opacità del testo quando enuncia che nell'Es regna il silenzio: nel senso che non si tratta di una metafora ma di un'antitesi da indagare nel rapporto del soggetto col significante, espressamente designata come pulsione di morte.

Ritroviamo ora Daniel Lagache nell'asse della questione sulla persona, per accordargli che se Freud pone che nel sistema dell'inconscio non c'è «né negazione, né dubbio, né gradi di certezza», non è per farci immaginare che esso comporta una certezza senza riserve, e nemmeno il grado zero della certezza. Come faremmo altrimenti quando formuliamo, ormai da tempo, che soltanto l'azione genera nel soggetto la certezza?

Pensiamo che qui l'errore di Lagache sia quello di confondere affermazione e certezza. Col che, evacuata la seconda, si crede a posto con la prima con lo stesso procedimento, benché di dubbia fama, cui è legata l'immagine del bébé che fissa perdutoamente lo scarico del bagno.

Ma come potrebbe essere così quando fra affermazione e certezza si stabilisce quel legame, se non di precedenza, almeno di precessione logica, in cui appunto prendono posto le incertezze generate dall'azione nel solco che apre per la verifica?

Ciò non è forse liquidare in quattro e quattr'otto l'accuratezza, sorprendente come sempre nella presenza di pensiero di cui testimonia, con cui Freud ha messo i puntini sulle i, articolando espressamente la *Bejahung* come primo tempo dell'enunciazione inconscia, quello supposto dal suo mantenimento nel secondo tempo della *Verneinung*? L'importanza che abbiamo voluto dare alla sua discussione agli inizi del nostro seminario è nota.

Affondiamo ancora la mano nel sacco della nostra tombola. 58... Questo numero estratto ha in sé la sua portata d'affermazione, provocante dirò anche. E non mi si opponga che ci vuole la vigilanza di un soggetto, perché questo ci si trova per il solo fatto di essersi introdotto in questo numero per la presenza decimale che totalizza su due colonne quella che non è altro che la sua cifra, mentre il numero, fra altri il doppio di un numero primo, resta indifferente.

Del resto, per apprezzare ciò che del soggetto questa cifra può effettivamente veicolare, si consulti, intorno alla funzione esploratrice in psicoanalisi dei numeri scelti a caso, un capitolo troppo dimenticato della *Psicopatologia della vita quotidiana*.

Con questo esempio, il meno favorevole per la sua astrattezza, intendiamo mostrare che è anzitutto in una duplicità fondatrice del significante che il soggetto trova il ruscello coperto in cui scorre prima di scaturirne, e vedremo attraverso quale fessura.

Ma se all'opposto ci è consentito ricorrere alla calorosa animazione del *Witz*, lo illustreremo nella sua massima opacità col genio che ha guidato Jarry nella trovata della condensazione di un semplice fonema supplementare nell'illustre interiezione: merdre. Raffinata travialità di lapsus, fantasia e poema, è bastata una lettera a dare alla piú volgare giaculazione in francese, il valore giaculatorio, che raggiunge il sublime, del posto ch'essa occupa nell'epopea di Ubu: quella del *Mot*, della Parola di prima del principio.

Fin dove non ci si potrebbe innalzare con due lettere, se

l'ortografia *Meirdre* è capace di consegnarci quanto in fatto di promesse l'uomo potrà mai sentire nella sua storia, e quando *Mairdre* è l'anagramma del verbo in cui il mirabile si fonda? ¹.

In questa impennata nel serio del nostro discorso, si veda soltanto la nostra preoccupazione di ricordare che è al *fool*, o Shakespeare, sia nella vita che nelle lettere, che è stato riservato il destino di mantenere disponibile attraverso i secoli il posto di quella verità che Freud doveva portare alla luce.

Si ricordino ora le difficoltà offerte al linguista dallo statuto della frase interrogativa, se si vuol avere la misura di ciò che Daniel Lagache sostiene semplicemente con la formula, di un'avvincente felicità d'espressione che non lo abbandona in tutto questo testo, di «quell'interrogazione che mette l'Io in questione», ovvero «alla questione». Vedo bene la finezza per cui è «l'emozione [*émoi*] pulsionale che rappresenta la pulsione nell'Io [*Moi*]» a essere da lui incaricata di esserne la tenaglia. Ne approvo tanto più la prudenza in quanto è fin troppo evidente che la questione non potrebbe partire dall'Es, ma al contrario gli risponde. Sappiamo tuttavia, dopo *Hemmung, Symptom und Angst*, che nell'Io la più caratteristica delle emozioni non è che il segno di allerta che fa entrare in gioco le difese... contro l'affermazione dell'Es, non la sua questione.

A dire il vero, Daniel Lagache si dà tutta questa pena perché vuole che la funzione di giudizio sia privilegio dell'Io.

Gli dirò che credo che tutto il movimento dell'esperienza freudiana s'isciva contro quest'idea, e vorrei potergli dimostrare, testo alla mano, che il famoso *Entwurf*, dedicato a Fliess, ha come scopo non accessorio quello di stabilire che a livello del sistema delle prime tracce del piacere è già costituita una forma fondamentale del giudizio² designata propriamente col termine di *giudizio primario*.

Quanto a noi, non possiamo intendere altrimenti la formula cui Daniel Lagache affida la fine del suo latino: le pulsioni esistono.

Infatti non è mai in pura perdita che si riconosce di non saperla dire giusta, quando è il dire di una lingua vivente.

¹ [*Mairdre*: anagramma di *admirer*, ammirare].

² È da questa questione che abbiamo voluto far partire il nostro esame dell'etica della psicoanalisi, in quest'anno 1959-60.

Che le pulsioni ex-sistano si riduce forse a questo: esse non sono al loro posto, ma si propongono in quella *Entstellung*, in quella de-posizione, diremmo, o se si vuole in quella baranda di persone spostate. E poi, non sta forse qui, per il soggetto, la sua possibilità di esistere un giorno? Tuttavia, al momento questa possibilità sembra perlomeno compromessa. Giacché, così come vanno le cose, lo sappiamo fin troppo bene, quando il linguaggio s'immischia le pulsioni debbono piuttosto rigogliare, e la questione (se ci fosse qualcuno a porla) sarebbe piuttosto quella di sapere come il soggetto vi troverà un posto qualsiasi.

Fortunatamente la risposta viene subito: nel buco che ci si scava dentro.

Certamente è da una ripresa, da concatenare con l'esperienza linguistica, di ciò che Freud ha aperto nel suo articolo sulla negazione, che ci si deve aspettare il progresso di una nuova critica del giudizio, che consideriamo instaurata in tale testo. Fino ad oggi, ad eccezione della pubblicazione del dialogo cui abbiamo accennato, questa iniziativa, com'è accaduto in più d'un caso, non ha beneficiato di altra sorta di commento che se si fosse trattato di un'ebbrezza di Noè.

Si concederà volentieri a padre Freud di accontentarsi del giudizio di attribuzione e del giudizio di esistenza, e di riconoscere al primo un'antecedenza logica sulla negazione su cui si fonderebbe il secondo. Nella psicoanalisi, non saremo certo noi ad offrirci alla derisione dei logici, o ad arrischiarci con l'insegnamento di Brentano, che pure sappiamo aver brillato a Vienna ed esser stato frequentato dallo stesso Freud.

Il giudizio d'attribuzione egli lo concepisce dunque come instaurantesi sulla sola base della *Bejahung*. La cui catena sviluppa una prima condensazione o sincretismo in cui già si manifesta una struttura combinatoria che noi stessi abbiamo illustrato¹. Con questa sorta di affermazione di giustapposizione, che cosa mai si può rifiutare se non per effetto di ostruzione?

Dovrebbe essere ripreso qui il problema dell'origine della negazione, se con ciò si intende non una puerile genesi psicologica, ma un problema della struttura da affrontarsi nel materiale della struttura.

¹ Cfr. p. 705 di questo volume.

Come si sa, la grande differenziazione delle particelle che nelle diverse lingue formulano con diverse sfumature la negazione, offrono alla logica formale occasioni di disparità (*oddities*) che provano come esse partecipino di un'essenziale distorsione, cioè di un'altra traduzione della *Entstellung*, valida quando la si riferisca alla topologia del soggetto nella struttura significante.

Se ne ha la prova vedendo che la logica formale, dovendo rompere i suoi agganci con forme grammaticali che veicolano tale distorsione, si stacca ad un tempo dalla linguistica come da una minaccia alla parzialità su cui essa si regge, e che tuttavia non è riferibile che a un campo di linguaggio, da distinguersi come campo dell'enunciato.

Si comprenderà allora una delle ragioni per cui lo studio di queste particelle non può essere genetico, vedendo che la psicologia mostra di ricondurgli sempre la stessa logica, di classe o di relazione, che è proprio quella che si tratterebbe di superare. E si avrà anche un esempio di ciò che bisogna levare perché una ricerca propriamente strutturale si regga al proprio livello, nell'ostacolo che incontra in quella piccola pietra di inciampo che è il *ne*¹ il cui uso in francese, in «temo che (*ne*) venga», è qualificato dai grammatici come *ne* espressivo, senza che mai nessuno, anche armandosi degli occhiali più perfezionati, abbia mai saputo sbrogliar fuori *di che cosa* possa essere espressivo. E così dei grammatici avvertiti, e prevenuti contro ogni autorità che non sia quella dell'uso, come Brunot e Bruneau nel loro *Précis de grammaire historique* (Masson, 1933, p. 587), ritengono che il filo da torcere dato a tutti da questo *ne* sia di «scarso interesse», col pretesto «che le regole che se ne sono stabilite sono variabili e contraddittorie».

Vorremmo che fosse stilato un grafo delle zone in cui tali particelle sussistono in qualche modo in sospensione. Quest'anno ne stiamo fomentando uno a modo nostro², in cui crediamo di poter designare il letto in cui oscillano fra una

¹ [Siamo obbligati a mantenere il *ne* del francese che non troviamo traducibile letteralmente nell'uso italiano, che pure possiede particelle avverbiali che possono svolgere simile funzione, ad esempio il «mai», come in: Temo che se *mai* venisse...»].

² Cfr. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, p. 795.

catena dell'enunciazione, in quanto segna il posto in cui il soggetto è implicito al puro discorso (imperativo, voce in eco, epitalamio, grido di «al fuoco»), e una catena dell'enunciato, in quanto in essa il soggetto è designato dagli *shifters* (cioè: Io, e tutte quelle particelle e flessioni che ne fissano la presenza come soggetto del discorso, e con essa il presente della cronologia).

In «temo che egli (*ne*) venga», l'infanzia dell'arte analitica sa avvertire, in questa costruzione, il desiderio che costituisce l'ambivalenza propria all'inconscio (che una sorta di abiezione che infierisce nella comunità analitica confonde con l'ambivalenza dei sentimenti in cui solitamente ammuflisce). Ma allora il soggetto di questo desiderio è designato da «Io» del discorso? No, perché questo è solo il soggetto dell'enunciato, che articola solo il timore e il suo oggetto, mentre «Io» è evidentemente l'indice della presenza che lo enuncia *hic et nunc*, cioè in posizione di *shifter*. Il soggetto dell'enunciazione in quanto trapassa il suo desiderio, non è che in quel *ne* il cui valore va trovato in una fretta in logica, — è così che chiameremo la funzione cui è legato il suo uso in «prima che (*ne*) venga». E tale struttura non manca di correlato energetico, perché ciò che potremmo definire come fatica del soggetto si manifesta nella nevrosi come distinto dalla fatica muscolare.

A questo punto ci si evoca una mosca cocchiera che obietta che non può trattarsi dell'inconscio perché, come ognuno sa, esso ignora il tempo. Che torni alle scuole elementari per distinguere il tempo dalla cronologia, e le forme grammaticali che riguardano ciò che il soggetto diviene nell'enunciazione, da quelle che situano l'enunciato sulla linea degli eventi. Così non confonderà il soggetto del compiuto con la presenza del passato. E così aprirà gli occhi all'idea che la tensione comporta tempo e che l'identificazione si produce al passo di una scansione.

Tuttavia nella sua incerta caducità questo *ne* suggerisce l'idea di una traccia che si cancella sulla via di una migrazione, piú esattamente di una pozza d'acqua che ne fa apparire il disegno. Il significante primitivo della negazione non può forse esser stato l'elisione del significante?, e le sue vestigia non stanno forse in una censura fonemica di cui, come al solito, troviamo in Freud un memorabile esempio nella

Espe ([W]espe) dell'*uomo dei lupi*, ma di cui nell'esperienza sono da raggruppare ben altre forme linguistiche, a cominciare dall'elisione della prima sillaba del cognome in cui si perpetua quella nobile bastardaggine con cui in russo ha origine un ramo della famiglia, e cioè nelle strutture socio-linguistiche sotto il cui regime è nato l'uomo dei lupi?

Suggerimento di lavoro: i prefissi di negazione non servono a indicare, rioccupandolo, il posto di questa ablazione significante?

Il «*tu*», cioè il taciuto¹ del non-detto, si troverebbe così, nell'omofonia del francese, a scavare la sua forma al tu d'appello, sotto cui il soggetto s'invierà le proprie intimidazioni.

Stiamo azzardando molto, in un campo in cui non siamo intimiditi da alcuna obbedienza da specialista. E lo facciamo con piena coscienza, trattandosi di far intendere una struttura in cui non azzardiamo niente perché sta al centro di ciò che v'è di serio nella nostra esperienza. Si tratta dell'articolazione della difesa con la pulsione.

Del confuso affaccendarsi nel rincorrerne i motivi in cui gli autori sbattono la testa l'un con l'altro, se non le natiche, Daniel Lagache indica con precisione la penosa cacofonia. Soltanto gli psicoanalisti sono in grado di apprezzare l'esperienza che sostiene una simile letteratura: e di rendersi conto che si può ricercare la linea portante segnata nell'impasse di questo discorso. Ciò che Daniel Lagache sottolinea come la contraddizione che si ha nel mettere in conto a una difesa la sua riuscita, lascia in sospeso la questione: riuscire a che?

Distinguere i rapporti del soggetto con la struttura concepita come struttura del significante, è ristabilire la possibilità stessa degli effetti della difesa. Ci si imputa di sostenere la potenza magica del linguaggio. Al contrario, noi professiamo che si rende oscura questa potenza quando la si rinvia a un'aberrazione supposta primitiva dello psichismo, e che ci se ne rende complici se le si dà così la consistenza di un fatto impensabile. Non c'è più grande tradimento della propria prassi di quello in cui l'analista cade in questo punto.

Noi diciamo dunque che nessuna soppressione di significante, qualsiasi effetto di spostamento essa operi, giungesse anche a produrre quella sublimazione che in tedesco è tradot-

¹ [*Tu*: tu, e: taciuto].

ta dall'*Aufhebung*, potrebbe far di piú che liberare dalla pulsione una realtà che, per quanto gracile sia la sua portata di bisogno, sarà solo piú resistente perché è un resto.

L'effetto della difesa procede per un'altra via, modificando non la tendenza ma il soggetto. Il modo originale di elisione significante, che qui tentiamo di concepire come la matrice della *Verneinung*, afferma il soggetto sotto l'aspetto di negativo, ricavando quel vuoto in cui egli trova il suo posto. Si tratta propriamente dell'allargamento del taglio in cui lo si può dire risiedere nella catena significante, in quanto nella sua sequenza discontinua ne è l'elemento piú radicale, e come tale il luogo donde il soggetto ne assicura la sussistenza come catena.

Non ci basta che Daniel Lagache dica che il soggetto «non si distingue dalla pulsione, dallo scopo e dall'oggetto». Ma deve scegliere in ciò che distingue nel non volerlo distinguere dal soggetto, come prova il fatto che subito dice questo soggetto «sparpagliato fra le differenti relazioni oggettuali o i loro raggruppamenti». La sottolineatura è nostra, per distinguerne ancora la possibilità di una molteplicità senza raggruppamento: puro gatteggiamento di Tutt'Uni che, contando ciascuno un'alternanza, non sono ancora montati in nessun ventaglio.

Comunque sia, questa unione del soggetto con l'oggetto, la riconosciamo perfettamente, è l'ideale da sempre evocato alla base della teoria classica della conoscenza, fondata sulla connaturalità per cui il conoscente nel suo processo viene a co-nascere al conosciuto. Come non vedere che precisamente contro di ciò si erge tutta l'esperienza psicoanalitica: in quella frammentazione che rivela essere originale nella combinatoria dell'inconscio, e strutturante nella decomposizione della pulsione?

In breve, quando Daniel Lagache giunge a dire che «questa assenza del soggetto coerente è ciò che meglio caratterizza l'organizzazione dell'Es», noi diremmo piuttosto che questa assenza di soggetto che si produce da qualche parte nell'Es inorganizzato, è quella difesa che possiamo chiamare naturale, per quanto artificioso sia questo cerchio bruciato nella boscaglia delle pulsioni, in quanto offre alle altre istanze il posto dove campeggiare per organizzarvi le loro.

Si tratta dello stesso posto dove ogni cosa è chiamata per

essere lavata dalla colpa: esso rende possibile ciò perché è il posto di un'assenza, cioè quello in cui ogni cosa può non esistere. Con questa così semplice matrice della prima contraddizione, essere o non essere, non basta constatare che il giudizio d'esistenza fonda la realtà, ma bisogna articolare che lo può fare solo perché la raccoglie dall'oggetto in cui la riceve da un giudizio d'attribuzione che già s'è affermato.

La struttura di questo posto esige che a principio della creazione stia il niente, il *rien*, e, promuovendo come essenziale nella nostra esperienza l'ignoranza in cui il soggetto versa circa il reale da cui riceve la propria condizione, impone al pensiero psicoanalitico di essere creazionista, vogliamo dire di non accontentarsi di un riferimento evoluzionista. Giacché l'esperienza del desiderio in cui la psicoanalisi deve svilupparsi è quella stessa della mancanza ad essere per cui ogni essente potrebbe non essere o essere altro, in altri termini per cui è creato come esistente. Fede che si può dimostrare alla base dello sviluppo galileiano della scienza.

C'è solo da dire che questo posto non invoca alcun essere supremo perché, posto di Più-Nessuno [*Plus-Personne*], è solo da altrove che può farsi intendere l'*es*, l'*est-ce*¹ dell'impersonale con cui a suo tempo² noi stessi abbiamo articolato la questione sull'*Es*. Questa questione, con cui il soggetto dà la punteggiatura al significante, non incontra altra eco che il silenzio della pulsione di morte, che deve ben essere entrato in gioco nel provocare il fondo di depressione ricostituito da Mélanie Klein nel genio che la guida sul filo dei fantasmi.

Oppure questione che si raddoppia nell'orrore della risposta di un Ulisse più malizioso di quello della favola: quello divino che sbuffoneggia un altro Polifemo, bel nome per l'inconscio, con una superiore derisione, facendogli reclamare di non essere niente nel momento stesso in cui proclama di essere una persona, prima di accecarlo dandogli un occhio.

¹ [La pronuncia di *est-ce* del francese lo rende omofono a *es* del tedesco. Si verifica inoltre una simmetria delle due lingue nelle rispettive forme interrogative: *est-ce...?*, e: *ist es...?* Infine, la comune origine di *ce* e *ça* rende possibile il passaggio in questione].

² In un discorso in memoria del centenario di Freud, raccolto col titolo *La cosa freudiana*. Cfr. p. 391.

III.

Gli ideali della persona.

L'Io, eccolo questo occhio, diremo per affrettare a questo punto la nostra marcia, contrariamente alle perplessità mirabilmente decantate da Daniel Lagache nel suo testo, su quell'autonomia dell'Io, intrasistemico a suo dire, che non si manifesta mai tanto bene quanto servendo la legge di un altro, e precisamente subendola per il fatto di difendersene a partire dal fatto di misconoscerla.

È questo il labirinto in cui da sempre tento di aiutare i nostri con una sorvolata.

Grazie ai suggerimenti di Daniel Lagache, arriverò forse ad aggiungere qualcosa.

Infatti la distinzione fra il posto lasciato sgombro per il soggetto senza che questi lo occupi, e l'Io che viene ad albergarvi, dà modo di risolvere la maggior parte delle aporie dettagliate da Daniel Lagache, – e anche la spiegazione di certi equivoci: per esempio quello della stranezza che Daniel Lagache attribuisce all'inconscio, e che tuttavia sa prodursi nell'incontro del soggetto con l'immagine narcisistica; aggiungerò, alla luce dell'apporto che ho appena dato: quando il soggetto incontra tale immagine in condizioni che gli fanno apparire che essa usurpa il suo posto.

Alla base delle vere e proprie resistenze con cui si ha a che fare nei dedali di tutto ciò che di teorico fiorisce sull'Io nella psicoanalisi, sta il semplice rifiuto di ammettere che l'Io è di diritto ciò che mostra di essere nell'esperienza: una funzione di misconoscimento.

Questa resistenza poggia sul fatto che bisogna pure che conosciamo qualcosa della realtà per sussistere in essa, e che è un'evidenza pratica che l'esperienza accumulata nell'Io, specialmente nel Preconscio, ci fornisce i punti di riferimento che si mostrano più sicuri. Solo che si dimentica, e non c'è da stupirsi che a dimenticarlo siano degli psicoanalisti, che questo argomento crolla quando si tratta... degli effetti dell'Inconscio. Ora questi effetti estendono il loro impero sull'Io stesso: ed è proprio per affermarlo espressamente che Freud ha introdotto la sua teoria dei rapporti dell'Io con

l'Es: e dunque per estendere il campo della nostra ignoranza, non del nostro sapere. Che poi abbia rivalidato il potere dell'Io come ha fatto in seguito, risponde a tutt'altra questione.

Infatti, è perché e in quanto l'Io viene a rendere i suoi servigi al posto lasciato vuoto per il soggetto, che non può far altro che apportarvi quella distorsione che, traducendo in inglese l'*Entstellung* principale in ogni pulsione, è oggi divenuta nel nostro vocabolario il supporto di un altro errore: il credere che il problema della psicoanalisi sarebbe quello di raddrizzare chissà quale curvatura dell'Io. Ora, non è dal piú o meno grande spessore della lente che dipendono le deformazioni che ci interessano. Di fatto ce ne vuole pur sempre una, dato che comunque l'occhio nudo la comporta. È perché la lente va al posto donde il soggetto potrebbe guardare e si colloca sul portaoggetti che gli si trova adattato quando questi peraltro guarda, che il soggetto si sovrimpone, a gran danno dell'insieme, su ciò che può venire ad esservi sbirciato.

Dato che la sorte esemplare degli schemi, – diciamolo chiaramente: in quanto sono geometrici, – è di prestarsi all'intuizione dell'errore propriamente egoico, partiamo da ciò che di non sradicabile è sostenuto dall'imprudente figurazione, cui Freud ha dato corso, dei rapporti dell'Io coll'Es¹: la chiameremo l'uovo all'occhio. Figura da celebrare tanto imbotisce le teste, da cui è accolta con favore in quanto condensa col suggestivo significante di chissà quale doping lecitinico della nutrizione, la metafora della macchia embrionale, nella gobba ritenuta figurare la differenziazione, che ci si compiace a constatare «superficiale», prodotta dal mondo esterno. Tutto ciò lusinga, per vie di sorpresa (in tutti i sensi della parola) proprie all'Inconscio, un genetismo in cui si prolungano in un uso da primate le antiche illusioni della conoscenza d'amore.

Non è che su queste illusioni dobbiamo sputarci, per poco che restino sostenibili in una scienza rigorosa. Dopotutto esse conservano il loro valore sul piano dell'artigianato e, lo si può dire, del folklore. Possono anzi essere di apprezzabile aiuto, a letto. Ci vuole tuttavia una messa a punto la cui tec-

¹ Quest'immagine si trova a p. 252 del volume XIII delle *GW*. A ben considerarla, essa conferma la portata da noi attribuita agli scopi di Freud nell'interesse che ha per l'Io nella seconda topica.

nica non lascia troppo sperare su un accesso a loro naturale: la pastorale di Longus è lí apposta per mostrarcene un aspetto, cosí come in generale gli apprendimenti in cui si formano i famosi *habitus* della psicologia scolastica.

Regoliamo intanto i conti con l'uovo ciclope. Questo non è altro che una conchiglia che anche nella doppia sbarra inserita sulla sua curva indica a sufficienza il vuoto, con l'immagine della fessura che la riporta al salvadanaio cui piú sopra l'identificavamo. Quanto alla lente, evocatrice di lavateriana tumescenza, possiamo dire che il piú spesso passeggia all'interno con funzione di sonaglio, non senza offrire risorse a un uso musicale, generalmente illustrato dallo sviluppo storico della psicologia sia letteraria che scientifica. Manca solo una montatura e qualche fronzolo per trovarci provvisti del giocattolo dei pazzi giurati, antidoto all'umanesimo, e riconosciuto da Erasmo in poi come quello che gli dà sapore.

È la routine stessa del nostro insegnamento a distinguere ciò che la funzione dell'Io impone al mondo nelle sue proiezioni immaginarie, dagli effetti di difesa che queste traggono dal fatto di ammobiliare il posto in cui si produce il giudizio.

Eppoi, tutto ciò non s'è forse saputo e risaputo da sempre? Che altro Freud dovrebbe aggiungere alla sua indicazione che al posto della rimozione deve venire un giudizio, se non che la rimozione è già al posto del giudizio? E quando si contesta la funzione che noi definiamo, secondo Freud, come quella della *Verwerfung* (preclusione), si crede forse di refutarci col notare che il verbo di cui questa è la forma nominale, è applicato da piú d'un testo al giudizio? Solo il luogo strutturale in cui si produce l'esclusione di un significante varia fra questi procedimenti di una facoltà di giudizio unificata dall'esperienza analitica. In questo caso, è nella sinfisi stessa del codice col luogo dell'Altro che risiede quel difetto d'esistenza che tutti i giudizi di realtà in cui si sviluppa la psicosi non giungeranno a colmare.

A questo proposito notiamo l'opportunità della revisione fatta da Daniel Lagache delle relazioni dell'Inconscio col Preconscio, solo per ricordare a coloro che pretendono di opporci il legame posto da Freud fra sistema preconscio e ricordi verbali, che non bisogna confondere la reminiscenza degli enunciati con le strutture dell'enunciazione, i nessi da *Gestalt*, anche se rinvigoriti, con le trame della rimemorazione, —

insomma che se le condizioni di rappresentabilità inflettono l'Inconscio secondo le loro forme immaginarie, occorre però una struttura comune perché un simbolismo, per quanto primitivo lo si supponga essere nell'Inconscio, possa, ed è questo il suo tratto essenziale, *essere tradotto* in un discorso pre-conscio (cfr. la lettera 52 a Fliess che abbiamo sempre ricordato).

Infine dobbiamo concentrare le nostre osservazioni sulla magistrale distinzione introdotta da Daniel Lagache fra le funzioni dell'Io Ideale e dell'Ideale dell'Io¹. Non è forse qui che si deve giudicare se sia fondata la tesi per cui il suo studio procede su una via personalista?

Infatti se la psicoanalisi non apportasse al problema della persona qualche trasformazione, perché mai cercare di incasellarne i dati in una prospettiva che dopo tutto nel nostro tempo non ha per nulla dato una gran prova di sé?

Ricordare che la *persona* è una maschera, non è un semplice gioco di etimologia, ma è evocare l'ambiguità del processo per cui la sua nozione è giunta ad acquistare il valore di incarnare un'unità che si affermerebbe nell'essere.

Ora, il primo dato della nostra esperienza mostra che se la figura della maschera è divisa in due metà, non per questo è simmetrica, — o, per dirlo con un'immagine, che essa congiunge due profili la cui unità si regge in quanto la maschera resta chiusa, mentre la sua discordanza indica di aprirla. Ma che ne è dell'essere, se dietro non c'è niente? E se c'è soltanto un viso, che ne è della *persona*?

Osserviamo ora che per differenziare l'Io Ideale dall'Ideale dell'Io nella funzione, se non nella struttura, Daniel Lagache prende la strada scartata in un primo tempo, quella di una descrizione «di ciò che ne è direttamente osservabile», di un'analisi clinica. Crediamo di restare fedeli alla sua lettera di un'avvincente finezza, se la parafrasiamo così: nella relazione del soggetto con l'altro dell'autorità, l'Ideale dell'Io, seguendo la legge di piacere, porta il soggetto a dispiacersi in conformità al comandamento; l'Io ideale, a rischio di dispiacere, trionfa proprio nel fatto di piacere a dispetto del comandamento.

¹ «... l'antinomia fra Io Ideale e Superio-Ideale dell'Io, fra identificazione narcisistica all'onnipotenza e sottomissione all'onnipotenza [...]» (*La psychanalyse*, p. 46).

Qui ci si aspetterebbe da Daniel Lagache un ritorno alla sua idea di una struttura «a distanza dall'esperienza». Giacché in nessun caso come quando ci si attiene al fenomeno è maggiore il rischio di affidarsi a dei miraggi, perché si può dire che almeno per un aspetto queste istanze nel vissuto si offrono proprio come miraggi: l'Ideale dell'Io come modello, l'Io Ideale come aspirazione, e quanto, per non dire piuttosto come sogno. Senz'altro è il caso di ricorrere a quel tanto di metapsicologia che la sperimentazione analitica ci permette di costruire.

Il fatto che Freud distingue i due termini in modo assolutamente certo, trattandosi di un'interversione che si produce in uno stesso testo, benché in esso non si riesca a distinguerne l'uso, dovrebbe piuttosto inquietare, dato che a quanto risulta l'uso del significante in Freud non è per nulla sfilacciato. Oppure bisogna pensare che la sua topica non è personalista?

Passerò su quanto di più o meno strutturale o personalista possono avere le intuizioni di Nunberg d'un lato e di Fromm dall'altro, così come sull'arbitrato di Fenichel, trovandoci, com'è costume in questi dibattiti, parecchia disinvoltura, troppa per i miei gusti, com'è noto.

Mi esporrò a mia volta a mostrare la mia insufficienza, informando Daniel Lagache di ciò che l'eccesso delle nostre occupazioni gli ha lasciato ignorare, e cioè del «modello» propriamente detto con cui anch'io ho tentato, nel corso del primo anno del mio seminario a Sainte-Anne, di far funzionare, nella struttura, le relazioni dell'Io Ideale con l'Ideale dell'Io.

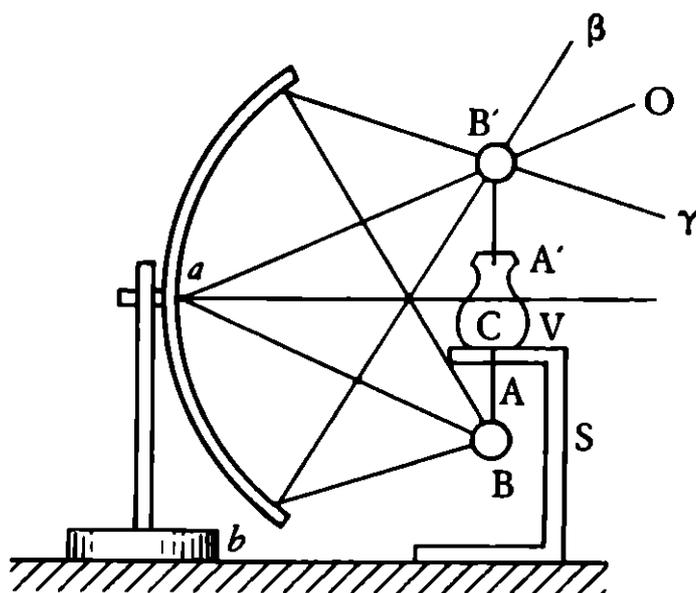
È un modello ottico cui certamente l'esempio di Freud mi autorizza, non senza trovare motivo ai miei occhi in un'affinità con gli effetti di rifrazione condizionati dal clivaggio fra il simbolico e l'immaginario.

Anzitutto poniamo l'apparato un po' complesso di cui, come di regola in simili casi, l'analogia fonderà il valore d'uso come modello.

È noto che uno specchio sferico può produrre, di un oggetto posto nel suo centro di curvatura, un'immagine ad esso simmetrica, l'importante essendo che si tratta di un'immagine reale. In certe condizioni, come ad esempio in una di quelle esperienze che avevano il solo valore di un interesse ancora innocente per la padronanza del fenomeno, oggi in-

vece relegate al rango della fisica divertente, tale immagine può essere fissata dall'occhio nella sua realtà senza l'intermediario solitamente impiegato di uno schermo. È il caso dell'illusione cosiddetta del mazzo di fiori rovesciato che si troverà descritta, tanto per darle seri riferimenti, nell'*Optique et photométrie dites géométriques* (riecco la nostra geometria) di Bouasse, figura peraltro curiosa della storia dell'insegnamento, opera da consultarsi a pagina 86 per quanto si riferisce al nostro oggetto, mentre alle altre restano dei gadgets che, benché meno futili, sarebbero anch'essi propizi al pensiero (4^a ed., Delagrave, 1947). Ecco riprodotta l'immagine di pagina 87, di cui per tutto commento diremo che il mazzo reale nascosto nella scatola S, «per aumentare, come scrive Bouasse, l'effetto di sorpresa, sembra sorgere per l'occhio accomodato sul vaso V appoggiato sopra la scatola, precisamente dal collo A' del vaso in cui l'immagine B' si realizza nettamente, malgrado qualche deformazione che la forma non regolare dell'oggetto deve rendere assai tollerabile.

FIG. I:



Bisogna tuttavia ritenere che l'illusione, per prodursi, esige che l'occhio sia situato all'interno del cono $\beta B' \gamma$ formato da una generatrice che unisce ciascuno dei punti dell'immagine B' al contorno dello specchio sferico, e che, dato che per ciascuno dei punti dell'immagine il cono dei raggi convergenti colti dall'occhio è molto piccolo, ne risulterà che l'immagine sarà situata tanto più nettamente nella sua posizione quanto più grande sarà la sua distanza dall'occhio, distanza che dà all'occhio un maggior campo per lo spostamento lineare che, ancor più dell'accomodazione, gli permette di si-

tuare tale posizione a condizione che l'immagine non vacilli troppo con lo spostamento.

La cura che impieghiamo nel presentare questo apparato ha lo scopo di dar consistenza al montaggio con cui lo completeremo per permettergli di funzionare come modello teorico.

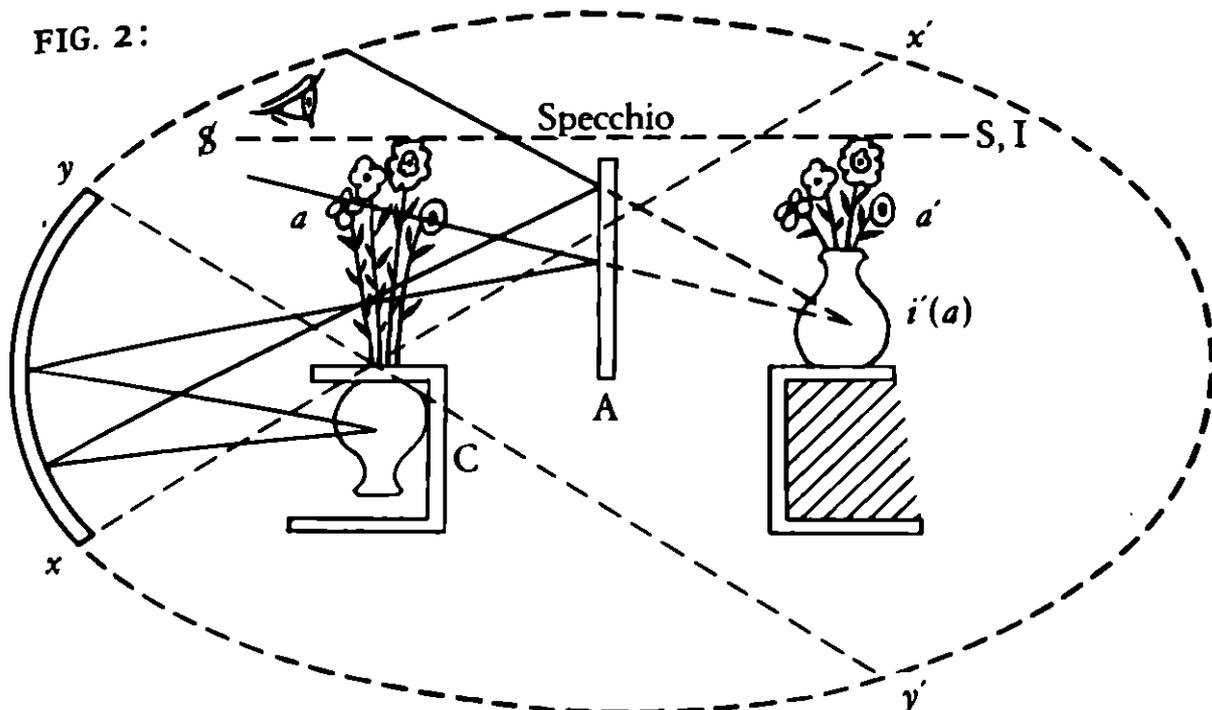
In questo modello, fin nella sua natura ottica, non facciamo che seguire l'esempio di Freud, salvo che nel nostro caso non offre neppure materia per prevenire una possibile confusione con uno schema qualsiasi di una via di conduzione anatomica.

Infatti i collegamenti che appariranno in modo analogico, si riferiscono chiaramente, come vedremo, a strutture (intra-)soggettive in quanto tali, rappresentando la relazione con l'altro e permettendo di distinguere la doppia incidenza dell'immaginario e del simbolico. Distinzione di cui insegnamo l'importanza per la costruzione del soggetto a partire dal momento in cui dobbiamo pensare il soggetto come il soggetto in cui c'è chi, *ça*, può parlare, senza ch'egli ne sappia niente (e persino di cui bisogna dire che non ne sa niente proprio in quanto parla).

Per questo bisogna immaginare, conformemente alla figura 2: 1) che il vaso sia all'interno della scatola e che la sua immagine reale venga a circondare col collo il mazzo di fiori già montato al di sopra, – mazzo che per un eventuale occhio avrà quel ruolo di supporto d'accomodazione che abbiamo appena indicato come necessario perché si produca l'illusione, che ora designeremo come quella del vaso rovesciato; 2) che un osservatore posto da qualche parte nell'apparato, per esempio fra gli stessi fiori o, per chiarezza di esposizione, sul bordo dello specchio sferico, e comunque al di fuori della possibilità di percepire l'immagine reale (ecco perché questa non è rappresentata nella figura 2), cerchi di realizzarne l'illusione nell'immagine virtuale che uno specchio piano, posto in A, può dare dell'immagine reale, il che è concepibile senza forzare le leggi dell'ottica.

Perché il soggetto $\$$ veda quest'immagine nello specchio A, basterà che la propria immagine (nello spazio virtuale generato dallo specchio, e senza che con ciò egli sia obbligato a vederla per poco che si trovi fuori da un campo ortogonale alla superficie dello specchio, cfr. la figura 2 e la linea punteggiata $\$S$), che la propria immagine, dicevamo, nello spazio

FIG. 2:



reale (cui lo spazio virtuale generato da uno specchio piano corrisponde punto per punto) venga a situarsi all'interno del cono delimitante la possibilità dell'illusione (campo $x'y'$ della figura 2).

Per un verso il gioco di questo modello corrisponde alla funzione di misconoscimento che la nostra concezione dello stadio dello specchio pone alla base della formazione dell'Io. Esso permette di enunciarla in una forma che possiamo chiamare generalizzata, perché lega meglio alla struttura gli effetti dell'assunzione dell'immagine speculare, quali abbiamo creduto di poterli interpretare nel momento giubilatorio in cui la si osserva elettivamente dal 6° al 18° mese, fondandoli in una prematurazione percettiva iscritta in una discordanza dello sviluppo neurologico.

Le relazioni fra le immagini $i'(a)$ e $i(a)$ nel nostro modello non vanno prese secondo la lettera della loro subordinazione ottica, ma come quelle che fanno da supporto a un'analogia subordinazione immaginaria.

In $i'(a)$ infatti non c'è soltanto ciò che il soggetto del modello vi attende, ma già una forma dell'altro introdotto dalla sua pregnanza non meno che dal gioco delle relazioni di prestanza che vi si impegnano, come un principio di falsa padronanza e di fondamentale alienazione in una sintesi che richiede ben altro adeguamento.

È per rappresentare le condizioni di quest'ultimo nella lo-

ro anteriorità di principio, che abbiamo messo l'illusione dell'immagine $i(a)$ al punto di partenza del nostro modello.

Infatti se questa immagine deriva da una soggettivazione, ciò avviene anzitutto attraverso le vie di autoconduzione figurate nel modello dalla riflessione sullo specchio sferico (che grosso modo si può considerare come quello che rende immaginabile una qualche funzione globale della corteccia). E ciò che il modello indica col vaso nascosto nella scatola è il poco accesso che il soggetto ha alla realtà di quel corpo ch'egli perde al suo interno, al limite in cui – ripiegatura di foglietti coalescenti al suo involucro e cucentisi intorno ad anelli orifizi – lo immagina come un guanto che si possa rivoltare. Ci sono tecniche del corpo con cui il soggetto tenta di risvegliare nella sua coscienza una configurazione di questa oscura intimità. Lungi da esse, il processo analitico, com'è noto, scandisce il progresso libidico portando l'accento sul corpo come contenente e sui suoi orifizi.

Inoltre l'analisi contemporanea in modo particolare lega la maturazione di questo progresso a qualcosa che designa come relazione oggettuale, che è ciò di cui sottolineiamo la funzione guida quando la rappresentiamo con i fiori a del nostro modello, cioè con gli oggetti su cui si appoggia l'accomodazione che permette al soggetto di cogliere l'immagine $i(a)$.

Ma non senza che questo modello vigili a preservarci dai pregiudizi cui inclinano le più correnti concezioni di questa relazione. Esso infatti, acquistando un effetto di parabola, ci permetterà di sottolineare il poco di naturale implicato nella presa che un collo, immaginario per di più, può avere su elementi, gli steli, il cui fascio, del tutto indeterminato nel suo legame, non lo è meno nella sua diversità.

La nozione di oggetto parziale ci pare dunque quanto di più giusto l'analisi abbia scoperto a questo proposito, ma a prezzo di postulati su una ideale totalizzazione di questo oggetto in cui il beneficio della trovata va dissipato.

Così, non ci sembra andare da sé che la frammentazione delle funzioni di relazione, che abbiamo articolato come il dato primordiale dello stadio dello specchio, sia la garanzia che la sintesi andrà crescendo con l'evoluzione delle tendenze. La favola di Menenio Agrippa ci è sempre sembrata testimoniare, quale che sia stato il successo di questa ciancia, come nel dare ordine ai desideri la presunta armonia organica abbia

sempre trovato difficoltà. E non crediamo che Freud abbia emancipato le nostre vedute sulla sessualità e sui suoi fini, perché poi l'analisi aggiungesse le proprie bambinate agli sforzi secolari dei moralisti per ricondurre i desideri dell'uomo alle norme dei suoi bisogni.

Ad ogni modo, l'antinomia delle immagini $i(a)$ e $i'(a)$, situandosi per il soggetto nell'immaginario, si risolve in un costante transitivismo. Così si produce quell'Io-Ideale-Io le cui frontiere, nel senso in cui le intende Federn, vanno prese come quelle che fanno da supporto all'incertezza e permettono la rettificazione, come quelle che perpetuano l'equivoco di circoscrizioni differenti secondo il loro statuto, o come quelle che ammettono nel loro complesso zone franche e feudi chiusi.

Ciò che ci interessa è che una psicoanalisi che opera nel simbolico – il che non è contestabile se il suo processo è di conquista sull'inconscio, di avvento di storia e di ricostruzione di significante, salvo negare semplicemente che il suo mezzo sia di parola –, sia capace di rimaneggiare un Io così costituito nel suo statuto immaginario.

A questo proposito se il fenomeno di evanescenza, che diremo di *fading*, di cui Lagache dota l'Io-soggetto, ci sembra effettivamente degno di nota, non è per accontentarci con lui di ritrovarvi la direzione di una noesi astratta, ma per connotarlo con l'effetto di struttura in cui tentiamo di costituire il posto del soggetto in un'elisione di significante.

L'Ideale dell'Io è una formazione che viene a questo posto simbolico. Pertanto esso attiene alle coordinate inconscie dell'Io. Per dire questo Freud ha scritto la sua seconda topica, e così come, una volta detto, se lo si legge ciò è perfettamente chiaro, ugualmente chiaro è che non è stato per aprire la via al ritorno dell'io autonomo.

Giacché la questione ch'egli apre in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, è quella di come un oggetto ridotto alla sua più stupida realtà, ma posto da un certo numero di soggetti in una funzione di comune denominatore, che conferma ciò che diremo della sua funzione di insegna, sia capace di precipitare l'identificazione dell'Io Ideale fino a quel debile potere da capetto che al fondo si rivela essere. Bisogna proprio ricordare, per far intendere la portata della questione, la figura del Führer e i fenomeni collettivi che hanno dato a

quel testo la sua portata di veggenza nel cuore della civiltà? Certo sí perché, per un ritorno da commedia di quel rimedio che Freud ha voluto apportare al suo disagio, è proprio nella comunità cui egli ne ha affidato le cure che la «sintesi di un Io forte» è emessa come parola d'ordine al centro di una tecnica in cui lo psicoanalista si concepisce come colui che ottiene un effetto perché lui stesso incarna questo ideale.

Comunque sia, questi due esempi non sono fatti per relegare la funzione della parola, nei determinanti che cerchiamo per il movente superiore della soggettivazione.

È noto che nella nostra topologia designamo questa molla della parola con «l'Altro», connotato con un'A maiuscola, che è il luogo cui nel nostro modello corrisponde lo spazio reale cui si sovrappongono le immagini virtuali «dietro lo specchio» A (sia che la nostra convenzione gli faccia accedere il soggetto per libero spostamento, sia che glielo faccia accedere perché lo specchio è senza foglia di stagno, cioè trasparente al suo sguardo, e ne regola la posizione su qualche I).

Si avrebbe torto a credere che il grande Altro del discorso possa essere assente da una distanza presa dal soggetto nella sua relazione con l'altro, che gli si oppone come quello piccolo, quello della diade immaginaria. E la traduzione personalista che Daniel Lagache vuol dare della seconda topica di Freud, oltre a non sembrarci comunque esaustiva, non è affatto alla sua altezza perché egli si accontenta della distanza fra due termini reciproci come *milieu* dell'intersoggettività da cui parte.

Giacché l'Altro in cui si pone il discorso, sempre latente nella triangolazione che consacra questa distanza, non lo è al punto da non estendersi fino alla relazione speculare nel suo momento piú puro: nel gesto con cui il bambino allo specchio, rivolgendosi verso colui che lo porta, fa appello con lo sguardo al testimone che decanta, verificandolo, il riconoscimento dell'immagine, dall'assunzione giubilante in cui certo *essa già era*.

Questo già non deve ingannarci sulla struttura della presenza qui evocata come terzo: essa non deve nulla all'aneddoto del personaggio che la incarna.

Vi sussiste soltanto quell'essere il cui avvento si coglie solo in quanto non è piú. È cosí che lo incontra il tempo piú ambiguo della morfologia del verbo in francese, quello desi-

gnato come imperfetto. *Era lì* contiene la stessa duplicità in cui è sospeso: *ancora un istante e la bomba scoppiava*, dove in mancanza del contesto non si può dedurre se l'evento sia accaduto oppure no.

Questo essere si pone nondimeno, con quell'antiorità di confine che il discorso gli assicura, in quella riserva di attributi in cui diciamo che il soggetto deve farsi posto.

Se i nostri analisti d'oggi misconoscono, con questa dimensione, l'esperienza che hanno ricevuto da Freud, fino a non trovarvi altro che un pretesto per rinnovare un genetismo che può solo esser sempre lo stesso perché è un errore, il loro sbaglio si denuncia nel puro e semplice risorgere nelle loro teorie di vecchie stimate, come la fin troppo famosa cenestesi, in cui è impressa la mancanza di quel punto terzo in ciò che in fin dei conti non è mai altro che un claudicante ricorso alla noesi. Ma certo niente saprà mai insegnar loro niente, se non accusano nemmeno il colpo che la loro idea di sviluppo riceve dai fatti cosiddetti di ospedalismo, in cui tuttavia le cure da coccolamento non potrebbero rivelare altra carenza che quella dell'*anonimato* in cui si distribuiscono.

Ma come potrebbe il soggetto ritrovare questo suo posto originale in quell'elisione che costituisce tale posto come assenza? Come potrebbe riconoscere questo vuoto come la Cosa piú vicina, anche se nuovamente lo scavasse nel seno dell'Altro facendovi risuonare il *suo* grido? Piuttosto si compiacerà a ritrovarvi impressi i marchi di risposta che furono potenti nel fare del suo grido un appello. Restano così incisi nella realtà, per il tratto del significante, i marchi in cui s'iscrive l'onnipotere della risposta. Non invano queste realtà sono dette insegne. Questo termine è nominativo. La costellazione di queste insegne costituisce per il soggetto l'Ideale dell'Io.

Il nostro modello mostra che, dato che si reperisce in I, esso orienterà lo specchio A per ottenere fra altri effetti quel miraggio che è l'Io Ideale.

Questa manovra dell'Altro è quella operata dal nevrotico per rinnovare incessantemente quegli abbozzi d'identificazione nel transfert selvaggio che legittimano il nostro uso del termine di nevrosi da transfert.

Il movente soggettivo del nevrotico non si riduce a questo, e diremo perché. Ma possiamo trarre partito dal nostro

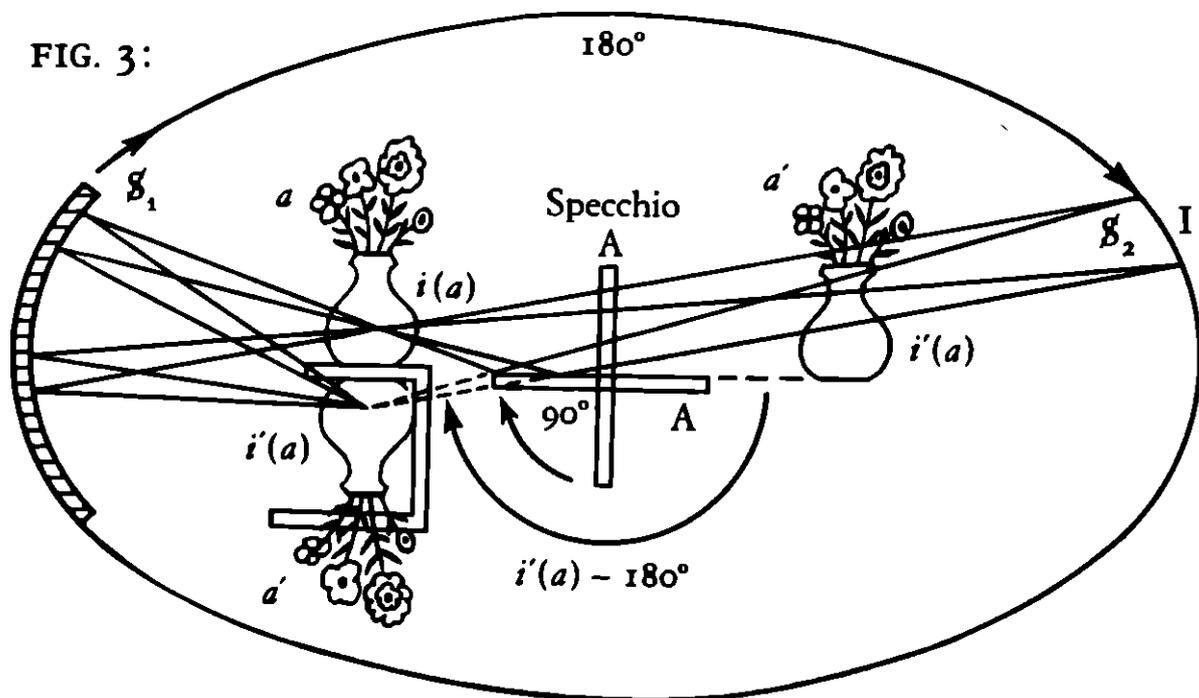
modello interrogandolo su ciò che accade di questa manovra dell'Altro nella psicoanalisi stessa.

Senza farci troppe illusioni sulla portata di un esercizio che acquista il suo peso solo da una grossolana analogia con i fenomeni che permette di evocare, proponiamo nella figura 3 un'idea di quel che succede se l'Altro è l'analista, cioè se il soggetto fa dell'analista il luogo della sua parola.

Poiché l'analisi consiste in ciò che il soggetto guadagna per il fatto di assumere come di testa sua il suo discorso inconscio, avrà sul modello un tragitto riportabile a una traslazione di $\$$ ai significanti dello spazio «dietro lo specchio». La funzione del modello è allora quella di far immaginare come il rapporto con lo specchio, cioè la relazione immaginaria con l'altro e la cattura dell'Io Ideale, servano ad attirare il soggetto nel campo in cui esso si ipostatizza nell'Ideale dell'Io.

Senza entrare in un dettaglio le cui risorse apparirebbero forzate, si può dire che, se scomparisse progressivamente fino a una posizione a 90° da quella di partenza, l'Altro, come specchio in A, può portare il soggetto di $\$_1$ ad occupare, con una rotazione quasi doppia, la posizione $\$_2$ in I, da dove accadeva solo virtualmente all'illusione del vaso rovesciato nella figura 2. Ma in questo percorso deve venir meno l'illusione assieme alla ricerca che essa guida: col che si conferma che gli effetti di depersonalizzazione constatati nell'analisi sotto aspetti variamente distinti, vanno considerati meno come segni di limite che come segni di superamento.

FIG. 3:



Infatti il modello dimostra pure che l'occhio S , una volta raggiunta la posizione I donde percepisce direttamente l'illusione del vaso rovesciato, vedrà anche rifarsi nello specchio A ora orizzontale un'immagine virtuale $i'(a)$ di questo stesso vaso, che nuovamente rovescia, si può dire, l'immagine reale e le si oppone, così come a un albero il suo riflesso in un'acqua, morta o viva, dà radici di sogno.

Giochi della riva con l'onda, si noti, da cui è rimasto incantato, da Tristan l'Hermite a Cyrano, il manierismo preclassico, non senza motivazione inconscia, poiché in esso la poesia non faceva che precorrere la rivoluzione del soggetto, connotata in filosofia dal fatto di portare l'esistenza alla funzione di primo attributo, non senza ricavare i suoi effetti da una scienza, una politica e una società nuove.

Le compiacenze dell'arte che l'accompagna non si spiegano forse col valore attribuito nella stessa epoca agli artifici dell'anamorfose? Del divorzio esistenziale in cui il corpo svanisce nella spazialità, tali artifici installano nel supporto stesso della prospettiva un'immagine nascosta che rievoca la sostanza che vi si è perduta. Potremmo così divertirci col nostro modello, se fosse realizzabile, pensando che il vaso reale nella sua scatola, al cui posto va il riflesso dello specchio A, contenga i fiori a' immaginari, mentre, fatta com'è di un'immagine più reale, è l'illusione del vaso rovesciato a contenere i fiori a veri.

Il modello fa così immaginare quello stato descritto da Michaël Balint come l'effusione narcisistica in cui gli piace segnalare la fine dell'analisi. Infatti la descrizione che ne dà sarebbe migliore se vi notasse un analogo incrociamento in cui la stessa presenza, speculare, dell'individuo all'altro, benché ricopra la sua realtà, scopre la sua illusione egoica nei confronti di una coscienza del corpo come raggelata, mentre la potenza dell'oggetto a , che al termine di tutta la macchinazione va a centrare questa coscienza, fa tornare al rango di vanità il suo riflesso negli oggetti a' della concorrenza onnivale.

Il paziente, nello stato di elazione che ne risulta, crede, a detta di Michaël Balint, di avere scambiato il suo io contro quello dell'analista. Auguriamogli che non sia così.

Perché se anche ne è il termine, non è però il fine dell'ana-

lisi, e anche se in esso si vede la fine dei mezzi impiegati dall'analisi, non si tratta però dei mezzi del suo fine.

Va detto che il nostro modello appartiene a un tempo preliminare del nostro insegnamento in cui dovevamo far giustizia dell'immaginario in quanto sopravvalutato nella tecnica. Oggi non siamo più a quel punto.

Oggi riportiamo l'attenzione sul desiderio, perché non va dimenticato che, ben più autenticamente di qualsiasi ricerca d'ideale, è lui a regolare la ripetizione significativa del nevrotico e la sua metonimia. E non diremo in questa nota com'egli debba sostenere questo desiderio in quanto insoddisfatto (ed è l'isterico), o in quanto impossibile (ed è l'ossessivo).

Il nostro modello non chiarisce abbastanza la posizione dell'oggetto *a*. Giacché rendendo immaginabile un gioco di immagini, non è in grado di descrivere la funzione che tale oggetto riceve dal simbolico.

Quella funzione che gli dà il suo uso di arma nell'avamposto fobico, contro la minaccia della sparizione del desiderio; e di feticcio nella struttura perversa, come condizione assoluta del desiderio.

a, oggetto del desiderio, al punto di partenza in cui il nostro modello lo situa, è, dacché vi funziona..., l'oggetto del desiderio. Il che vuol dire che oggetto parziale non è soltanto parte, o pezzo staccato, del dispositivo qui immaginante il corpo, ma elemento della struttura fin dall'origine, che se così si può dire fa parte della distribuzione delle carte nella partita che si gioca. In quanto selezionato nelle appendici del corpo come indice del desiderio, esso è già l'esponente di una funzione che lo sublima ancor prima che esso la eserciti, quella dell'indice levato verso un'assenza di cui *l'es*, *l'est-ce*, non ha nulla da dire se non che è del luogo dove c'è chi, *ça*, parla.

Ecco perché, riflesso nello specchio, non soltanto dà *a'*, campione di scambio, moneta per cui il desiderio dell'altro entra nel circuito dei transitivismi dell'Io Ideale, ma è restituito al campo dell'Altro con funzione di esponente del desiderio nell'Altro.

Ciò gli permetterà di assumere, al vero termine dell'analisi, il suo valore elettivo, figurando nel fantasma come ciò davanti a cui il soggetto si vede abolirsi, realizzandosi come desiderio.

Per accedere a questo punto aldilà della riduzione degli

ideali della persona, è come oggetto *a* del desiderio, come ciò ch'egli è stato per l'Altro nella sua erezione di vivente, come il *wanted* o l'*unwanted* della sua venuta al mondo, che il soggetto è chiamato a rinascere per sapere se vuole ciò che desidera... Ecco la sorta di verità che con l'invenzione dell'analisi Freud portava alla luce.

Ecco un campo in cui il soggetto deve soprattutto pagare, di persona, nella sua persona, per il riscatto del suo desiderio. Ecco ciò in cui la psicoanalisi esige una revisione dell'etica.

Al contrario, è ben visibile come per sfuggire a questo compito si sia pronti a qualsiasi abbandono, persino a trattare, come vediamo oggi in sede di obbedienza freudiana, i problemi dell'assunzione del sesso in termini di ruolo!

La funzione Φ del significante perduto cui il soggetto sacrifica il proprio fallo, la forma $\Phi(a)$ del desiderio maschile, quella $A(\varphi)$ del desiderio della donna, portano a quel fine dell'analisi la cui aporia Freud ci ha lasciato nella castrazione. Che Daniel Lagache ne lasci l'effetto fuori dal suo campo, basta a mostrarci i limiti di ciò che, del soggetto dell'inconscio, può esser compreso in termini personalistici¹.

IV.

Per un'etica.

Ho tenuto in serbo come conclusione la struttura del Superio. Di cui non è possibile parlare se non prendendo la scoperta freudiana piú in alto, cioè dal punto di vista dell'esistenza; e riconoscendovi fino a che punto l'avvento del soggetto che parla releghi il soggetto della conoscenza, quello di cui la nozione di intelletto agente basta a ricordare che non è da ieri che è stato posto in questione nella sua dignità di persona. Osservo che non sono io qui il responsabile se qualcuno è riportato al crocevia della ragione pratica.

Se è vero che vi trova conferma la proposizione di Kant che ci sono solo due istanze in cui il soggetto possa veder figurata l'eteronomia del suo essere, per poco che le contempli

¹ Cfr. *Posizione dell'inconscio*, p. 832.

«con stupore e rispetto», e sono «la via stellata al di sopra di lui, e la legge morale al di dentro», sono tuttavia cambiate le condizioni per cui questa contemplazione è possibile.

Gli spazi infiniti sono impalliditi dietro le lettere minuscole, piú sicuro supporto dell'equazione dell'universo, e su di essi la sola voce in capitolo che possiamo ammettere al di fuori dei nostri scienziati è quella di altri abitanti che ce ne inviassero dei segni d'intelligenza, – e in ciò il silenzio di quegli spazi non ha piú nulla di terribile.

E cosí abbiamo cominciato a scaricarvi le nostre immondizie, vogliamo dire a farne quella fossa da rifiuti che è la stigmata dell'«ominizzazione» sul pianeta fin dalla preistoria, o paleontologo Teilhard, l'avevate dimenticato?

Lo stesso vale per la legge morale, e per la stessa ragione che ci fa andare da linguaggio a parola. E scoprire che infatti nel suo intimo imperativo il Superio è proprio «la voce della coscienza», cioè anzitutto una voce, ben vocale, e senz'altra autorità che quella di essere la voce grossa: quella voce di cui almeno un testo della Bibbia dice che s'è fatta intendere dal popolo parcheggiato intorno al Sinai, non senza che questo artificio suggerisca che nella sua enunciazione essa gli rinvia il suo stesso rumore, le Tavole della Legge restando non meno necessarie per conoscerne l'enunciato.

Ora, su queste Tavole non v'è scritto nulla per chi sappia leggere a prescindere dalle leggi della Parola stessa. Cioè: con la *per-sona* comincia sí la persona, ma dov'è la personalità? Un'etica s'annuncia, convertita al silenzio, per la via non del terrore ma del desiderio: e la questione è quella di sapere come la via da chiacchierata dell'esperienza analitica vi conduca.

Taceremo in questa sede sulla sua direzione pratica.

Ma teoricamente, è davvero la valorizzazione dell'Io che le si può dare come scopo? E che cosa ce ne dobbiamo aspettare se le sue possibilità, per servirci del termine da Daniel Lagache, in verità offrono al soggetto solamente quell'esito troppo indeterminato che lo allontana da una via troppo ardua, quella per cui si può pensare che il segreto politico dei moralisti sia sempre stato quello di incitare il soggetto a valorizzare effettivamente qualcosa: il suo esser appeso al gioco del desiderio? In questo gioco l'umanesimo non è piú altro che una professione dilettante.

Noscit, egli sa, porta forse la figura di un'elisione di *ignoscit*, la cui etimologia mostra che il suo è solo un falso prefisso, e che inoltre non vuol dire un non-sapere ma quell'oblio che consuma il perdono?

Nescit, allora, modificando una sola lettera, ci lascia forse sospettare che la negazione che contiene è solo una finta successiva (*nachträglich*)? Che importa dato che, simile a quelle la cui costanza ha fatto sorridere negli oggetti metafisici, questa negazione non è che maschera: delle prime persone.

La significazione del fallo: *Die Bedeutung des Phallus*

Presentiamo senza modificazioni di testo la conferenza da noi pronunciata in tedesco il 9 maggio 1958 all'Istituto Max-Planck di Monaco dove il professor Paul Matussek ci aveva invitati a parlare.

Vi si potrà misurare, a condizione di avere qualche punto di riferimento circa i modi mentali che governano ambienti peraltro non inavvertiti all'epoca, il modo con cui i termini che per primi avevamo estratto da Freud, «l'altra scena» per prenderne uno qui citato, vi potevano risuonare.

E se il di-poi, l'*après-coup* (*Nachtrag*)¹, per riprendere un altro di tali termini dall'ambito di belle menti dove oggi sono correnti, rende tale sforzo impraticabile, si sappia questo: essi erano inauditi.

È noto che il complesso di castrazione inconscio ha una funzione di nodo:

- 1) nella strutturazione dinamica dei sintomi nel senso analitico del termine, vogliamo dire nel senso di ciò che è analizzabile nelle nevrosi, nelle perversioni e nelle psicosi;
- 2) in una regolazione dello sviluppo che dà a questo primo ruolo la sua *ratio*, e cioè l'installazione nel soggetto di una posizione inconscia senza di cui esso non saprebbe identificarsi al tipo ideale del suo sesso, e nemmeno rispondere senza grave alea ai bisogni del suo partner nella relazione sessuale, o accogliere con giustizia quelli del bambino che in essa si procrea.

Abbiamo qui un'antinomia interna all'assunzione da parte dell'uomo (*Mensch*) del proprio sesso: perché è tenuto ad assumerne gli attributi solamente attraverso una minaccia, o sotto l'aspetto di una privazione? È noto che Freud in *Il disagio della civiltà* è arrivato al punto di suggerire un disturbo

¹ [Adottiamo per (*l'*)*après-coup* la traduzione: (il) di-poi].

non contingente ma essenziale della sessualità umana, e che uno dei suoi ultimi articoli verte sull'irriducibilità ad ogni analisi finita (*Endliche*) delle sequele che risultano, nell'inconscio maschile dal complesso di castrazione, nell'inconscio della donna dal *penisneid*.

Questa aporia non è la sola, ma è la prima che dall'esperienza freudiana e dalla metapsicologia che ne risulta sia stata introdotta nella nostra esperienza dell'uomo. Essa è insolubile per ogni riduzione a dati biologici: come è sufficientemente dimostrato anche solo dalla necessità del mito soggiacente alla strutturazione del complesso d'Edipo.

Invocare in questa circostanza un'acquisizione amnesica ereditaria è un puro artificio, e non soltanto perché quest'ultima è in se stessa discutibile, ma perché lascia intatto il problema: qual è il legame fra l'uccisione del padre e il patto della legge primordiale, se in questa è incluso che la castrazione sia la punizione dell'incesto?

La discussione può esser feconda soltanto sulla base dei fatti clinici. Questi dimostrano una relazione del soggetto col fallo che si stabilisce senza riguardo per la differenza anatomica dei sessi, e che per questo è di interpretazione particolarmente spinosa nella donna ed in rapporto alla donna, specialmente in questi quattro capi:

- 1) perché la bambina si considera, foss'anche per un solo momento, come castrata, in quanto questo termine vuol dire: privata di fallo, ciò grazie all'operazione di qualcuno, che in un primo tempo è la madre, punto importante, e in seguito il padre, ma in modo tale che vi si deve riconoscere un transfert nel senso analitico del termine;
- 2) perché più primordialmente, nei due sessi, la madre è considerata come dotata di fallo, come madre fallica;
- 3) perché correlativamente la significazione della castrazione assume di fatto (in modo clinicamente manifesto) la sua portata efficiente quanto alla formazione dei sintomi, solamente a partire dalla sua scoperta come castrazione della madre;
- 4) questi tre problemi culminano nella questione della ragione, nello sviluppo, della fase fallica. È noto che con questo termine Freud specifica la prima maturazione

genitale: d'un lato questa sarebbe caratterizzata dalla dominanza immaginaria dell'attributo fallico e dal godimento masturbatorio; dall'altro nella donna egli localizza questo godimento al clitoride, promosso così alla funzione di fallo, e in tal modo sembra escludere nei due sessi, fino al termine di questa fase, cioè fino al declino dell'Edipo, ogni reperimento istintuale della vagina come luogo della penetrazione genitale.

Ignoranza fortemente sospetta di misconoscimento nel senso tecnico del termine, tanto più in quanto a volte è inventata di sana pianta. E forse s'accorda solo con la favola in cui Longus ci mostra l'iniziazione di Dafni e Cloe subordinata alle delucidazioni di una vecchia donna.

Così, certi autori sono stati spinti a considerare la fase fallica come effetto di una rimozione, e la funzione assunta in essa dall'oggetto fallico come un sintomo. La difficoltà ha inizio quando si tratta di saper *quale* sintomo: fobia, dice l'uno, perversione, dice l'altro, e talora lo stesso. Appare chiaro in quest'ultimo caso che *rien ne va plus*: non che non si presentino interessanti trasmutazioni dell'oggetto di una fobia in feticcio, ma se sono interessanti lo sono appunto per la differenza del loro posto nella struttura. Domandare agli autori di formulare questa differenza nelle prospettive attualmente in auge sotto il titolo di relazione oggettuale, sarebbe vana pretesa. Ciò basti in questa materia, in mancanza di riferimenti diversi dall'approssimativa nozione di oggetto parziale, mai sottomessa a critica dopo che Karl Abraham l'ha introdotta, e disgraziatamente per le facilitazioni che offre alla nostra epoca.

Resta che la discussione oggi abbandonata sulla fase fallica, – se ne vadano a rileggere i testi sussistenti degli anni 1928-32, – dà un senso di freschezza per l'esempio di passione dottrinale cui la degradazione della psicoanalisi, consecutiva al suo trapianto americano, aggiunge un valore di nostalgia.

Se ci limitassimo a riassumerne il dibattito, non potremmo non alterare l'autentica diversità fra le posizioni di una Helen Deutsch, una Karen Horney, un Ernest Jones, per limitarci ai più eminenti.

La successione dei tre articoli consacrati da quest'ultimo

a tale soggetto è particolarmente suggestiva: non foss'altro che per il principio-base su cui costruisce, segnalata dal termine da lui stesso forgiato di *aphanisis*. Giacché, ponendo assai giustamente il problema del rapporto della castrazione col desiderio, in quegli articoli egli rende patente la propria incapacità a riconoscere ciò che d'altronde insegue così da vicino che il termine che ce ne darà subito la chiave sembra sorgere dal suo stesso difetto.

Ci si diventerà soprattutto con la sua riuscita nell'articolare proprio nel rispetto della lettera di Freud una posizione che gli è strettamente opposta: vero modello in un genere difficile.

Il pesce però non si lascia annegare, e sembra ridersi dell'arringa di Jones mirante a ristabilire l'eguaglianza dei diritti naturali (arringa vincente al punto da chiudersi col: Dio li creò uomo e donna, della Bibbia). Ma che cosa ha guadagnato col normalizzare la funzione del fallo come oggetto parziale, se poi ne deve invocare la presenza nel corpo della madre come oggetto interno, termine che è funzione dei fantasmi rivelati da Melanie Klein, e se non può separarsi dalla dottrina di quest'ultima, che riferisce quei fantasmi alla ricorrenza fino ai limiti della prima infanzia della formazione edipica.

Non sbaglieremo se riprenderemo la questione domandandoci che cosa potesse imporre a Freud l'evidente paradosso della sua posizione. Saremo infatti costretti ad ammettere ch'egli era guidato meglio di chiunque altro nel suo riconoscimento dell'ordine di fenomeni inconsci di cui era l'inventore, e che, in mancanza di una sufficiente articolazione della natura di tali fenomeni, i suoi seguaci erano votati a più o meno fuorviarsene.

A partire da questa scommessa – che poniamo alla base di un commento dell'opera di Freud che perseguiamo da sette anni – siamo stati condotti a certi risultati: innanzitutto, a promuovere come necessaria ad ogni articolazione del fenomeno analitico la nozione di significante, in quanto si oppone a quella di significato nella moderna analisi linguistica. Di quest'ultima, nata dopo Freud, Freud non poteva tener conto, ma dal canto nostro pretendiamo che la scoperta di Freud tragga il suo rilievo proprio dall'averne dovuto anticipare le formule, partendo da un campo in cui non ci si poteva aspet-

tare di poterne riconoscere il regno. Inversamente, è la scoperta di Freud a dare all'opposizione fra significante e significato l'effettiva portata secondo cui conviene intenderla: e cioè che il significante ha una funzione attiva nella determinazione degli effetti in cui il significabile mostra di subirne il marchio, diventando per questa passione il significato.

Questa passione ad opera del significante diventa allora una nuova dimensione della condizione umana, in quanto non è solo l'uomo a parlare, ma nell'uomo e attraverso l'uomo c'è chi parla, *ça parle*, e la sua natura diventa intessuta da effetti in cui si ritrova la struttura del linguaggio di cui egli diviene la materia, e in tal modo risuona in lui, aldilà di tutto ciò che la psicologia delle idee ha potuto concepire, la relazione della parola.

Si può dire così che le conseguenze della scoperta dell'inconscio non sono ancora nemmeno state intraviste nella teoria, benché la sua scossa già si sia fatta sentire nella prassi ben oltre di quanto si sappia misurare, anche se si traduce in effetti d'arretramento.

Precisiamo che questa promozione della relazione dell'uomo col significante come tale non ha nulla a che fare con una posizione «culturalista» nel senso ordinario del termine, quella con cui Karen Horney ad esempio si trovava in anticipo nella *querelle* del fallo per la sua posizione qualificata da Freud come femminista. Non si tratta del rapporto dell'uomo col linguaggio in quanto fenomeno sociale, e nemmeno di qualcosa che assomigli a quella psicogenesi ideologica che sappiamo, e che non è superata dal perentorio ricorso a quella nozione del tutto metafisica, sotto la sua petizione in principio di appello al concreto, che è risibilmente veicolata dal nome di affetto.

Si tratta di ritrovare nelle leggi che reggono quell'altra scena (*ein anderer Schauplatz*) che Freud a proposito dei sogni designa come quella dell'inconscio, gli effetti che si scoprono a livello di quella catena di elementi materialmente instabili che costituisce il linguaggio: effetti determinati dal doppio gioco della combinazione e della sostituzione nel significante, secondo i due versanti generatori del significato costituiti dalla metonimia e dalla metafora; effetti determinanti per l'istituzione del soggetto. Ne risulta l'apparire di una topologia, nel senso matematico del termine, senza di cui

ci s'accorge presto che è impossibile anche solo prender nota della struttura di un sintomo nel senso analitico del termine.

Ça parle nell'Altro, noi diciamo, designando con Altro il luogo evocato dal ricorso alla parola in ogni relazione in cui interviene. C'è chi parla nell'Altro, che il soggetto l'intenda oppure no con le sue orecchie, perché è lí che il soggetto, per un'antiorità logica ad ogni risveglio del significato, trova il suo posto significante. La scoperta di ciò che esso articola in questo posto, nell'inconscio cioè, ci permette di cogliere a prezzo di quale divisione (*Spaltung*) si sia costituito in tal modo.

A questo punto, il fallo è chiarito dalla sua funzione. Nella dottrina freudiana il fallo non è un fantasma, se con ciò bisogna intendere un effetto immaginario. E neppure un oggetto (parziale, interno, buono, cattivo, ecc...) se questo termine tende ad apprezzare la realtà interessata in una relazione. Ancor meno è l'organo, pene o clitoride, che simbolizza. Non senza ragione Freud lo ha riferito al simulacro ch'esso era per gli Antichi.

Giacché il fallo è un significante, un significante la cui funzione, nell'economia intrasoggettiva dell'analisi, solleva forse il velo della funzione che occupava nei misteri. Perché è il significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona per la sua presenza di significante.

Esaminiamo allora gli effetti di questa presenza. Che anzitutto sono quelli di una deviazione dei bisogni dell'uomo per il fatto che parla, nel senso che quanto piú i suoi bisogni sono soggetti alla domanda, tanto piú gli ritornano alienati. Ciò non è effetto della sua dipendenza reale (non si creda di ritrovare qui quella concezione parassita che è la nozione di dipendenza nella teoria della nevrosi), ma della messa in forma significante come tale, e del fatto che è dal luogo dell'Altro che il suo messaggio è emesso.

Ciò che nei bisogni si trova quindi alienato costituisce una *Urverdrängung*, perché non può, per ipotesi, articolarsi nella domanda, ma appare come un pollone, che è ciò che nell'uomo si presenta come desiderio (*das Begehren*). La fenomenologia che risulta dall'esperienza analitica è di tale natura da dimostrare nel desiderio il carattere paradossale, deviante, erratico, eccentrico, o scandaloso, per cui si distingue dal bi-

sogno. Fatto peraltro troppo affermato per non essersi imposto da sempre ai moralisti degni di questo nome. Il freudismo d'un tempo sembrava dover dare a questo fatto il suo vero statuto. Invece, paradossalmente, la psicoanalisi si ritrova in testa all'oscurantismo di sempre, ma piú soporifero, col denegare il fatto in un ideale di riduzione teorica e pratica del desiderio al bisogno.

Per cui ora dovremo articolare quello statuto partendo dalla domanda, le cui caratteristiche sono eluse nella nozione di frustrazione (mai usata da Freud).

In se stessa la domanda verte su altro che non sulle soddisfazioni che chiede. Essa è domanda di una presenza o di un'assenza. Ciò è manifestato dalla relazione primordiale con la madre, in quanto gravida di quell'Altro che va situato *al-diqua* dei bisogni che può colmare. Essa lo costituisce già come avente il «privilegio» di soddisfare i bisogni, cioè il potere di privarli della sola cosa da cui sono soddisfatti. Questo privilegio dell'Altro disegna così la forma radicale del dono a ciò che non ha, cioè quel che si chiama il suo amore.

Con questo la domanda annulla (*aufhebt*) la particolarità di tutto ciò che può esser accordato, tramutandolo in prova d'amore, e le soddisfazioni che ottiene per il bisogno si sminuiscono (*sich erniedrigt*) a non esser altro che lo schiacciamento della domanda d'amore (tutto ciò è perfettamente sensibile nella psicologia delle prime cure, cui i nostri analisti-nurses si sono attaccati).

Vi è dunque una necessità che la particolarità così abolita riappaia *aldilà* della domanda. E vi riappare infatti, ma conservando la struttura celata dal carattere incondizionato della domanda d'amore. Per un rovesciamento che non è semplice negazione della negazione, la potenza della pura perdita sorge dal residuo di una obliterazione. All'incondizionato della domanda, il desiderio sostituisce la condizione «assoluta»: questa condizione infatti libera quanto la prova d'amore ha di ribelle alla soddisfazione di un bisogno. Ecco che il desiderio non è né l'appetito della soddisfazione né la domanda d'amore, ma la differenza che risulta dalla sottrazione del primo dalla seconda, il fenomeno stesso della loro scissione (*Spaltung*).

Si comprende come la relazione sessuale occupi questo campo chiuso del desiderio, e vi giochi la propria sorte. Per-

ché è il campo fatto perché vi si presenti l'enigma che questa relazione provoca nel soggetto in quanto gliela «significa» doppiamente: ritorno della domanda che suscita, come domanda sul soggetto del bisogno; ambiguità presentificata sull'Altro in causa nella prova d'amore domandata. La beanza di questo enigma avvera ciò che la determina, e cioè, con la formula che la rende patente nel piú semplice dei modi: sia il soggetto che l'Altro, per ciascuno dei partners della relazione, non possono ridursi ad essere soggetti del bisogno, né oggetti dell'amore, ma devono occupare il posto di causa del desiderio.

Nella vita sessuale questa verità sta al cuore di tutte le malformazioni del campo della psicoanalisi. E costituisce anche la condizione della felicità del soggetto: camuffarne la beanza rimettendosi alla virtù del «genitale» per risolverla con la maturazione della tenerezza (cioè soltanto col ricorso all'Altro come realtà), per quanto pia ne sia l'intenzione, non è pur meno una truffa. In proposito bisogna anche dire che gli analisti francesi, con l'ipocrita nozione di oblatività genitale, hanno aperto la strada al passo moralizzante che accompagnato da cori salutisti procede ormai dovunque.

Ad ogni modo, l'uomo non può mirare ad essere intero (alla «personalità totale», altra premessa in cui la psicoterapia moderna devia) dal momento che il gioco di spostamento e condensazione cui è votato nell'esercizio delle sue funzioni, segna la sua relazione di soggetto col significante.

Il fallo è il significante privilegiato di questo marchio, in cui la parte del logos si congiunge con l'avvento del desiderio.

Si può dire che questo significante è scelto come ciò che di piú saliente si possa cogliere nel reale della copulazione sessuale, così come di piú simbolico nel senso letterale (tipografico) di questo termine, perché equivale alla copula (logica). Si può anche dire che per la sua turgidità è l'immagine del flusso vitale in quanto passa nella generazione.

Ma tutti questi discorsi velano ancora il fatto che esso può esercitare il suo ruolo soltanto velato, cioè come segno della latenza da cui è colpito ogni significabile una volta elevato (*aufgehoben*) alla funzione di significante.

Il fallo è il significante di quella stessa *Aufhebung* che inaugura con la sua sparizione. Ecco perché il demone del-

l'Αἰδώς (*Scham*)¹ sorge nel momento stesso in cui nel mistero antico il fallo è svelato (cfr. il celebre dipinto della Villa di Pompei).

Ed allora diviene la sbarra che per mano di quel demone colpisce il significato e lo segna come la progenitura bastarda della sua concatenazione significante.

Si produce così una condizione di complementarità nell'instaurazione del soggetto ad opera del significante: condizione che ne spiega la *Spaltung* e il movimento d'intervento in cui questa si compie.

E cioè:

- 1) il soggetto designa il proprio essere solo sbarrando tutto ciò che significa, come si vede nel fatto che vuole esser amato per se stesso, miraggio che non si riduce per il fatto di essere denunciato come grammaticale (perché abolisce il discorso);
- 2) ciò che di questo essere è vivente nell'*urverdrängt* trova il proprio significante nel ricevere il marchio della *Verdrängung* del fallo (grazie alla quale l'inconscio è linguaggio).

Il fallo come significante dà la ragione del desiderio (nell'accezione in cui il termine è usato come «media ed estrema ragione» della divisione armonica).

E d'ora in avanti lo userò come un algoritmo, non potendo far altro, senza gonfiare indefinitivamente la mia esposizione, che affidarmi all'eco dell'esperienza che ci unisce per farvi cogliere tale uso.

Il fatto che il fallo sia un significante, impone che il soggetto vi acceda nel posto dell'Altro. Ma poiché in questo il significante non esiste che velato e come ragione del desiderio dell'Altro, è questo desiderio dell'Altro come tale che al soggetto è imposto di riconoscere, cioè l'altro in quanto anch'esso è soggetto diviso dalla *Spaltung* significante.

Le emergenze che appaiono nella genesi psicologica confermano questa funzione significante del fallo.

Così, intanto, si formula più correttamente il dato kleiniano secondo cui il bambino apprende fin dall'origine che la madre «contiene» il fallo.

¹ Il demone del Pudore.

Ma soprattutto, è nella dialettica della domanda d'amore e nella prova del desiderio che lo sviluppo si dispone.

La domanda d'amore può patire soltanto un desiderio il cui significante le è estraneo. Se il desiderio della madre è il fallo, il bambino vuole essere il fallo per soddisfarlo. Così la divisione immanente al desiderio si fa già sentire nell'esser provata nel desiderio dell'Altro, in quanto già s'oppona a che il soggetto sia soddisfatto dal presentare all'Altro ciò che può avere di reale che corrisponda al fallo, perché ciò che ha non vale di più di ciò che non ha, per la sua domanda d'amore che vorrebbe invece che lo fosse.

La clinica mostra che questa prova del desiderio dell'Altro è decisiva non in quanto in essa il soggetto apprende di avere o non avere un fallo reale, ma in quanto apprende che la madre non l'ha: ecco il momento dell'esperienza senza il quale non entra in vigore nessuna conseguenza, sintomatica (fobia) o strutturale (*Penisneid*), che si riferisca al complesso di castrazione. Qui avviene una volta per tutte la congiunzione del desiderio, in quanto il significante fallico ne è il marchio, con la minaccia o la nostalgia della mancanza-ad-avere.

Certo è che l'avvenire di questa sequenza dipende dalla legge introdottavi dal padre.

Ma se ci si attiene alla funzione del fallo, si possono già registrare le strutture cui saranno sottomessi i rapporti fra i sessi.

Possiamo dire che questi rapporti ruoteranno intorno a un essere e a un avere che, poiché si riferiscono a un significante, il fallo, producono un effetto contrastante, d'un lato quello di dare realtà al soggetto in questo significante, dall'altro di irrealizzare le relazioni da significare.

Ciò grazie all'intervento di un sembrare che si sostituisce all'avere, d'un lato per proteggerlo, dall'altro per mascherarne la mancanza, e il cui effetto è di proiettare interamente le manifestazioni ideali o tipiche del comportamento di ciascuno dei sessi fino al limite dell'atto della copulazione, nella commedia.

Ideali che traggono vigore dalla domanda che hanno il potere di soddisfare, che è sempre domanda d'amore, col suo complemento di riduzione del desiderio alla domanda.

Per quanto paradossale questa formulazione possa sembrare, diciamo che per essere il fallo, cioè il significante del

desiderio dell'Altro, la donna rigetterà una parte essenziale della femminilità, specialmente tutti i suoi attributi nella mascherata. Ella intende essere desiderata e amata ad un tempo per quel che non è. Ma quanto al suo desiderio ella ne trova il significante nel corpo di colui cui è rivolta la sua domanda d'amore. Certo non va dimenticato che per questa funzione significante, l'organo che ne è rivestito assume un valore di feticcio. Ma il risultato per la donna resta che sullo stesso oggetto convergono un'esperienza d'amore che come tale (vedi sopra) la priva idealmente di quel ch'esso dà, e un desiderio che trova in esso il proprio significante. Ecco perché, come si può osservare, il difetto di soddisfazione proprio al bisogno sessuale, in altri termini la frigidity, in lei è relativamente ben tollerato, mentre la *Verdrängung* inerente al desiderio è minore che nell'uomo.

Nell'uomo al contrario, la dialettica della domanda e del desiderio genera quegli effetti circa i quali una volta di più va ammirata la sicurezza con cui Freud li ha saputo situare correttamente nel loro figurare come uno specifico sminuimento (*Erniedrigung*) della vita amorosa.

Infatti, se l'uomo trova di che soddisfare la sua domanda d'amore nella relazione con la donna, in quanto il significante del fallo la costituisce appunto come colei che nell'amore dà ciò che non ha, – inversamente il proprio desiderio del fallo farà sorgere il suo significante nella sua persistente divergenza verso «un'altra donna» che possa significare il fallo a diverso titolo, come vergine o come prostituta. Ne risulta una tendenza centrifuga della funzione genitale nella vita amorosa, che in lui rende l'impotenza molto meno sopportata, mentre allo stesso tempo è più importante la *Verdrängung* inerente al desiderio.

Non bisogna però credere che la sorta d'infedeltà che qui apparirebbe costitutiva della funzione maschile, le sia propria. A ben vedere, infatti, lo stesso sdoppiamento si ritrova nella donna, con la differenza che l'Altro dell'Amore come tale, cioè privo di ciò che dà, non si lascia ben cogliere nel ritiro in cui si sostituisce all'essere di quello stesso uomo di cui predilige gli attributi.

Potremmo aggiungere che l'omosessualità maschile, conformemente al marchio fallico che costituisce il desiderio, si costituisce sul suo versante, mentre l'omosessualità femmi-

nile com'è mostrato dall'osservazione, si orienta su una delusione che rinforza il versante della domanda d'amore. Notazioni che meriterbbero le sfumature offerte da un ritorno sulla funzione della maschera in quanto domina le identificazioni in cui si risolvono i rifiuti della domanda.

Il fatto che la femminilità trovi rifugio in questa maschera grazie alla *Verdrängung* inerente al marchio fallico del desiderio, ha la curiosa conseguenza di far sí che nell'essere umano anche la parata virile appaia femminile.

Correlativamente s'intravede la ragione di un tratto mai chiarito, in cui una volta di piú si misura la profondità dell'intuizione di Freud: egli propone che c'è una sola *libido*, e la concepisce, come il suo testo mostra, di natura maschile. La funzione del significante fallico sfocia qui sulla sua piú profonda relazione: quella per cui gli Antichi incarnavano in esso il *Noûς* e il *Λόγος*.

In memoria di Ernest Jones:
Sulla sua teoria del Simbolismo

And bring him out that is but woman's son
Can trace me in the tedious ways of art,
And hold me pace in deep experiments.

Henry IV, parte I, atto III, scena I,
vv. 45-47.

Lungi dalla pompa funeraria con cui il nostro collega scomparso è stato onorato secondo il suo rango, in questo scritto gli voteremo il memoriale della nostra solidarietà nel lavoro analitico.

Se l'omaggio è ciò che conviene alla posizione del nostro gruppo, non elideremo l'emozione che sorge in noi dal ricordo di relazioni piú personali.

Interpungendole in tre momenti, la cui contingenza riflette un uomo assai diverso nella sua vivacità: l'imperiosità senza riguardi per il nuovo che eravamo a Marienbad, cioè nell'ultimo dei nostri concilî prima che il vuoto venisse a colpire l'area viennese, relazione epidermica la cui picca si manifesta ancora dopo la guerra in uno dei nostri scritti; – la familiarità con cui, in occasione di una visita al Plat ad Elsted, dove fra le lettere di Freud disposte su un'immensa tavola per il primo volume della biografia in via di composizione, lo abbiamo visto fremere di metterci a parte delle seduzioni della sua fatica, finché l'ora dell'appuntamento di una paziente tenuta in attesa vi mise una fine la cui fretta nella sua nota di compulsione ci fece l'effetto di vedere il marchio di una collana indelebile; – e infine la grandezza di quelle lettere del luglio 1957, in cui la scusa di venirci meno nella nostra casa di campagna prendeva a pretesto una sofferenza stoicamente esplorata solo coll'accettarla come il segnale di un'altera competizione con la morte che tallonava l'opera da compiere.

Quell'organo che è l'«*International Journal of Psychoanalysis*», e che deve tutto, dalla sua durata alla sua tenuta, a Ernest Jones, non manca, nel numero del settembre-ottobre 1958, di far sorgere fra certune delle sue righe quell'ombra

il cui potere a lungo esercitato pare sempre oscurarsi una volta raggiunto dalla notte: inchiostro che giunge improvviso ad accusare quanto di luce ha obliterato col suo edificio.

Edificio che ci sollecita. Giacché, metaforico quanto si vuole, è adatto a ricordarci ciò che distingue l'architettura dalla costruzione: cioè una potenza logica che dà ordine all'architettura al di là della possibile utilizzazione sostenuta dalla costruzione. Per cui nessuna costruzione, salvo ridursi alla baracca, può trascurare questo ordine che la apparenta al discorso. Questa logica si armonizza con l'efficacia solo dominandola, e la loro discordanza non è, nell'arte della costruzione, un fatto solamente eventuale.

Da ciò si può misurare quanto questa discordanza sia essenziale nell'arte della psicoanalisi, il cui campo è determinato da un'esperienza di verità: campo di memoria e di significazione, mentre i fenomeni che vi si scoprono come i più significanti restano pietre di scandalo nei confronti dei fini di utilità su cui ogni potere si autorizza.

Ecco perché nessuna considerazione di potere, concernesse anche nel modo più legittimo l'edificio professionale¹, potrebbe intervenire nel discorso dell'analista senza incidere sul proposito stesso della sua pratica e allo stesso tempo sui suoi mezzi.

Se Ernest Jones è colui che più ha fatto per assicurare ai valori analitici una certo corso ufficiale, o uno statuto riconosciuto dai poteri pubblici, non ci si può forse proporre di interrogare quell'immensa apologia che è la sua opera teorica per misurarne la dignità?

Non possiamo operare che a livello di un campione del suo lavoro, e noi scegliamo l'articolo pubblicato nell'ottobre 1916, nel «British Journal of Psychology» (IX, 2, pp. 181, 229): sulla teoria del simbolismo, riprodotto poi in ciascuna

¹ Il fine del potere è articolato come tale come il fattore che introduce una degradazione nel *training* analitico, in un articolo apparso nel numero del novembre-dicembre '58 dell'«IJP» a firma di Thomas S. Szasz.

È appunto lo stesso fine di cui, nella nostra relazione al Congresso di Royaumont nel luglio scorso, abbiamo denunciato le incidenze sulla direzione della cura.

L'autore citato ne segue gli effetti nell'organizzazione esterna del *training*, cioè nella selezione dei candidati, senza andare al fondo della sua incompatibilità con il trattamento psicoanalitico stesso, cioè con la prima tappa del *training*.

delle edizioni, composte com'è noto in modo notevolmente diverso, dei suoi *Papers* che si sono succedute.

Nessun compromesso compare in questo lavoro. La presa sul problema lo sostiene alla sua altezza, e anche se non ne risolve la difficoltà, la individua.

Casca male la malizia di coloro che vorrebbero farci vedere maltrattato dal Maestro questo beniamino dei fedeli legati non solo dal talismano dei sette anelli, ma anche dalle implicazioni di un esecutivo segreto¹.

Il fatto che a lui, il solo *goy* di questo circolo imbevuto della sua specificità ebraica², fosse riservata la palma di elevare al Maestro il monumento che sappiamo, sarà certo accostato al fatto che questo monumento conferma il limite che l'uomo che ha aperto un nuovo campo della confessione per l'universo non ha voluto superare sul terreno privato.

Sarebbe meglio non mancare di riflettere, come merita la resistenza del discorso della biografia, all'analisi del caso *princeps* costituito non tanto dall'inventore quanto dall'invenzione dell'analisi stessa.

Comunque sia, il riferimento fatto a Rank e Sachs nell'articolo che esaminiamo, per i criteri che questi hanno avanzato intorno al simbolismo analitico, è edificante.

Quelli che essi mettono a capo di tutto e particolarmente il criterio di un senso costante e di una indipendenza dagli interventi³ individuali, generano contraddizioni che Jones sottolinea convenientemente, e il rispetto che mantiene nei riguardi di questi autodidatti del profondo non impedisce di sentire il vantaggio ch'egli trae da un razionalismo abbastanza accertato nel suo metodo da essere esclusivo nei suoi principî.

«Se si considera – inizia Jones⁴ – il progresso dello spirito umano nella sua genesi, si può vedere che questo consiste non, come comunemente si crede, soltanto nell'accumulazione di ciò che acquisisce, addizionandosi dal di fuori, ma nei due processi seguenti: d'un lato quello dell'estensione e del

¹ La straordinaria storia di questo Comitato ci è aperta nel secondo libro del *Sigmund Freud* di ERNEST JONES, cap. VI, pp. 172-88.

² Cfr. la lettera di Ferenczi del 6 agosto 1912, in *Sigmund Freud* cit., p. 173.

³ Qui forziamo il senso di *Bedingungen*.

⁴ E. JONES, *Papers on Psycho-analysis*, 5ª ed., pp. 87-88.

transfert dell'interesse e della comprensione, da idee piú precoci, piú semplici e piú primitive ecc., ad altre piú difficili e piú complesse che, in un certo senso, sono la continuazione delle prime e le simbolizzano; dall'altro, quello del costante smascheramento di simbolismi preliminari, nel che si riconosce che questi, se sono stati anzitutto pensati come letteralmente veri, mostrano di essere realmente solo aspetti o rappresentazioni della verità, i soli di cui le nostre menti, per ragioni affettive o intellettuali, si trovavano allora capaci».

Ecco il tono con cui le cose partono, e queste andranno sempre piú serrando l'ambiguità aperta da questa partenza.

Ai tempi nostri molti indubbiamente accorderanno a quanto ne segue unicamente un interesse storico, se non preistorico. Ma bisogna temere che questo disdegno nasconda una impasse in cui si è entrati.

Ciò di cui si tratta per Jones è di sottolineare quanto al simbolismo la divergenza fondamentale di Jung¹, su cui Freud si è messo all'erta fin dal 1911, ha rotto nel 1912, ed ha pubblicato una messa a punto nella sua *storia del movimento analitico* nel 1914.

L'una e l'altra maniera di utilizzare il simbolismo nell'interpretazione sono decisivi quanto alla direzione che danno all'analisi; e si illustreranno qui con un esempio che si può bensì dire originale, ma non desueto, in quanto il serpente non è semplicemente quella figura che l'arte e la favola conservano da una mitologia o un folklore disabitati. L'antico nemico non è poi così lontano dai nostri miraggi, rivestito com'è ancora dai tratti della tentazione, dagli inganni della promessa ma anche dal prestigio del cerchio da superare verso la saggezza in quel ripiegamento, la testa chiusa sulla coda, in cui intende circoscrivere il mondo.

Testa prigioniera sotto il piede della Vergine, che cosa vedremo di quella che ti ripete all'altro capo del corpo dell'anfisbena? Una gnosi montagnarda, le cui eredità locali avremmo torto a ignorare, l'ha riacciuffata dai recessi lacustri in cui, a detta di Jung che ci parlava dei segreti del suo cantone, è ancora acciambellata.

Figurazione della *libido*, ecco come un discepolo di Jung

¹ Si tratta delle posizioni prese da Jung nelle due parti delle *Wandlungen und Symbole der Libido*, apparse rispettivamente nel 1911 e nel 1912.

interpreterà l'apparizione del serpente in un sogno, una visione o un disegno, manifestando a sua insaputa che se la seduzione è eterna, è però anche sempre la stessa. Infatti, ecco il soggetto pronto ad esser catturato da un eros autistico che, per quanto se ne rinfreschi l'apparato, ha un'aria da Vecchia Conoscenza.

In altri termini, l'anima, cieco lucido, legge la propria natura negli archetipi che il mondo le riverbera: come potrebbe non tornare a crederci l'anima del mondo?

Lo strano è che nella loro fretta di aver cura di quest'anima i pastori calvinisti sono rimasti con un palmo di naso¹.

Si deve pur dire che l'aver così teso la mano all'anima bella del rifugio elvetico, è per un discepolo di Brücke, progenitura di Helmholtz e Du Bois-Reymond, un successo piuttosto ironico.

Ma è anche la prova che non c'è compromesso possibile con la psicologia, e che se si ammette che l'anima conosca, con una conoscenza d'anima, cioè immediata, la propria struttura, – foss'anche in quel momento di caduta nel sonno in cui Silberer ci invita a riconoscere in una paletta da dolce che scivola in una pasta sfoglia il «simbolismo funzionale» degli strati dello psichismo –, più nulla può separare il pensiero dalla fantasticheria delle «nozze chimiche».

Non è facile tuttavia cogliere il taglio così arditamente tracciato da Freud nella teoria dell'elaborazione del sogno, salvo rifiutare puramente e semplicemente l'ingenuità psicologica dei fenomeni valorizzati dal talento osservatore di Silberer, e sta proprio qui la misera conclusione cui si risolve Freud nella discussione che ne fa nell'edizione del 1914 della *Traumdeutung*, quando giunge a proferire che detti fenomeni riguardano soltanto «teste filosofiche², portate alla percezione endopsichica o al delirio di osservazione», metafisici in fondo all'anima indubbiamente, è proprio il caso di dirlo, – e su ciò Jones rincara la dose, facendo salire di un tono la nota di avversione che quegli si permette di manifestare.

Ralleghiamoci che per questa porta non siano rientrate le gerarchie spirituali insieme a materiali, pneumatici, psichi-

¹ L'autore di queste righe ritiene che solo la Prostituta romana possa impunemente aver commercio con ciò che rigetta.

² S. FREUD, *GW*, II/III, p. 510.

che, e *tutti quanti*¹, se non vi si vede la fonte dell'infatuazione di coloro che si credono «psicoanalisti nati».

Non è tuttavia un argomento qui utilizzabile, e Jones non ci pensa.

Quanto al serpente, egli rettifica che è simbolo non della *libido*, nozione energetica che, come idea, si individua solo ad un alto grado di astrazione, ma del fallo, in quanto questo gli sembra caratteristico di un'«idea piú concreta», ovvero concreta all'ultimo grado.

Questa è la via scelta da Ernest Jones per mettere riparo al pericoloso ritorno che il simbolismo sembra offrire ad un misticismo che gli pare, una volta smascherato, escludersi da se stesso da ogni considerazione scientifica.

Il simbolo si sposta da un'idea piú concreta (almeno è così ch'egli si esprime), cui ha la sua applicazione primaria, ad un'idea piú astratta cui si riferisce secondariamente, il che vuol dire che questo spostamento può avere luogo unicamente in un solo senso.

Fermiamoci qui per un istante:

Per convenire che se l'allucinazione del risveglio fa prolungare all'isterica princeps dell'analisi², il braccio intorpidito sotto il peso della testa sulla spalla, schiacciato com'era sullo schienale donde si tendeva, dopo essersi assopita, verso il padre vegliato nei suoi tormenti mortali, se questo braccio lo fa prolungare con un serpente ed anche con tanti serpenti quante sono le sue dita, è del fallo e di nient'altro che questo serpente è il simbolo. Ma a chi appartenga questo fallo «concretamente», ecco ciò che sarà meno facile da determinare in quel registro della psicoanalisi d'oggi così bellamente appuntato da Raymond Queneau come *liquette ninque*³. Ed infatti che questo fallo sia riconosciuto come un'appartenenza che faccia l'invidia del soggetto, femmina fin che si vuole, non risolve niente, se si pensa che esso sorge così importunamente solo perché è lí, bell'e buono, al momento, nella suddetta *liquette* o semplicemente nel letto in cui tira le cuoia col morente.

¹ [In italiano nel testo].

² Cfr. il caso di Anna O..., non riportato nelle *GW*, come appartenente a Breuer. Il passo richiamato si trova a p. 38 della *SE* degli *Studies* (vol. II), o a p. 30 dell'edizione originale degli *Studien über Hysterie*.

³ [*Liquette ninque*: trascrizione operata da Raymond Queneau di «l'hic et nunc», in: «Zazie dans le métro»].

E sta qui il problema su cui Ernest Jones, undici anni piú tardi, darà un pezzo da antologia per la figura da pattinaggio dialettico di cui dà prova sviluppando quello che è il contropiede alle posizioni prese da Freud sulla fase fallica, attraverso affermazioni che non fanno che protestare un totale accordo con esse. Ma qualsiasi cosa si debba pensare di questo dibattito disgraziatamente abbandonato, a Ernest Jones può essere posta la seguente questione: il fallo, se davvero è l'oggetto della fobia o della perversione, cui egli riferisce di volta in volta la fase fallica, è rimasto allo stato di «idea concreta»?

In ogni caso, egli dovrà riconoscere che il fallo vi ha un'applicazione «secondaria». Perché è proprio questo che dice quando si impegna a distinguere assai abilmente le fasi proto- e deuterofallica. E dall'una all'altra di queste fasi, il fallo come idea concreta dei simboli che gli saranno sostituiti, può esser legato a se stesso solo da una similitudine altrettanto concreta quanto questa idea, giacché altrimenti questa idea concreta altro non sarebbe che l'astrazione classica dell'idea generale o dell'oggetto generico, il che lascerebbe ai nostri simboli un campo di regressione che è proprio quello che Jones intende refutare. In breve stiamo anticipando, come si vede, sulla sola nozione che permetta di concepire il simbolismo del fallo, cioè la particolarità della sua funzione come significante¹.

A dire il vero, non manca di patetico il seguire la sorta di aggiramento di questa funzione imposto a Jones dalla sua deduzione. Egli infatti ha subito riconosciuto che il simbolismo analitico è concepibile solo se riferito al fatto linguistico della metafora, che gli serve da corrimano da un capo all'altro del suo sviluppo.

Se non arriva a trovarne la via, ciò accade in modo del tutto apparente in due tempi, cioè il difetto del suo punto di

¹ Questa escursione non è gratuita. Infatti dopo il suo «sviluppo precoce della sessualità femminile» del 1927 e la sua «fase fallica» del 1932, Jones concluderà con la monumentale dichiarazione del 1935 davanti alla Società di Vienna, dichiarazione di un completo allineamento con il genetismo dei fantasmi di cui Melanie Klein fa il perno della sua dottrina, e in cui ogni riflessione sul simbolismo in psicoanalisi resta chiusa, fino alla nostra relazione del 1953.

partenza attiene, a nostro avviso, a quell'insidiosa inversione del suo pensiero per cui il suo bisogno di serietà per l'analisi si vale, senza ch'egli l'analizzi, della serietà del bisogno.

Ne testimonia questa frase della sua controversia con Silberer¹: «Se c'è una verità nella psicoanalisi, o, identicamente, in una psicologia genetica, ne segue che i complessi primordiali che si manifestano nel simbolismo *debbono essere*² le fonti permanenti della vita mentale e propriamente il contrario di pure figure di stile». Osservazione che ha di mira una certa contingenza che Silberer nota assai giustamente tanto nell'applicazione dei simboli quanto nelle ripetizioni cui essi danno consistenza³, per opporle la costanza dei bisogni primordiali nello sviluppo (bisogni orali per esempio, di cui Jones seguirà la crescente promozione).

È a raggiungere tali dati originali che serve quella risalita nella metafora con cui Jones intende comprendere il simbolismo.

Dunque, è in qualche modo a ritroso e per i bisogni della sua polemica ch'egli è entrato nel riferimento linguistico, ma questo attiene così da vicino al suo oggetto da bastare a rettificarne la mira.

Egli vi trova il merito di articolare la propria smentita col dare la lista di quelle idee primarie che osserva giustamente essere in piccolo numero e costanti, contrariamente ai simboli, sempre aperti all'aggiunta di nuovi simboli che si accumulano su tali idee. Che sono, a suo dire, «le idee del sé e dei parenti immediatamente consanguinei, ed i fenomeni della nascita, dell'amore e della morte». Tutte «idee», queste, il cui fatto più concreto è la rete del significante in cui bisogna che il soggetto sia già preso perché possa costituirvisi: come sé, come al suo posto in una parentela, come esistente, come rappresentante di un sesso ovvero come morto, perché queste idee possono passare come primarie solo se si abbandona ogni parallelismo con lo sviluppo dei bisogni.

Il fatto che ciò non sia rilevato può spiegarsi solo con una fuga davanti all'angoscia delle origini, e non deve nulla a

¹ *Sigmund Freud* cit., p. 125.

² *Must be*, la sottolineatura è nostra.

³ Qui Jones arriva ad usare dell'arma analitica, rilevando come un sintomo l'uso del termine «*ephemeral*», peraltro logicamente giustificato nel testo di Silberer.

quella fretta di cui abbiamo mostrato la virtù conclusiva quando è fondata logicamente¹.

Il meno che si possa esigere dall'analista non è forse che mantenga questo rigore logico in quell'angoscia, in altri termini che non risparmi l'angoscia a coloro cui insegna, anche per assicurare su di essi il suo potere?

Ecco dove Jones cerca la sua via, ma dove proprio il suo miglior ricorso lo tradisce, giacché i retorici nel corso delle età hanno inciampato sulla metafora, togliendogli la possibilità di rettificare su di essa il proprio accesso al simbolo. Ciò appare dal fatto che egli pone il paragone (*simile* in inglese) come l'origine della metafora, prendendo «Giovanni è coraggioso come un leone» come il modello logico di «Giovanni è un leone».

Si resta stupiti dal fatto che il suo senso, così vivo, dell'esperienza analitica non lo avverta della maggior densità significativa della seconda enunciazione, cioè, riconoscendola più concreta, non le renda il suo primato.

In mancanza di questo passo, egli non giunge a formulare ciò che l'interpretazione analitica rende tuttavia quasi evidente, e cioè che il rapporto del reale col pensato non è quello del significato col significante e che il primato che il reale ha sul pensato si inverte dal significante al significato. Il che è confermato da ciò che avviene in verità nel linguaggio, in cui gli effetti di significato sono creati dalle permutazioni del significante.

Così se Jones avverte che è in qualche modo la memoria di una metafora a costituire il simbolismo analitico, il fatto cosiddetto del declino della metafora gliene nasconde la ragione. Egli non vede che è il *lion* come significante ad essersi abraso fino allo *yon*, o allo *yon-yon* il cui brontolio bonaccione serve da indicativo ai pasciuti ideali della Metro-Goldwyn, e il cui clamore, orribile ancora per i dispersi della jungla, testimonia meglio delle origini del suo uso a fini di senso.

Jones al contrario crede che il significato sia divenuto più poroso una volta passato a ciò che i grammatici chiamano senso figurato.

Così egli manca questa funzione talora così sensibile nel

¹ Cfr. *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, p. 191.

simbolo e nel sintomo analitico, che è di essere una sorta di rigenerazione del significante.

E si perde al contrario nel ripetere una falsa legge di spostamento del semantema, secondo la quale questo andrebbe sempre da una significazione particolare ad una piú generale, da una concreta ad una astratta, da una materiale ad una piú sottile che si chiama figurata, o morale.

Come se il primo esempio che si pesca nelle notizie del giorno non ne mostrasse la caducità: la parola *lourd*, pesante, perché è questa che ci è capitata sotto gli occhi, – di cui è attestato che ha significato inizialmente il *lourdaud*, il balordo, l'*étourdi*¹, lo stordito (XIII secolo), dunque di aver avuto un senso morale prima di applicarsi, non molto prima del XVIII secolo, come ci insegnano Bloch e von Wartburg, a una proprietà della materia, – di essa faremo osservare, per tagliar corto, che è ingannevole perché, opponendosi al leggero, conduce al luogo aristotelico di una gravità qualitativa. Per salvare la teoria dovremmo forse far credito all'uso comune delle parole di un presentimento circa la poca realtà di tale fisica?

Ma che dire, appunto, dell'applicazione fornitaci da questa parola, cioè alla nuova unità della riforma monetaria francese; quale prospettiva di vertigine o di gravità apriremo, a quale transe dello spessore ricorreremo, per situare questo nuovo colpo d'ala dal proprio al figurato? Non sarebbe piú semplice accettare l'evidenza materiale, e cioè che non v'è altro movente dell'effetto metaforico che la sostituzione come tale di un significante ad un altro? Per lo meno non si resterebbe *lourd* (in franco-contese si dice *lourdeau*) grazie a questo esempio, in cui il franco detto *lourd*, pesante, non saprebbe esserlo in nessun senso assodato... salvo che per le sue conseguenze: giacché queste si iscrivono in questo caso in termini contabili, cioè puramente significanti.

Non bisogna tuttavia trascurare che un effetto di significato, che qui come altrove si mostra estrapolato dalla sostituzione del significante, va previsto e di fatto atteso: per cui ogni francese si sentirà piú pesante nel portafoglio, a parità di peso delle monete, anche se meno stordito nella manipolazione del loro numerario, a parità di spesa. E chi sa la pon-

¹ Prima senza dubbio: lo sporco.

derazione che ne riceverà il suo comportamento nelle peregrinazioni turistiche, ma anche gli imprevedibili effetti che avrà, sugli eldorado dei suoi investimenti o sui suoi utensili di prestigio, lo scivolamento metaforico delle sue simpatie, dalla ferraglia verso l'industria pesante e gli apparecchi pesanti¹.
 Questione: se il comico è deprezzato quando è detto pesante, perché mai la Grazia divina non ne è squalificata?

Quest'errore sulla funzione del linguaggio merita che vi si insista giacché è primordiale nelle difficoltà che Jones, circa il simbolismo, non riesce a togliere.

Infatti in questo dibattito tutto ruota intorno al valore di conoscenza che conviene o no concedere al simbolismo. L'interferenza del simbolo in azioni più esplicite e più adattate alla percezione, assume la portata di informarci su un'attività più primitiva nell'essere.

Quel che Silberer chiama condizionamento negativo del simbolismo, cioè l'abbassamento delle funzioni discriminative più spinte nell'adattamento al reale, assumerà valore positivo in quanto permette questo accesso. Ma si cadrebbe in un peccato di circolo chiuso, se se ne deducesse che ciò che vi si manifesta è una realtà più profonda, sia pure qualificata come psichica.

Tutto lo sforzo di Jones tende giustamente a negare che possa esser riservato il più piccolo valore ad un simbolismo arcaico nei confronti di un apprendimento scientifico della realtà. Ma, dato che continua a riferire il simbolo alle idee, intendendo con ciò i supporti concreti che lo sviluppo è supposto apportargli, non riesce a staccarsi dalla tendenza a conservare fino alla fine la nozione di un condizionamento negativo del simbolismo, il che gli impedisce di coglierne la funzione di struttura.

E tuttavia, quante prove non ci dà della sua giustezza di orientamento con i felici incontri che fa sulla sua via: ad esempio, quando si sofferma sul fatto del bambino che traspone il «quac» che isola come significante del grido dell'anitra, non solo sull'anitra di cui è l'attributo naturale, ma anche su una serie di oggetti che comprende le mosche, il

¹ Ci piacerebbe sapere quali timori per questi effetti di metafora hanno fatto scartare nelle ultime decisioni l'appellativo annunciato in un primo tempo franco pesante [*franc lourd*], per sostituirgli quello di nuovo franco [*nouveau franc*].

vino e anche un soldo, usando questa volta del significante come metafora.

Perché mai non riesce a vedervi altro che una nuova attribuzione fondata sul riscontro di una similitudine volatile, anche se l'autorità dietro cui si ripara nel suo riferimento, e che è niente meno che Darwin, si accontenta del fatto che il soldo sia coniato con l'aquila per farvelo rientrare? Giacché, per quanto compiacente possa essere la nozione di analogia per estendere la movenza del volatile fino alla diluizione del fluido, forse la funzione della metonimia in quanto sorretta dalla catena significante, ricopre meglio la contiguità dell'uccello con il liquido in cui sguazza.

Come non lamentare che l'interesse dato al bambino dall'analisi sviluppalista non si arresti su quel momento, al limitare stesso dell'uso della parola, in cui il bambino che designa con un bau-bau ciò che in certi casi ci si è limitati a chiamargli col nome di cane, riporta questo bau-bau su pressoché qualsiasi cosa, — e poi su quel momento ulteriore in cui dichiara che il gatto fa bau-bau e il cane fa miao, mostrando con i suoi singhiozzi, se si cerca di correggere il suo gioco, che comunque non è un gioco gratuito?

Se Jones ricordasse questi momenti, sempre manifesti, non cadrebbe in quell'errore fondamentale per cui conclude che «non è l'anitra come un tutto ad esser denominata dal bambino "quac", ma soltanto certi attributi astratti, che continuano allora ad esser chiamati con lo stesso nome»¹.

Gli apparirebbe allora che ciò che cerca, cioè l'effetto della sostituzione significante, è precisamente ciò che il bambino prima di tutto *trova*, parola che va presa letteralmente nelle lingue romanze in cui *trovare* viene da: troppo, perché è grazie al gioco della sostituzione significante che il bambino strappa le cose alla loro ingenuità sottomettendole alle sue metafore.

Col che, fra parentesi, il mito della ingenuità del bambino appare essersi ricostituito, essendo ancora lí da refutare.

Bisogna definire la metafora come l'impianto in una catena significante di un altro significante, per cui quello che quest'ultimo soppianta cade al rango di significato, e come significante latente vi perpetua l'intervallo in cui un'altra catena

¹ JONES, *Sigmund Freud* cit., p. 107.

significante può essere innestata. Si ritrovano allora le dimensioni stesse in cui Jones si sforza di affrontare il simbolismo analitico.

Giacché esse governano la struttura che Freud dà al sintomo e alla rimozione. Fuori di esse non è possibile ripristinare la deviazione che l'inconscio, nel senso di Freud, ha subito dalla mistificazione del simbolo, e questo è lo scopo di Jones.

A questo scopo vanno sgomberati certi approcci erronei, come l'osservazione, fallace per il fascino che ha il suo riferimento all'oggetto, che se il campanile della chiesa può simbolizzare il fallo, il fallo non simbolizzerà mai il campanile.

Non è men vero, infatti, che in un sogno, fosse anche quello della forgia ironica di Cocteau, si può del tutto legittimamente, conformemente al contesto, interpretare l'immagine del negro che flamberga al vento si avventa sulla sognatrice, come il significante della dimenticanza commessa da quest'ultima del parapioggia in occasione della sua ultima seduta d'analisi. Che è proprio ciò che gli analisti più classici hanno chiamato interpretazione «verso l'uscita», se ci si permette di tradurre così il termine introdotto in inglese di *reconstruction upward*¹.

La qualità del concreto in un'idea non decide del suo effetto inconscio più di quanto quella del pesante in un grave non decida della rapidità della sua caduta.

Bisogna porre che è l'incidenza concreta del significante nella sottomissione del bisogno alla domanda, che, rimuovendo il desiderio in posizione di misconosciuto, dà all'inconscio il suo ordine.

Il fatto che della lista dei simboli, già considerevole come Jones sottolinea, egli osservi, contro l'approssimazione che non è poi ancora la più grossolana di Rank e Sachs (terzo carattere del simbolo: indipendenza dalle determinazioni individuali) che essa resta al contrario aperta all'intervento individuale, aggiungendo soltanto che, una volta promosso, un simbolo non cambia più destinazione, — è un'osservazione assai illuminante se si ritorna al catalogo meritoriamente re-

¹ Cfr. R. M. LOEWENSTEIN, *Some thoughts on interpretation in the theory and practice of psychoanalysis*, in *Psa. study of the child*, XII, New York 1957, p. 143, e *The Problem of interpretation*, in «Psa. Quart.», xx.

dato da Jones delle idee primarie nel simbolismo, permettendoci di completarlo.

Perché queste idee primarie designano i punti in cui il soggetto sparisce sotto l'essere del significante; che si tratti, infatti, di essere sé, di essere un padre, di essere nato, di essere amato o di essere morto, come non vedere che il soggetto, se è il soggetto che parla, vi si sostiene solo in funzione del discorso.

Appare così che l'analisi rivela che il fallo ha la funzione di significante della mancanza ad essere determinata nel soggetto dalla sua relazione col significante. Il che dà la giusta portata al fatto che tutti i simboli esaminati dallo studio di Jones sono simboli fallici.

Diremmo allora che questi punti magnetici della significazione suggeriti dalla sua osservazione, sono i punti di ombelicazione del soggetto nei tagli del significante: il più fondamentale dei quali è la *Urverdrängung* su cui Freud ha sempre insistito, cioè la reduplicazione del soggetto che il discorso provoca, anche se resta mascherata dalla pullulazione di ciò che esso evoca come essente.

L'analisi ci ha mostrato che è con le immagini che catturano il suo eros di individuo vivente, che il soggetto viene a provvedere alla propria implicazione nella sequenza significante.

Certo, l'individuo umano non manca di presentare una compiacenza nei confronti di questa frammentazione delle sue immagini, – e la bipolarità dell'autismo corporeo favorito dal privilegio dell'immagine speculare¹, dato biologico, si presterà singolarmente a che questa implicazione del suo desiderio nel significante assuma la forma narcisistica.

Ma non sono le connessioni di bisogno da cui queste immagini sono staccate, a sostenere la perpetuazione della loro incidenza, bensì è la sequenza articolata in cui si sono iscritte a strutturare la loro insistenza come significante.

È proprio per questo che la domanda sessuale, per il solo fatto di doversi presentare oralmente, ectopizza nel campo del desiderio «genitale» immagini da introiezione. La nozione di oggetto orale, quale di conseguenza potrebbe diventa-

¹ Cfr. la nostra concezione dello stadio dello specchio e il fondamento che gli abbiamo dato nella prematurazione della nascita.

re il partner, per quanto si installi sempre di più nel cuore della teoria analitica, ne è nondimeno un'elisione, fonte di errore.

Giacché ciò che all'estremo si produce è che il desiderio trova il suo supporto fantasmatico in quel che si chiama difesa del soggetto di fronte al partner preso come significante della divorazione compiuta. (Si pesino bene i nostri termini).

Sta nella reduplicazione del soggetto ad opera del significante, la molla del condizionamento positivo la cui indagine Jones persegue in vista di quel che chiama vero simbolismo, quello che l'analisi ha scoperto nella sua costanza, e riscopre sempre nuovo nel suo articolarsi nell'inconscio.

Basta infatti una composizione minima della batteria dei significanti, perché si possa istituire nella catena significativa una duplicità che ricopre la sua reduplicazione del soggetto, ed è in questo raddoppiamento del soggetto della parola che l'inconscio come tale trova di che articolarsi: cioè in un supporto che si avverte solo percependolo come altrettanto stupido di una crittografia che non avesse cifra.

Risiede qui quell'eterogeneità del «vero simbolismo» che Jones cerca invano di cogliere, e che gli sfugge precisamente nella misura in cui conserva il miraggio del condizionamento negativo, che lascia falsamente il simbolismo, a tutti i «livelli» della sua regressione, confrontato col reale.

Se, come noi diciamo, l'uomo si trova aperto a desiderare altrettanti altri in se stesso quanti sono i nomi delle sue membra fuori di lui, se deve riconoscere altrettante membra disgiunte dalla sua unità, perduta senza mai essere stata, quanti sono gli essenti che di tali membra sono la metafora – si vede anche che è risolta la questione di sapere quale valore di conoscenza abbiano i simboli, perché sono queste stesse membra che gli fanno ritorno dopo aver errato per il mondo in una forma alienata. Questo valore, considerevole quanto alla prassi, è nullo quanto al reale.

Colpisce il vedere lo sforzo che a Jones costa stabilire questa conclusione, esigita dalla sua posizione fin dal principio, a causa delle vie che ha scelto. Egli la articola con una distinzione del «Vero simbolismo», che concepisce insomma come il produttore di simboli, dagli «equivalenti simbolici» che esso produce, e la cui efficacia si misura solo dal controllo oggettivo della loro presa sul reale.

Si può osservare che questo equivale a esigere che l'esperienza analitica dia alla scienza il suo statuto, e dunque ad allontanarsene molto. Si riconosca perlomeno che non siamo noi ad assumerci il compito di sviare in questo senso gli psicoanalisti, bensí Jones, cui nessuno ha mai rimproverato di fare della metafisica.

Ma noi crediamo che egli s'inganni. Giacché soltanto la storia della scienza può decidere su questo punto, ed essa dimostra in modo lampante nel parto della teoria della gravitazione che soltanto a partire dallo sterminio di ogni simbolismo dei cieli hanno potuto stabilirsi le fondamenta sulla terra della fisica moderna, e cioè che da Giordano Bruno a Keplero e da Keplero a Newton, si è mantenuta così a lungo un'esigenza di attribuzione alle orbite celesti di una forma «perfetta» (in quanto implicava, ad esempio, la preminenza del cerchio sull'ellissi), che questa esigenza ha ostacolato la venuta delle equazioni fondamentali della teoria¹.

Non v'è da obbiettare al fatto che la nozione cabalistica di un Dio che si sarebbe consapevolmente ritirato dalla materia per lasciarla al suo movimento, abbia potuto favorire la fiducia data all'esperienza naturale come quella che deve ritrovare le tracce di una creazione logica. Poiché è proprio questa la strada abituale di ogni sublimazione, e si può dire che al di fuori della fisica questa strada non è conclusa. Si tratta di sapere se la conclusione di questa strada si possa raggiungere altrimenti che con la sua eliminazione.

Tuttavia, malgrado questo errore, bisogna ammirare come nel suo lavoro, – se vogliamo permetterci di usare questa parola per lo stesso effetto di metafora cui rispondono i termini di *working through* e di *durcharbeiten* in uso nell'analisi, – il nostro autore rivolti il suo campo con un vomere veramente degno di ciò che il lavoro analitico deve al significante.

Cosí, per dare l'ultimo tocco alla sua trattazione intorno al simbolo, egli considera ciò che risulta dall'ipotesi, supposta ammessa da certi autori sulla base di riferimenti linguistici e mitologici, che l'agricoltura sia stata all'origine la trasposizione tecnica di un coito fecondante. Si può legittima-

¹ Cfr. ALEXANDRE KOYRÉ, *From the Closed World to the infinite Universe*, Baltimore 1957, in cui riassume al riguardo i suoi luminosi lavori.

mente dire che l'agricoltura, in quell'epoca ideale, simbolizzi la copulazione?

È chiaro che non si tratta di una questione di fatto, e nessuno ha da prender partito sull'esistenza reale nel passato di una simile tappa, che ad ogni modo presenta l'interesse di rientrare in una finzione pastorale dal cui esame lo psicoanalista avrebbe molto da imparare circa i propri orizzonti mentali (senza parlare del marxista).

La questione è soltanto quella della convenienza dell'applicazione in questo caso della nozione di simbolismo, e Jones risponde, senza aver l'aria di curarsi del consenso che se ne può aspettare, negativamente¹, il che vuol dire che l'agricoltura rappresenta allora un pensiero adeguato (o un'idea concreta), o un modo soddisfacente, del coito!

Ma se si cerca di seguire l'intenzione del nostro autore, ci si rende conto che ne risulta che è solo in quanto una certa operazione tecnica si trova proibita perché incompatibile con un certo effetto delle leggi dell'alleanza e della parentela, riguardante ad esempio il godimento della terra, che l'operazione sostituita alla prima diventa propriamente simbolica di una soddisfazione sessuale, – ma, a partire da qui, ingresso nella rimozione –, e ad un tempo si offre come supporto di concezioni naturalistiche, di natura tale da ovviare al riconoscimento scientifico dell'unione dei gameti come quella che sta alla base della riproduzione sessuata.

Ciò è a stretto rigore corretto, in quanto il simbolismo è considerato solidale con la rimozione.

Si vede come a questo grado di rigore in una paradossale precisione, ci si possa legittimamente domandare se il lavoro di Ernest Jones non abbia compiuto l'essenziale di quel che poteva fare in quel momento, s'egli non sia andato lontano quanto gli era possibile nel senso dell'indicazione da lui tratta da Freud, citandola dalla *Traumdeutung*². «Ciò che oggi è legato simbolicamente, era probabilmente unito nei tempi primordiali da un'identità concettuale e linguistica. La relazione simbolica sembra essere un segno residuo e un marchio di questa identità di un tempo».

È tuttavia avrebbe avuto tutto da guadagnare, per co-

¹ JONES, *Sigmund Freud* cit., p. 136.

² *Ibid.*, p. 105.

gliere il vero posto del simbolismo, se si fosse ricordato che questo non occupava alcun posto nella prima edizione della *Traumdeutung*, il che comporta che l'analisi, nei sogni ma anche nei sintomi, lo prende in considerazione solo come subordinato a quelle che sono le molle principali dell'elaborazione che struttura l'inconscio, cioè la condensazione e lo spostamento anzitutto, — attenendoci a questi due meccanismi in quanto sarebbero bastati a supplire al difetto d'informazione di Jones circa la metafora e la metonimia considerati come i primi effetti del significante.

Forse avrebbe allora evitato di formulare, contro la sua stessa elaborazione di cui crediamo di aver seguito le linee portanti, e contro l'espreso avvertimento dello stesso Freud, che ciò che è rimosso nel recesso metaforico del simbolismo è l'affetto¹. Formulazione in cui vorremmo vedere soltanto un lapsus, se non avesse dovuto svilupparsi più tardi in una esplorazione straordinariamente ambigua della ronda degli effetti, in quanto si sostituirebbero gli uni agli altri come tali².

Mentre la concezione di Freud, elaborata ed apparsa nel 1915 nell'«*Internationale Zeitschrift*», nei tre articoli su: pulsioni e loro destino, la rimozione, l'inconscio, non lascia in proposito alcuna imbiguità: ciò che è rimosso è il significante, non v'è infatti altro senso da dare in questi testi alla parola: *Vorstellungsrepräsentanz*. Quanto agli effetti, egli formula espressamente che non sono rimossi, potendo esser detti tali solo per una tolleranza, ed articola che, semplici *Ansätze* o appendici del rimosso, segnali equivalenti ad accessi isterici fissati nella specie, essi sono soltanto spostati,

¹ Jones, se applicasse a se stesso la suspizione analitica, dovrebbe essere messo all'erta dalla stranezza da cui si trova colpito (*a curious statement*, si esprime, in *Sigmund Freud* cit., alle pp. 123 e 124) di fronte all'osservazione, peraltro fondata, di Silberer «che l'universalità o la validità generale e l'intelleggibilità di un simbolo variano in ragione inversa della parte avuta nella sua determinazione dai fattori affettivi».

Insomma, i punti di misconoscimento da cui Jones non sa staccarsi si mostrano istruttivamente legati alla metafora del *peso* che intende dare al vero simbolismo. Per cui gli capita di argomentare in controsenso a se stesso, ad esempio di ricorrere alla convinzione del soggetto per distinguere l'effetto inconscio, cioè propriamente simbolico, che su di lui può avere un'immagine comune del discorso (cfr. *Sigmund Freud* cit., p. 128).

² JONES, *Fear, guilt and hate*, letto al II Congresso Internazionale di Psicoanalisi a Oxford nel luglio 1929, pubblicato in *Sigmund Freud* cit., pp. 304-19.

come testimonia un fatto fondamentale, quello per cui un analista si fa riconoscere quando lo sa apprezzare, e cioè che il soggetto è tanto piú necessitato a «comprendere» i suoi affetti quanto meno sono motivati realmente.

Si può concludere con l'esempio scelto da Ernest Jones come punto di partenza, e sviluppato con l'erudizione di cui ha il privilegio: il simbolismo di Pulcinella. Come non ricavarne la dominanza del significante, manifesta sotto le sue specie piú materialmente fonematiche. Giacché al di là della voce in falsetto e delle anomalie morfologiche di questo personaggio erede del Satiro e del Diavolo, sono proprio le omofonie quelle che, condensandosi in sovrimpressioni, al modo del tratto di spirito e del lapsus, denunciano nel modo piú sicuro che ciò che simbolizza è il fallo. *Polecenella* napoletano, tacchinello, *pulcinella*, pollastrello, *pullus*, parola tenera trasmessa dalla pederastia romana alle modiche effusioni delle piccinine delle nostre primavere, eccolo passato nel *punch* dell'inglese, per, divenuto *punchinello*, ritrovare la daga, il tassello, il tozzo strumento che dissimula, e che gli apre la strada per cui discendere, piccolo uomo, nella tomba del tirretto, dove gli inseguitori, seguaci del pudore delle Colombine, fingeranno, fingeranno di non veder nulla prima che ne risalga, risuscitato nella sua valentia.

Fallo alato, Parapilla¹, fantasma inconscio delle impossibilità del desiderio maschile, tesoro in cui si esaurisce l'impotenza infinita della donna, questo membro perduto per sempre da tutti coloro, Osiride, Adone, Orfeo, di cui l'ambigua tenerezza della Dea Madre deve radunare il corpo frammentato, ci indica, col ritrovarsi sotto ogni illustrazione di questa lunga ricerca sul simbolismo, non solo l'eminente funzione che vi esercita, ma anche come lo illumini.

Il fallo, come abbiamo mostrato altrove, è il significante di quella perdita che il soggetto subisce per la frammentazione del significante, e da nessuna parte la funzione di contropartita cui un oggetto è portato dalla subordinazione del

¹ Titolo di un poema osceno in cinque canti, che si ritiene tradotto dall'italiano, assai liberamente illustrato e pubblicato senza indicazione dell'editore a Londra nel 1782. È la parola che fa apparire, in una forma che viene in soccorso a tutte quelle che la pronunciano, l'oggetto alla cui gloria questi canti sono consacrati, e che non sapremmo designare meglio che chiamandolo fallo universale (così come si dice: chiave universale).

desiderio alla dialettica simbolica, appare in modo piú decisivo.

Ci ricollegiamo qui a quanto detto sopra, ed è a partire da qui che Ernest Jones ha contribuito in modo essenziale all'elaborazione della fase fallica, impegnandovisi un po' di piú nel ricorso allo sviluppo. Non è forse questo il limitare del dedalo in cui la clinica stessa sembra essersi imbrogliata, e del ritorno ad un misconoscimento rinforzato della portata essenziale del desiderio, illustrato da una cura da contenzione immaginaria, fondata sul moralismo delirante degli ideali della pretesa relazione oggettuale? La straordinaria eleganza del punto di partenza posto da Freud, cioè la coniugazione nella ragazza della rivendicazione contro la madre con l'invidia del fallo, rimane in materia il punto fermo, e si può capire come abbiamo fatto ripartire da qui la dialettica in cui mostriamo che la domanda e il desiderio si separano.

Ma non introdurremo piú oltre un'elaborazione quale la nostra, in uno studio che può solo inchinarsi, – se ci si attiene al solo lavoro cui si riferisce – di fronte all'ostinata esigenza dialettica, all'altezza delle prospettive, al senso dell'esperienza, alla nozione dell'insieme, all'immensa informazione, all'inflessibilità dello scopo, all'erudizione senza lacune, e infine al peso, che dànno all'opera di Ernest Jones un posto fuori serie.

Ed è forse un omaggio meno degno il fatto che questo excursus sul simbolismo ci abbia condotti così vicino a questo destino dell'uomo, quello di andare all'essere perché non può diventare uno? Pastore dell'essere, proferisce il filosofo del nostro tempo, mentre accusa la filosofia di averne fatto il cattivo pastore. Rispondendogli con un altro lai, Freud fa scomparire per sempre il buon soggetto della conoscenza filosofica, quello che trovava nell'oggetto uno statuto di tutto riposo, di fronte al cattivo soggetto del desiderio e delle sue imposture.

Non è forse di questo cattivo soggetto che Jones, in quello che è ancora uno slancio del suo talento, si mostra sostenitore quando conclude, coniugando la metafora col simbolismo: «La circostanza per cui la stessa immagine può essere impiegata per l'una e l'altra di queste funzioni non ci deve accecare sulle differenze che vi sono fra di esse. La principale di queste è che con la metafora il sentimento da esprimere è

sovra-sublimateo (*over-sublimated*) mentre col simbolismo è sotto-sublimateo (*under-sublimated, sic*); l'una si riferisce ad uno sforzo che ha tentato qualcosa aldilà delle sue forze, l'altro ad uno sforzo impedito nel compiere ciò che vorrebbe».

In queste righe, con un senso di ritorno alla luce è tornato a noi il ricordo dell'immortale divisione promossa per sempre da Kierkegaard nelle funzioni umane, tripartita, come ognuno sa, in ufficiali, cameriere e spazzacamini, – che, se sorprende taluni per la sua novità, è già chiaramente meritoria per la menzione dell'edificio in cui s'iscrive in modo evidente.

Ed infatti, più che per il ricordo delle origini gallesi di Ernest Jones, più che per la sua piccola statura, la sua aria tenebrosa e la sua abilità, è certamente per averlo seguito, fino al grado dell'evocazione, in questo cammino simile a un cammino a muro, che in questo uscirne in una fuliggine evocatrice di diamanti, ci siamo sentiti subito assicurati, di qualsiasi cosa possano essergli debitori i rappresentanti delle due prime direzioni nella comunità internazionale degli analisti, particolarmente nella Società britannica, per il fatto di vederlo eternamente prender posto nel cielo degli spazzacamini, fra i quali, nessuno ne dubiterà, egli è per noi il più eccellente.

A quale dunque, si legge nel *Talmud*, dei due uomini che escono uno dopo l'altro da un cammino nella stanza, verrà l'idea, quando si guardano, di ripulirsi? Qui la saggezza taglia corto con ogni sottilezza deducibile dalla nerezza dei visi che si presentano reciprocamente e dalla riflessione che in ciascuno ne diverge; e conclude espressamente: quando due uomini si ritrovano all'uscita da un cammino, tutt'e due hanno la faccia sporca.

Guitrancourt, gennaio-marzo '59.

Un sillabario di poi.

La nota che sopra ci si aspetterebbe a proposito del nome di Silberer non costituisce una mancanza reale: la si può trovare nel testo in forma dissolta. L'abbiamo fatto precisamente per rispondere

al fatto che Jones se ne occupa in un capitolo, il quarto interpolato prima della sua conclusione, per discutere l'invenzione di Silberer.

Ne risulta che il tutto della sua argomentazione si raddoppia nella parte, cioè in una zoppicante equivalenza che per noi è sintomo fra altri dell'imbarazzo che caratterizza la teoria ivi presentataci.

La nota da fare su Silberer può assumere il suo valore dal fatto di chiarire perché, se così si può dire di un testo, non abbiamo potuto far altro che raddoppiarne l'imbarazzo.

Silberer dunque intende tracciare che cosa ne è dell'incidenza (storica) del simbolo, che qualifica (in modo assai pertinente) come *fenomeno materiale*, quando passa alla *funzione* di determinare uno stato psichico, o di fissare ciò che si chiama costituzione di un ritmo o di un'inclinazione.

Il *fenomeno funzionale* che ne forgia, è questa stessa funzione recuperata in ciò che è materiale, dal che risulta che ciò che ormai esso «simbolizza» è una struttura elaborata, e tanto più a ragione in quanto di fatto ne è conseguenza.

Forziamo la sua illustrazione, ormai notoria, qualificando come millefoglie il dolce con cui egli testimonia di aver avuto un bel daffare per piantarvi la pala adeguata, nella transizione al sonno in cui la zuffa con questo dolce era venuta a sostituirsi al suo sforzo per rivolgere il suo pensiero al livello di veglia necessario perché questo stesso pensiero fosse all'altezza della sua esistenza di soggetto.

È qui che si evoca lo strato psichico, spostando il fenomeno fino a suggerire una possibile endoscopia: quella di un profondo¹ confinante col sublime.

Il fenomeno è incontestabile. Per questo Freud gli fa posto in un'aggiunta apportata alla *Traumdeutung* nel 1914, e sotto l'aspetto più degno di nota, quello promosso da Silberer nel 1911 come simbolica della soglia (*Schwelensymbolik*), che s'arricchisce eventualmente dell'aggiungersi di un guardiano.

Ma è un'altra la via per cui il fenomeno seduce. Si può dire che essa si slancia dal trampolino ancora verde della scoperta di Freud, alla riconquista di una psicologia che occorrerebbe solo rianimare dalla sua polvere.

Ora, è proprio qui che la battuta d'arresto che Jones intende imporgli quale campione di Freud, assume il valore che qui ci interessa: perché conferma *ab ovo*, intendiamo il tempo di germinazione dell'analisi, il partito preso del nostro insegnamento.

Jones si fa avanti esplicitamente per enunciare il principio per cui Jung si esclude dalla psicoanalisi.

Principio che si riassume in una parola, che ricorda con pertinenza che la cosa è sempre allo stesso punto, da qualsiasi parte prenda la sua etichetta. Ciò cui Jones intende porre riparo, è l'*ermeneutizzazione* della psicoanalisi.

¹ [*Profondeurs*. Va ricordato che «psicologia del profondo» in italiano, in francese è «psychologie des *profondeurs*»].

Il simbolo che egli chiama vero, in quanto con esso designa quello isolato dall'esperienza freudiana, non «simbolizza» nel senso in cui le figure dell'Antico Testamento lo fanno di ciò che ha avvento dal Nuovo, e che resta il senso comune con cui è inteso il simbolismo.

Per questo gli è facile denunciare lo scivolamento operantesi in Silberer per congiungerlo a Jung. Il simbolo cede il passo a ciò che figura quando viene a non esser più altro che un senso figurato.

Ora, ciò in cui gli cede il passo sono le realtà invisibili, che fanno rientro sotto il loro velo, non da sempre forse, ma da un bel po' di tempo, quel tempo appunto di cui bisognerebbe cancellare il ricordo.

E qui non bisogna ingannarsi. Freud considera il *fenomeno funzionale* negli stessi termini dell'elaborazione secondaria del sogno, il che per noi è tutto dire, perché egli la definisce esplicitamente come l'ingarbugliamento della cifra del sogno operato per mezzo di un camuffamento non meno esplicitamente designato come immaginario.

Enormità che dev'essere ancor più grave di quanto non mostri, e priva di ogni forma che possa iscriversi nell'intimità, se Jones nel 1916 la riferisce a una «comunicazione personale» di Freud, quando invece fa mostra di sé, benché appena quanto basta, nelle righe che annettono il *fenomeno funzionale* alla *Traumdeutung* nell'edizione del 1914¹.

Dove si può leggere circa il fenomeno funzionale che esso concerne «soprattutto – indubbiamente – menti filosofiche».

Ciò induce a sorridere, o a farsi beffe (del che come s'è visto non ci priviamo), del fatto che se ne ripercuota la questione di sapere se la filosofia possa bastare a sottrarre le menti suddette agli effetti dell'inconscio: quando la stessa discussione mostra che all'epoca in cui quel che c'è in Freud è ancora preso sul serio, il fenomeno funzionale mette la sua analisi del sogno in crisi in quanto non sarebbe effetto del desiderio (intendiamo della *libido*, del desiderio come sessuale).

In questo caso, dato che l'eccezione, essendo altrettanto reale che la norma, esige che si renda conto del suo sconfinamento, la questione vuol dire: ci sono due leggi del sogno?

Ora, è il suo carattere ridicolo a essere istruttivo. E in base a ciò che si dimostra: cioè che un certo rigetto dell'esperienza cui qui Freud si abbandona è fondato in quanto è il passo inaugurale della scienza.

È il passo che abbiamo introdotto nella psicoanalisi distinguendo il simbolico dall'immaginario nella loro relazione col reale. Distinzione che s'è imposta in quanto proviene dalla pratica attraverso la critica dell'intervento, e si mostra eristica per l'edificio teorico.

Distinzione metodica dunque, e che non costituisce pertanto, precisiamolo dato che il termine ci si offre, nessuna soglia nel reale.

¹ Cfr. *L'interpretazione dei sogni*, Boringhieri, Torino 1967, pp. 460-62.

Infatti la strutturazione simbolica, se trova il proprio materiale nel disgiungere l'immaginario dal reale, si fa tanto piú operante nel disgiungere il reale stesso da ridursi alla relazione del significante col soggetto, cioè a uno schematismo che a un primo approccio si può apprezzare in base al grado di decadenza che impone all'immaginario.

Se il rigore di questo approccio è esigibile per l'accesso al secondo recesso in cui si disegna in un altro nodo l'oggetto *a*, ci limitiamo ora a far sentire come Jones, venendovi meno, circoscrive esattamente il difetto che gli fanno le nostre categorie.

A condizione, quanto a noi, di dimostrare che Freud ne usa, per la sicurezza che non viene mai meno con cui nel suo campo decide di arrogarsi l'ultima parola quando si tratta dello scientifico.

Ma c'è da meravigliarsene? quando il suo attaccamento alla scienza motiva il rapporto di avversione con cui sostiene la sua avventura, e il simbolico, l'immaginario e il reale non sono altro che un vademecum con cui sovveniamo all'urgenza sempre sospesa, in questo campo, su coloro che ci si trovano comodi, di essere avvertiti quando questi vi si coricano.

Si può così articolare che non è perché la soglia come simbolo, o meglio come significante, che segna il posto in cui ciò, *ça*, comincia a chiamarsi con un altro nome, la casa, il *naos*, o il fuori in ciò che ha di impronunciabile, è materialmente una pietra piatta, coricata o ben collocata, del campo, – che si può in qualche modo, con la metafora della soglia, usata per notare su una curva che coordina delle variabili oggettivate il punto in cui si manifesta uno stato, foss'anche oggettivato, dell'appercezione, o anche solo la differenza qualitativa di una sensazione, immaginare un oggetto o un dislivello o qualcosa di simile nel reale, *a fortiori* un foglietto, quale che sia, che nel reale costituisca come stratificato, cioè come unitario, il campo dello psichico, o della semplice rappresentazione.

Così sarebbe perfettamente futile qualificare come *fenomeni funzionali* le soglie, di cui pure è possibile l'iscrizione, del sentimento in qualsiasi ambito di un pesante e un leggero ugualmente pesanti del simbolismo, come si vedrà piú avanti, – se con ciò si pensa di restituire loro il benché minimo valore nella teoria della gravitazione, che ha preso forma prendendo dei significanti assolutamente altrove.

Al pari di noi Jones giudica questo punto pertinente, per questo lo discute e conclude in modo simile. Non s'accorge al fondo fino a che punto ciò è rinunciare all'antica fantasia della conoscenza? Ma a noi importa soltanto prender atto del suo ricorso alla decenza del pensiero psicoanalitico.

Ma cogliamo anche l'occasione per sottolineare che questo ricorso lo indebolisce, se lo articola limitandosi a dire che il figurato della metafora deve cedere di fronte al concreto del simbolismo.

Perché è proprio da questo concreto che trae forza e argomento tutta la finzione che, annettendo al simbolismo le voci della primitività, dell'arcaismo, dell'indifferenziazione, e persino della disintegrazione neurologica, ha concorso a che non vi si vedesse altro che

la virtualità delle funzioni di sintesi. Aggiungergli la loro potenzialità non fa che acconciare l'errore circonfondendolo di mistica.

Dando battaglia su questo terreno, terreno secondo nel 1916, Jones indubbiamente trionfa. E lo si scuserà di non scongiurare il pericolo destinato a sorgere al di qua: precisamente il pericolo di quella *psicologizzazione* di cui la pratica della psicoanalisi si va sempre più appesantendo in opposizione alla scoperta di Freud.

Giacché non c'è pudore che valga contro un effetto del livello della professione, quello dell'arruolamento dello psicoanalista in quei servizi in cui la psicologizzazione è una via assai propizia per ogni sorta di esigenze ben specificate nel sociale: come rifiutare a ciò di cui si è sostegno di parlare il suo linguaggio? In una questione così posta si è persino capaci di non vedere malizia alcuna. A tal punto la psicoanalisi non è più nulla, quando dimentica che la sua prima responsabilità riguarda il linguaggio.

Ecco perché Jones sarà troppo debole (*too weak*, ce l'hanno ripetuto) per saper padroneggiare politicamente l'anafreudismo. Termine con cui designamo un freudismo ridotto a raccolta di aneddoti, e la cui principale colonna è Freud Anna.

Il fatto che Jones, contro questo clan, abbia preservato la sorte dei kleiniani, basta a mostrare che gli si opponeva. Il fatto che a Vienna abbia dato la sua totale adesione a Melanie Klein, per quanto deboli dovessero apparirgli in rapporto alle proprie esigenze le sue concettualizzazioni, basta a mostrare la sua fedeltà al procedere propriamente psicoanalitico.

E poiché è a proposito della discussione da lui dominata sulla fase fallica nella donna, che in quel luogo è stata data quell'adesione, – offriremo l'ausilio di un commento alla poca finezza dimostrataci da certuni nel capire ciò che diciamo in proposito.

E a questo punto facciamo valere il fatto sorprendente che Jones rimane sordo alla portata del suo stesso catalogo delle «idee primarie» che come tali raggrupperebbero i simboli nell'inconscio. Perché se si traggono le conseguenze da questo catalogo, a partire dalla sua affermazione che il concreto fonderebbe il vero simbolo, risulta ancor meglio la contro-verità di questa affermazione... Infatti non c'è nessuna di tali idee che non faccia difetto al concreto, perché hanno a che fare con il reale solo tramite il significante, in quanto si potrebbe dire che fondano una realtà solo facendola sorgere su un fondo di irreale: la morte, il desiderio, il nome del padre.

Non si può quindi sperare che Jones si renda conto che la funzione simbolica fa apparire il punto nodale là dove un simbolo va al posto della mancanza costituita dalla «mancanza al suo posto» necessaria affinché nasca quella dimensione di spostamento donde procede tutto il gioco del simbolo.

Il simbolo del serpente, lo suggeriamo fin da subito nella stessa modulazione della frase con cui evochiamo il fantasma con cui Anna O... oscilla nel sonno negli *Studi sull'isteria*, serpente che non è certo un simbolo della libido, non più di quanto il serpente di bronzo non lo sia della redenzione, questo serpente non è neppure, co-

me Jones professa, il simbolo del pene, ma del posto in cui manca.

Se non andiamo oltre nell'articolarne la struttura logica, è perché abbiamo a che fare con un uditorio reso improprio ai rudimenti della sua articolazione.

Tutta la nostra retorica mira a raggiungere quell'effetto di formazione che pure gli dobbiamo arrecare.

Va anche messo nel conto il fatto che coloro che più sembrano fatti per anticiparne le implicazioni, hanno preferito star lí a sbatter la testa contro la forma di questa frase.

C'è un giochetto, di origine cinese se dobbiamo credere all'avvertenza della nota, che può illustrare bravamente la funzione del posto nel simbolismo, perché impone unicamente lo scivolamento per ripartire secondo una posizione determinata dei pezzi ineguali, operando su una superficie in cui lasciano vuoto solamente un piccolo quadrato. Gioco in cui sono anche interessate le resistenze che esso dimostra nella pratica della combinatoria. Si chiama *Ane Rouge*, Asino Rosso.

La resistenza di cui parliamo è nell'immaginario. E dobbiamo al fatto di avergli assegnato il suo statuto, fin dai nostri primi passi nella psicoanalisi, nello stadio dello specchio, di avere poi potuto assegnare correttamente il suo posto al simbolismo.

Si è sempre saputo che è appunto dall'immaginario che procedono le confusioni nel simbolo, ma l'errore, non meno secolare, è quello di volervi porre rimedio per mezzo di una critica della rappresentazione, allorché in questa l'immaginario rimane prevalente. Proprio di ciò Jones rimane tributario: definendo il simbolo come «idea» del concreto, già ammette che non sia altro che una figura.

Il suo pregiudizio è baconiano. Il cui marchio riceviamo a scuola, dove ci si insegna che il versante decisivo della scienza è il ricorso al *sensorio*, qualificato come sperimentale.

Non che per noi l'immaginario sia l'illusorio. Al contrario, gli diamo la sua funzione di reale per il fatto di fondarlo nel biologico: cioè, come s'è visto indietro nell'IRM, effetto innato dell'*imago*, manifesto in tutte le forme della parata.

In ciò, nella psicoanalisi noi siamo fedeli a quell'appartenenza che scioccamente si vorrebbe distinguere col termine di biologica, per opporla a un culturalismo cui pretendiamo di non contribuire per nulla.

Semplicemente, noi non caschiamo in quelle forme di delirio che già abbiamo designato quanto basta. Nel nostro campo, biologizzare è farvi rientrare tutto ciò che della scienza detta biologia v'è di utilizzabile per tale campo, e non soltanto fare appello a qualcosa del reale che sia vivente.

Parlare di istinto uretrale o anale, o mescolarli, non ha più senso biologico che fare il solletico al proprio simile o che fare il beccamorto. Mentre considerare l'etologia animale o le incidenze soggettive della prematurazione neonatale nell'ominide, ne ha uno.

Il pensiero simbolico va situato, come stiamo facendo, in rapporto al pensiero scientifico, ma non si riuscirà a niente cercando questo rapporto nel virtuale o nel potenziale.

Questo rapporto si trova nell'attuale.

Non c'è mai stato altro pensiero che simbolico, e il pensiero scientifico è quello che riduce il simbolismo a fondarvi il soggetto: il che nel linguaggio corrente si chiama matematica.

Dunque non è assolutamente come un minus-valore del pensiero, come un ritardo del soggetto, come un arcaismo dello sviluppo, o come una dissoluzione della funzione mentale, o piú assurdamente con la metafora della liberazione degli automatismi che ne iscriverebbe i risultati, – che può essere situato il simbolismo, anche se perpetua incidenze che nel reale risultano da questi stati.

Inversamente, non si può dire che il pensiero simbolico era gravido da sempre del pensiero scientifico, se con ciò si intende riferirgli un sapere. In ciò v'è soltanto materia per casuistica storica.

La psicoanalisi ha il privilegio che in essa il simbolismo si riduce all'effetto di verità che, lo si estragga o no dalle sue forme patetiche, essa isola nel suo nodo come la contropartita senza la quale nulla si concepisce del sapere.

Qui nodo vuol dire la divisione generata dal significante nel soggetto, e nodo vero in quanto non è possibile metterlo a piatto.

Il nodo del fenomeno funzionale secondo questo criterio è un falso, e non per nulla Jones finge che raddoppi il primo. Ma appiattare il secondo non rende il primo piú trattabile.

Un nodo che non si può mettere a piatto è la struttura del simbolo, quella che fa sí che non si possa fondare un'identificazione se non in quanto qualcosa faccia il debito saldo per concludere definitivamente l'affare.

1966.

Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile

I.

*Introduzione storica*¹.

Se si considera l'esperienza della psicoanalisi nel suo sviluppo dopo sessant'anni, non sorprenderemo nessuno se constatiamo che, dopo essersi concepita in un primo tempo come quella che fonda sulla repressione paterna il complesso di castrazione, primo nato dalle sue origini, – ha progressivamente orientato verso le frustrazioni provenienti dalla madre un interesse in cui questo complesso non è stato meglio delucidato per il fatto di averne distorte le forme.

Una nozione di carenza affettiva che lega senza mediazione i disturbi dello sviluppo ai difetti reali del maternaggio, si raddoppia in una dialettica di fantasmi di cui il corpo materno è il campo immaginario.

Non c'è dubbio che si tratta di una promozione concettuale della sessualità della donna, il che permette di osservare una negligenza che lascia il segno.

II.

Definizione del soggetto.

Negligenza che verte sullo stesso punto su cui in questa congiuntura si vorrebbe richiamare l'attenzione: la parte femminile cioè, se questo termine ha un senso, di ciò che è in gioco nella relazione genitale, in cui l'atto del coito occupa un posto perlomeno locale.

O, per non decadere dagli elevati punti di riferimento biologici in cui continuiamo a compiacerci: quali sono le vie

¹ Il Congresso si è tenuto con il nome di: *Colloque international de psychanalyse* dal 5 al 9 settembre 1960 all'Università municipale di Amsterdam. È apparso sull'ultimo numero di «*La Psychanalyse*», cui abbiamo collaborato di nostra mano.

della libido conferite alla donna dalle fanere anatomiche di differenziazione sessuale degli organismi superiori?

III.

Verifica dei fatti.

Un simile progetto esige che anzitutto si verifichino:

- a) i fenomeni attestati dalle donne nelle condizioni della nostra esperienza sulle vie e sull'atto del coito, in quanto essi confermano oppure no le basi nosologiche del nostro punto di partenza medico;
- b) la subordinazione di questi fenomeni a quei moventi che la nostra azione riconosce come desideri, e specialmente alle loro discendenze inconsce, – con gli effetti, afferenti o efferenti in rapporto all'atto, che per l'economia psichica ne risultano, – fra i quali quelli dell'amore possono essere considerati per se stessi, senza pregiudizio per la transizione delle loro conseguenze al bambino;
- c) le implicazioni mai revocate di una bisessualità psichica, riferita in un primo tempo alle duplicazioni dell'anatomia, – ma sempre più messe in conto alle identificazioni personologiche.

IV.

Ciò che brilla per la sua assenza.

Da questo sommario risulteranno certe assenze il cui interesse non può esser eluso da un non-luogo:

1. Le nuove acquisizioni della fisiologia, ad esempio i fatti del sesso cromosomico ed i suoi correlati genetici, la sua distinzione dal sesso ormonale, e la loro quota-parte nella determinazione anatomica, – o anche solo ciò che appare nel privilegio libidico dell'ormone maschile, o la posizione occupata dal metabolismo estrogeno nel fenomeno mestruale, – se nella loro interpretazione clinica s'impone sempre una riserva, non è men vero che danno da pensare per il fatto di

essere rimaste ignorate da una pratica in cui si passa volentieri da un accesso messianico a chimismi decisivi.

La distanza dal reale qui mantenuta può effettivamente sollevare la questione della scissione interessata, – scissione che se non va fatta fra il somatico e lo psichico solidali, s'impone fra l'organismo ed il soggetto, a condizione che per quest'ultimo si ripudi la nota affettiva di cui la teoria dell'errore l'ha caricato, per articolarlo come il soggetto di una combinatoria, la sola che dia all'inconscio il senso che gli è proprio.

2. Inversamente, un paradosso originale dell'approccio psicoanalitico, la posizione chiave del fallo nello sviluppo libidico, interessa per il suo insistere a ripetersi nei fatti.

Ecco il punto in cui la questione della fase fallica nella donna raddoppia il problema che pone in quanto, dopo aver infuriato negli anni 1927-1935, è stata poi lasciata in una tacita indivisione, affidata alla buona volontà delle interpretazioni di ciascuno.

Sospensione che si potrà rompere interrogandosi sulle sue ragioni.

Immaginaria, reale o simbolica, così variamente ci si esprime a proposito dell'incidenza del fallo nella struttura soggettiva in cui trova posto lo sviluppo: parole che non sono quelle di un particolare insegnamento, ma quelle in cui sotto la penna degli autori si segnalano quegli scivolamenti concettuali che, non essendo controllati, hanno portato, dopo la *panne* del dibattito, all'atonia dell'esperienza.

v.

L'oscurità sull'organo vaginale.

L'accorgersi di un interdetto, per quanto obliquo sia il modo con cui ci si arriva, può servire da preludio.

Interdetto di cui troviamo una conferma nel fatto che una disciplina, che proprio perché risponde del suo campo a titolo della sessualità sembrava permettere di portarne alla luce tutto il segreto, ha lasciato ciò che del godimento femminile si lascia cogliere, esattamente al punto in cui una fisiologia poco zelante ha ammesso di gettare la spugna.

L'opposizione piuttosto triviale fra godimento clitorideo

e soddisfazione vaginale ha trovato nella teoria un rinforzo, al punto che detta teoria ha insediato in essa l'inquietudine dei soggetti e l'ha messa a tema, quando non l'ha portata alla rivendicazione, – senza che tuttavia si possa dire che il loro antagonismo sia stato maggiormente elucidato.

Questo perché la natura dell'orgasmo vaginale mantiene inviolate le sue tenebre.

Infatti la nozione massoterapica di sensibilità del collo, e quella chirurgica di un *noli me tangere* sulla parete posteriore della vagina, nei fatti si mostrano contingenti (non solo nelle isterectomie, ma anche nelle aplasie vaginali!)

Le rappresentanti del sesso, quali che sia il volume della loro voce presso gli psicoanalisti, non sembrano aver fatto del loro meglio per togliere questo sigillo.

A parte la famosa «presa in affitto» della dipendenza retta- le con cui Lou Andréas-Salomé ha preso una posizione personale, si sono generalmente attenute a metafore la cui altezza nell'ideale non significa nulla che meriti d'esser preferito a una poesia meno intenzionale quale c'è data dal primo che capita.

Un Congresso sulla sessualità femminile non è prossimo a far pesare su di noi la minaccia della sorte di Tiresia.

VI.

Il complesso immaginario e le questioni dello sviluppo.

Se questo stato di cose tradisce un'impasse scientifica nell'approccio del reale, il meno che ci si possa tuttavia attendere da psicoanalisti riuniti a congresso, è che non dimentichino che il loro metodo è nato proprio da un'impasse siffatta.

Se qui i simboli offrono soltanto una presa immaginaria, probabilmente è perché le immagini sono già soggette ad un simbolismo inconscio, in altri termini ad un complesso, – il che rende opportuno ricordare che immagini e simboli *nella* donna non possono essere isolati dalle immagini e dai simboli *della* donna.

La rappresentazione (*Vorstellung* nel senso in cui Freud usa questo termine quando sottolinea che sta lí ciò che è rimosso), la rappresentazione della sessualità femminile condiziona, rimossa o no, la sua messa in opera, e le sue emergenze

spostate (dove la dottrina del terapeuta può trovarsi ad essere parte in causa) fissano la sorte delle tendenze, tanto naturalmente sgrossate quanto le si suppongono.

Si deve pensare che Jones, nel discorso rivolto alla Società di Vienna che sembra aver fatto terra bruciata per ogni contributo ulteriore, non abbia già piú trovato altro da dire che un'adesione pura e semplice ai concetti kleiniani nella perfetta brutalità con cui il loro autore li presenta: intendiamo la negligenza di Melanie Klein, – quando include nel corpo materno i piú originali fantasmi edipici, – circa la loro provenienza dalla realtà supposta dal Nome-del-Padre.

Se si pensa che è tutto qui ciò cui Jones arriva nell'impresa di ridurre il paradosso di Freud, paradosso che installa la donna nell'ignoranza primaria del suo sesso, temperato però dall'istruita confessione dell'ignoranza nostra, – impresa che in Jones è tanto animata dal pregiudizio della dominanza del naturale da compiacersi di confermarla con una citazione della Genesi –, non si vede bene quale sia stato il guadagno.

Giacché, dato che si tratta del torto fatto al sesso femminile («una donna è nata o è fatta?» grida Jones) dall'equivoca funzione della fase fallica nei due sessi, non sembra che la femminilità sia maggiormente specificata quando la funzione del fallo s'imponga ancor piú equivocamente per il fatto di essere fatta retrocedere fino all'aggressione orale.

Tanto rumore non sarà stato per nulla, se permette di modulare le seguenti questioni sulla lira dello sviluppo, perché sta qui la sua musica.

1. L'oggetto cattivo di una fallofagia fantastica che lo estrae dal seno del corpo materno, è un attributo paterno?

2. Se lo si porta al rango di oggetto buono e desiderato come un capezzolo piú maneggevole (*sic*) e piú soddisfacente (in che?), la questione si precisa: esso è ricavato dallo stesso terzo. Non basta infatti guarnirsi della nozione di genitore combinato: bisogna anche sapere se questo ibrido è costituito in quanto immagine o in quanto simbolo.

3. Il clitoride, per quanto autistiche siano le sue sollecitazioni, dato che ad ogni modo s'impone nel reale, come viene a paragonarsi con i fantasmi precedenti?

Se è indipendentemente che esso pone il sesso della bambina sotto il segno di un minus-valore organico, l'aspetto di raddoppiamento proliferante assunto dai suoi fantasmi li ren-

de sospetti di appartenere alla confabulazione «leggendaria».

Se si combina (anche lui) all'oggetto buono e cattivo, si richiede allora una teoria della funzione di equivalenza del fallo nell'avvento di ogni oggetto di desiderio, e a questo scopo la menzione del suo carattere «parziale» non può bastare.

4. Si ritrova comunque la questione di struttura introdotta dall'approccio di Freud, cioè che il rapporto di privazione o di mancanza-ad-essere simbolizzato dal fallo si stabilisce in derivazione sulla mancanza-ad-avere generata da ogni frustrazione particolare o globale della domanda, – e che è a partire dal sostituto messo al suo posto dal clitoride prima di soccombere nella competizione, che il campo del desiderio fa precipitare i suoi nuovi oggetti (al primo posto il bambino a venire) nel recupero della metafora sessuale in cui s'erano già impegnati tutti gli altri bisogni.

Osservazione che assegna il loro limite alle questioni sullo sviluppo, esigendo che le si subordini ad una sincronia fondamentale.

VII.

Misconoscimenti e pregiudizi.

A questo punto conviene chiedere se la mediazione fallica dreni tutto ciò che di pulsionale può manifestarsi nella donna, particolarmente tutta la corrente dell'istinto materno. Perché mai non porre qui che il fatto che tutto ciò che è analizzabile è sessuale, non comporta che tutto ciò che è sessuale sia accessibile all'analisi?

1. Per quanto riguarda il supposto misconoscimento della vagina, se d'un lato è difficile non attribuire alla rimozione la sua frequente persistenza aldilà del verosimile, resta che a parte alcune osservazioni (Josine Müller) che declineremo in ragione degli stessi traumi su cui s'attestano, i sostenitori della conoscenza «normale» della vagina sono ridotti a fondarla sul primato di uno spostamento dall'alto in basso delle esperienze della bocca, cioè ad aggravare di molto quella discordanza cui pretendono di portare rimedio.

2. Segue il problema del masochismo femminile, che già si segnala nel fatto di promuovere una pulsione parziale, la si

qualifichi o no come pregenitale, regressiva nella sua condizione, al rango di polo della maturità genitale.

Una simile qualificazione infatti non può esser considerata come semplicemente omonima di una passività, già metaforica in se stessa, e la sua funzione idealizzante, inversa alla sua nota regressiva, è messa in piena luce dal fatto di mantenersi indiscussa nonostante l'accumulazione, forzata forse nella genesi analitica moderna, degli effetti castratori e divoranti, dislocanti e sideranti dell'attività femminile.

Si può forse dar credito a ciò che la perversione masochista deve all'invenzione maschile, e concludere che il masochismo della donna è un fantasma del desiderio dell'uomo?

3. Denunciamo comunque la debilità irresponsabile che pretende di dedurre i fantasmi d'effrazione delle frontiere corporee da una costante organica, il cui prototipo sarebbe la rottura della membrana ovulare. Analogia grossolana che mostra abbastanza bene a quale distanza ci si tenga dal modo di pensiero proprio a Freud in questo campo quando delucida il tabù della verginità.

4. Qui siamo al confine col motivo per cui il *vaginismo* si distingue dai sintomi nevrotici anche quando coesistono, il che spiega come esso ceda al procedimento suggestivo, il cui successo nel parto indolore è noto.

Se infatti l'analisi è giunta ad inghiottire il proprio vomito quando tollera che nel suo orbe si confondano angoscia e paura, in ciò troviamo forse un'occasione per distinguere fra inconscio e pregiudizio, quanto agli effetti del significante.

Come pure per riconoscere che l'analista è esposto come ogni altro ad un pregiudizio sul sesso, a parte ciò che l'inconscio gli fa scoprire.

Ricordiamo l'avvertimento spesso ripetuto da Freud di non ridurre il supplemento dal femminile al maschile col complemento dal passivo all'attivo.

VIII.

La frigidità e la struttura soggettiva.

1. La frigidità, per quanto il suo impero sia esteso, quasi generico se si tien conto della sua forma transitoria, suppone

tutta la struttura inconscia che determina la nevrosi, anche se appare fuori dalla trama dei sintomi. Il che rende conto d'un lato della sua inaccessibilità ad ogni trattamento somatico, dall'altro dello scacco cui ordinariamente vanno incontro i buoni uffici del piú desiderato dei partners.

Soltanto l'analisi la mobilita, incidentalmente talora, ma sempre in un transfert che non può esser contenuto nella dialettica infantilizzante della frustrazione, o della privazione, ma che è tale da mettere in gioco la castrazione simbolica. Il che ci vale un richiamo di principio.

2. Principio semplice a porsi, e cioè: la castrazione non può esser dedotta semplicemente dallo sviluppo, perché suppone la soggettività dell'Altro in quanto luogo della sua legge. In questa alienazione l'alterità del sesso si snatura. A questo punto l'uomo serve da *relais* perché la donna divenga questo Altro per se stessa, così come lo è per lui.

È in ciò che uno svelamento dell'Altro interessato nel transfert può modificare una difesa a comando simbolico.

Vogliamo dire che qui la difesa è concepita anzitutto nella dimensione di mascherata che la presenza dell'Altro libera nel ruolo sessuale.

Se si riparte da questo aspetto di velo per riferirgli la posizione dell'oggetto, si comincerà a sospettare come si possa sgonfiare quella mostruosa concettualizzazione su cui prima abbiamo interrogato l'attivo analitico. Che forse vuol semplicemente dire che tutto può esser messo in conto alla donna in quanto, nella dialettica fallocentrica, essa rappresenta l'Altro assoluto.

Bisogna dunque tornare all'invidia del pene (*Penisneid*) per osservare che in due diversi momenti e con una certezza diminuita in ciascuno dal ricordo dell'altro, Jones ne fa prima una perversione e poi una fobia.

I due apprezzamenti sono egualmente falsi e pericolosi. L'uno segna quel cancellamento della funzione della struttura di fronte a quella dello sviluppo in cui l'analisi è sempre piú scivolata, in contrasto con l'accento posto da Freud sulla fobia come pietra angolare della nevrosi. L'altro inaugura il dedalo crescente cui lo studio delle perversioni s'è trovato votato nel tentativo di render conto della funzione dell'oggetto.

All'ultima svolta di questo palazzo dei miraggi si arriva

allo *splitting* dell'oggetto, dato che non si è saputo leggere nella mirabile nota interrotta di Freud sullo *splitting* dell'ego, il *fading* del soggetto che l'accompagna.

Inoltre è forse questo il termine in cui si dissiperà l'illusione dello *splitting* in cui l'analisi s'è invischiata nel fare del buono e del cattivo altrettanti attributi dell'oggetto.

Se la posizione del sesso differisce quanto all'oggetto, ciò è vero nella misura della distanza che separa la forma feticista dalla forma erotomaniacale dell'amore. Dobbiamo ritrovarne i punti salienti nel più comune dei vissuti.

3. Se si parte dall'uomo per apprezzare la posizione reciproca dei sessi, si vede che le ragazze-fallo, equazione posta da Fenichel meritoriamente benché a tentoni, proliferano su un Venusberg che va situato aldilà del «Tu sei la mia donna» con cui egli costituisce la sua partner, — ed in ciò si conferma che ciò che risorge nell'inconscio del soggetto è il desiderio dell'Altro, cioè il fallo desiderato dalla Madre.

Si apre allora la questione di sapere se il pene reale, appartenendo al partner sessuale, voti la donna ad un attaccamento senza duplicità, salvo riduzione del desiderio incestuoso che si opererebbe in modo naturale.

Prenderemo il problema a rovescio dandolo per risolto.

4. Infatti perché non ammettere che, se non c'è virilità che non sia consacrata dalla castrazione, è un amante castrato o un uomo morto (o i due in uno) che per la donna si nasconde dietro il velo per invocarvi la sua adorazione, — cioè lo stesso luogo aldilà del simile materno donde le è venuta la minaccia di una castrazione che non la riguarda realmente.

Allora è a partire da questo incubo¹ ideale che una recettività da abbraccio deve tradursi in sensibilità da guaina sul pene.

Il che è ciò cui fa ostacolo ogni identificazione immaginaria della donna (nella sua statura di oggetto proposto al desiderio) al campione fallico che fa da supporto al fantasma.

Nella posizione di aut-aut in cui il soggetto si trova preso, fra una pura assenza ed una pura sensibilità, non c'è da stupirsi che il narcisismo del desiderio s'agganci immediatamente al narcisismo dell'ego che ne è il prototipo.

¹ [*Incube*: demone maschile ritenuto abusare di una donna durante il sonno (opposto a *succube*, succubo, demone femminile)].

Il fatto che esseri insignificanti siano abitati da una dialettica così sottile, è ciò cui l'analisi ci abitua, e ciò che spiega come il più piccolo difetto dell'*ego* ne sia la banalità.

5. La figura del Cristo, evocatrice sotto questo aspetto di altre più antiche, mostra a questo proposito un'istanza più estesa di quella che l'obbedienza religiosa del soggetto non comporti. E non è vano ricordare come lo svelamento del più nascosto dei significanti, quello dei Misteri, fosse riservato alle donne.

A un livello più terra terra, si rende così conto: *a)* del fatto che nella donna la duplicità del soggetto è tanto più mascherata in quanto la servitù nei riguardi del congiunto lo rende particolarmente atto a rappresentare la vittima della castrazione; *b)* del vero motivo per cui l'esigenza della fedeltà dell'Altro assume il suo tratto peculiare nella donna; *c)* del fatto che questa giustifica più facilmente quest'esigenza col supposto argomento della propria fedeltà.

6. Questo canovaccio del problema della frigidità è tracciato in termini in cui le istanze classiche dell'analisi ritroveranno il loro posto senza difficoltà. Nelle sue grandi linee, vuole aiutare ad evitare lo scoglio su cui i lavori analitici si snaturano sempre più: e cioè la loro rassomiglianza al rimontaggio di una bicicletta da parte di un selvaggio che non ne avesse mai vista una, per mezzo di organi staccati da modelli storicamente abbastanza distanti per non comportarne nemmeno di omologhi, grazie a che non ne è nemmeno escluso il doppio uso.

Auguriamoci almeno che una certa eleganza rinnovi il lato buffo dei trofei così ottenuti.

IX.

L'omosessualità femminile e l'amore ideale.

Lo studio del quadro della perversione nella donna apre un'altra via d'accesso.

Ora che è stata molto sviluppata, per la maggior parte delle perversioni maschili, la dimostrazione che il loro motivo immaginario è il desiderio di preservare un fallo, quello che ha interessato il soggetto nella madre, – l'assenza nella don-

na del feticismo, che di questo desiderio rappresenta il caso quasi manifesto, fa sospettare una sorte diversa di tale desiderio nelle perversioni che essa presenta.

Infatti, supporre che la donna stessa assuma il ruolo di feticcio, equivale a introdurre la questione della differenza della sua posizione quanto al desiderio e all'oggetto.

Jones nel suo articolo, quello che inaugura la serie, sul primo sviluppo della sessualità femminile, parte dalla sua eccezionale esperienza dell'omosessualità nella donna e affronta le cose su un terreno sul quale avrebbe forse fatto meglio a restare. Egli fa biforcare il desiderio del soggetto nella scelta che gli s'imporrebbe fra l'oggetto incestuoso, in questo caso il padre, e il proprio sesso. Il chiarimento che ne risulta sarebbe maggiore se non avesse troppa fretta di fondarsi su un comodo ricorso all'identificazione.

Un'osservazione meglio armata mi pare individuerebbe trattarsi piuttosto di uno scambio dell'oggetto: si potrebbe dire di una sfida ricambiata. Il caso principe di Freud, come sempre inesauribile, fa cogliere come questa sfida parta da un'esigenza dell'amore beffata nel reale, e come giunga nientemeno che a darsi le arie dell'amore cortese.

Se più di altri un simile amore si vanta d'esser quello che dà ciò che non ha, ecco ciò in cui la omosessuale eccelle in virtù di ciò che le manca.

Ciò che essa sceglie a prezzo del suo sesso non è propriamente l'oggetto incestuoso: ciò che non accetta è che questo oggetto assuma il suo sesso solamente a prezzo della castrazione.

Ciò non vuol però dire che essa rinunci al suo: al contrario in tutte le forme, anche inconscie, dell'omosessualità femminile, l'interesse supremo verte sulla femminilità, e a questo proposito Jones ha colto assai bene il nesso del fantasma dell'uomo, invisibile testimone, con la premura prestata dal soggetto al godimento della partner.

2. Resta da considerare il modo naturale con cui tali donne s'appellano alla loro qualità di uomini, per opporlo allo stile da delirio del transessualista maschile.

Per questa via si scopre forse l'accesso che conduce dalla sessualità femminile al desiderio stesso.

A questo desiderio infatti non corrisponde per nulla la

passività dell'atto, la sessualità femminile appare anzi come lo sforzo di un godimento avvolto nella propria contiguità (della quale forse ogni circoncisione indica la rottura simbolica) per *realizzarsi in gara*¹ col desiderio che la castrazione libera nel maschio dandogli nel fallo il suo significante.

Ma allora non è proprio a questo privilegio di significante che Freud mira quando suggerisce che c'è forse una sola libido, e che questa porta il marchio del segno maschile? E se dovesse avere come supporto una configurazione chimica, non si potrebbe non vederla nell'esaltante congiunzione della dissimmetria delle molecole impiegate dalla costruzione vivente, con la mancanza concertata nel soggetto dal linguaggio, perché vi si cimentino come rivali i campioni del desiderio e i postulanti del sesso (la parzialità di questo termine qui è sempre la stessa).

x.

La sessualità femminile e la società.

Restano alcune questioni da proporre sulle incidenze sociali della sessualità femminile.

1. Perché il mito analitico difetta per quanto riguarda la proibizione dell'incesto fra padre e figlia.

2. Come situare gli effetti sociali dell'omosessualità femminile in rapporto a quelli attribuiti da Freud, sulla base di presupposti ben lontani dall'allegoria cui più tardi si sono ridotti, all'omosessualità maschile: e cioè una sorta di entropia che agisce nel senso della degradazione comunitaria.

Senza arrivare ad opporre gli effetti antisociali che al catarsi, così come all'Amore che ispirava, hanno valso la sparizione, si potrebbe forse, considerando nel più accessibile movimento delle Preziose l'eros dell'omosessualità femminile, cogliere l'informazione ch'esso veicola come contraria all'entropia sociale.

3. Infine, perché l'istanza sociale della donna rimane trascendente l'ordine del contratto propagato dal lavoro? E in

¹ [«*À l'envi de*»: in rivalità con. L'italiano non consente l'omofonia con *envie*: invidia, voglia (cfr. *Envie du pénis*, *Penisneid*, invidia del pene)].

particolare, è forse per suo effetto che lo statuto del matrimonio continua a reggersi nel declino del paternalismo?

Tutte questioni irriducibili ad un campo ordinato dai bisogni.

Scritto due anni prima del Congresso.

VI

Giovinezza di Gide o la lettera e il desiderio

Su un libro di Jean Delay e un altro di Jean Schlumberger ¹

Σκαιοῖσι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ
δόξεις ἀχρεῖος κού σοφὸς πεφυκέναι·
τῶν δ' αὖ δοκούντων εἰδέναι τι ποικίλον κρείστων
νομισθεῖς
ἐν πόλει λυπρὸς φανῆ.

EURIPIDE, *Medea*, 298-301.

E, metafora o no, ciò che qui dico è perfettamente vero.

ANDRÉ GIDE, *Notes de la Tentative amoureuse*.

Il libro che Jean Delay ² ha consacrato alla giovinezza di André Gide, apparso in due tomi con un anno di intervallo, ha fin d'ora incontrato il successo. La critica letteraria, senza discordanza che valga, gli ha reso tutti gli onori e ha preso la misura della varietà dei suoi meriti.

Qui si vorrebbe mostrare la congiunzione per cui un'opera che si fonda scientificamente sull'alta qualificazione del suo autore a trattarla in generale, trova nella particolarità del suo oggetto di che fissare un problema in cui le generalità acquisite si modificano: è ad opere come queste, le più attuali, che la storia promette la durata.

Questo problema, che è quello del *rapporto dell'uomo con la lettera*, ponendo la stessa storia in questione, si comprenderà come il pensiero del nostro tempo non lo colga se non avviluppandolo con un effetto di convergenza di tipo geometrico, o, dato che nell'inconscio è riconosciuta una strategia, procedendo con una manovra avviluppante quale si discerne nelle nostre cosiddette scienze umane, – già non più troppo umane.

Legare quest'opera a questo problema non ci dispensa dal promettere al lettore, e per impegnare il più novizio nelle materie che saranno agitate, un piacere con cui le prime pa-

¹ Questo articolo è apparso nel n. 131 della rivista «Critique», aprile 1958.

² JEAN DELAY, *La jeunesse d'André Gide*, 2 voll., Gallimard, Paris 1956.

gine del libro lo imprigioneranno senza che abbia dovuto far resistenza, e che lo porterà, senza che ne senta lo sforzo, fino all'ultima delle milletrecento del loro numero.

Di questo piacere in cui sarà in qualche modo assorbito, la sicurezza della scrittura è lo strumento. La parola «scienziato» si applica qui anzitutto all'arte di una composizione le cui pieghe si dissimulano in un'alternanza di prospettive, documenti, analisi, commento, ricostruzione, che se attira l'attenzione è perché di volta in volta sembra offrirle un momento di riposo.

Ed è nel richiudere il libro che il lettore s'accorge che in esso nulla è stato motivato se non dalla preoccupazione di una pesata esatta e delicata. Il tocco di humour con cui l'autore a modici intervalli ne tempera l'operazione, non è che un far posto al modo singolare con cui sono strutturate le cose: tant'è vero che il tono ch'egli mantiene sorprende per una naturalezza sostenuta parallelamente alla modulazione, unica in questo genere, che il suo modello ha fatto sentire nella sua opera.

Ecco la soglia della performance in cui entreremo, per la disposizione che denota nell'autore, di ciò che in termini giuridici chiameremmo «la più tenera attenzione». La stessa che riserva a ciò per cui in un certo punto ravviva il genitivo arcaizzante delle «*enfances Gide*». Che è anche quella che Gide, con l'amicizia della sua vecchiaia, ha saputo distinguere.

Si chiarisce così come Jean Delay, che già ha mostrato le sue qualità di scrittore in un'opera sensibile su cui il tempo ritornerà, non usi della sua arte se non a misura dell'*artifex* cui la vota. Il che trova conferma nel sorprendente mantenersi uguali, nel corso di questa lunga opera, delle qualità su cui ci siamo appena soffermati, e ci conforta a modificare a nostra piacimento l'aforisma buffonesco¹, per enunciarlo: lo stile è l'oggetto.

Ciò facendo Jean Delay pretende di isolare un genere: la psicobiografia. Quale che sia la legge sotto cui la vuol porre, il fatto che a un tempo le abbia dato il suo capolavoro non

¹ [*Buffonesque*: buffonesco, ma anche: di *Buffon*, autore appunto dell'aforisma: «*Le style est l'homme même*, cfr. qui: *Ouverture della raccolta*, p. 5].

potrebbe essere indifferente al fine di coglierne il limite. Limite che ci sembra svelarsi singolarmente nella sorte che tocca all'opera, e su cui giureremmo che il vecchio mostro sacro abbia scommesso, dando materia al suo partner per una prova eccezionale, sicuro che impegnandovelo questi non avrebbe fatto che soddisfarlo.

La stessa riuscita di Jean Delay mostra quale ne fosse la sorte: e cioè che nella misura del rigore applicato a un tale autore, avrebbe prodotto il piú obbligato complemento della sua opera: la psicobiografica «*postface*» dello scrittore ricercata in questa impresa si ritrova, una volta compiuta, divenuta *préface* delle sue opere, e non soltanto seguendole negli scaffali a mo' di vicino che ne dà testimonianza, come Boswell per Johnson, come Eckermann con Goethe, ma anche tendendo il tamburo stesso su cui il loro messaggio continuerà a rullare.

Ci si perdoni se teorizziamo sulla svolta costituita da Sainte-Beuve, spostandolo dalla critica alla condizione letteraria. Diciamo, per andare diritti al punto, che egli rimette al critico il potere di regolare secondo il suo criterio l'intrusione, nell'opera letteraria, della vita privata dello scrittore. Ci si consenta di definire questo fattore privato in rapporto all'opera stessa, di cui diviene in qualche modo la negativa, essendo tutto ciò che lo scrittore non ha pubblicato di quanto lo concerne.

Conosciamo bene il progetto dietro cui ciò si colloca, quello di una storia naturale delle menti. Ma, riservando il nostro giudizio su un simile proposito e senza altrimenti presumere circa il «naturale» che qualifica, possiamo disgiungerne gli effetti che certamente ha avuto sulla condizione imposta all'opera dello scrivere.

Cosí ci manteniamo in una neutralità obiettiva quanto alla posizione presa «contro Sainte-Beuve» da Proust, quale che sia la pertinenza che riceve dall'autorità di un poeta che parla della propria creazione, e piú espressamente da un'analisi del messaggio poetico che non lascia dubbi sul fatto che il suo approccio esige un metodo che concordi con la sua natura.

L'opera dello stesso Proust non permette di contestare che il poeta trovi nella sua vita il materiale del suo messaggio. Ma appunto l'operazione costituita da questo messaggio

riduce i dati della sua vita al loro impiego come materiale. Il che resta vero anche se questo messaggio pretende di articolare l'esperienza che ha fornito questi dati, giacché tutt'al più in tale esperienza il messaggio trova modo di riconoscersi.

La significanza del messaggio si adatta, non bisogna esitare ad arrivare fino a questo punto, a tutte le falsificazioni introdotte nelle forniture dell'esperienza, che includono eventualmente la carne stessa dello scrittore. Sola importa, infatti, una verità che attiene a ciò che nel suo svelamento il messaggio condensa. C'è così poca opposizione fra questa *Dichtung* e la *Wahrheit* nella sua nudità, che il fatto dell'operazione poetica deve piuttosto arrestare la nostra attenzione su un tratto che si dimentica in ogni verità, e cioè che questa si produce in una struttura di finzione¹.

Ciò che nei confronti dell'opera pubblicata, la critica ha prodotto col suo ricorso alla privatezza dello scrittore, è rimasto fino ad oggi, quanto al carattere naturale di ciò che se ne coglie, piuttosto evasivo. Questo uso, cui ogni protesta in nome di una qualsiasi decenza risponde solo a latere, ha generato al contrario una rivoluzione dei valori letterari. Introducendo in un mercato, di cui la tecnica della stampa regolamentava gli effetti da quattro secoli, un nuovo segno del valore, che chiameremo: *minute*². Il manoscritto che lo stampato aveva rimosso nella funzione dell'inedito, riappare nell'opera come beneficiario, con una funzione che merita d'esser esaminata.

¹ La pertinenza di questo richiamo al nostro argomento sarebbe confermata a sufficienza, se ve ne fosse bisogno, da uno di quei numerosi testi inediti che l'opera di Delay ci fa conoscere, illuminandoli con la luce più appropriata. In questo caso, il *Journal inédit* detto della Brévine, dove Gide ha soggiornato nell'ottobre del 1894 (nota di p. 667 del II tomo).

« Il romanzo proverà che può dipingere ben altro che la realtà – direttamente l'emozione e il pensiero; esso mostrerà fino a qual punto possa essere dedotto, *prima dell'esperienza delle cose* – fino a qual punto cioè possa essere composto – cioè opera d'arte. Mostrerà che può essere opera d'arte, composta da qualsiasi pezzo, di un realismo non di fatti spiccioli e contingenti, ma superiore ». Segue un riferimento al triangolo matematico, poi: « Bisogna che nel loro stesso rapporto ogni parte di un'opera provi la verità di ciascuna delle altre, non c'è bisogno di altra prova. Niente è irritante come la testimonianza che Monsieur de Goncourt dà di tutto quel che dice – ha visto! ha sentito! come se la prova da parte del reale fosse necessaria ».

Bisogna dire che nessun poeta ha mai pensato diversamente..., ma che nessuno dà seguito a questo pensiero.

² [Traduciamo « minute »: *les petits papiers*].

Ecco dunque la materia offerta alla presente opera: note personali di Gide per le sue memorie edite col titolo: *Se il grano non muore*; brani inediti del Diario; quaderno di letture, tenuto dai venti ai ventiquattro anni e da lui significativamente designato come il suo «soggettivo»; l'enorme corrispondenza con la madre fino alla morte di quest'ultima quand'egli ha ventisei anni; una somma di lettere inedite, la cui raccolta nel suo entourage fa sí che se ne accresca proporzionalmente al quadrato della loro massa la portata di edificio se unita alle lettere pubblicate.

In questa massa bisogna contare il vuoto lasciato dalla corrispondenza con la cugina divenuta sua sposa, Madeleine Rondeaux. Vuoto di cui piú avanti diremo, insieme alla causa, il posto e l'importanza.

Confidenze raccolte dall'autore e cose viste da lui testimone, occupano qui soltanto un posto discreto, fortunatamente meno assente di quanto Jean Delay non ci avverta di aver voluto, ma che questi sembra piuttosto aver cancellato.

Né l'opera di Gide né il contenuto dei suoi scritti intimi lasciano dubbi sul disegno dell'*homo litterarius* compiuto che Delay riconosce in lui. Le minute sono, fin dalla loro uscita, e sempre piú nei fili che impediscono loro di perdersi, concertate in vista del corpo che debbono costituire, se non nell'opera, diciamo almeno in rapporto con l'opera. Ci si può domandare quanto un tale disegno potrebbe lasciar sussistere del loro interesse per Sainte-Beuve, se davvero era proprio il naturale che aveva di mira.

In questo disegno infatti Gide non soltanto raddoppia il suo messaggio aggiungendovi i pensieri del suo ritiro, ma non può impedire che i suoi atti prendano posto sul loro versante. Precisiamo che questi ultimi non ottempereranno solamente, com'è sempre stato in ogni tempo, alla cura della sua gloria, ma, e il termine viene dalla sua penna, alla cura della sua biografia.

Sospettare d'insincerità tutta una vita a partire da ciò sarebbe assurdo, oltretutto se ci si fonda sul fatto che essa non ci offre nulla di basso, nessun tradimento, nessuna gelosia, nessuna motivazione sordida, e ancor meno della stupidità comune. Si può osservare che una psicoanalisi, per tutto il tempo in cui si svolge, infiora gli atti del soggetto piú di quanto questi non creda, e che ciò non cambia nulla nei pro-

blemi proposti dalla sua conduzione. Si avverte a sufficienza che quando Gide motiva il prestito di capitale con cui sovviene alle difficoltà di un amico stimato¹, col termine esplicito di cura per la sua biografia, ciò che iscrive in questa azione è la scommessa della sua fiducia, in cui l'amor proprio trova più sbocchi che nel pubblicizzare una buona azione.

Sempre l'anima è permeabile a un elemento di discorso. Quel che cerchiamo nel posto della storia di una parola in cui essa si costituisce, sono effetti cui molte altre parole hanno contribuito e in cui il dialogo con Dio cerca di raccapezzarsi. Osservazioni non a sproposito quando riguardano il soliloquio dell'anima bella Gide.

Questo soliloquio si fa intendere nell'opera letteraria; le minute ne differiscono forse soltanto nell'esserne differita la comunicazione.

Proprio qui la venuta dell'opera che esaminiamo ci illumina: non è nel loro contenuto ma nella loro destinazione che bisogna cercare la differenza delle minute.

Proprio al biografo sono destinate, e non a uno qualsiasi. Gide, leggendo le memorie di Goethe, «si istruisce di più, scrive alla madre, sapendo come Goethe si soffiava il naso che come faceva la comunione un portinaio». E aggiunge: «Del resto, per ciò che raccontano queste memorie sono ben poco interessanti... Se non fossero *scritte* da Goethe, se Goethe avesse fatto scrivere Eckermann al suo posto, ne resterebbe a malapena un interesse di documento»².

Diciamo che lasciando a Jean Delay il compito di *scrivere al suo posto* sulle sue minute, Gide non ignorava che Jean Delay sapeva scrivere, e anche che non era Eckermann. Ma sapeva anche che Jean Delay era un eminente psichiatra e che, per dirla tutta, proprio nello psicobiografo le sue minute dovevano incontrare la loro destinazione di sempre.

Pensiamo a ciò che fa dire che lo psicoanalista dei giorni nostri ha preso il posto di Dio. Questo riflesso di onnipotenza (cui del resto egli dà accoglienza attraverso la via pedantesca del ricusare tale onnipotenza alla base del pensiero del paziente), da qualche parte bisogna pure che gli venga.

¹ Cfr. DELAY, II, pp. 387-88. Si tratta dell'amico Maurice Quillot, e Gide ne parla in una lettera alla madre del 17 ottobre 94.

² *Ibid.*, p. 491.

Gli viene dal fatto che l'uomo del nostro tempo ha bisogno per vivere con la sua anima della risposta del catechismo che le ha dato consistenza.

André Gide sapeva fare di Dio l'uso che conviene, e dunque attende altro. Non invano Jean Delay evoca qui Montaigne e il suo modo di indirizzarsi a un altro a venire, in quella privatezza in cui rinuncia a discernere ciò che sarà per questo altro il significante. Un simile indirizzo fa comprendere perché l'ambiguità in cui Gide sviluppa il suo messaggio si ritrovi nelle sue minute.

Il miracolo, per designare col suo nome la presente congiuntura, è che applicando alla lettera delle minute l'opera da consulente, Jean Delay dà a questa ambiguità il suo corrispettivo, ritrovando nell'anima l'effetto in cui il messaggio si è formato. Il fondo d'erba nell'acqua di Narciso è della stessa onda del riflesso delle fronde.

Grazie a Jean Delay la psicologia trova con la disciplina letteraria un approccio unico. La lezione è sorprendente, giacché vediamo disporvisi nel suo rigore la composizione del soggetto.

Diciamo come ne siamo istruiti. Dapprima non è che si pensi a seguire Jean Delay, tanto si dimentica anzi che lo si segue, nel vederlo così bellamente seguire una strada. Seguio su una traccia di cacciatore, non sarà lui a confonderla. Si arresta, ce la indica con la sua ombra. Stacca come da sé quella stessa assenza che l'ha causata.

Di quella famiglia che per Gide fu la sua famiglia e non un'astrazione sociale, Delay inizia con la cronaca.

Egli fa crescere l'albero di borghesia sorto sotto Luigi XIV da un Rondeaux contadino arricchito dal suo commercio di derrate coloniali, certo un Arnolfo che si sogna Monsieur de la Souche. Il figlio s'imparenta con un Père d'Incarville, il nipote si fa dare del de Sétry, il pronipote è Rondeaux de Montbray, appassionato di lumi, o d'illuminismo, perché F. M., e dalla Rivoluzione patisce traversie. Quest'albero verde, innestato con costanza con ramificazioni di qualità, e in cui non manca il fregio di sapiente distinzione che si coglieva nelle ricerche naturali, lascia dopo la tormenta gemme ancor fitte.

Edouard Rondeaux sarà in grado di rivalizzare nei grossi affari con quei Turelure che ai nuovi tempi proporranno co-

me ideale la loro pratica: arricchitevi, grazie a cui pare abbiano risollevato la grandezza della Francia. Se la loro preminenza politica non s'è tuttavia mai imposta con un titolo ben evidente alla nuova guardia dell'epoca, è forse perché la sola virtù che rendesse ragione della loro esistenza, l'abnegazione, si prestava un po' troppo a quei tempi al sospetto di ipocrisia. Fortunatamente hanno delegato la tradizione di questa virtù con i suoi privilegi alle mogli, il che spiega il comico cui è consegnata la loro memoria.

Questo comico immanente, in special modo al sorprendente dialogo della corrispondenza fra Gide e la madre, è preservato attraverso il libro da ciò che la pedanteria psicologizzante ha spinto fino al dramma della relazione con la figura materna. Tratto che fin da questo capitolo si annuncia col cenno alla crescita della pancia negli uomini, paragonato col fatto che colpisce che in due generazioni di apparentamenti protestanti, le donne fanno di questa famiglia un feudo di calvinisti e un parco di madrinaggio morale. Al che dobbiamo la grazia, dopo riduzione allo stato falotico dei maschi della penultima generazione, di un illustre fiore d'umanità.

La borghesia del padre traduce un'altra estrazione, uomini di toga e d'università cui Jean Delay fa credito di un'ascendenza fiorentina. La preparazione con cui il padre cova il concorso di aggregazione di Paul Gide, padre di André, è un momento schizzato in modo assai commovente per introdurre sia la sfolgorante carriera di un maestro originale in materia di diritto, sia la perdita lasciata nel figlio da un uomo sensibile che si è liberato di un'ingrata parentela soltanto con una morte prematura.

La velata confessione di una massima perdita in un carnet intimo di Paul, l'accento ritrasmesso dalla bocca di Gide della sua venerazione filiale – uno dei rari riferimenti di Jean Delay ai suoi ricordi –, ecco da dove appare, toccante, l'immagine del padre.

Ma piú avanti una lettera dello zio Charles rizzerà di fronte a noi le scabrosità d'anima su cui invano s'interroga la psicologia, quando si tratta di ridurle alle pretese norme della comprensione. Rispondendo a una confidenza del nipote riguardante l'abbandono del pulzellaggio che come sappiamo questi aveva devoluto all'affascinante Oulad, Méryem, quel-

l'uomo colto si inalbera per un atto di cui il meno che si possa dire è che il contesto di prostituzione abituale, o rituale, in cui s'iscrive, obbliga a sfumare nei suoi riguardi la moralizzazione: ora lo zio Charles non trova nulla di meglio per figurarne la stigmata, che la macchia dell'atto, impossibile a disfarsi una volta commesso, del parricidio, a cancellare la quale s'accanisce invano Lady Macbeth¹.

E così al primo vento di inchiesta si dissipa anche quel tanto di tainiana reverenza che Gide aveva creduto di dover mantenere nei confronti delle incompatibilità ereditarie che nel suo sangue volgevano all'acido. I miti cedono a un metodo che ricostituisce ogni essere nel suo discorso per retribuire ciascuno con la sua parola.

Matrimonio della psicologia con la lettera, vorremmo far eco a un titolo di Blake caro a Gide per designare ciò che si produce quando la lettera, andando alla scuola della psicologia, ritrova in essa la propria istanza in posizione tale da reggerla.

Poiché se Jean Delay incidentalmente trova modo di confermare la descrizione della psicastenia fatta da Janet, lo fa per rilevare che quella data da Gide dei propri stati le si sovrappone, con la differenza che la sua è una lingua piú rigorosa². Si vede come ci si possa domandare se le sapienti funzioni in cui si articola la teoria, funzione del reale, tensione psicologica, non siano semplici metafore del sintomo e se un sintomo poeticamente così fecondo non sia esso stesso fatto come una metafora, il che non lo ridurrebbe per ciò stesso a un *flatus vocis*, perché qui il soggetto fa le spese dell'operazione significativa con gli elementi della propria persona.

Ciò equivale a parer nostro a suggerire il movente ultimo della scoperta psicoanalitica. Nessuna delle sue strade è estranea a Jean Delay; volta per volta egli le prova senza poter

¹ Lasciamo da lato l'importanza per il censore del fatto che l'*affaire* gli sia presentato dal pupillo come sperimentale. La singolarità del suo giudizio non è meno sensibile. Cfr. in DELAY, II, p. 424, questa lettera dopo il passo: «Non si può negare che questa storia sia il segno di un'assoluta rovina del senso morale...» fino a p. 445, la caduta della filippica sulla «macchia che niente poteva cancellare».

² Cfr. DELAY, I, p. 240, «... sentimenti di incompletezza, o come dirà Gide, di "mancanza"; di estraneità, o come dirà Gide, di "straniamento"; di sdoppiamento, o come dirà Gide, di "seconda realtà" [ben altrimenti appropriato. Nota dell'autore del presente articolo]; d'inconsistenza, o come dirà Gide, di "sconsistenza" [piú esatto. Idem]».

fare nulla di meglio che riferirsi a quei tronconi di teoria in cui oggi la dottrina si disgrega. Tuttavia non v'è nulla da cui egli non sappia trarre partito, quando sa mettere le cose al posto giusto, e tal punto che si può dire che questo libro non sarebbe lo stesso senza la psicoanalisi.

Non che, neppure per un istante, abbia corso il rischio di assomigliare a ciò che il mondo analitico chiama un'opera di psicoanalisi applicata. Esso respinge subito ciò che questa assurda qualificazione traduce della confusione che regna da quelle parti. La psicoanalisi si applica, in senso proprio, solo come trattamento, e dunque ad un soggetto che parla e intende.

Al di fuori di questo caso, può trattarsi soltanto di metodo psicoanalitico, quello che procede alla decifrazione dei significanti senza riguardo per nessuna forma di esistenza presupposta del significato.

Quest'opera mostra luminosamente che una ricerca, nella misura in cui osserva questo principio, solo con l'onestà del suo accordo col modo con cui un materiale letterario dev'essere letto, incontra nell'ordinamento della propria esposizione la struttura stessa del soggetto disegnato dalla psicoanalisi.

In ciò gli psicoanalisti troveranno certamente occasione una volta di più per sentirsi autorizzati dall'importanza della loro dottrina. Ma farebbero meglio a inquietarsi nel constatare che nessuna opera apparsa come psicoanalisi applicata, è preferibile a questa per la purezza del metodo e per l'insieme dei suoi risultati.

Jean Delay parte sempre dal favore offertogli dal suo soggetto: e cioè la via aperta dallo stesso Gide, che sappiamo essersi interessato alla psicoanalisi.

È stato l'ambiente di Jacques Rivière, dopo la Grande guerra, ad aver fatto la prima fortuna del messaggio freudiano, allorché l'ambiente medico in cui il sorprendente Hesnard l'aveva fatto sentire fin dal 1910 si faceva pregare. Gide tentò la prova di una psicoanalisi con Madame Sokolnicka, venuta allora in Francia come *missa dominica* dell'ortodossia viennese. Egli era un boccone un po' troppo grosso per non sfuggire alla presa, certo un po' mancante di forza penetrante, della simpatica pioniera. Ma è sorprendente come egli abbia avuto così poca cura di andare ai testi, da aver potuto

esprimere su Freud uno di quei giudizi che, di ritorno, non risparmiano neppure uno della sua statura¹.

Cionondimeno, è alla luce delle spiegazioni di Madame Sokolnicka, presentata senza mascheramenti nel romanzo *I Falsari*, che nel personaggio del piccolo Boris egli illumina una tragedia dell'infanzia, ripresa da Jean Delay per quel che è, cioè come un'elaborazione del suo stesso dramma.

Il piccolo Boris, affidato alle cure del nonno, non è tuttavia soggetto alle stesse condizioni di colui che, a partire dal momento della morte del padre all'età di undici anni, ci dice d'essersi sentito «improvvisamente tutto avvolto da quell'amore che ormai si richiudeva» su di lui² nella persona della madre.

D'altro canto, s'incontra quel senso di gradimento da *déjà entendu*, buono a far crollare il capo ai ben informati, che si ottiene sempre quando si ricorda la preponderanza della relazione con la madre nella vita affettiva degli omosessuali. Con aldilà quell'Edipo divenuto nome comune di cui si parla come di un armadio, dopo esser stato la malattia alle cui devastazioni Gide ha opposto un sarcasmo pagato a minor prezzo di prima³.

Jean Delay non s'accontenta certo di un'articolazione così vaga.

Che cosa è stata per quel bambino la madre, e quella voce per cui l'amore s'identificava con i comandamenti del dovere? È noto che c'è più d'un modo di amar troppo teneramente un bambino, anche nelle madri di omosessuali.

Jean Delay non ci dà la carta del labirinto delle identificazioni, in cui gli psicoanalisti nei loro scritti barano per non perdersi. Ma ha il vantaggio, non lasciando mai il filo del suo caso, di ritrovarcisi.

Lo fa svolgendo in modo indimenticabile le componenti del discorso della madre, dal che s'intravede la composizione della sua persona.

Egli s'arresta quando arriva a ciò che è vano spostare per

¹ Cfr. *Journal*, 1924, pp. 785-86, riferito in DELAY, I, p. 248. La formula: «Freud, imbecille di genio», è gettata lì attraverso obiezioni stranamente poco sostenute.

² DELAY, I, p. 165.

³ Frase scherzosa di Gide a Jean Delay sulla «*vague di edipemia*» (DELAY, I, p. 265).

veder dietro. Come nel caso di quella ragazza, poco dotata in pretendenti e in grazie, che colma il vuoto di nozze che tardano a venire con una passione per la governante, di cui Jean Delay fa impassibilmente parlare le lettere: gelosia, dispotismo, benché non ostentati non vanno trascurati, così come gli abbracci di una gioia innocente, benché ancorati ad abitudini da vestale. Si è costretti a concepire in tale attaccamento, al di là di queste inattaccabili manifestazioni, ben altra profondità perché resista, con una ribellione capace di vincerli, ai pregiudizi dell'ambiente che si oppone in nome del rango.

Al che corrisponde, come in Marivaux le maliziosità delle colombine al pathos dei sublimi, il ricordo di Gide bambino che ausculta nello spazio notturno i singhiozzi modulati della soffitta in cui Marie e Delphine, le domestiche, quest'ultima la sposa dell'indomani, lacerano la loro unione.

Lo psicoanalista non può che restar colpito di fronte a uno schermo, che nel nostro caso è tanto più interessante in quanto indubitabilmente Marie doveva diventare uno dei draghi che avrebbero vegliato su ciò di cui bisognava che il bambino non fosse prodigo.

Il silenzio che allora egli seppe mantenere, a parte il suo foro interno, mostra un pezzetto dell'estensione di un regno taciturno in cui domina la virtù di più oscuri poteri.

In questa galleria dei medaglioni dipinti in negativo, Jean Delay non si sofferma. Egli sa quanto lunghi fare i passi per avanzare sul suo cammino, e quale ombra, mai profilantesi altrimenti che di sguancio, designi la temibile accompagnatrice, nel suo lasciar sempre deserta la stanza di cui lo precede nel giro dell'appartamento.

Proprio questo vuoto il bambino ha popolato dei mostri di cui conosciamo la fauna, dacché un'aruspice dagli occhi di bambino, ispirata trippaiola, ce ne ha dato il catalogo, guardandoli controluce nelle viscere della madre nutrice.

In seguito a ciò abbiamo disposto questi fantasmi nel cassetto dell'immaginazione del bambino, dai neri istinti, senza ancora esserci innalzati ad osservare che anche la madre, lei pure bambina, li ha avuti tali e quali, e che se accostassimo la questione domandandoci per quale via passino i fantasmi per andare dalla madre al bambino, ci troveremmo forse sulla stessa via da cui essi traggono le loro incidenze effettive.

Un incubo che fa parte di questo corteo¹ ossessionerà fino alla fine il sonno di Gide, salvo il fatto che la crepa che lo incrina a partire da una certa data finirà per trovarla comica. Sempre però lo desolerà d'angoscia l'apparizione sulla scena di una forma di donna che, cadutone il velo, non lascia vedere che un buco nero², oppure si sottrae come flusso di sabbia alla sua stretta³.

A ciò corrisponde in lui un altro abisso, quello che si apre nel suo godimento primario: la distruzione d'un giocattolo amato, le braccia improvvisamente rotte, col fracasso di ciò che portano, di una domestica solleticata, la strana metamorfosi di Gribouille, che segue la deriva del fiume come ramoscello di verzura, lo portano all'orgasmo⁴.

Scosse, scivolamenti, forme smorfieggianti: quando gli attori in numero conveniente al teatro antico entreranno da un lato a popolare la scena con le loro maschere, già la morte vi sarà entrata dal lato opposto. Perché il suo posto sia segnato non c'è nemmeno più bisogno che sia vuoto. Basta che sia numerato. Per meglio dire, la morte non è forse proprio il numero dei posti? Appunto per questo è così pronta a cambiar posto.

Per tre volte il bambino ha sentito la sua pura voce. La accoglie non l'angoscia, ma un tremito del fondo dell'essere, un mare che tutto sommerge, quello *Schaudern* alla cui significanza allofona Jean Delay s'affida per confermarne la significazione di allogenità, – insegnandoci la semeiologia, in special modo quella della relazione con la «seconda realtà», e anche del sentimento di essere escluso dalla relazione col simile, per cui questo stato si distingue dalla tentazione ansiosa⁵.

Finezza clinica in cui è ingrandita la nostra pena per le tiriterie che assordano la nostra vita di psichiatri, allorché tutto è ancora da articolare.

Non diremo qui perché siano necessari i quattro angoli di

¹ *Ainsi soit-il*, p. 98. citato in DELAY, I, p. 138.

² DELAY, I, p. 525, citazione dai *Cahiers d'André Walter*.

³ ID., II, p. 105, citazione da *Et nunc manet in te*, p. 35.

⁴ ID., I, p. 250.

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 171, 176 e 321-29. *Si le grain ne meurt*, I, pp. 135, 136 e 195.

quella relazione dell'io con l'altro, e poi con l'Altro, in cui il soggetto si costituisce come significato.

Limitiamoci a rimandare il lettore ai capitoli che li situano molto semplicemente, grazie al solo procedere, esemplare ai nostri occhi, del presente studio.

Procedere che si apre col fatto che nelle creazioni dello scrittore si raddoppiano costruzioni tanto piú precoci quanto piú nel bambino sono state necessarie, dovendo occupare quei quattro posti resi piú incerti dalla mancanza che vi dimorava.

Cosí la costituzione della *persona*, titolo del capitolo in cui culmina il quarto libro, rimanda all'analisi del *Voyage d'Urien*, opera interpretata da Jean Delay, senza prestarsi a piú contestazioni di quante non ne consenta la decifrazione di un rebus, come *Voyage du Rien*¹ che è il culmine del terzo libro.

Cosí pure *la creazione del doppio*, che concludendo il secondo libro è il perno delle due parti dell'opera, rimanda nel primo libro al *bambino diviso*.

Questa *Spaltung* o scissione dell'io, su cui la penna di Freud s'è arrestata *in articulo mortis*, ci sembra sia qui il fenomeno specifico. Occasione per stupirsi ancora che il senso comune degli psicoanalisti lo bandisca da qualsiasi riflessione meditata, per astrarsi in una nozione come quella di debolezza dell'io, la cui pertinenza è misurata una volta di piú per il soggetto Gide da quest'asserzione, che può avanzare senza che la sua condotta la smentisca: «Non m'è capitato spesso di rinunciare: un rinvio, è tutto ciò che l'impedimento ottiene da me»².

Per destare la loro attenzione, occorre forse mostrar loro come si maneggia una maschera, che smaschera la faccia che rappresenta sdoppiandosi, e la rappresenta mascherandola di nuovo? E in tal modo spiegare loro che la compone quando è chiusa, e la sdoppia quando è aperta³.

¹ [*Voyage d'Urien*: Viaggio di Uriano. *Voyage du Rien*: Viaggio del Niente].

² Citato da DELAY, II, p. 479, da *Si le grain ne meurt*, p. 357, da confrontare con il « Tanto peggio, agirò diversamente » (DELAY, II, p. 18), scritto sul suo taccuino in data 1° gennaio 1891, sotto il colpo del principale rifiuto che ebbe a subire da Madeleine.

³ Questa maschera è a loro disposizione nel capitolo *Arte* dell'*Anthro-*

Quando Gide davanti a Robert de Bonnières dichiara: «Tutti dobbiamo rappresentare»¹, e quando nel suo ironico *Paludi*², s'interroga sull'essere e l'apparire³, coloro che avendo una maschera a nolo si persuadono di aver sotto un volto, pensano: «letteratura!», senza sospettare che qui egli esprime un problema così personale da essere il problema della persona *tout court*.

L'ideale dell'io, di Freud, si dipinge su questa maschera complessa, e si forma, con la rimozione di un desiderio del soggetto, attraverso l'adozione inconscia dell'immagine stessa dell'Altro che di questo desiderio ha il godimento insieme al diritto ed ai mezzi.

Gide bambino, fra la morte e l'erotismo masturbatorio, dell'amore ha soltanto la parola che protegge e quella che proibisce; la morte ha portato via con suo padre quella che umanizza il desiderio. Ecco perché per lui il desiderio è confinato nella clandestinità.

Una sera, com'egli ha detto, è stata per lui l'appuntamento del suo destino, l'illuminazione della sua notte e il suo impegno con dei voti. Voti in nome dei quali doveva fare della cugina Madeleine Rondeaux la sua sposa, e che gli hanno aperto ciò che fino alla fine ha sostenuto essere stato l'unico amore.

Come concepire ciò che s'è prodotto in quell'istante che «ha deciso della sua vita», e di cui scrivendo *La Porta Stretta* non può «rammentarsi senza angoscia»? Che cosa è quell'«ebbrezza d'amore, di pietà, di un'indistinta mescolanza di entusiasmo, abnegazione, virtù», in cui si appella a Dio per «offrirsi, non potendo più concepire altro scopo per la sua vita che quello di proteggere questa bambina contro la paura, il male, la vita»⁴.

Se si fa, come è incline a pensare Jean Delay, dell'evento una formazione mitica della memoria, esso non sarebbe per ciò stesso che più significativo. Giacché nella sua posizione

pologie structurale del nostro amico Claude Lévi-Strauss, soprattutto alle pp. 287-90.

¹ DELAY, II, p. 70, quando cita la scena de *Si le grain ne meurt*, I, pp. 274-75, e ricorda che Gide dà la formula per il «puro segreto» della sua vita.

² E nel *Journal*, 1881, p. 25, citato in DELAY, II, p. 52.

³ [*Être e paraître*].

⁴ Cfr. DELAY, I, pp. 299-302, e *La porte étroite*, pp. 26-28.

di ragazzo di tredici anni in preda ai piú «infuocati tormenti» dell'infanzia, in presenza di una ragazza di quindici, questa vocazione a proteggerla segna l'immistione dell'adulto. Adulto che è identificabile con tanta maggior certezza con la persona da cui la protegge, in quanto è la sua presenza in quel momento sul pianerottolo attraversato d'un fiato dal giovane André, ad averlo chiamato in casa con tutta l'attrazione della clandestinità, ammesso che non fosse l'oggetto della sua visita. E cioè l'amabile zia mentre dissipa i calori di Fedra, chiunque fosse che si dedicava, secondo le due versioni date da Gide, ad assecondarvela.

Ora questa persona, se dobbiamo credere alla *Porta stretta*, che in ogni caso offre la verità della *fiction*, ha precisamente giocato nei confronti del giovanetto il ruolo della seduttrice, e non si può mancar di rilevare che le sue manovre assomigliano singolarmente alle supplizianti delizie¹ la cui confessione ritenuta scandalosa fattacene da Gide in *Et nunc manet in te*, si siano o no situate durante il viaggio di nozze, corrisponde perfettamente a ciò che dei suoi affascinamenti piú febbrili egli non dissimulava affatto.

Sembra dunque che sia nella donna che il soggetto si trova mutato come desiderante. La Putifarre si nasconde sotto la Pasifae ch'egli dirà di diventare, mugghiante nell'aprirsi alla penetrazione della natura, cosí come il modello della zia s'indovina là dove Jean Delay lo indica, sotto il mimodramma della sua isteria infantile.

Attraverso questo percorso nell'immaginario egli diviene il bambino desiderato, vale a dire ciò che gli è mancato nell'insondabile rapporto che unisce il bambino ai pensieri che ne hanno circondato la concezione, e gliene viene anche un po' di quella grazia la cui assoluta assenza sulla fotografia di lui bambino ha agitato in François Mauriac una sorta di orrore teologale.

Ma questa muta si verifica solo come residuo di una sottrazione simbolica, prodottasi nel posto in cui il bambino confrontato con la madre può soltanto riprodurre l'abnegazione del suo godimento e l'avviluppamento del suo amore. Il desiderio ha lasciato solo la sua incidenza negativa, per dare for-

¹ Cfr. *Et nunc manet in te*, ed. Ides et Calendes, Neuchâtel e Paris, p. 41.

ma all'ideale dell'angelo che nessun contatto impuro potrebbe sfiorare.

Ma se è davvero l'amore questo amore «imbalsamato¹ contro il tempo»², di cui Gide dirà: «Nessuno può sospettare che cos'è l'amore di un uranista...»³, perché chiudersi alla sua testimonianza? Forse perché non è conforme alla comprensione dell'amore da posta intima⁴, cui bisogna pur dire che gli psicoanalisti nella chimera genitale-oblativa si sono conformati?

Ora, come Jean Delay sottolinea assai bene, non v'è nulla qui che non si regga su una tradizione molto antica, e che non renda legittima l'evocazione dei nodi mistici dell'amore cortese. Gide stesso non ha temuto di accostare la sua unione, per quanto borghesemente sigillata fosse, a quella mistica di Dante con Beatrice. E se gli psicoanalisti fossero capaci di intendere ciò che il loro maestro ha detto dell'istinto di morte, saprebbero riconoscere che un adempimento della vita può confondersi con l'augurio di porle un termine.

Di fatto il sentimento di Gide per la cugina è stato davvero il colmo dell'amore, se è vero che amare è dare ciò che non si ha, e se è vero ch'egli le ha dato l'immortalità.

Questo amore, che prende corpo da una meditazione manichea, doveva nascere nel punto in cui la morte aveva già raddoppiato l'oggetto mancante. Riconosciamone il passaggio in quella supposta sorella che Gide si dà nei *Quaderni di André Walter* per fare della sua eroina colei che sottilmente sostituisce alla defunta la sua immagine⁵. Egli fa morire questa sorella immaginaria nel 1885, e cioè, facendola nascere con lui, all'età raggiunta da Madeleine quando il suo amore si impadronisce di lei. E malgrado Jean Schlumberger⁶, non c'è modo di liquidare ciò che Gide, nel corso delle sue ultime battaglie per portare Madeleine al matrimonio, scrive di lei a Valéry: «È Morella»⁷. Donna dell'aldilà, rin-

¹ Cfr. DELAY, I, nota di p. 225.

² Relazione di ROGER MARTIN DU GARD, in *Schlumberger*, p. 193.

³ ID., in *Schlumberger*, pp. 186 e 193.

⁴ [«*Courrier du cœur*»].

⁵ Cfr. DELAY, I, p. 494 e la nota. *Cahiers d'André Walter*, Oci, pp. 40-41.

⁶ Cui quest'accostamento appare «del tutto bizzarro». *Schlumberger*, p. 80.

⁷ ID., II, p. 98, 173 e anche I, p. 300.

negata nella figlia, che muore quando Poe la chiama col suo nome che bisognava tacere... Il crittogramma della posizione dell'oggetto amato in rapporto al desiderio è qui, nella sua duplicazione ripiegata su se stessa. La seconda madre, quella del desiderio, è mortifera e ciò spiega la facilità con cui la forma ingrata della prima, quella dell'amore, viene a sostituirsi ad essa, per sovrapporsi¹, senza che ne sia infranto lo charme, a quella della donna ideale.

Resta da sapere perché il desiderio e la sua violenza, che essendo quella dell'intrusa non era senza eco nel giovane soggetto (Jean Delay assai giustamente lo sottolinea) non abbiano spezzato questo charme mortifero dopo avergli dato forma.

A questo proposito crediamo che Jean Delay sia su una pista giusta quando vede in Madeleine la ragione ultima del fatto che questo amore ha dovuto rimanere non realizzato, salvo il fatto che rivolgendo la sua attenzione alla parete di vetro che separa i due esseri che anima per noi, s'illude forse sulla sua sottigliezza per credere alla sua fragilità.

Che Madeleine abbia voluto un matrimonio bianco, il libro non lascia dubbi. Ma l'ha voluto sulla base di fondamenti inconsci, che si trovavano ad essere i più convenienti per lasciare l'impasse di André così come stava.

La cosa si trova manifestata, come capita anche nelle più difficili a vedersi, in una forma che diviene del tutto patente una volta designata. L'abolizione nella ragazza di qualsiasi sguardo sulla madre, dopo che questa ebbe lasciato la famiglia, è l'indice garante che il desiderio salutare da cui il bambino in disgrazia s'era visto imprimere una figura d'uomo, non avrebbe più fatto rientro dal di fuori.

E non c'è nemmeno bisogno di saperla molto lunga per leggerlo sotto la penna di Madeleine: che resta a lungo, dopo il dramma e ben oltre la frontiera del matrimonio, fissata al suo amore per il padre. Basta che annoti le inclinazioni del suo animo perché alla terza riga ne evochi la figura, in senso proprio: dall'aldilà².

¹ Il libro di Jean Delay è pieno di simili testimonianze di un fenomeno banale, ma che assume tutto il suo rilievo dalla devastazione in cui si iscrive. Cfr. *Ainsi soit-il*, p. 128.

² Fra altri, si veda DELAY, II, p. 187. «Forse conosco bene solo due stati d'animo, quanto alle cose della vita: l'ansietà dell'avvenire – la tristezza del

Che cosa sarebbe successo se Madeleine avesse offerto ad André, di Mathilde sua madre cui assomigliava, una figura ravvivata dal colore del sesso?

Quanto a noi, crediamo che per stringere questa Arianna egli avrebbe dovuto uccidere un Minotauro come sorto di fra le sue braccia.

Indubbiamente Gide ha sognato d'esser Teseo. Ma se anche il destino di Arianna sotto scacco si fosse concluso più presto, non per questo la vicissitudine di Teseo sarebbe cambiata.

Non è soltanto perché inclina a destra piuttosto che a sinistra, che all'essere umano il desiderio pone difficoltà.

Il privilegio di un desiderio che assedia il soggetto non può cadere in desuetudine se non quando sia stata ripresa cento volte quella svolta del labirinto in cui il fuoco d'un incontro ha impresso il suo blasone.

Certo, il sigillo di questo incontro non è soltanto un'impronta ma un geroglifico, e può essere quello di un testo trasferito ad altri.

Ma tutte le metafore non ne esauriranno il senso, che è quello di non averne, essendo il marchio di quel ferro che la morte imprime nella carne quando il verbo l'ha districata dall'amore.

Questo marchio, che forse non differisce da ciò che l'Apostolo chiama pungolo nella carne, è sempre stato in orrore alla saggezza, che ha fatto di tutto per trascurarlo.

Osserviamo che la saggezza ne è stata punita con quell'aria da schiava che conserva attraverso i tempi, aria che deve indubbiamente all'imbarazzo di trascinarsi quel ferro sotto l'abito facendo finta di niente.

E ripensandoci, si potrebbe riprendere la questione del Padrone sotto una nuova luce, precisando che non è tanto ch'egli sia occupato dal suo godimento, quanto che è il suo desiderio che non trascura.

Col succedersi dei tempi, appare degno di nota il fatto che proprio intorno a una messa in questione del desiderio da parte della saggezza rinasca un dramma in cui è interessato il verbo.

rimpianto di papà...» – Lettera di Madeleine Rondeaux alla zia Juliette Gide, dell'ottobre 1892. E ancora DELAY, II, p. 25, nota la citazione del Diario di Madeleine che la nota 3 situa nel febbraio 1891.

Proprio per questo Gide ha la sua importanza. Per quanto gracile dopotutto ne sia la singolarità, egli vi si interessa, e vi sono interessati coloro ch'egli agita per essa, perché ne dipende una possibilità che si può dire esser quella dell'aristocrazia. Ed è anche la sola e ultima possibilità che questa abbia di non essere buttata fra le erbacce.

Diciamo che le erbacce si appellano in nome di ciò che hanno già fornito alla cultura, e che la psicoanalisi, fatta per dare alla sbarra la piú formidabile deposizione in questo dibattito, vi è attesa per quando sarà dissipato lo stato di bruma in cui il peso della sua responsabilità l'ha fatta piombare.

Su questo terreno Jean Delay ha saputo cogliere nella costruzione di André Gide il pezzo essenziale, quello per cui la fabbricazione della maschera aperta a uno sdoppiamento la cui ripercussione all'infinito esaurisce l'immagine di André Walter (1° dei due volumi), trova la dimensione della *persona* che André Gide diventa, per farci capire che non altrove che in questa maschera ci si offre il segreto del desiderio, e con esso il segreto di ogni nobiltà.

Tale pezzo è il messaggio di Goethe di cui Jean Delay precisa, con qualche giorno d'approssimazione, la data d'immissione¹ con l'articolazione che costituisce.

Prima di Jean Delay, all'epoca a riconoscere l'effetto decisivo di questo messaggio c'era stata soltanto la madre di André Gide, – col che si dimostra che la passione di una donna senza doni, se unita alla finezza può ottenere la verità ricostruita dal metodo, senza che il buon senso, rappresentato in quest'occasione da Charles Gide, vi abbia capito un'acca².

Jean Delay non manca di farci sentire il peso del pezzo mancante, quello rappresentato dalla perdita della quasi totalità delle lettere di Gide in una corrispondenza che ha coperto lo spazio della sua vita d'uomo fino al 1918.

È alla loro distruzione in tale data da parte della moglie che dobbiamo la proiezione che Gide fa sul suo amore di una testimonianza che per gli uni ha fatto scandalo e per tutti resta un problema: e su cui l'analisi di Jean Delay getta la

¹ Cfr. DELAY, II, pp. 155-59, 177, 245 sgg. (il capitolo: *Préméditations*), 264 (il mito di Linceo), p. 277.

² Lettera di Charles Gide a Juliette Gide, 16 aprile 1895, inedita, in DELAY, I, pp. 496-97.

sua luce ricavandone la sua gravità, con il sigillo di una conferma obiettiva¹.

Questa testimonianza, cui Gide ha dato il titolo *Et nunc manet in te*, è stata scritta dopo la morte della moglie. Il titolo, quando se ne ricostruisca la citazione, precisa, se pure era necessario, il senso del testo. Esso evoca la punizione, che pesa su Orfeo aldilà della tomba, del risentimento di Euridice perché voltandosi per vederla durante la loro risalita dagli inferi Orfeo l'ha condannata a farvi ritorno².

Non è dunque l'oggetto amato a esser invocato da questo titolo, per restare dentro colui che sotto il suo segno si confessa, ma piuttosto una pena eterna:

Poenaque respectus³ et nunc manet, Orpheus, in te.

Forzeremo allora le cose fino al senso straordinariamente ironico che questa scelta assumerebbe se indicassimo che il poema della Zanzara da cui è estratta, attribuito a Virgilio, verte sulla morte che questo insetto riceve proprio dalla mano del pastore cui, destandolo con la sua puntura, ha assicurato la salvezza, e che le notizie dagli inferi che la zanzara dà in sogno al pastore le varranno il cenotaffio che ne consegnerà la memoria alla posterità?

Per la verità, leggendo quelle righe non si pensa minimamente a interrogarsi sui limiti del buon gusto. Esse sono semplicemente atroci nella congiunzione di un lutto che insiste a rinnovare i suoi voti, l'ho amata e l'amo per sempre, con la miseria di uno sguardo apertosi su quella che è stata la sorte dell'altro, non rimanendo per tenervisi legato che la devastazione di una disumana privazione, sorta dalla memoria con lo spettro offeso nel suo bisogno piú tenero.

Non ci impegnamo ad applicare qui ciò che professiamo circa il desiderio, come ciò che precisamente fa arretrare in ciascuno tale bisogno. Giacché qui non c'è verità che serva a render giustizia.

Del desiderio, che è mancanza, nulla può esser pesato sui piatti di una bilancia, salvo quelli della logica.

¹ Cfr. DELAY, I, *De l'angélisme*, pp. 492-519; *Le mariage blanc*, pp. 557-592 e le pagine magistrali di *La consultation*, pp. 516-57.

² Cui va accostata un'osservazione del *Journal*, p. 840.

³ Il mio esemplare, delle edizioni Aldes, ha a questo punto una virgola che le edizioni critiche contemporanee omettono, mi sembra in conformità al senso.

Vorremmo che questo libro serbasse, per gli uomini il cui destino è, nella vita, di far passare il solco di una mancanza, cioè per tutti gli uomini, e anche per quelli che ne sono desolati, cioè per molti fra loro, il suo taglio di coltello.

Basti dire che non siamo di coloro per i quali la figura di Madeleine, per quanto straziata appaia, ne uscirebbe, come si pretende, diminuita.

Qualsiasi ombra sia proiettata su un volto dalla ribalta della tragedia, non lo sfigura. Quella proiettata da Gide parte dallo stesso punto in cui il lavoro di Jean Delay piazza le sue luci, e da dove noi stessi dirigiamo l'illuminazione psicoanalitica.

Un sentimento differente prova che quando si è animati dal rispettabile, può risultarne un effetto meno rispettoso.

Jean Schlumberger rimprovera ad André Gide di aver oscurato la figura della moglie col nero delle tenebre in cui le andava incontro. Pensa forse di schiarire queste tenebre con i suoi ricordi a tinte chiare?

È difficile non considerare incresciosa una pretesa riparatrice, quando si sforza vanamente, per convincerla a ritirar le sue pretese, contro una voce defunta.

La sfida di cui si anima nel metterci di fronte un difensore delle virtù patrizie (*sic*)¹ si regge male quando prosegue sul filo della *laus* di un benessere borghese, e la sua testimonianza è indebolita anche da una confessata disattenzione a ciò che si giocava in realtà dietro l'arte delle apparenze².

A dire il vero, l'onore reso a quelle virtù ci farebbe piuttosto osservare che la lizza cortese non ha nulla da guadagnare a ornarsi di Courtesine, e che l'osservazione che «dopo tutto Gide ha avuto una felicità su misura»³, facendogli entrare la pace in casa in questo contesto, può apparire fuori posto.

Questa testimonianza insomma ridurrebbe da sé la propria portata alla suscettibilità di un nobile slancio, se non tendesse a convincerci che Madeleine era un'oca e che le idee del suo mondo alla fine del secolo XIX eguagliavano l'omosessualità al cannibalismo, alla bestialità dei miti ed ai sacrifici

¹ JEAN SCHLUMBERGER, *Madeleine et André Gide*, Gallimard, Paris 1956, p. 18.

² *Ibid.*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 169.

umani¹, il che suppone un'ignoranza dei classici cui comunque Madeleine sfuggiva.

Questo sforzo non ha tuttavia mancato di fornirci testimonianze piú probanti. Dalle quali appare che Madeleine, fine, colta, dotata, ma cosí segreta, ha saputo non vedere ciò che voleva ignorare, – cioè che il suo irraggiare fuori da una cerchia intima avrebbe potuto risultarne temperato quanto bastava per non attirare particolarmente una personalità piú efficiente nel comunicarsi, – e che il cristallo del suo giudizio esaltato da Gide avrebbe potuto lasciar apparire l'angolo opaco della sua rifrazione sotto aspetti di qualche durezza².

Tuttavia offrire l'occasione di stimare al prezzo di tratti di classe la classe di una personalità, merita forse l'immagine, da cui la prima acerbità di un Bernard Frank non si sarebbe astenuta, dell'elefante nella cristalleria³.

Perché non vedere che colei che indubbiamente era stata tutta assorbita nel mistero che l'univa ad André Gide, si sottrae a ogni approccio mondano con la stessa sicurezza con cui si è sottratta, e con quale fermezza di ghiaccio, a un messaggero abbastanza sicuro di portare la parola del cielo da immischiarsi nella sua alcova⁴.

Fino a che punto ella sia arrivata a diventare ciò che Gide l'ha fatta essere⁵, rimane impenetrabile, ma il solo atto in cui ella mostri chiaramente di separarsene è quello d'una donna, d'una vera donna nella sua interezza di donna.

Tale atto è quello di bruciare le lettere, – che sono ciò che ha «di piú prezioso». Il fatto che ne dia come sola ragione quella di aver «dovuto fare qualcosa»⁶, aggiunge il segno dello scatenamento provocato dal solo intollerabile tradimento.

L'amore, il primo cui acceda al di fuori di lei quest'uomo,

¹ SCHLUMBERGER, *Madeleine et André Gide* cit., p. 94.

² Testimonianza di Mme van Rysselberghe, in SCHLUMBERGER, pp. 143-144. – Contro GIDE, *Et nunc...*, ed. citata sopra, p. 69.

³ [«*Pavé du lion*»].

⁴ Cfr. l'epistolario fra Claudel e Gide, curato da Robert Mallet (Gallimard). Lettera di Madeleine Gide a Paul Claudel del 27 agosto 1925, – in risposta a un biglietto di Paul Claudel, pure riportato.

⁵ «Alissa, [...], non lo era, ma lo è diventata», risponde André Gide a una domanda di Jean Delay. DELAY, I, pp. 502-3; II, p. 32.

⁶ Cfr. SCHLUMBERGER, p. 197.

la cui figura cento volte le è stata tradita dalla fugace convulsione, – ella lo riconosce da ciò che legge sul suo volto: meno nobiltà, dice semplicemente¹.

E allora il gemito di André Gide, quello d'una femmina² di primate colpita al ventre, e in cui egli bramisce che gli si strappi quel raddoppiamento di sé che erano le sue lettere, ecco perché le chiama suo figlio, non può che apparir colmare esattamente quella beanza che l'atto della donna ha voluto aprire nel suo essere, scavandola lungamente con le lettere una dopo l'altra gettate nel fuoco della sua anima in fiamme.

André Gide, rivoltando nel suo cuore l'intenzione re-dentrice che presta a quello sguardo che ci dipinge tenendo il suo ansimo in non cale, a quella passante che attraversa il suo trapasso senza incrociarlo, s'inganna. Povero Giasone partito alla conquista del vello d'oro della felicità, non riconosce Medea!

Tuttavia la questione che vogliamo sollevare sta altrove. Essa passerà per il riso, diversamente modulato dalle leggi della convenienza, che accoglie la notizia innocentemente propagata da Gide del suo dramma, perché alla perdita ch'egli proclama essere quella del piú prezioso legato che destinasse alla posterità, questo riso dà la risposta.

Questo riso ha ridotto lo stesso Gide a sorridere d'aver scritto: «Forse non c'è mai stata corrispondenza piú bella»³. Ma che l'abbia pianta come tale, che ci abbia lasciato testimonianza del colpo inferto nel suo essere da questo lutto, in termini ritrovati soltanto per la perdita di Madeleine, dopo che gli anni gliene ebbero stranamente ridato la confidenza e la prossimità, tutto ciò non merita forse d'esser pesato? E come pesarlo?

Questo riso, bisogna riconoscerlo, non ha il senso dell'indifferenza con cui l'autore del libro che abbiamo appena allegato a questo dossier ci dice di aver raccolto in fondo a un

¹ SCHLUMBERGER, *Madeleine* cit., p. 199.

² Bisogna render giustizia a Jean Schlumberger di aver avvertito il lato femminile dei lunghi pianti di André Gide. Ne deduce che un atteggiamento piú virile avrebbe dovuto ispirargli: «spingere la porta della moglie». Per che fare? Farci un po' l'amore, indubbiamente, per mettere a posto le cose. Cfr. SCHLUMBERGER, p. 213.

³ Cfr. la nota a p. 83 del complemento del *Journal*, in appendice a *Et nunc...*, nell'edizione di Neuchâtel.

palco del Vieux-Colombier il lamento di Gide. E sarebbe vano attribuirlo all'oscenità propria alle turbe confraterne.

In questo riso sentiamo risuonare piuttosto il senso umano destato dalla grande commedia, e non soffocheremo l'eco che riceve dall'inimitabile imbroglio in cui Molière figura l'esaltazione del cofanetto di Arpagone col quiproquo che glielo fa sostituire alla propria figlia mentre è un innamorato a parlargli di lei.

In altri termini ciò che abbiamo di mira non è la perdita subita dall'umanità, o dalle umanità, nella corrispondenza di Gide, ma quel fatidico scambio per cui la lettera viene a prendere precisamente il posto da cui il desiderio s'è ritirato.

Nell'ultima pagina del libro in cui, dopo *Et nunc manet in te*¹, sono raccolte le pagine che completano il *Diario* sulle relazioni di Gide con Madeleine, leggiamo al termine di righe di cui ci ronza ancora la testa questa frase: «che non offre piú, al posto ardente del cuore, ch  un buco». Essa sembra inchiodare il lamento dell'amante sul posto lasciato deserto per il cuore vivente dell'essere amato.

Ora, abbiamo letto male: si tratta del vuoto lasciato per il lettore dalla soppressione delle pagine ora restituite nel testo del *Diario*. Ma   leggendo male che tuttavia abbiamo letto bene.

Ecco dunque dove si spezza quell'ironia di Gide che sarebbe quasi unica, se non fosse per Heine, nell'evocare il tocco mortale da cui per lui l'amore   stato colpito, qual «No, non saremo veri amanti, mia cara», di cui Jean Delay prende nota sul carnet del 3 gennaio 1891, per poi seguirne il cammino e le sequenze nelle carte e nelle opere².

Ecco dove s'estingue il coraggio di colui che per far riconoscere il proprio desiderio   incorso nella derisione, o ha rischiato la sventura, – e dove lo abbandona anche l'intui-

¹ Edizione di Neuchâtel.

² Questa ironia quasi parodistica delle opere dalle *Po sies* fino a *Paludes*, Delay la commenta in termini in cui mostra il tono della propria, quando sulla preziosa *Tentative amoureuse* conclude: «Insomma, Luca, incantato di realizzare il suo desiderio, realizzandolo se ne disincanta e si ritrova desolato, mentre Gide, esprimendo il desiderio di questo doppio anzich  viverlo, se ne disincanta anche lui, ma in un senso del tutto diverso: se ne dismaga, e diventa gioioso, in modo che il disincantamento al senso di fascino   un reincantamento al senso di canto».

zione che del suo Corydon «fa piú di un volantino»¹, ma una sorprendente intuizione della teoria della libido.

Ecco dove cede lo humour di un uomo cui la ricchezza assicurava l'indipendenza, ma che dal fatto d'aver posto la questione della propria peculiarità è stato messo in postura di Padrone al di là della sua borghesia.

Le lettere in cui aveva messo l'anima... non avevano seconda copia. E, una volta apparsa, la loro natura di feticcio provoca quel riso che accoglie la soggettività presa alla sprovvista.

Tutto finisce nella commedia, ma chi farà finire il riso?

È forse il Gide che negli ultimi suoi giorni s'accontenta di lasciare che la sua mano scorra sulla carta, mescolati, i racconti da almanacco, i ricordi d'infanzia e le prodezze galanti, che dal suo *Così sia* ricevono una strana fosforescenza²?

«*Signora Velcha, avez-vous bientôt fini?*» —, donde veniva sulle labbra di bambine come tante, le sue cugine, l'incanto che irrevocabile le chiamava ad arrischiarsi, ch'esse un giorno gli hanno svelato in quell'inaccessibile angolo di tetto in cui la loro danza lo scandiva? Dallo stesso trio di maghe faticamente rappresentate nel suo destino.

E la mano che lo trascrive è forse ancora la sua, quando già gli accade di poter credere d'esser morto? Immobile, è forse la mano dell'adolescente preso nei ghiacci del Polo del viaggio di Uriano, e che tende le parole che si possono leggere: *Hic desperatus*³? Irrequieta, imita forse quel tamburellare d'agonia che ha indotto Gide ad accordare alla morte della madre la musica d'uno sforzo deluso verso la bellezza? *Haec desperata*⁴?

Il movimento di quella mano non è in lei, ma in queste righe, le mie, che qui continuano quelle tracciate da Gide, le vostre, che saranno quelle di quel *Nietzsche* che annunciate, Jean Delay.

E non s'arresterà, questo movimento, se non arrivato all'appuntamento che già voi conoscete perché vi andate, alla questione sulla figura offerta dal verbo aldilà della commedia

¹ Nello stesso senso François Porché, il cui giudizio è raccolto nel volume della NRF.

² Cfr. DELAY, I, p. 184. *Ainsi soit-il*, pp. 95-96.

³ DELAY, II, p. 211.

⁴ *Ibid.*, p. 501.

quand'essa volge alla farsa: come sapere quale dei giocolieri ha in mano il vero Pulcinella ¹?

¹ *Ecco, ecco, il vero Pulcinella*: chi ricordasse il luogo in cui Nietzsche evoca questo grido da tribuna di un monaco a Napoli mentre agita un crocefisso, ci farà piacere se ci darà la citazione che non riusciamo a ritrovare (1966).

Questo scritto doveva servire come prefazione a *La Philosophie dans le boudoir*. È apparso nella rivista «Critique» (n. 191, aprile 1963), in guisa di resoconto dell'edizione delle opere di Sade cui era destinato. Ed. du Cercle du Livre Précieux, 1963, 15 voll.

Che l'opera di Sade anticipi Freud, foss'anche solo riguardo al catalogo delle perversioni, è una sciocchezza detta e ridetta nelle lettere, la cui colpa, come sempre, va agli specialisti.

Al contrario, noi riteniamo che il boudoir sadiano s'eguali a quei luoghi da cui le scuole della filosofia antica hanno tratto il loro nome: Accademia, Liceo, Stoa. In queste come in quello, si prepara la scienza col rettificare la posizione dell'etica. In quello, è vero, si opera un lavoro di sgombero che deve camminare cent'anni nelle profondità del gusto perché la via di Freud sia praticabile. Contatene altri sessanta affinché si dica perché tutto questo.

Se Freud ha potuto enunciare il *suo* principio del piacere senza nemmeno doversi curare di sottolineare che cosa lo distingue dalla sua funzione nell'etica tradizionale, senza correre certo il rischio di esser capito, facendo eco al pregiudizio incontestato di due millenni, per ricordare l'attrazione che preordina la creatura al suo bene con la psicologia che s'iscrive in diversi miti di benevolenza, ne possiamo ringraziare soltanto l'insinuante ascesa, attraverso il secolo XIX, del tema della «felicità nel male»¹.

Qui Sade è il passo inaugurale di una sovversione di cui, per quanto strano ciò possa sembrare se paragonato alla fred-

¹ [*Bonheur dans le mal*. Segnaliamo a questo proposito una divergenza terminologica fra il francese e l'italiano: dove questo ha: *felicità* e *felice*, quello ha *bonheur* e *heureux*. Non risultava d'altronde conveniente tradurre *bonheur* con benessere (cfr.: *bien-être*)].

dezza dell'uomo, Kant è la svolta decisiva, e per quanto ne sappiamo mai individuata come tale.

La Filosofia nel boudoir viene otto anni dopo la *Critica della ragion pratica*. Se, dopo aver visto che le si accorda, dimostreremo che la completa, diremo che offre la verità della *Critica*.

D'un sol colpo, i postulati in cui quest'ultima si compie: l'alibi dell'immortalità in cui rimuove progresso, santità e persino amore; tutto ciò che di soddisfacente potrebbe venire dalla legge; la garanzia ad essa necessaria di una volontà per la quale l'oggetto cui la legge si riferisce sia intelligibile, perdendo anche quel piatto sostenersi sulla funzione di utilità cui Kant li confinava, restituiscono l'opera al suo diamante di sovversione. Col che si spiega l'incredibile esaltazione che ne riceve il lettore non prevenuto dalla pietà accademica. Effetto che non sarà guastato dall'averne dato ragione.

Si sta bene nel male o, se si vuole, l'eterno femminile non attira verso l'alto: si potrebbe dire che questo viraggio è stato compiuto sulla base di un'osservazione filologica, e cioè che ciò che fino allora era stato ammesso, lo star bene nel bene, riposa su un'omonimia che la lingua tedesca non ammette: *Man fühlt sich wohl im Guten*. È il modo con cui Kant c'introduce alla sua *Ragion pratica*.

Il principio del piacere è la legge di quel bene che è il *wohl*, diciamo il ben-essere. Nella pratica esso sottometterebbe il soggetto allo stesso concatenamento fenomenico che ne determina gli oggetti. L'obiezione apportata da Kant è, secondo il suo stile improntato al rigore, intrinseca. Nessun fenomeno può arrogarsi un rapporto costante col piacere. Dunque, di un tale bene non può essere enunciata alcuna legge che definisca come volontà il soggetto che l'introduce nella sua pratica.

La ricerca del bene sarebbe dunque una impasse se esso, *das Gute*, il bene che è l'oggetto della legge morale, non rinascesse. Oggetto indicatoci dall'esperienza che facciamo quando intendiamo dentro di noi dei comandamenti, il cui imperativo si presenta come categorico, in altri termini come incondizionato.

Notiamo che questo bene è supposto come il Bene solo in quanto si propone, come s'è appena detto, nei confronti e

contro ogni oggetto che gli imponesse la propria condizione, perché si oppone a qualsiasi di quei beni incerti che tali oggetti potrebbero apportare, in un'equivalenza di principio, per imporsi come superiore per il suo valore universale. Il suo peso appare dunque in quanto esclude, pulsione o sentimento, tutto ciò di cui il soggetto può patire nel suo interesse per un oggetto, cosa che pertanto Kant designa come «patologica».

Sarebbe dunque per induzione su quest'effetto che si ritroverebbe il Sommo Bene degli Antichi, se non fosse che Kant, al suo solito, precisa che questo Bene non agisce come contrappeso ma, se così si può dire, come antipeso, cioè con la sottrazione di peso che produce nell'effetto di amor-proprio (*Selbstsucht*) che il soggetto avverte come appagamento (*arrogantia*) dei suoi piaceri, in quanto uno sguardo a questo Bene rende tali piaceri meno rispettabili¹. Testuale quanto suggestivo.

Consideriamo il paradosso per cui il soggetto incontra una legge proprio nel momento in cui non ha più davanti a sé alcun oggetto, legge che non ha altro fenomeno che qualcosa di già significante, che si ottiene da una voce nella coscienza e che, articolandovisi come massima, vi propone l'ordine di una ragione puramente pratica o volontà.

Perché questa massima faccia legge bisogna e basta che, sottoposta alla prova di una siffatta ragione, possa essere ritenuta come universale a filo e diritto di logica. Il che, lo si ricordi a proposito di questo diritto, non vuol dire che s'impone a tutti, ma che deve valere per tutti i casi o, per meglio dire, che non deve valere in alcun caso se non vale in ogni caso.

Ma tale prova, dato che dev'essere di ragione, pura benché pratica, può riuscire solo per massime di un tipo tale da offrire una presa analitica alla sua deduzione.

Tipo che s'illustra nella fedeltà che si impone alla ricostituzione di un deposito²: e la pratica del deposito si basa sulle due orecchie le quali, per costituire il depositario, debbono

¹ Rinvieremo all'accettabilissima traduzione di Barni, che risale al 1848, qui alle pp. 247 sgg., e all'edizione Vorländer (1^a ed. Meiner, Leipzig 1909) per il testo tedesco, qui a p. 86.

² Cfr. lo scolio del III teorema del capitolo primo dell'*Analitica della Ragion pura pratica*, Barni, p. 163; Vorländer, p. 31.

tapparsi ad ogni condizione opponibile a questa fedeltà. In altri termini: non c'è deposito senza depositario all'altezza del suo compito.

Si potrebbe sentire il bisogno di un fondamento piú sintetico, anche in questo caso evidente. Illustriamone a nostra volta il difetto, foss'anche a prezzo di un'irriverenza, con una massima ritoccata del padre Ubu: «Viva la Polonia, perché se non ci fosse Polonia non ci sarebbero Polacchi».

Nessuno dubiti, per lentezza od emotività, del nostro attaccamento ad una libertà senza di cui i popoli sono in lutto. Ma la sua motivazione, analitica ancorché irrefutabile, si presta a che l'indefettibile sia temperato dall'osservazione per cui i polacchi si sono da sempre segnalati per una notevole resistenza alle eclissi della Polonia, ed anche alla deplorazione che ne seguiva.

Ritroviamo qui ciò che porta Kant ad esprimere rincrescimento che nessuna intuizione offra all'esperienza della legge morale un oggetto fenomenico.

Conveniamo che lungo tutta la *Critica* questo oggetto si sottrae. Lo si indovina però nella traccia lasciata dall'implacabile coerenza perseguita da Kant nel dimostrarne il sottrarsi, in un'opera che ritira quell'eroticismo, innocente certo ma percettibile, la cui fondatezza mostreremo con la natura dell'oggetto suddetto.

Ecco perché invitiamo ad arrestarsi a questo punto delle nostre righe per poi riprenderle, tutti quei nostri lettori che nei confronti della *Critica* sono in un rapporto ancora vergine, non avendola letta. Che controllino se essa ha davvero l'effetto che diciamo: in ogni caso promettiamo loro quel piacere che si comunica in una prodezza.

Gli altri ci seguiranno ora in *La Filosofia nel boudoir*, od almeno nella sua lettura.

Un pamphlet, tale si dimostra, ma drammatico, in cui un'illuminazione di scena permette al dialogo così come ai gesti di procedere fino ai limiti dell'immaginabile: illuminazione che si spegne per un momento per far posto, pamphlet nel pamphlet, ad un factum intitolato: «Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani...»

Solitamente ciò che vi si enuncia è inteso, se non apprezzato, come una mistificazione. Non c'è bisogno d'esser messi

sull'avviso dalla portata riconosciuta al sogno nel sogno come qualcosa che contrassegna un rapporto piú vicino al reale, per vedere nella derisione, nel nostro caso dell'attualità storica, un'indicazione dello stesso tipo. Essa è patente, e sarà meglio farci caso due volte.

Diciamo che il nerbo del factum è dato nella massima che propone la sua regola al godimento, insolita nel suo porsi in termini di diritto alla moda di Kant, dato che si pone come regola universale. Enunciamo la massima:

«Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare».

Ecco la regola cui si pretende di sottomettere la volontà di tutti, per poco che una società la renda effettiva con le sue costrizioni.

Umorismo nero nel migliore dei casi, da ripartire fra la massima ed il consenso che le si suppone.

Ma oltre al fatto che se c'è qualcosa cui la deduzione della *Critica* ci ha rotto, è a distinguere il razionale da quella sorta di ragionevole che non è se non un confuso ricorso al patologico, oggi sappiamo che l'umorismo è il transfuga nel comico della funzione stessa del «superio». Il che, animando questa istanza psicoanalitica con una delle sue incarnazioni¹, e strappandola a quel ritorno d'oscurantismo cui i nostri contemporanei la consacrano nell'uso che ne fanno, può anche risollevarla la prova kantiana della regola universale dal grano di sale che le manca.

Ma allora non siamo forse stimolati a prender piú sul serio ciò che ci si presenta come qualcosa che serio non è per nulla? Ovviamente non domanderemo se bisogni né se basti che una società sanzioni un diritto al godimento permettendo a tutti di farvi appello, perché in tal modo la sua massima trovi autorizzazione nell'imperativo della legge morale.

Nessuna legalità positiva può decidere se questa massima possa assurgere al rango di regola universale, perché proprio questo rango può eventualmente opporla a tutte.

¹ [*Avatar*: termine ricorrente in Lacan, e abbastanza in uso nella lingua francese, non in quella italiana. Dal senso originale – nella religione indù, ciascuna delle incarnazioni di Visnu – ha acquisito il senso figurato di metamorfosi, trasformazione].

La questione non è decidibile immaginandola soltanto, e l'estensione a tutti del diritto invocato dalla massima non basta.

In questo modo si dimostrerebbe tutt'al più una possibilità del generale, che non è l'universale, che prende le cose così come si fondano e non come si arrangiano.

Non perderemo l'occasione di denunciare quanto esorbitante sia il ruolo che si conferisce al momento della reciprocità in strutture, specialmente soggettive, che con essa contrastano intrinsecamente.

La reciprocità, relazione reversibile in quanto si stabilisce su una linea che unisce in modo semplice due soggetti che per la loro posizione «reciproca» considerano equivalente la relazione, difficilmente trova modo di porsi come tempo logico di un superamento del soggetto nel suo rapporto col significante, e meno ancora come tappa di uno sviluppo, considerabile o meno come psichico (in cui le spalle del bambino sono sempre pronte a ricever carichi ad intenzione pedagogica).

Comunque sia, già un punto a favore della nostra massima è di poter servire come paradigma di un enunciato che esclude la reciprocità come tale (la reciprocità e non il render la pariglia).

Ogni giudizio sull'ordine infame che intronizzasse la nostra massima è dunque indifferente nella nostra trattazione, che tende a riconoscerle o rifiutarle il carattere di regola ammissibile come universale in morale, quella morale che dopo Kant è riconosciuta come pratica incondizionata della ragione.

Bisogna evidentemente riconoscerle questo carattere per la semplice ragione che il suo solo annuncio (il suo kerigma) ha la virtù di instaurare, ad un tempo, – sia quella reiezione radicale del patologico, di ogni riguardo per un bene, per una passione o una compassione, cioè quella reiezione con cui Kant libera il campo della legge morale, – sia la forma di questa legge che ne è anche la sola sostanza, in quanto la volontà si obbliga soltanto a respingere dalla sua pratica ogni ragione che non sia quella della sua stessa massima.

Certo, questi due imperativi fra cui può essere tesa, fino alla rottura della vita, l'esperienza morale, nel paradosso sadiano ci sono imposti come all'Altro e non come a noi stessi.

Ma questa distanza esiste solo a prima vista, perché in modo latente l'imperativo morale agisce nel senso che è dall'Altro che il suo comandamento ci rivolge la sua intimità.

Ci si accorge come qui si riveli francamente ciò cui c'introdurrebbe la suddetta parodia dell'universale evidente nel dovere del depositario, cioè come la bipolarità per cui s'instaura la Legge morale non sia altro che quella scissione del soggetto che si opera per ogni intervento del significante: quella del soggetto dell'enunciazione dal soggetto dell'enunciato.

La Legge morale non ha altro principio. Ma bisogna che sia patente, salvo prestarsi a quella mistificazione che la gag di «Viva la Polonia!» fa sentire.

Dove la massima sadiana, pronunciandosi dalla bocca dell'Altro, è più onesta del far appello alla voce che vien da dentro, perché smaschera la scissione, solitamente elusa, del soggetto.

Il soggetto dell'enunciazione se ne stacca altrettanto chiaramente che dal «Viva la Polonia!», in cui soltanto si isola quel che di *fun* la sua manifestazione sempre evoca.

Ci si limiti a tornare, per confermare questa prospettiva, alla dottrina con cui Sade stesso fonda il regno del suo principio. Quella dei diritti dell'uomo. E cioè: nessun uomo, proprio per il fatto di non poter essere in alcun modo proprietà od appannaggio di un altro uomo, potrebbe trarre pretesto da questo medesimo fatto per sospendere il diritto di tutti a godere di lui, ciascuno a suo piacimento¹. La costrizione che ne subirà non è tanto per violenza quanto per principio, perché la difficoltà per chi la sentenzia non è tanto quella di rendervelo consenziente quanto quella di pronunciarla al suo posto.

Dunque, è proprio l'Altro in quanto libero, è la libertà dell'Altro, che il discorso del diritto al godimento pone come soggetto della sua enunciazione, e non in modo differente dal *Tu es* che s'evoca dal fondo uccisore² di ogni imperativo.

Ma questo discorso non è meno determinante per il soggetto dell'enunciato, che suscita ad ogni emissione del suo equivoco contenuto: perché il godimento, confessandosi im-

¹ Cfr. l'edizione critica di Sade, tomo III, pp. 501-2.

² [*Tu es*, tu sei, (quasi) omofono con: *tuer*, uccidere].

prudentermente nel suo stesso proporsi, si fa polo in una coppia in cui l'Altro si trova nel buco da essa scavato proprio nel luogo dell'Altro per drizzarvi la croce dell'esperienza sadiana.

Tralasciamo per ora di dirne il movente per ricordare che il dolore, che qui proietta la sua promessa d'ignominia, incontra la menzione fattane espressamente da Kant fra le connotazioni dell'esperienza morale. Se ne vedrà meglio il valore per l'esperienza sadiana se ci si accosta ad esso attraverso quanto di smontante avrebbe l'artificio degli Stoici nei suoi riguardi: il disprezzo.

Si immagini di riprendere Epitteto nell'esperienza sadiana: «Vedi, l'hai rotta», dice designando la propria gamba. Ribaltare il godimento nella miseria di un simile effetto in cui la sua ricerca vacilla, non è forse volgerlo in disgusto?

In ciò si manifesta che il godimento è ciò da cui l'esperienza sadiana è modificata. Perché essa non progetta di accaparrarsi una volontà che dopo averla già attraversata per installarsi nel più intimo del soggetto che provoca aldilà, colpendone il pudore.

Perché il pudore è ambocettivo delle congiunture dell'essere: fra due, l'impudicizia dell'uno basta a violare il pudore dell'altro. Canale atto a giustificare, se ce ne fosse stato bisogno, l'asserzione che in un primo tempo abbiamo fatto del soggetto al posto dell'Altro.

Interrogiamo questo godimento, precario perché sospeso nell'Altro a una eco che suscita per abolirla poco a poco, per il fatto di unirle l'intollerabile. In fondo, questo godimento non sembra forse esaltarsi da sé a mo' di un'altra, orribile libertà?

Vedremo così scoprirsi quel terzo termine che, a detta di Kant, difetterebbe nell'esperienza morale. Cioè l'oggetto, che, per assicurarlo alla volontà nel compimento della Legge, egli è costretto a rimandare all'impensabile della Cosa-in-sé. Ma eccolo, questo oggetto, disceso dalla sua inaccessibilità, nell'esperienza sadiana, e svelato come Esserci, *Dasein*, dell'agente del tormento.

Non senza conservare l'opacità del trascendente. Giacché questo oggetto è stranamente separato dal soggetto. Sappiamo che a questo punto l'araldo della massima ha ormai biso-

gno soltanto di essere punto d'emissione: può essere una voce alla radio che ricorda il diritto promosso dal supplemento di sforzo cui all'appello di Sade i Francesi avrebbero acconsentito, e la massima divenuta per la loro Repubblica rigenerata Legge organica.

Certi fenomeni della voce, specialmente quelli della psicosi, hanno appunto questo aspetto dell'oggetto. E la psicoanalisi alla sua aurora non era lungi dal riferire ad esso la voce della coscienza.

Si vede che cosa motiva Kant a considerare questo oggetto come sottratto ad ogni determinazione dell'estetica trascendentale, benché non manchi di apparire in qualche gobba del velo fenomenico, non essendo né senza fuoco né senza luogo, né senza tempo nell'intuizione, né senza modo che si situi nell'irreale, né senza effetto nella realtà: a questo proposito il fatto è non solamente che la fenomenologia di Kant fa difetto, ma che la voce anche folle impone l'idea di soggetto, e che non occorre che l'oggetto della legge suggerisca una malignità del Dio reale.

Sicuramente il Cristianesimo ha educato gli uomini a far poca attenzione dal lato del godimento di Dio, e proprio qui Kant ha fatto passare il suo volontarismo della Legge-per-la-Legge, che ci riporta all'atarassia dell'esperienza stoica. Si può pensare che Kant sia sotto l'impulso di ciò che sente troppo da vicino, non da Sade, ma da un certo mistico delle sue parti, nel sospiro che soffoca ciò che intravede aldilà dell'aver visto che il suo Dio è senza volto: *Grimmigheit*? Sade dice: Essere-supremo-in-cattiveria.

Ma ora pftt! via! *Schwärmereien*, neri sciami, vi scacciamo per tornare alla funzione della presenza nel fantasma sadico.

Questo fantasma ha una struttura che ritroveremo più avanti, ed in cui l'oggetto è solo uno dei termini in cui può estinguersi la ricerca che figura. Quando il godimento vi si pietrifica, esso diviene il nero feticcio in cui si riconosce la forma offerta tale e quale, a tempo e luogo ed ancora ai giorni nostri, perché vi si adori il dio.

È quel che avviene dell'esecutore nell'esperienza sadica, quando la sua presenza si riassume al limite nel non esserne più altro che lo strumento.

Ma il fatto che il suo godimento gli si fissi, non sottrae tale godimento all'umiltà di un atto cui non può evitare di giungere come essere di carne e, fino al midollo, servo del piacere.

Duplicazione che non riflette né rende reciproca (e prendere la mutua, perché no?) quella delle due alterità del soggetto che si è operata nell'Altro.

Il desiderio, che è il supposito¹ di questa scissione del soggetto, indubbiamente si adatterebbe a dirsi volontà di godimento. Ma questa denominazione non lo renderebbe più degno della volontà ch'esso invoca nell'Altro, tentandola fino all'estremo della sua divisione dal suo pathos: giacché così facendo parte battuto, promesso all'impotenza.

Ciò accade perché parte sottomesso al piacere, la cui legge è di farlo sempre interrompere nella sua mira. Omeostasi sempre troppo presto ritrovata dal vivente sulla soglia più bassa della tensione di cui vivacchia. Sempre precoce è la ricaduta dell'ala, con cui gli è dato di poter firmare la riproduzione della sua forma. Ala che in ciò deve tuttavia innalzarsi alla funzione di figurare il legame del sesso con la morte. Lasciamola riposare sotto il suo velo eleusino.

Il piacere dunque, che della volontà là era rivale stimolante, qui non è che complice inadempiente. E nel tempo del godimento esso sarebbe semplicemente fuori gioco, se non intervenisse il fantasma per sostenerlo con quella stessa discordia in cui soccombe.

In altri termini, il fantasma dà il piacere proprio al desiderio. E torniamo a dire che desiderio non è soggetto, non essendo indicabile in alcun dove in un significante della domanda quale che sia, perché non è articolabile in essa benché sia in essa articolato.

Qui, la presa del piacere nel fantasma è facile da cogliere.

L'esperienza fisiologica dimostra che il dolore sotto tutti gli aspetti ha un ciclo più lungo del piacere, perché è provocato da una stimolazione nel punto in cui il piacere finisce. Ma per quanto prolungato lo si supponga, esso ha, al pari del piacere, un termine: lo svanire del soggetto.

È questo il dato vitale di cui il fantasma approfitterà per

¹ [*Supposit*: termine della filosofia scolastica, supposito].

fissare nel sensibile dell'esperienza sadiana il desiderio che appare nel suo agente.

Il fantasma è definito dalla forma piú generale che riceve da un'algebra da noi appositamente costruita, cioè la formula ($\$ \diamond a$), dove il punzone \diamond si legge «desiderio di», che va anche letto in senso retrogrado, introducendo un'identità che si fonda su una non-reciprocità assoluta. (Relazione coestensiva alle formazioni del soggetto).

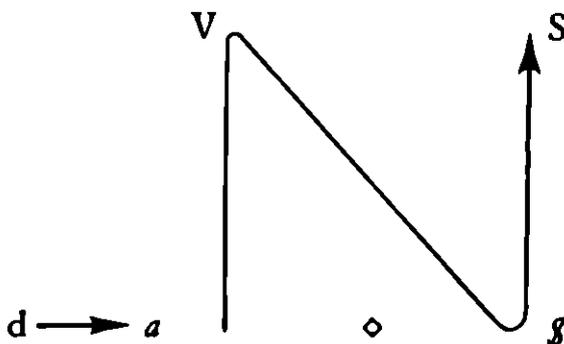
Comunque sia, nel presente caso questa forma si mostra particolarmente facile da animare. Essa infatti articola il piacere cui è stato sostituito uno strumento (oggetto a della formula) con la sorta di divisione sostenuta dal soggetto ordinato dall'esperienza.

Il che si ottiene solo in quanto il suo agente apparente si fissa nella rigidità dell'oggetto, nella prospettiva che la sua divisione di soggetto gli sia interamente rinviata dall'Altro.

Dall'inconscio in poi, una struttura quadripartita è sempre esigibile nella costruzione di un ordinamento soggettivo. Ecco la condizione cui i nostri schemi didattici soddisfano.

Moduliamo il fantasma sadiano con uno nuovo di questi schemi.

SCHEMA I:



La linea in basso soddisfa all'ordine del fantasma in quanto fa da supporto all'utopia del desiderio.

La linea sinuosa iscrive la catena che permette un calcolo del soggetto. Essa è orientata, ed il suo orientamento costituisce un ordine in cui l'apparizione dell'oggetto a al posto della causa è spiegata dall'universale della sua relazione con la categoria di causalità, il quale, forzando la soglia della deduzione trascendentale di Kant, istaurerebbe sul perno dell'impuro una nuova Critica della Ragione.

Resta la V che da questo posto dominante sembra imporre la volontà che domina tutto l'insieme, ma che anche nella

forma evoca la riunione di ciò che divide tenendolo insieme con un *vel*, cioè dando da scegliere ciò che costituirà l'§ (S sbarrato) della ragione pratica, dall'S soggetto bruto del piacere (soggetto «patologico»).

Dunque, è la volontà di Kant che s'incontra al posto di quella volontà che può esser detta di godimento solo se si spiega che è il soggetto ricostituito dell'alienazione a prezzo di non essere altro che lo strumento del godimento. Così Kant, messo alla questione «con Sade», cioè un Sade che ha la funzione, per il nostro pensiero così come nel suo sadismo, di strumento, confessa ciò che cade sotto il senso del «Che vuole?»¹ che ormai non difetta a nessuno.

Ci si serva ora di questo grafo nella sua forma succinta per ritrovarsi nella foresta del fantasma, che Sade nella sua opera sviluppa su un piano di sistema.

Si vedrà che c'è una statica del fantasma, per cui il punto di afanisi, supposto in §, nell'immaginazione deve essere indefinitamente spostato indietro. Donde la poco credibile sopravvivenza di cui Sade dota le vittime delle sevizie e tribolazioni che infligge loro nella sua favola. Il momento della loro morte sembra motivato soltanto dal bisogno di sostituirlle in una combinatoria, sola a esigerne la molteplicità. Unica (Justine) o molteplice, la vittima ha la monotonia della relazione del soggetto col significante, in cui affidandoci al nostro grafo essa consiste. Invece, essendo l'oggetto *a* del fantasma, che si situa nel reale, la troupe dei tormentatori (si veda Juliette) può avere maggior varietà.

L'esigenza, nell'aspetto delle vittime, di una bellezza classificata sempre come incomparabile (e d'altronde inalterabile, cfr. sopra), è un'altra questione, con cui non è possibile sbrigarsela con qualche postulato banale, inventato lí per lí di sana pianta, sull'attrazione sessuale. Vi si vedrà piuttosto la smorfia di ciò che abbiamo dimostrato, nella tragedia, circa la funzione della bellezza: estrema barriera nel proibire l'accesso ad un orrore fondamentale. Si pensi all'*Antigone* di Sofocle ed al momento in cui in essa esplode l'Ἔρως ἀνιχάτε μάχαν².

Questa escursione sarebbe fuori posto se non introducesse

¹ [«*Que veut-il?*»].

² *Antigone*, v. 781.

se quella che si può chiamare la discordanza tra le due morti, introdotta dall'esistenza della condanna. Il fra-due-morti dell'aldiqua è essenziale per mostrarci di non essere altro da quello su cui si regge l'aldilà.

Lo si vede nel paradosso costituito in Sade dalla sua posizione nei riguardi dell'inferno. L'idea di inferno, da lui mille volte refutata e maledetta come mezzo di soggezione della tirannia religiosa, ritorna curiosamente a motivare le gesta di uno dei suoi eroi, che tuttavia è uno dei piú appassionati della sovversione libertina nella sua forma ragionevole, cioè l'orrido Saint-Fond¹. Le pratiche con cui impone alle sue vittime l'ultimo supplizio si fondano sulla credenza di poter risparmiare loro il tormento eterno nell'aldilà. Condotta di cui, per il suo relativo occultamento nei riguardi dei suoi complici, e credito di cui, per il suo imbarazzo a darne spiegazione, il personaggio sottolinea l'autenticità. Così qualche pagina dopo lo vediamo tentare di renderle plausibili nel suo discorso, col mito di un'attrazione tendente a riunire le «particelle del male».

Questa incoerenza in Sade, trascurata dai sadisti, anche loro un po' agiografi, si chiarirebbe se si desse rilievo sotto la sua penna al termine formalmente espresso di seconda morte. Da cui l'assicurazione ch'egli ne attende contro l'orrenda routine della natura (quella che, come si comprende altrove, il crimine ha la funzione di rompere) esigerebbe che giungesse ad un estremo in cui si raddoppiasse lo svanimento del soggetto: con cui egli simbolizza l'auspicio che gli elementi decomposti del nostro corpo, affinché non si riuniscano di nuovo, siano anch'essi annientati.

Tuttavia, il fatto che Freud riconosca il dinamismo di questo auspicio² in certi casi della sua pratica, e che ne riduca chiaramente, forse troppo chiaramente, la funzione ad una analogia col principio del piacere, ponendolo in ordine ad una «pulsione» (domanda) «di morte», ecco ciò cui si rifiuterà il consenso di qualcuno specialmente che non ha nemmeno saputo imparare, nella tecnica che deve a Freud non piú che nelle sue lezioni, che il linguaggio ha un effetto diverso da

¹ Cfr. *Histoire de Juliette*, ed. J.-J. Pauvert, tomo II, pp. 196 sgg.

² Dinamismo soggettivo: la morte fisica dà l'oggetto proprio all'auspicio della seconda morte.

quello utilitaristico o tutt'al più di parata. Freud gli serve nei congressi.

Indubbiamente, agli occhi di simili fantocci i milioni di uomini per i quali il dolore di esistere è l'evidenza originale per le pratiche di salvezza che fondano sulla loro fede in Budda, sono dei sottosviluppati; o piuttosto, per costoro, come per Buloz, direttore della «Revue des Deux Mondes», che lo dice chiaro e tondo a Renan nel rifiutarne l'articolo sul Buddismo, tutto ciò dopo Burnouf, cioè intorno agli anni '50 (del secolo scorso), «non è possibile che ci sia gente tanto bestia».

Ma non gli è mai capitato, visto che credono di avere un orecchio migliore degli altri psichiatri, di sentire questo dolore allo stato puro modellare la canzone di certi malati chiamati melanconici?

O di raccogliere uno di quei sogni da cui il sognatore resta sconvolto, per il fatto di essersi trovato, nella condizione avvertita di una inesauribile rinascita, al fondo del dolore di esistere?

Oppure, per rimettere al loro posto quei tormenti d'inferno che non si son mai saputi immaginare aldilà di ciò di cui gli uomini assicurano in questo mondo il tradizionale concerto, li scongiureremo forse di pensare alla nostra vita quotidiana come se dovesse essere eterna?

Non bisogna sperare niente, nemmeno per disperazione, di fronte ad una bestialità, sociologica insomma, e che consideriamo solo perché fuori non ci si aspetti troppo, per quanto riguarda Sade, dai circoli in cui si ha una più sicura esperienza delle forme del sadismo.

E specialmente quanto all'equivoco che ne dilaga circa la relazione di reversione che unirebbe il sadismo ad un'idea del masochismo di cui fuori non si riesce bene ad immaginare l'accozzaglia di idee che supporta. Meglio sarebbe trovarvi lo stesso valore di una famosa storiella sullo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo: definizione del capitalismo, come si sa. E il socialismo allora? Esattamente il contrario.

Humour involontario, è il tono da cui trae effetto una cer-

¹ Cfr. la prefazione di Renan al suo *Nouvelles études d'histoire religieuse* del 1884.

ta diffusione della psicoanalisi. Esso affascina anche perché inavvertito.

Ci sono tuttavia dei dottrinari che fanno lo sforzo di una toilette piú accurata. Si va dal buon sarto esistenzialista, o piú sobriamente dal *ready-made* personalista. Ne risulta che il sadico «nega l'esistenza dell'Altro». Ma sí, bisogna ammetterlo, è proprio ciò che si è appena visto nella nostra analisi.

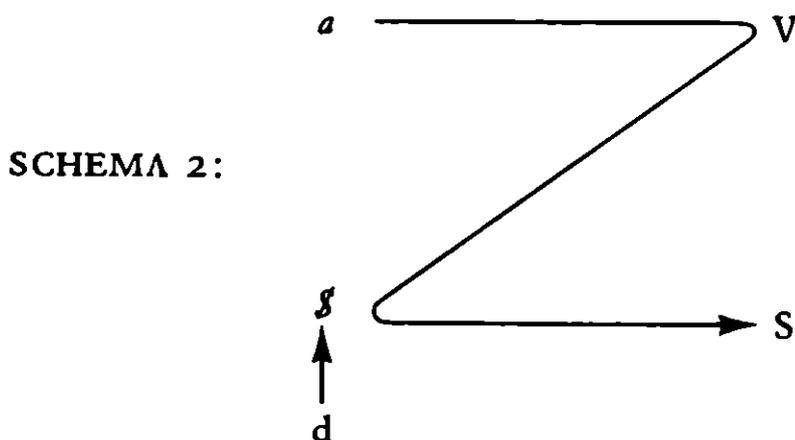
Se invece la si segue, non bisogna dire piuttosto che il sadico rigetta nell'Altro il dolore di esistere, ma senza vedere che per questa via egli si muta in un «oggetto eterno», se Whitehead gentilmente vuol ricederci questo termine?

E perché mai non ci farebbe bene, bene comune s'intende? Non è forse questo, redenzione, anima immortale, lo statuto del cristiano? Non si corra troppo, per non andare troppo oltre.

Accorgiamoci piuttosto che Sade non si fa abbindolare dal suo fantasma, nella misura in cui il rigore del suo pensiero passa nella logica della sua vita.

Ora infatti proporremo un dovere ai nostri lettori.

La delega che Sade dà a tutti, nella sua Repubblica, del diritto al godimento, nel nostro grafo non si traduce in una reversione di simmetria su un qualsiasi asse o centro, ma soltanto in un passo di rotazione di un quarto di cerchio, e cioè



V, la volontà di godimento, non permette piú che la sua natura sia contestata, passando nella coercizione morale implacabilmente esercitata dalla Presidentessa di Montreuil sul soggetto la cui divisione vediamo non esigere d'esser riunita in un sol corpo.

(Osserviamo che solamente il Primo Console sigilla que-

sta divisione col suo effetto di alienazione confermato amministrativamente).

Questa divisione riunisce qui come S il soggetto bruto incarnante l'eroismo proprio al patologico in forma di fedeltà a Sade di cui testimonieranno coloro che in un primo tempo erano stati compiacenti con i suoi eccessi¹, la moglie, la cognata, – il domestico, perché no? –, ed altre devozioni cancellate dalla sua storia.

Quanto a Sade, l'§ (S sbarrato), vediamo infine che come soggetto è nella sua sparizione che lascia la sua firma, le cose giunte al termine. Sade scompare senza che nulla, incredibilmente, ed ancor meno di Shakespeare, ci resti della sua immagine, dopo aver ordinato nel suo testamento che un folto d'alberi cancellasse persino la traccia su pietra di un nome sigillante il suo destino.

Μή φῦναι², non esser nato: la sua maledizione, meno santa di quella di Edipo, non lo porta presso gli Dei, ma si eternizza:

a) nell'opera di cui col dorso della mano Jules Janin ci mostra l'insommergibile galleggiamento, facendola salutare da libri che, stando a lui, la mascherano in ogni degna biblioteca, san Giovanni Crisostomo od i *Pensieri*.

Opera noiosa quella di Sade, a sentir voi, sí, come il gatto e la volpe, signor giudice e signor professore, ma pur sempre sufficiente a costringervi, l'uno dall'altro, l'uno e l'altro, l'uno nell'altro a disturbare il vostro ordine³.

Il fatto è che un fantasma provoca davvero un bel disordine perché non si sa come metterlo in un ordine⁴, perché sta lí, tutt'intero nella sua natura di fantasma che non ha altra realtà che di discorso, e non attende nulla dai vostri poteri, anzi è lui a domandarvi di mettervi in regola con i vostri desideri.

¹ Non si intenda che qui noi si dia credito alla leggenda ch'egli sia intervenuto personalmente nella detenzione di Sade. Cfr. GILBERT LÉLY, *Vie du Marquis de Sade*, tomo II, pp. 557-80, e la nota 1 di p. 580.

² Coro di *Edipo a Colono*, v. 1125.

³ Cfr. MAURICE GARÇON, *L'affaire Sade*, J.-J. Pauvert, 1957, che cita J. Janin della «*Revue de Paris*» del 1834, nella sua arringa, pp. 84-90. Secondo riferimento, p. 62: J. Cocteau come testimone scrive che Sade è noioso, non senza aver riconosciuto in lui il filosofo e il moralizzatore.

⁴ [*Dérangeant-ranger*].

Il lettore s'avvicini ora con riverenza a quelle figure esemplari che nel boudoir sadiano s'uniscono e si sciolgono in un rito festoso. «La posizione si rompe».

Pausa cerimoniale, scansione sacra.

Salutate qui gli oggetti della legge, dei quali non saprete nulla, salvo sapere come ritrovarvi nei desideri di cui sono causa.

Il est bon d'être charitable
Mais avec qui? Voilà le point.

Tale Verdoux lo risolveva quotidianamente mettendo delle donne in forno finché egli stesso è finito sulla sedia elettrica: pensava che i suoi desideravano vivere confortevolmente. Più illuminato, il Buddha si dava in pasto a coloro che non conoscevano la via. Malgrado questo eminente patronato che potrebbe benissimo fondarsi solo su un malinteso (non è affatto certo che la tigre ami mangiar Buddha), l'abnegazione di Verdoux deriva da un errore che merita d'esser giudicato con severità perché un granello di «*Critique*», che non costa cara, glielo avrebbe evitato. Nessuno dubita che la pratica della Ragione sarebbe stata più economica e più legale ad un tempo, foss'anche a condizione che i suoi facessero un po' di fame.

«Ma cosa sono, direte voi, tutte queste metafore, e perché...»

Le molecole, che qui si riuniscono mostruosamente per uno sfinterico godimento, ci risvegliano all'esistenza di altre che si incontrano più ordinariamente nella vita, di cui abbiamo appena evocato gli equivoci. Subito più rispettabili di queste ultime, perché appaiono più pure nelle loro valenze.

Desideri... nel nostro caso i soli che le leghino, ed esaltati dal fatto di render manifesto che il desiderio è il desiderio dell'Altro.

Se ci si è letti fin qui, si è imparato, più esattamente, che il desiderio trova supporto in un fantasma che ha almeno un piede nell'Altro, quello che conta anzi, anche e soprattutto se giunge a zoppicare.

L'oggetto, come abbiamo mostrato nell'esperienza freudiana, l'oggetto del desiderio là dove si propone nudo, altro non è che la scoria di un fantasma in cui il soggetto non si riprende dalla sua sincope. È un caso di necrofilia.

In generale, esso vacilla in modo complementare al soggetto.

Ecco perché è altrettanto inafferrabile quanto secondo Kant l'oggetto della Legge. Spunta allora il sospetto imposto da questo accostamento: la legge morale non rappresenta forse il desiderio nel caso in cui non è piú il soggetto, ma l'oggetto a venir meno?

Il soggetto, restando il solo presente, in forma di voce, all'interno, il piú spesso senza testa né coda in ciò ch'essa dice, non sembra forse significarsi adeguatamente nella sbarra con cui lo imbastardisce il significante \$, sganciato dal fantasma (\$ o a) da cui deriva e va alla deriva?

Se questo simbolo restituisce il posto dovuto al comandamento dal di dentro di cui Kant fa le meraviglie, ci apre anche gli occhi all'incontro della Legge col desiderio che va oltre la sottrazione del loro oggetto, sia per l'una come per l'altro.

È l'incontro in cui gioca l'equivoco della parola libertà: sulla quale, volendo far man bassa, il moralista ci pare sempre piú impudente che imprudente.

Ascoltiamo piuttosto Kant stesso che l'illustra una volta di piú¹: «Supponete – egli dice – che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forza davanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena egli avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore alla vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare se lo vincerebbe o no; ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualche cosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà che

¹ Barni, p. 173 [trad. italiana: E. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 8ª ed., 1963, p. 37 (libro I: *Analitica della ragion pura pratica*, cap. I, problema II, scolio), trad. di F. Capra].

altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita».

La prima risposta che qui si suppone data da un soggetto di cui ci si avverte anzitutto che in lui accadono molte cose in parole, ci fa pensare che tutto sia già dato benché non ci se ne dia la lettera. Il fatto è che, per redigerla, si preferisce rimettersi ad un personaggio di cui rischieremmo in ogni caso di offendere il pudore, giacché in nessun caso mangerebbe di questo pane. Cioè quel borghese ideale di fronte al quale, in un altro punto, certo per opporsi a Fontenelle, il centenario troppo galante, Kant dichiara di inchinarsi¹.

Dispenseremo dunque il ragazzaccio dal render testimonianza sotto giuramento. Ma potrebbe accadere che un partigiano della passione, che fosse abbastanza cieco da farne un punto d'onore, facesse problema a Kant costringendolo a constatare che nessuna occasione piú sicuramente fa precipitare certi individui verso il loro scopo, del vedere quest'ultimo esposto alla sfida o al disprezzo del patibolo.

Giacché il patibolo non è la Legge, né può esser da essa veicolato. Furgone è solo di polizia, e questa può ben essere lo Stato, come si dice dalla parte di Hegel. Ma la Legge è un'altra cosa, come si sa da Antigone in poi.

Col suo apologo d'altronde, Kant non dice il contrario: il patibolo interviene solo perché egli possa appendervi, col soggetto, il suo amore per la vita.

Ecco ciò per cui nella massima: *et non propter vitam vivendi perdere causas*, il desiderio può passare in un essere morale, ed appunto perché è morale passare al rango di imperativo categorico, non appena si trovi spalle al muro. Dove per l'appunto in questo caso si trova spinto.

Il desiderio, ciò che si chiama desiderio, basta a far sí che la vita non abbia senso se fa un vile. E quando la legge è veramente lí, il desiderio non tiene, ma per la ragione che legge e desiderio rimosso sono una sola cosa, il che è anche ciò che Freud ha scoperto. Un punto per noi nel primo tempo, professore.

Segnamo il nostro successo a favore della pedonaglia, regina del gioco com'è noto. Infatti non abbiamo fatto inter-

¹ Cfr. p. 253 della traduzione di Barni, p. 90 dell'edizione Vorländer.

venire né il nostro Cavalier, benché avessimo buon gioco dato che sarebbe lo stesso Sade, che riteniamo abbastanza qualificato, – né il nostro Fou, né la nostra Tour, i diritti dell'uomo, la libertà di pensiero, il tuo corpo è tuo, né la nostra Dama, figura adatta a designare le prodezze dell'amor cortese¹.

Avrebbe voluto dire spostare troppa gente per un risultato poco certo.

Giacché se arguisco che Sade, solo per qualche celia, è incorso con cognizione di causa (si veda che cosa fa delle sue «uscite», lecite o no) nel pericolo di essere imbastigliato per un terzo della sua vita, celie indubbiamente un po' laboriose ma tanto più dimostrative riguardo alla ricompensa, mi tiro addosso Pinel e la sua pinelleria che ritorna. Follia morale, pensa lei. In ogni caso, bell'affare. Eccomi richiamato alla reverenza per Pinel cui dobbiamo uno dei più nobili passi dell'umanità. – Tredici anni di Charenton per Sade, sono infatti uno di questi passi. – Ma non era il suo posto. – Tutto qui. È proprio questo passo a condurvelo. Mentre il suo posto, e tutto il pensiero dei pensanti è d'accordo, era altrove. Ecco: coloro che pensano bene, pensano che il suo posto era fuori, e i benpensanti, a partire da Royer-Collard che all'epoca l'aveva reclamato, lo vedevano al bagno o sulla forca. Ecco in che cosa Pinel è un momento del pensiero. Volente o nolente, cauziona l'abbattimento che a destra e a sinistra il pensiero fa subire alle libertà che la Rivoluzione ha promulgato in suo nome.

Se infatti consideriamo i diritti dell'uomo secondo l'ottica della filosofia, vediamo apparire ciò che del resto tutti oggi sanno della loro verità: che si riducono alla libertà di desiderare invano.

Bell'affare davvero, ma occasione per riconoscervi la nostra bella libertà spontanea di poco fa, e per confermare che si tratta precisamente della libertà di morire.

Ma anche per attirarci il cipiglio di coloro che la trovano poco nutritiva. Numerosi nell'epoca nostra. Rinnovamento del conflitto tra bisogni e desideri, in cui come per caso è la Legge a far la parte del leone.

Quanto allo scacco da dare all'apologo kantiano, l'amore

¹ [Nel gioco degli scacchi: *Cavalier*, cavallo; *Fou*, alfiere; *Tour*: torre].

cortese offre una via non meno tentante, che però si vuole erudita. Essere erudito per posizione è attirarsi gli eruditi, e gli eruditi in questo campo voglion dire l'ingresso dei clowns.

Qui a Kant basterebbe poco per farci perdere il nostro tono serio, se solo avesse il minimo senso del comico (come prova ciò che ne ha detto a suo luogo).

Ma uno che ne manca in modo assoluto, lo si è osservato, è Sade. Soglia che potrebbe forse essergli fatale, e una prefazione non è stata fatta per rendergli un cattivo servizio.

Passiamo così al secondo tempo dell'apologo di Kant. Che ai suoi fini non è maggiormente concludente. Giacché, supposto che il suo ilota abbia modo di interloquire, gli domanderà se proprio sia suo dovere dare una vera testimonianza, nel caso che fosse questo il modo con cui il tiranno potesse soddisfare la sua voglia.

Dovrebbe forse dire ad esempio che l'innocente è un Ebreo, se veramente lo è, di fronte a un tribunale, come s'è già visto, che in ciò trovasse di che ridire, – oppure che è ateo, quando per l'appunto potrebbe essere che lui stesso fosse più adatto a cogliere la portata dell'accusa che non un concistoro che si accontenta di un dossier, – e quanto alla deviazione dalla «linea», la dichiarerà forse non colpevole in un momento e in un luogo in cui la regola del gioco è l'autocritica, – e poi? dopotutto un innocente non è mai candido: dirà forse ciò che sa?

Si può erigere a dovere la massima di opporsi al desiderio del tiranno, se il tiranno è colui che s'arroga il potere di asserire il desiderio dell'Altro.

Così su ambedue le lunghezze (e sulla precaria mediazione) di cui Kant si fa leva per mostrare che la Legge getta sul piatto non soltanto il piacere, ma dolore, felicità, pressione della miseria, persino amore della vita, tutto il patologico insomma, si verifica che il desiderio può non soltanto avere lo stesso successo, ma ottenerlo a maggior diritto.

Ma se il vantaggio che abbiamo lasciato prendere alla *Critica* per l'alacrità della sua argomentazione, dovesse qualcosa al nostro desiderio di sapere dove voleva arrivare, l'ambiguità di questo successo non può forse rivolgerne il movimento verso una revisione delle concessioni sorprese?

Per esempio la disgrazia da cui un po' rapidamente sono

stati colpiti tutti gli oggetti proponentisi come beni, perché incapaci sulla loro base di beni di costituire l'accordo delle volontà: per il semplice fatto di introdurvi la competizione. Così, Milano, Carlo V e Francesco I hanno saputo quanto sia costata loro per il fatto di vedervi l'uno e l'altro lo stesso bene.

Ciò è misconoscere che cosa ne è dell'oggetto del desiderio.

Lo possiamo introdurre solo ricordando ciò che insegnamo del desiderio, da formularsi come desiderio dell'Altro perché per origine è desiderio del suo desiderio. Ciò rende concepibile l'accordo dei desideri, ma non senza pericolo. Per la ragione che essi si dispongono in una catena che assomiglia alla processione dei ciechi di Brueghel, ciascuno dei quali, certo, ha la mano nella mano di colui che lo precede, ma nessuno sa dove tutti vanno.

Ora, invertendo la marcia tutti fanno sí l'esperienza di una regola universale, ma per non saperne piú di prima.

La soluzione conforme alla Ragion pratica è forse che girino in tondo?

Anche se manca, lo sguardo è un oggetto che presenta ad ogni desiderio la sua regola universale, materializzandone la causa, legandogli la divisione «fra centro e assenza» del soggetto.

Limitiamoci dunque a dire che una pratica come la psicoanalisi, che riconosce nel desiderio la verità del soggetto, non può misconoscere ciò che seguirà senza dimostrare ciò che essa rimuove.

In essa il dispiacere è riconosciuto per esperienza come quello che dà pretesto alla rimozione del desiderio, perché si produce sulla via della sua soddisfazione: ma anche come quello che dà la forma assunta da questa stessa soddisfazione nel ritorno del rimosso.

Similmente, il piacere raddoppia la sua avversione a riconoscere la legge, in quanto sostiene quel desiderio di soddisfarla che è la difesa.

Se la felicità è accordo senza rottura del soggetto con la sua vita, come ben classicamente la definisce la *Critica*¹, è

¹ Teorema II del capitolo primo dell'*Analitica*, nell'edizione Vorländer, p. 25, tradotto del tutto impropriamente da Barni, p. 159.

chiaro che essa si rifiuta a chi non rinuncia alla via del desiderio. Questa rinuncia può sí esser voluta, ma a prezzo della verità dell'uomo, come si vede abbastanza chiaramente nella riprovazione in cui sono incorsi davanti all'ideale comune gli Epicurei o gli Stoici. La loro atarassia destituisce la loro saggezza. Non si tiene alcun conto del fatto che essi abbassano il desiderio: giacché non solo non si ritiene che con questo la Legge sia innalzata, ma anzi proprio per questo, lo si sappia o no, la si sente abbattuta.

Sade, eccolo, riprende Saint-Just al punto giusto. Che la felicità sia diventata un fattore della politica è una proposizione impropria. Lo è sempre stata e farà tornare scettro e turibolo che le si adattano assai bene. Il fattore nuovo è la libertà di desiderare, non per il fatto di ispirare una rivoluzione – è sempre per un desiderio che si lotta e si muore –, ma perché questa rivoluzione voglia che la sua lotta sia per la libertà del desiderio.

Ne risulta che essa vuole anche che la legge sia libera, tanto libera che le è necessaria vedova, la Vedova per eccellenza, quella che vi fa finire con la testa in un cesto per poco che si metta ad agitarsi. Se la testa di Saint-Just fosse rimasta abitata dai fantasmi di Organte, egli avrebbe forse fatto di Termidoro il suo trionfo.

Il diritto al godimento, se riconosciuto, relegherebbe ad un'era finalmente superata la dominazione del principio del piacere. Enunciando ciò, Sade con un'impercettibile frattura fa scivolare per ognuno l'asse antico dell'etica: che non è altro che l'egoismo della felicità.

Etica di cui non si può dire che in Kant si sia estinto qualsiasi riferimento, stando alla familiarità con cui essa gli fa compagnia, e piú ancora agli spunti che se ne colgono nelle esigenze da cui trae argomento sia nel senso di una retribuzione nell'aldilà che di un progresso quaggiú.

Ma basta che s'intraveda un'altra felicità, di cui prima abbiamo detto il nome, e lo statuto del desiderio cambia imponendo il suo riesame.

Proprio qui però c'è qualcosa che va giudicato. Fin dove ci conduce Sade nell'esperienza di questo godimento, o anche solo della sua verità?

Giacché quelle piramidi umane, favolosa dimostrazione

del godimento nella sua natura di cascata, quei buffets d'acqua del desiderio edificati per render iridescenti i giardini d'Este di una barocca voluttà, la farebbero scaturire tanto piú alta nel cielo quanto piú dappresso fossimo attirati dalla questione di che cosa vi fluisca.

Degli imprevedibili quanti di cui l'atomo amore-odio si marezza in vicinanza della Cosa da cui l'uomo emerge attraverso un grido, ciò che si prova, oltrepassati certi limiti, non ha nulla a che fare con ciò su cui il desiderio si sostiene nel fantasma che per appunto si costituisce in questi limiti.

Di questi limiti, sappiamo che nella sua vita Sade è andato al di là.

Nella sua opera il profilo del suo fantasma non avrebbe certo potuto darcelo altrimenti.

Ci stupiremmo forse chiedendoci che cosa l'opera sa tradurre anche di questa esperienza reale.

Limitandoci al boudoir, per l'idea piuttosto viva che dà dei sentimenti di una figlia verso la madre, resta che la cattiveria, cosí giustamente situata da Sade nella sua trascendenza, non ci insegna poi molto di nuovo sulle sue modulazioni di cuore.

Un'opera che si vuole cattiva non può permettersi di essere una cattiva opera, e bisogna dire che *La Filosofia* si presta in questo senso con tutto un lato da opera buona.

Lí dentro si predica un po' troppo.

Siamo certo di fronte a un trattato di educazione delle fanciulle¹ e come tale sottomesso alle leggi di un genere. Malgrado il vantaggio che si dà mettendo in luce il «sadico-anale» che affumicava questo soggetto nella sua ossessiva insistenza nei due secoli precedenti, esso resta un trattato di educazione. In cui il sermone per la vittima è asfissiante, e da parte dell'istitutore è infatuato.

L'informazione storica, per dir meglio erudita, è monotona e fa rimpiangere un *La Mothe le Vayer*. La sua fisiologia si compone di ricette da nutrice. E quanto all'educazione sessuale, si ha l'impressione di leggere un opuscolo medico dei giorni nostri sull'argomento, il che è tutto dire.

Nessun seguito vien dato allo scandalo da riconoscere nell'impotenza in cui comunemente si dispiega l'intenzione edu-

¹ Sade lo indica esplicitamente nel titolo completo.

cativa, la stessa contro cui il fantasma esercita qui i suoi sforzi: donde nasce l'ostacolo a ogni valido resoconto degli effetti dell'educazione, perché ciò che ne ha prodotto i risultati non lo si può ritrovare nell'intenzione.

Questo tratto, negli encomiabili effetti dell'impotenza sadica, avrebbe potuto essere impagabile. Il fatto che Sade l'abbia mancato, dà da pensare.

La sua carenza trova conferma in un'altra non meno degna di nota: mai l'opera ci presenta il successo di una seduzione in cui pure il fantasma troverebbe il suo coronamento: quella per cui la vittima, foss'anche nell'ultimo spasimo, consentisse con l'intenzione del suo tormentatore, o s'arruolasse dalla sua parte per lo slancio di questo consenso.

Dove si dimostra da un altro punto di vista che il desiderio è il rovescio della Legge. Nel fantasma sadiano si vede come l'uno e l'altra si sostengano. Per Sade si è sempre dalla stessa parte, buoni e cattivi; l'ingiuria non farà cambiare niente. È dunque il trionfo della virtù: paradosso che non fa che ritrovare la derisione propria all'opera edificante, cui la *Justine* tende troppo per non sposarla.

A parte il naso che si agita, che si trova alla fine del *Dialogo tra un prete e un moribondo*, postumo (ammetterete che qui abbiamo un soggetto poco propizio ad altre grazie che la grazia divina), nell'opera si fa talora sentire la mancanza di un motto di spirito, anzi più ampiamente di quel *wit* di cui Pope, dopo quasi un secolo, aveva detto l'esigenza.

Cosa che evidentemente si dimentica nell'invasione pedantesca che pesa sulle lettere francesi dopo la *W.W.II*.

Ma se vi ci vuole un cuore ben saldo per seguire Sade quando esalta la calunnia, primo articolo della moralità da istituirsi nella sua repubblica, si preferirebbe però che ci mettesse il piccante di un Renan: «Felicitiamoci, scrive quest'ultimo, che Gesù non abbia incontrato alcuna legge che punisse l'oltraggio verso una classe di cittadini. I Farisei sarebbero stati inviolabili»¹ e continua: «Le sue squisite prese in giro, le sue magiche provocazioni colpivano sempre fino in fondo al cuore. Quella tunica di Nesso del ridicolo che l'Ebreo, figlio dei Farisei, si trascina dietro in brandelli da diciotto secoli, l'ha tessuta Gesù con un divino artificio. Capolavoro

¹ Cfr. *Vie de Jésus*, 17ª ed., p. 339.

d'alta canzonatura, i suoi tratti si sono iscritti in righe di fuoco sulla carne dell'ipocrita e del falso devoto. Tratti incomparabili, tratti degni di un Figlio di Dio! Solo un Dio sa uccidere così. Socrate e Molière riescono solo a sfiorare la pelle. Costui invece porta il fuoco e la rabbia fino al midollo delle ossa»¹.

Perché queste osservazioni traggono il loro valore dal seguito che sappiamo, vogliamo dire la vocazione dell'Apostolo dai ranghi dei Farisei e il trionfo delle virtù farisaiche: trionfo universale. Il che, se ne converrà, si presta a un argomento più pertinente della scusa piuttosto misera di cui Sade s'accontenta nella sua apologia della calunnia: che l'onest'uomo ne trionferà sempre.

Piattezza che non impedisce l'oscura bellezza che irraggia da questo monumento di sfide. Essa è lí a testimoniare dell'esperienza che cerchiamo dietro la fabulazione del fantasma. Esperienza tragica perché proietta qui la sua condizione, in un'illuminazione d'aldilà tutta timore e pietà.

Siderazione e tenebre, ecco contrariamente al motto di spirito² la congiunzione che in queste scene ci affascina con la sua brillantezza di carbone.

Questo tragico è della specie che più tardi, nel Secolo, si preciserà in più di un'opera, romanzo erotico o dramma religioso. Lo chiameremo tragico rimbecillito, di cui fino a noi non si sapeva, eccetto che negli scherzi da studenti, essere stato a un passo dal tragico nobile. Per capirci, ci si riferisca alla trilogia claudeliana del *Père humilié*. (Per capirci, si sappia anche che in quest'opera abbiamo dimostrato i tratti della più autentica tragedia. Decrepita è Melpomene, con Clio, senza che si veda quale delle due seppellirà l'altra).

Ed eccoci finalmente nelle condizioni di interrogare il *Sade, mon prochain*, invocazione che dobbiamo all'estrema perspicacia di Pierre Klossowski³.

Indubbiamente la discrezione di questo autore gli fa por-

¹ *Vie de Jésus* cit., p. 346.

² È noto l'avvio che Freud prende da *Sidération et lumière* di Heymans.

³ È il titolo dell'opera pubblicata da Seuil nel 1947. Diremo che è il solo contributo dei giorni nostri alla questione sadiana che non ci appaia intaccata dai tic del bello spirito. (Questa frase, troppo elogiativa per gli altri, era stata messa in un primo tempo nel nostro testo all'indirizzo di un futuro accademico, anche lui esperto in malizie).

re la sua formula all'ombra di un riferimento a Saint-Labre. Ma noi non ci sentiamo piú portati a fare lo stesso.

Che il fantasma sadiano trovi di che situarsi meglio che altrove nei portanti dell'etica cristiana, è ciò che i nostri punti di riferimento strutturali rendono facile cogliere.

Ma che Sade, proprio lui, rifiuti di essere mio prossimo, ecco ciò che va ricordato, non per rifiutarglielo a mia volta, ma per riconoscere il senso di questo rifiuto.

Crediamo che Sade non sia abbastanza vicino alla propria cattiveria per incontrarvi il suo prossimo. Tratto ch'egli condivide con molti e specialmente con Freud. Questo infatti è il solo motivo dell'arretrare di esseri talora avvertiti di fronte al comandamento cristiano.

In Sade ne vediamo il test, cruciale ai nostri occhi, nel suo rifiuto della pena di morte, che la storia, se non la logica, basterebbe a provare essere uno dei correlati della Carità.

Sade dunque si è arrestato qui, nel punto in cui il desiderio si lega alla legge.

Se in lui qualcosa s'è lasciato tenere legato alla legge, per trovarvi l'occasione di cui parla san Paolo di essere smisuratamente peccatore, chi potrebbe scagliargli la prima pietra? Ma non è andato oltre.

Non è soltanto che in lui come in ciascuno la carne sia debole, è che lo spirito è troppo pronto per non essere ingannato. L'apologia del crimine lo spinge solo a confessare di traverso la Legge. L'Essere supremo è ricostituito nel Malefizio.

Ascoltatelo mentre vi vanta la sua tecnica, del metter in opera lí per lí tutto quel che gli viene in testa, pensando cosí, col sostituire il pentimento con la reiterazione, di farla finita con la legge interiore. Per incoraggiarci a seguirlo non trova niente di meglio della promessa che magicamente la natura, donna com'è, ci si concederà sempre di piú.

Avremmo torto a fidarci di questo tipico sogno di potenza.

Che ad ogni modo indica sufficientemente che non è questione che Sade, come P. Klossowski suggerisce pur notando di non crederci, abbia raggiunto quella sorta di apatia che consisterebbe nell'«essere rientrato nel seno della natura, allo stato di veglia, nel nostro mondo»¹ abitato dal linguaggio.

¹ Cfr. la nota di p. 94, *op. cit.*

Di ciò che qui manca a Sade ci siamo proibiti di dire una sola parola. Lo si avverta, nella gradazione di *La Filosofia*, nel fatto che è l'ago curvo caro agli eroi di Buñuel, ad esser chiamato alla fine a risolvere nella ragazza un *penisneid* che almeno un po' qui si pone.

Ad ogni modo, appare che non s'è guadagnato nulla a sostituire Diotima con Dolmancé, persona che la via ordinaria sembra spaventare piú di quanto non convenga, e che, come Sade ha visto, chiude la storia con un *Noli tangere matrem*. Imp...ata e cucita, la madre resta proibita. Il nostro verdetto trova conferma nella sottomissione di Sade alla Legge.

Dunque, poco di un trattato veramente del desiderio, o niente di fatto.

Ciò che se ne annuncia in questa bizzarria di incontro è tutt'al piú un tono di ragione.

R. G. settembre 1962.

VII

Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano

Questo testo rappresenta la comunicazione che abbiamo fatto, ad un Congresso riunito a Royaumont su iniziativa dei «Colloques Philosophiques Internationaux» sul tema: *La dialettica*, cui eravamo invitati da Jean Wahl, tenutosi dal 19 al 23 settembre 1960.

È la data di questo testo, anteriore al Congresso di Bonneval da cui è uscito quello che gli fa seguito, che ce lo fa pubblicare:

per dare al lettore l'idea dell'anticipo in cui è sempre stato il nostro insegnamento in rapporto a ciò che potevamo farne conoscere.

(Il grafo qui proposto è stato costruito per il nostro Seminario sulle formazioni dell'inconscio. Si è elaborato in particolar modo sulla struttura del motto di spirito, presa come punto di partenza, davanti a un uditorio sorpreso. Ciò avveniva nel primo trimestre, cioè l'ultimo del 1957. Ne è comparso un resoconto, con la figura datane qui, nel «Bulletin de Psychologie» della stessa epoca).

Una struttura è costitutiva della prassi che si chiama psicoanalisi. Struttura che non può essere indifferente ad un uditorio come questo, che si suppone filosoficamente avvertito.

Che essere un filosofo voglia dire interessarci a ciò cui tutti sono interessati senza saperlo, ecco un'affermazione interessante in quanto offre la peculiarità che la sua pertinenza non implica che sia decidibile: non potendo essere risolta se non nel caso in cui tutti divengano filosofi.

Ho detto: la sua pertinenza filosofica, poiché in fin dei conti è questo lo schema della Storia che Hegel ci ha dato nella *Fenomenologia dello Spirito*.

Riassumerlo in questo modo ha l'interesse di presentarci un'agevole mediazione per situare il soggetto: in un rapporto col sapere.

Agevole anche per dimostrare l'ambiguità di un simile rapporto.

La stessa ambiguità manifestata dagli effetti della scienza nell'universo contemporaneo.

Lo scienziato che fa la scienza è lui pure un soggetto, ed anche particolarmente qualificato nella sua costituzione, com'è dimostrato dal fatto che la scienza non è venuta al mondo per incanto (il parto non è stato privo di vicissitudini ed è stato preceduto da certi scacchi: aborto o prematurazione).

Ora questo soggetto, che deve sapere ciò che fa, si presume almeno, non sa ciò che già di fatto negli effetti della scienza interessa tutti. Per lo meno egli appare così nell'universo contemporaneo: in cui tutti si trovano dunque al suo livello su questo punto di ignoranza.

Ciò basta perché si parli di un soggetto della scienza. Affermazione cui si ritiene adeguata un'epistemologia che si può dire dimostrare più pretese che successo.

Donde il nostro riferimento puramente didattico, lo si sappia, ad Hegel, perché si comprendesse, ai fini di formazione che ci sono propri, in che termini stia la questione del soggetto così come essa è propriamente sovvertita dalla psicoanalisi.

Nel procedere per questa via, ciò che ci qualifica è evidentemente la nostra esperienza di questa prassi. Ciò che ci ha determinato in questo senso, e ne daranno testimonianza coloro che ci seguono, è una carenza della teoria raddoppiata da abusi nella sua trasmissione che, non essendo senza pericolo per la prassi medesima, sfociano l'una come gli altri in una totale assenza di statuto scientifico. Porre la questione delle condizioni minimali esigibili per un simile statuto, era forse un punto di partenza non disonesto. Si è visto che porta lontano.

Non è all'ampiezza di una messa in causa sociale che ci stiamo riferendo: e precisamente all'insieme di conclusioni che abbiamo dovuto tirare contro le ben note deviazioni, in Inghilterra e in America, dalla prassi che s'autorizza col nome di psicoanalisi.

Ciò che tenteremo di definire è la sovversione in se stessa, scusandoci con questa assemblea di cui abbiamo invocato la qualità, di non poter fare in sua presenza più che al di fuori di essa, e cioè prenderla come tale come perno della nostra dimostrazione, a patto, quanto a noi, di giustificare il margine che la distingue.

Facendo quindi uso del suo favore per dare per accordato che le condizioni di una scienza non possono essere l'empirismo.

E un empirismo da secondo tempo, quello che si incontra con ciò che già s'è costituito, sotto etichetta scientifica, col nome di psicologia.

Che ricusiamo. Precisamente in base a ciò che dimostremo: che la funzione del soggetto quale è instaurata dall'esperienza freudiana, squalifica alla radice ciò che a quel titolo, quale che sia la forma con cui se ne riassettano le premesse, non fa che perpetuare un quadro accademico.

Suo criterio, e presupposti di questa sorta di psicologia, è l'unità del soggetto: ed è sintomatico che questo tema venga isolato sempre più enfaticamente, come se si trattasse del ritorno di un certo soggetto della conoscenza, o bisognasse concepire lo psichico come qualcosa che raddoppia l'organismo.

Bisogna prendere come campione l'idea in cui confluisce tutto un pensiero tradizionale quando abilita il termine non privo di fondamento di stato della conoscenza. Che si tratti degli stati d'entusiasmo in Platone, dei gradi del *Samadhi* nel buddismo o dell'*Erlebnis*, esperienza vissuta dell'allucinogeno, dobbiamo sapere in che cosa una teoria qualsiasi li autentifichi.

Li autentifica nel registro della connaturalità, nella misura in cui la conoscenza la comporta.

È chiaro che il sapere hegeliano, nella *Aufhebung* logicizzante su cui si fonda, ha tanto poca considerazione per questi stati come tali quanto la scienza moderna, che in essi può bensì riconoscere un oggetto d'esperienza come occasione per definire certe coordinate, ma in nessun modo un'ascesi che sia, diciamo così, epistemogena o noofora.

Proprio in ciò questo riferimento è per noi pertinente.

Supponiamo infatti che si sia abbastanza informati della prassi freudiana per sapere che tali stati non giocano in essa alcun ruolo: ma non si sa apprezzare il rilievo del fatto che questa pretesa «psicologia del profondo» non pensa affatto ad ottenerne un'illuminazione, e nemmeno assegna loro un posto nella propria prospettiva.

Qui sta il senso, su cui non si insiste, dello scarto con cui Freud procede nei riguardi degli stati ipnoidi, quando si trat-

ta di usarne per spiegare anche solo i fenomeni dell'isteria. Ed ecco l'enormità: a quelli egli preferisce il discorso dell'isterico. Ciò che abbiamo chiamato «momenti fecondi» nel nostro modo di collocare la conoscenza paranoica non è un riferimento freudiano.

Dobbiamo penare per far capire, in un ambiente infatuato del piú incredibile illogismo, che cosa comporti l'interrogare l'inconscio come facciamo noi, cioè fino al punto in cui esso dia una risposta non dell'ordine del rapimento o dell'atterramento, ma una risposta in cui «dica perché».

Se noi conduciamo il soggetto da qualche parte, è appunto ad una decifrazione che suppone già nell'inconscio questa sorta di logica: in cui si riconosce, per esempio, una voce interrogativa, oppure il procedere di un'argomentazione.

Tutta la tradizione psicoanalitica sta a sostenere che la nostra argomentazione può intervenire solo se entra dalla parte giusta, e che se questa anticipa su quella ne ottiene soltanto la chiusura.

In altri termini la psicoanalisi, se obbedisce alla sua obbligazione freudiana, non può in alcun modo porsi come un rito di passaggio ad un'esperienza archetipica o comunque ineffabile: e se un giorno qualcuno farà intendere qualcosa di questo ordine che non sia un minus, vorrà dire che ogni limite sarà stato abolito. Dal che siamo ancora lontani¹.

Tutto ciò serve solo ad accostarci al nostro soggetto. Si tratta ora di vedere piú serratamente ciò che Freud stesso nella sua dottrina articola come un passo «copernicano».

Ma per questo basta forse che si rinunci ad un privilegio, nel caso specifico quello che pone la terra al posto centrale? La destituzione dell'uomo da un posto analogo seguita al trionfo dell'idea di evoluzione, dà l'impressione di un guadagno che troverebbe conferma nella sua costanza.

¹ Quand'anche tentasse di interessare, sotto la rubrica dei fenomeni *Psi*, alla telepatia o a tutta la psicologia gotica che si possa far resuscitare da un Myers, il piú volgare battitore di pedane non potrà superare il campo in cui Freud l'ha in anticipo contenuta, nel porre che ciò che egli considera di questi fenomeni dev'essere, in senso stretto, tradotto, negli effetti di intersezione di discorsi contemporanei.

La teoria analitica, anche quando si prostituisce resta pettegola (tratto ben noto del bordello). Come si dice dopo Sartre, è una rispettosa: batterà il marciapiede avendo riguardo per quale lato. (*Nota del 1966*). [Cfr. Sartre, *La Putain Respecteuse*, 1946].

Ma siamo così sicuri che si tratti di un guadagno o di un progresso essenziale? Non ci accorgiamo che qualcosa fa apparire che l'altra verità, se chiamiamo così la verità rivelata, ne ha seriamente sofferto? Non crediamo che l'eliocentrismo, per il fatto di esaltare il centro, non sia meno ingannevole del vedere in esso la terra, e che il fatto dell'eclittica offriva indubbiamente un modello più stimolante dei nostri rapporti col vero, prima di perdere molto del suo interesse una volta passati ad una terra spodestata e scappellante¹?

Ad ogni modo, non è a causa di Darwin che gli uomini credono meno di essere il meglio delle creature, poiché è precisamente di questo che egli li convince.

L'usare il nome di Copernico per suggerire qualcosa attraverso il linguaggio, ha risorse più celate che riguardano appunto ciò che già dalla nostra penna è scivolato come rapporto col vero: cioè il sorgere dell'ellissi come non indegno del luogo donde traggono il loro nome le Verità dette superiori. La rivoluzione non è minore quando riguarda solo le «rivoluzioni celesti».

Da questo momento soffermarci non ha più soltanto il senso di revocare una sciocchezza della tradizione religiosa che, come ben si vede, non si comporta peggio, ma anche di legare più intimamente il regime del sapere con quello della verità.

Poiché se l'opera di Copernico, e altri prima di noi l'hanno fatto notare, non è poi così copernicana quanto si crede, è perché in essa la dottrina della doppia verità dà ancora riparo ad un sapere che fino ad allora, bisogna dirlo, aveva tutta l'aria di accontentarsene.

Eccoci dunque portati su quella frontiera sensibile fra la verità e il sapere, di fronte alla quale si deve pur dire che la nostra scienza a tutta prima sembra sia ritornata alla soluzione di chiuderla.

Se tuttavia la storia della Scienza al suo ingresso nel mondo è per noi ancora abbastanza bruciante perché si sappia che allora su quella frontiera qualcosa si è mosso, ecco forse dove la psicoanalisi si segnala come quella che rappresenta un nuovo sisma che sopraggiunge.

¹ [*Opiner*: dire la propria opinione; *opiner du bonnet*: aderire totalmente al parere di un altro (dal gesto rituale dei dottori della Sorbona di levarsi a questo scopo il berretto)].

Torniamo per questa via al servizio che ci attendiamo dalla fenomenologia di Hegel: che segna una soluzione ideale, quella, se così si può dire, di un revisionismo permanente, in cui la verità è in costante riassorbimento in ciò che ha di perturbante, in se stessa non essendo altro che ciò che manca alla realizzazione del sapere. L'antinomia che la tradizione scolastica poneva come principiale, qui è supposta risolta in quanto immaginaria. La verità non è che ciò che il sapere può apprendere di sapere a condizione di far agire la sua ignoranza. Crisi reale in cui l'immaginario si risolve, per usare le nostre categorie, col generare una nuova forma simbolica. Questa dialettica è convergente ed arriva alla congiuntura definita come sapere assoluto. Essendo dedotta, non può essere altro che la congiunzione del simbolico con un reale da cui non c'è più nulla da attendersi. E questo che altro è se non un soggetto compiuto nella sua identità con se stesso? In ciò si legge che questo soggetto è già lí perfetto, e che è l'ipotesi fondamentale di tutto il processo. Ed infatti è nominato come ciò che ne è il sostrato: si chiama *Selbstbewusstsein*, essere cosciente di sé, onnicosciente.

Volesse il cielo che fosse così, ma la storia della stessa Scienza, la nostra intendiamo, e da quando è nata, se collochiamo la sua prima nascita nella matematica greca, si presenta piuttosto in deviazioni che soddisfano assai poco a tale immanentismo, e le teorie – si badi di non farsi ingannare al riguardo dal riassorbimento della teoria ristretta nella teoria generalizzata, – non si collegano affatto secondo la dialettica: tesi, antitesi e sintesi.

D'altronde, la confusa voce di certi scricchiolii nelle grandi coscienze responsabili di certi cambiamenti cardinali nella fisica, non mancano di ricordarci che dopo tutto, per questo sapere come per gli altri, è da altrove che deve suonare l'ora della verità.

E come non pensare che lo stupefacente trattamento di riguardo di cui beneficia il battage psicoanalitico nella scienza, può esser dovuto al fatto che essa indica una speranza teorica che non sia solo di smarrimento?

Non stiamo parlando, beninteso, di quello straordinario transfert laterale per cui vengono a ritemperarsi nella psicoanalisi le categorie di una psicologia che rinvigorisce così i suoi bassi usi di sfruttamento sociale. Per la ragione che ab-

biamo detto consideriamo la sorte della psicologia come irrimediabilmente segnata.

Comunque sia, il nostro duplice riferimento al soggetto assoluto di Hegel e al soggetto abolito della scienza dà i lumi necessari per formulare secondo la sua vera misura il dramma di Freud: rientro della verità nel campo della scienza, con lo stesso passo con cui si impone nel campo della sua prassi: rimossa, vi fa ritorno.

Chi non vede la distanza che separa l'infelicità della coscienza che, per quanto potentemente scolpita in Hegel, si può dire essere ancora soltanto sospensione di un sapere, — dal disagio della civiltà in Freud, anche se non è che nel soffio di una frase come sconfessata che egli ci fa sentire ciò che, se lo si legge, non può essere altrimenti articolato che come il rapporto di traverso (in inglese si direbbe: *skew*) che separa il soggetto dal sesso?

Nulla dunque, nella nostra via per situare Freud, che sia dello stesso ordine da astrologia giudiziaria in cui sta a mollo lo psicologo. Nulla che proceda dalla qualità o dall'intensivo, né da una fenomenologia in cui l'idealismo possa riprendere sicurezza. Nel campo freudiano, malgrado le parole, la coscienza è un tratto altrettanto caduco nel fondare l'inconscio sulla sua negazione (questo inconscio data da san Tommaso) quanto l'affetto è inadatto a sostenere il ruolo di soggetto protopatico, perché è un servizio che non ha titolare.

L'inconscio, a partire da Freud, è una catena di significanti che da qualche parte (su un'altra scena, egli scrive) si ripete ed insiste per interferire nei tagli offertigli dal discorso effettivo e dalla cogitazione che informa.

In questa formula, che è nostra solo perché conforme sia al testo freudiano che all'esperienza che esso ha aperto, il termine cruciale è il significante, rianimato dalla retorica antica ad opera della linguistica moderna in una dottrina di cui qui possiamo solo segnare le tappe, ma di cui i nomi di Ferdinand de Saussure e di Roman Jakobson indicheranno l'aurora e la culminazione attuale, ricordando che la scienza pilota dello strutturalismo in Occidente ha le sue radici in quella Russia in cui è fiorito il formalismo. Ginevra 1910, Pietrogrado 1920 dicono abbastanza bene perché a Freud sia mancato questo strumento. Ma questo difetto della storia non fa che rendere anche più istruttivo il fatto che i mecca-

nismi descritti da Freud come quelli del processo primario, in cui l'inconscio trova il suo regime, ricoprono esattamente quelle funzioni che tale scuola ritiene determinino i versanti piú radicali degli effetti del linguaggio, e cioè la metafora e la metonimia, in altri termini gli effetti di sostituzione e di combinazione del significante nelle dimensioni rispettivamente sincronica e diacronica in cui appaiono nel discorso.

Una volta riconosciuta la struttura del linguaggio nell'inconscio, quale sorta di soggetto gli possiamo concepire?

Possiamo tentar di partire, in una preoccupazione di metodo, dalla definizione strettamente linguistica di Io, Je, come significante: dove esso non è altro che lo *shifter* o l'indicativo che nel soggetto dell'enunciato designa il soggetto in quanto parla attualmente.

Esso designa cioè il soggetto dell'enunciazione, ma non lo significa. Com'è evidente nel fatto che ogni significante del soggetto dell'enunciazione può mancare nell'enunciato, oltre al fatto che ve ne sono che differiscono da Io, e non solo ciò che in modo insufficiente è chiamato il caso della prima persona singolare, vi si aggiungesse anche la sua collocazione nell'invocazione plurale o nel *Sé* dell'autosuggestione.

Pensiamo ad esempio di aver riconosciuto il soggetto dell'enunciazione in quel significante che è il *ne* detto dai grammatici *ne* espletivo, termine in cui già si annuncia l'incredibile opinione di certuni fra i migliori che ne considerano la forma lasciata al capriccio. L'enfasi di cui lo carichiamo possa far sí che si riprendano, prima che *ne soit avéré*, prima che sia accaduto, che non ci capiscano nulla (ritirate questo *ne*, e la mia enunciazione perde il suo valore di attacco, Io elidendomi nell'impersonale). Ma in tal modo temo che essi *n'en viennent*, giungano a, a biasimarmi (scivolate su questo *n'*, e la sua assenza, riducendo ad una timida asserzione il timore con cui avvertivo della mia ripugnanza, riduce l'accento della mia enunciazione a situarmi nell'enunciato).

Ma se dico «*tue*»¹ perché mi accoppino, dove mi situo io se non nel tu con cui li squadro dall'alto al basso?

Non fate il broncio, ho evocato di traverso ciò che mi ripugna ottenere con la carta forzata della clinica.

Che è il modo giusto di rispondere alla questione: Chi

¹ [*Tue*: uccidi. Omofonia con: *tu*, tu].

parla? quando si tratta del soggetto dell'inconscio. Giacché questa risposta non potrebbe venire da lui, visto che non sa quel che dice, e nemmeno che parla, come tutta l'esperienza dell'analisi ci insegna.

Per cui il posto dell'inter-detto, che è l'intra-detto di un fra-due-soggetti, è lo stesso in cui si divide la trasparenza del soggetto classico per passare agli effetti di *fading* che specificano il soggetto freudiano nel suo occultamento ad opera di un significante sempre piú puro: questi effetti ci conducono ai confini in cui lapsus e motto di spirito nella loro collusione si confondono, o anche là dove l'elisione è talmente la piú allusiva nel ricondurre al suo covo la presenza, che ci si stupisce che la caccia al *Dasein* non ne abbia tratto piú profitto.

Perché la nostra caccia non sia vana, vana per noi analisti, bisogna ricondurre tutto alla funzione di taglio, di *coupure*, nel discorso, e la piú forte è quella che fa da sbarra fra il significante ed il significato. È qui che si sorprende il soggetto che ci interessa perché, annodandosi nella significazione, eccolo posto all'insegna del preconscious. Col che si arriverebbe al paradosso di concepire che il discorso nella seduta analitica non vale se non in quanto esso inciampa o persino s'interrompe: se non fosse che la seduta stessa si istituisce come rottura in un falso discorso, cioè in ciò che il discorso realizza svuotandosi come parola, non essendo piú altro che la moneta consumata di cui parla Mallarmé, che ci si passa di mano in mano «in silenzio».

Solo questo taglio della catena significante verifica la struttura del soggetto come discontinuità nel reale. Se la linguistica propone che si veda nel significante il determinante del significato, l'analisi rivela la verità di questo rapporto col fare dei buchi del senso i determinanti del suo discorso.

Questa è la via in cui si compie l'imperativo portato al sublime da Freud della gnomica presocratica: *Wo Es war, soll Ich werden*, che piú d'una volta abbiamo commentato e che ora faremo comprendere altrimenti.

Accontentandoci di un passo nella sua grammatica: *là où ce fut...*, là dove fu... che vuol dire? Se fosse solo questo che fosse stato (all'aoristo), come venire proprio lí per farmici essere, per il fatto di enunciarlo adesso?

Ma il francese dice: *Là où c'était...*, la dov'era. Facciamo uso del favore offertoci da un imperfetto distinto. Là dov'era

in quell'istante, là dov'era per un poco, fra quell'estinzione che ancora brilla e questo schiudersi che s'arresta, Io posso venire all'essere con lo sparire dal mio detto.

Enunciazione che si denuncia, enunciato che si rinuncia, ignoranza che si dissipa, occasione che si perde, che cosa resta se non la traccia di ciò che bisogna pure che sia, per cadere dall'essere?

Un sogno riferito da Freud nell'articolo: *Formulazioni sui due principî dell'accadere psichico*¹, contiene questa frase, legata al patetico su cui si sostiene la figura di un padre defunto come quella di uno spirito: *Non sapeva che era morto.*

Ne abbiamo già preso pretesto per illustrare la relazione del soggetto col significante, con una enunciazione per cui l'essere trema della vacillazione che gli ritorna dal suo stesso enunciato.

Se la figura sussiste solo perché non le si dice la verità che ignora, che ne è allora di quell'*Io* da cui questa sussistenza dipende?

Non sapeva... Ancora un po' e sapeva, ah! questo non accada mai! Piuttosto che sappia, che Io muoia. Sí, è così che Io vengo là, là dov'era: chi sapeva dunque che Io ero morto?

Essere di non-essente, è così che Io fa il suo avvento come soggetto che si coniuga nella doppia aporia di una vera sussistenza che si abolisce dal suo sapere, e di un discorso in cui è la morte a sostenere l'esistenza.

Commisureremo allora questo essere con quello forgiato da Hegel come soggetto, in quanto soggetto che tiene sulla storia il discorso del sapere assoluto? Ricordiamo che egli testimonia di averne provato la tentazione della follia. E la nostra via non è forse quella che la supera, perché va fino alla verità della vanità di questo discorso?

Non esporremo ora la nostra dottrina della follia. Questa escursione escatologica infatti serve soltanto a designare quale beanza separi queste due relazioni, quella freudiana e quella hegeliana, del soggetto col sapere.

E la radice piú sicura di questa separazione è nei modi con cui in essi si distingue la dialettica del desiderio.

In Hegel infatti è al desiderio, alla *Begierde*, che è attri-

¹ GW, VIII, pp. 237-38.

buito il compito di quel minimo di legame con l'antica conoscenza che bisogna sia mantenuto dal soggetto perché la verità sia immanente alla realizzazione del sapere. L'astuzia della ragione vuol dire che il soggetto fin dall'origine e fino alla fine sa ciò che vuole.

È qui che Freud riapre alla mobilità donde escono le rivoluzioni, il giunto fra verità e sapere.

Perché in esso il desiderio si lega al desiderio dell'Altro, ma è in questo anello che dimora il desiderio di sapere.

Il biologismo di Freud non ha nulla a che fare con quella abbiezione predicatoria che arriva a getti dall'officina psicoanalitica.

E bisognava farvi vivere l'istinto di morte ivi abominato, per farvi sentire il tono della biologia di Freud: giacché eludere l'istinto di morte dalla sua dottrina, è misconoscerla assolutamente.

Dall'approccio che vi abbiamo proposto potete riconoscere, nella metafora del ritorno all'inanimato che Freud applica ad ogni corpo vivente, quel margine al di là della vita che il linguaggio assicura all'essere per il fatto che parla, e che è quel margine in cui questo essere impegna in posizione di significante non solo ciò che del suo corpo si presta a questo scopo per il fatto di essere scambiabile, ma questo stesso corpo. Da ciò appare dunque che la relazione dell'oggetto con il corpo non si definisce affatto come quella di una identificazione parziale che dovrebbe totalizzarsi, perché al contrario tale oggetto è il prototipo della significanza del corpo come posta dell'essere.

Raccogliamo ora il guanto di sfida che ci porta a tradurre col nome di istinto ciò che Freud chiama *Trieb*: *drive* lo tradurrebbe abbastanza bene in inglese, ma lo si evita, ed è per questo che la parola *dérive* in francese, la parola *deriva* in italiano, sarebbe un ricorso disperato nel caso in cui non riuscissimo a dare alla bastardaggine della parola *pulsione* il giusto conio.

Insistiamo quindi nel sostenere che, fondato o no nell'osservazione biologica, l'istinto, fra i modi di conoscenza che la natura esige dal vivente perché possa soddisfare i suoi bisogni, si definisce come quel tipo di conoscenza la cui mirabile qualità è di non poter essere un sapere. Ma ciò di cui si tratta in Freud è tutt'altro: è bensì un sapere, ma un sapere

che non comporta la pur minima conoscenza, essendo iscritto in un discorso di cui il soggetto, al pari dello schiavo-messaggero dell'uso antico che ne porta sotto la capigliatura il codicillo che lo condanna a morte, non sa né il senso né il testo né in che lingua è scritto, e nemmeno che è stato tatuato sulla sua pelle rasata mentre dormiva.

Apologo che sottolinea appena quel poco di fisiologia che è interessata dall'inconscio.

Lo si potrà valutare da una controprova, quella del contributo dato alla fisiologia dalla psicoanalisi da quando esiste: contributo nullo, anche riguardo agli organi sessuali. Bilancio contro cui nessuna confabulazione può far nulla.

Vero è che la psicoanalisi implica il reale, il reale del corpo e quello dell'immaginario del suo schema mentale. Ma per riconoscere la loro portata nella prospettiva dello sviluppo che se ne autorizza, bisogna per prima cosa accorgersi che le integrazioni più o meno parcellari che appaiono costituirne l'ordinamento funzionano anzitutto come gli elementi di un'araldica, di un blasone del corpo. Il che trova conferma nell'uso che se ne fa per leggere i disegni dei bambini.

Sta qui il principio, e ci ritorneremo, del paradossale privilegio del fallo nella dialettica inconscia, senza che basti a spiegarlo la teoria proposta dell'oggetto parziale.

Dobbiamo ora dire che se si riesce a concepire quale sorta di appoggio abbiamo cercato in Hegel per criticare una degradazione della psicoanalisi, che è tanto inetta da non saper dare altro motivo di interesse che quello di essere la psicoanalisi d'oggi, è inammissibile che ci si accusi di lasciarci illudere da una esaustione puramente dialettica dell'essere. E non possiamo pensare che un certo filosofo¹ sia irresponsabile quando autorizza questo malinteso.

Giacché, lungi dal cedere ad una riduzione logicizzante,

¹ Si tratta dell'amico che ci ha invitato a questo *Colloque* dopo avere, qualche mese prima, lasciato trasparire le riserve che traeva dalla sua ontologia personale contro gli «psicoanalisti», a suo giudizio troppo portati all'hegelismo, come se in questa collettività qualcun altro oltre a noi gliene offrisse il destro.

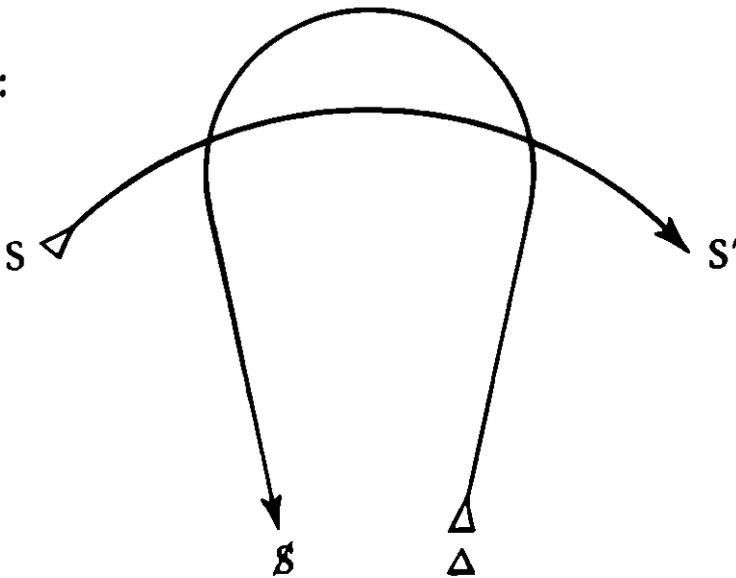
Ciò nel saltar di palo in frasca di pagine del suo giornale gettate al vento (casuale naturalmente) che gliel'aveva strappate.

Al che gli facemmo considerare che, facendo intervenire questa sua ontologia in quegli stessi termini divaganti con cui la rivestiva in biglietti famigliari, trovavamo il suo procedimento destinato, «sicuramente no, ma forse», a fuorviare le menti.

quando si tratta del desiderio, troviamo piuttosto nella sua irriducibilità alla domanda il motivo stesso di ciò che impedisce anche di ricondurlo al bisogno. Per dirla ellitticamente: il desiderio è articolato, e proprio per questo non è articolabile. Vogliamo dire: nel discorso che gli si addice, etico e non psicologico.

Dobbiamo allora spiegarvi ben di più la topologia che abbiamo elaborato per il nostro insegnamento in quest'ultimo lustro, cioè introdurre un certo grafo che, vi preveniamo, non è il solo ad assicurare l'uso che ne faremo, essendo stato costruito e messo a punto a cielo aperto per reperire nella sua disposizione a piani la struttura più ampiamente pratica dei dati della nostra esperienza. Esso ci servirà a presentare dove si situi il desiderio in rapporto ad un soggetto definito dalla sua articolazione ad opera del significante.

GRAFO I:



Ecco quella che si potrebbe dirne la cellula elementare (cfr. grafo 1). Vi si articola ciò che abbiamo chiamato il punto di capitone grazie a cui il significante arresta lo scivolamento altrimenti indefinito della significazione. La catena significativa è considerata sostenuta dal vettore $\overline{S.S'}$. Anche senza entrare nella finezza della direzione retrograda in cui questo è doppiamente incrociato dal vettore $\overline{\Delta.\S}$, ci si limiti a vedere in quest'ultimo il pesce che aggancia, e che afferra sí nel suo vivo nuoto, ma ben altrimenti dall'intenzione che si sforza di annegarli nel flutto del pretesto, cioè la realtà immaginata nello schema etologico del ritorno del bisogno.

Di questo punto di capitone provate a trovare la funzione diacronica nella frase in quanto chiude la propria significa-

zione soltanto con l'ultimo termine, ciascun termine essendo anticipato nella costruzione degli altri, ed inversamente ne sigilla il senso col suo effetto retroattivo.

Ma la struttura sincronica è piú nascosta, ed è lei a portarci all'origine. È la metafora in quanto in essa si costituisce l'attribuzione prima, quella che promulga «il cane fa miao, il gatto fa bau-bau» con cui il bambino in un sol colpo, sconnettendo la cosa dal suo grido, eleva il segno alla funzione del significante e la realtà alla sofistica della significazione e, col disprezzo della verosimiglianza, apre la diversità delle oggettivazioni da verificare della stessa cosa.

Questa possibilità esige forse la topologia di un gioco a quattro angoli? Ecco un genere di questione che sembra niente, e che tuttavia può dar da pensare, se deve dipenderne la costruzione susseguente.

Ve ne risparmieremo le tappe dandovi sui due piedi la funzione dei due punti di incrocio in questo grafo primario. L'uno, connotato A , è il luogo del tesoro del significante, il che non vuol dire del codice – non è conservata la corrispondenza univoca di un segno con qualcosa, – perché il significante è costituito solo da una raccolta sincronica ed enumerabile in cui ciascun elemento si regge unicamente sul principio della sua opposizione a ciascuno degli altri. L'altro, connotato $s(A)$, può essere definito come l'interpunzione in cui la significazione si costituisce come prodotto finito.

Osserviamo la dissimmetria fra l'uno, che è un luogo (posto piú che spazio), e l'altro, che è un momento (scansione piú che durata).

Ambedue partecipano di quell'offerta al significante che è costituita dal buco nel reale, l'uno come cavo da ricettacolo, l'altro come foro per l'uscita.

La sottommissione del soggetto al significante, che si produce nel circuito che va da $s(A)$ ad A per tornare da A a $s(A)$, è propriamente parlando un cerchio in quanto l'asserzione che vi si instaura, non chiudendosi che sulla sua stessa scansione, in altri termini in mancanza di un atto in cui possa trovare la propria certezza, rinvia soltanto alla propria anticipazione nella composizione del significante, in se stessa insignificante.

Per essere possibile, la quadratura di questo cerchio non esige altro che la completezza della batteria significante in-

stallata in A, che simbolizza allora il luogo dell'Altro. Dal che si vede che questo Altro non è che il puro soggetto della moderna strategia dei giochi, e come tale perfettamente accessibile al calcolo della congettura, mentre il soggetto reale, per regolare su di esso il suo, non deve tener conto di nessuna aberrazione cosiddetta soggettiva nel senso comune, cioè psicologica, ma solo dell'iscrizione di una combinatoria la cui esaustione è possibile.

Quadratura impossibile tuttavia, ma solo perché il soggetto si costituisce per il fatto di sottrarvisi e di decomplessarla in modo essenziale, per dovere ad un tempo contarvisi e non esercitarvi altra funzione che di mancanza.

L'Altro in quanto sito preliminare del puro soggetto del significante, occupa in esso la posizione dominante, prima ancora di venire all'esistenza in esso, per dirla con Hegel e contro di lui, come Padrone assoluto. Giacché ciò che è omesso nella piattezza della moderna teoria dell'informazione, è che non si può nemmeno parlare di codice se già non è il codice dell'Altro: ora, è appunto di qualcosa d'altro che si tratta nel messaggio, perché è da questo che il soggetto è costituito, per cui è dall'Altro che il soggetto riceve persino il messaggio che emette. Sono così giustificate le notazioni A e $s(A)$.

Messaggi di codice e codici di messaggio si distingueranno in forme pure nel soggetto della psicosi, quello per il quale non c'è che questo Altro preliminare.

Osserviamo fra parentesi che questo Altro distinto come luogo dalla Parola, s'impone anche come testimone della Verità. Senza la dimensione che esso costituisce, l'inganno della Parola non si distinguerebbe dalla finta che nella lotta combattiva o nella parata sessuale ne è tuttavia ben differente. Dispiegandosi nella cattura immaginaria, la finta si integra nel gioco di approccio e di rottura che costituisce la danza originaria, in cui queste due situazioni vitali trovano la loro scansione, ed in cui i partners che si dispongono secondo il suo ordine trovano ciò che oseremo scrivere come: la loro dansità¹. L'animale del resto se ne mostra capace quando è braccato; esso è capace di mettere fuori strada avviando una partenza ingannevole. E ne è capace a tal punto da suggerire

¹ [Non possiamo tradurre diversamente il gioco di *densité*, densità, e *dansité*, neologismo da danza, che in francese si pronunciano allo stesso modo].

che la selvaggina sia dotata della nobiltà di onorare quanto nella caccia v'è di parata. Ma un animale non finge di fingere. Esso non lascia tracce in cui l'inganno consisterebbe nel farsi prendere per false mentre sono quelle vere, cioè quelle che indicherebbero la pista buona. E nemmeno cancella le proprie tracce, il che per lui sarebbe già farsi soggetto del significante.

Tutto ciò è stato articolato solo in modo confuso anche da filosofi di professione. Ma è chiaro che la Parola non inizia che col passaggio della finta all'ordine del significante, e che il significante esige un altro luogo, – il luogo dell'Altro, l'Altro testimone, il testimone Altro da qualsiasi dei partners, – perché la Parola di cui è supporto possa mentire, cioè porsi come Verità.

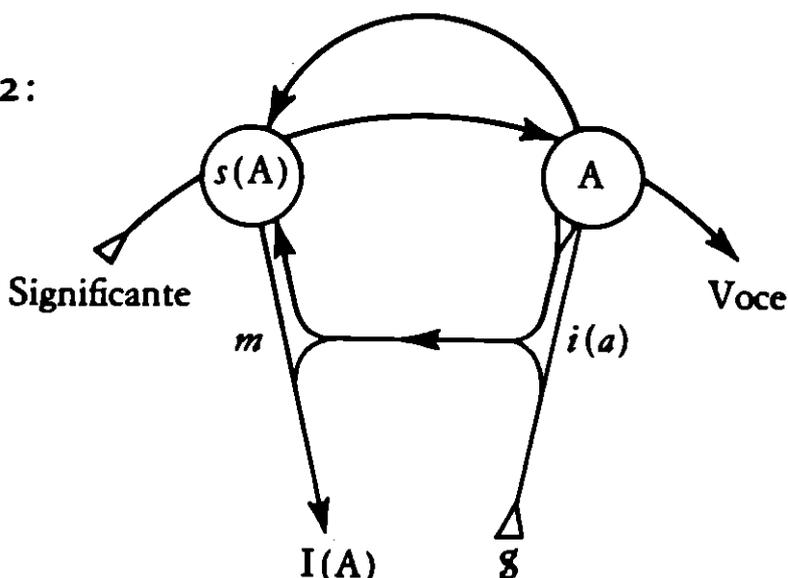
Dunque la Verità trae garanzia non dalla Realtà che concerne ma da altrove: dalla *Parola*. Così come è da questa che riceve quel marchio che la istituisce in una struttura di finzione.

Il primo detto decreta, legifera, aforizza, è oracolo; esso conferisce all'altro reale la sua oscura autorità.

Basta che prendiate un significante come insegna di questa onnipotenza, cioè di questo potere tutto in potenza, di questa nascita della possibilità, perché abbiate il tratto unario che, colmando l'invisibile marchio che il soggetto riceve dal significante, aliena questo soggetto nella prima identificazione, quella che forma l'ideale dell'io.

Ciò è iscritto dalla notazione $I(A)$, che in questo stadio dobbiamo sostituire all' $\$$, S sbarrato del vettore retrogrado, facendocelo riportare dalla sua punta al suo punto di partenza (cfr. grafo 2).

GRAFO 2:



Effetto di retroversione per cui ad ogni tappa il soggetto diviene ciò che era come da prima, e s'annuncia soltanto al futuro anteriore: sarà stato.

S'inserisce qui l'ambiguità di un misconoscimento essenziale al conoscermi¹. Giacché tutto ciò in cui il soggetto trova di che assicurarsi, in questa retrospettiva, è l'immagine che gli viene incontro anticipata, immagine ch'egli ha assunto di se stesso nello specchio. Non staremo ora a riprendere la funzione del nostro «stadio dello specchio», primo punto strategico da noi eretto come obiezione nei confronti del favore accordato nella teoria al preteso *io autonomo*, la cui restaurazione accademica giustificava il proposto controsenso del suo rinforzo in una cura deviata ormai verso un successo adattativo: fenomeno d'abdicazione mentale legato all'invecchiamento del gruppo nella diaspora della guerra, e riduzione di una pratica eminente a un'etichetta degna dello sfruttamento dell'*American way of life*².

Comunque sia, ciò che il soggetto trova in quell'immagine alterata del suo corpo è il paradigma di tutte le forme della rassomiglianza che porteranno sul mondo degli oggetti una tinta di ostilità proiettandovi le metamorfosi dell'immagine narcisistica che, dall'effetto giubilatorio del suo incontro allo specchio diviene, nell'affrontamento col simile, lo scarico della piú intima aggressività.

Questa è l'immagine che si fissa, io ideale, nel punto in cui il soggetto si arresta come ideale dell'io. L'io allora è funzione di padronanza, gioco di prestanza, rivalità costituita. Nella cattura che subisce per la sua natura immaginaria, esso maschera la sua duplicità: la coscienza in cui si dà assicurazione di un'esistenza incontestabile (ingenuità che troviamo dispiegata nella meditazione di un Fénelon) non gli è affatto immanente ma trascendente, perché si sostiene sul tratto unario dell'ideale dell'io (cosa che il cogito cartesiano non misconosce³). Per cui l'ego trascendentale stesso si trova relativizzato, implicato com'è nel misconoscimento in cui s'inaugurano le identificazioni dell'io.

¹ [*Méconnaître*, misconoscere, e *me connaître*, conoscermi].

² Lasciamo questo paragrafo solo come stele di una battaglia superata. (Nota del 1962: dove avevamo la testa?)

³ Qui le parentesi sono delle aggiunte, per indicare degli sviluppi sull'identificazione, posteriori (1962).

Questo processo immaginario che va dall'immagine speculare alla costituzione dell'io sul cammino della soggettivazione ad opera del significante, nel nostro grafo è significato dal vettore $\overrightarrow{i(a) \cdot m}$, a senso unico ma doppiamente articolato, una prima volta in cortocircuito su $\overrightarrow{S \cdot I(A)}$, una seconda volta in ritorno su $\overrightarrow{s(A) \cdot \hat{A}}$. Ciò mostra che l'io si compie solo in quanto articolato non come Io del discorso ma come metonimia della sua significazione (cosa che Damourette e Pichon prendono per la persona robusta che oppongono alla persona sottile, dove quest'ultima non è altro che la funzione già designata come *shifter*).

La promozione della coscienza come essenziale al soggetto nella sequela storica del *cogito* cartesiano, per noi è l'ingannevole accentuazione della trasparenza di Io in atto a spese dell'opacità del significante che lo determina, e lo scivolamento per cui il *Bewusstsein* serve a coprire la confusione del *Selbst* arriva appunto a dimostrare nella *Fenomenologia dello spirito*, col rigore di Hegel, la ragione del suo errore.

Il movimento stesso che sposta l'asse del fenomeno dello spirito verso la relazione immaginaria con l'altro (con l'altro cioè col simile, da connotarsi con un'*a* minuscola), porta alla luce il suo effetto, e cioè l'aggressività che diviene il giogo della bilancia intorno a cui l'equilibrio del simile col simile si scomporrà nel rapporto tra Servo e Padrone, gravido di tutte le astuzie con cui la ragione farà avanzare in esso il suo regno impersonale.

Di questa servitù inaugurante le vie della libertà, mito indubbiamente più che genesi effettiva, possiamo ora mostrare che cosa nasconde, grazie al fatto di averlo rivelato come mai prima.

La lotta che la instaura è detta giustamente di puro prestigio e, quanto alla posta, ne va della vita appunto per far eco a quel pericolo della prematurazione generica della nascita che Hegel ha ignorato e di cui noi abbiamo fatto il movente dinamico della cattura speculare.

Ma la morte, proprio perché portata alla funzione della posta, – scommessa più onesta di quella di Pascal benché si tratti pur sempre di un poker, dato che il rilancio è limitato, – mostra ad un tempo ciò che è eliso da una regola preliminare così come dal regolamento conclusivo. Giacché in fin

dei conti bisogna pure che il vinto non perisca, perché se ne abbia uno schiavo. In altri termini il patto è ovunque preliminare alla violenza prima di perpetuarla, e ciò che chiamiamo «il simbolico» domina l'immaginario, ed in questo ci si può domandare se non sia proprio l'uccisione ad essere il Padrone assoluto.

Non basta infatti deciderne in base al suo effetto: la Morte. Si tratta anche di sapere quale morte¹, se quella portata dalla vita o quella che la porta.

Senza fare alla dialettica hegeliana il torto di un verbale di carenza, sollevato da tempo sulla questione dei legami nella società dei padroni, ora vogliamo sottolineare solamente ciò che, a partire dalla nostra esperienza, salta agli occhi come sintomatico, cioè come installazione nella rimozione. Si tratta propriamente del tema dell'Astuzia della ragione il cui errore già designato non ne diminuisce la portata di seduzione. Il lavoro, egli dice, cui il servo si è sottomesso rinunciando al godimento per timore della morte, sarà appunto la via attraverso cui realizzerà la libertà. Non v'è illusione più manifesta politicamente e ad un tempo psicologicamente. Il godimento è facile per il servo, e lascerà servo il lavoro.

L'astuzia della ragione seduce nella misura in cui in essa risuona un mito individuale ben noto all'ossessivo la cui struttura, come si sa, non è affatto rara nell'*intelligencija*. Ma, per poco che egli sfugga alla malafede del professore, s'inganna ben difficilmente pensando che stia al suo lavoro rendergli l'accesso al godimento. Rendendo un omaggio propriamente inconscio alla storia scritta da Hegel, egli trova spesso il suo alibi nella morte del Padrone. Ma cosa s'attende da questa morte? Semplicemente l'attende.

E di fatto, è dal luogo dell'Altro in cui s'installa che segue il gioco, rendendo inoperante ogni rischio, in special modo quello di ogni tenzone, in una «coscienza-di-sé» per la quale c'è morte solo per ridere.

Non credano dunque i filosofi di potersi comodamente sbarazzare di quell'irruzione che è stata la parola di Freud intorno al desiderio.

¹ Anche questo come riferimento a ciò che abbiamo professato nel nostro seminario sull'Etica della psicoanalisi (1959-60, da pubblicare) sulla seconda morte. Anche noi pensiamo con Dylan Thomas che non ce ne siano due. Ma allora il Padrone assoluto è la sola che resti?

Col pretesto che la domanda, con i suoi effetti di frustrazione, ha sommerso tutto ciò che arriva alle loro orecchie di una pratica caduta in una banalità educativa che non si rialza piú dalle sue mollezze.

Sí, i traumi enigmatici della scoperta freudiana non sono piú altro che voglie rientrate. La psicoanalisi si nutre dell'osservazione del bambino e dell'infantilismo delle osservazioni. Risparmiamoci di passarle in rassegna, cosí edificanti quante sono.

E tali che in esse l'humour non usa nemmeno piú.

I loro autori sono ormai troppo preoccupati di una posizione di gente d'onore, per fare ancora il minimo conto del lato irrimediabilmente strambo che l'inconscio trae dalle sue radici linguistiche.

Tuttavia è impossibile, per coloro che pretendono che la discordanza nei bisogni supposti all'origine del soggetto derivi dall'accoglienza fatta alla domanda, trascurare il fatto che non c'è domanda che a un titolo o un altro non passi per i *deflés* del significante.

E se l'*ananke* somatica dell'impotenza dell'uomo a muoversi, e *a fortiori* a bastare a se stesso, per un certo tempo dopo la nascita, assicura una base a una psicologia della dipendenza, come potrebbe elidere il fatto che questa dipendenza è mantenuta da un universo di linguaggio, e lo è perché grazie ad esso e attraverso di esso i bisogni si sono diversificati e demoltiplicati a tal punto che la loro portata appare di tutt'altro ordine, sia che la si riferisca al soggetto che alla politica? Diciamolo chiaramente: a tal punto che i bisogni sono passati al registro del desiderio, con tutto ciò che questo impone di confrontare con la nostra nuova esperienza: i suoi paradossi di sempre agli occhi del moralista, quel marchio d'infinito che vi rilevano i teologi, la precarietà del suo statuto quale si annuncia nell'ultimo grido della sua formula emesso da Sartre: desiderio, passione inutile.

Quel che la psicoanalisi dimostra intorno al desiderio in quella che possiamo dire esserne la funzione piú naturale in quanto ne dipende la conservazione della specie, non è soltanto che dipende, nella sua istanza, nella sua appropriazione, nella sua normalità insomma, dagli accidenti della storia del soggetto (nozione del trauma come contingenza), ma che tutto ciò esige il concorso di elementi strutturali ai quali, per

intervenire, importa ben poco di tali accidenti, e la cui incidenza disarmonica, inattesa, difficile da ridurre, sembra lasciare all'esperienza un residuo che ha potuto strappare a Freud l'ammissione che la sessualità doveva portare la traccia di qualche incrinatura poco naturale.

Si avrebbe torto a credere che su questo punto il mito freudiano dell'Edipo la faccia finita con la teologia. Non basta infatti agitare la marionetta della rivalità sessuale. Sarebbe piuttosto il caso di leggervi ciò che nelle sue coordinate Freud impone alla nostra riflessione: coordinate che tornano sulla questione da cui egli stesso è partito: che cos'è un Padre?

– È il Padre morto, risponde Freud, senza che nessuno lo capisca, e quanto alla ripresa fattane da Lacan nei termini di Nome-del-Padre, si può lamentare che una situazione poco scientifica continui a lasciarlo privo del suo uditorio normale¹.

Eppure la riflessione analitica ha vagamente girato intorno al problematico misconoscimento in certi primitivi della funzione del genitore, o ha dibattuto sotto l'egida di un «culturalismo» di contrabbando, sulle forme di un'autorità di cui non si può nemmeno dire che qualche settore dell'antropologia abbia dato una definizione di una certa ampiezza.

Bisognerà allora che si arrivi alla pratica, che un giorno entrerà forse nell'uso, di inseminare artificialmente le donne in rotta col bando fallico con lo sperma di un grand'uomo, perché possiamo decidere un verdetto sulla funzione paterna?

L'Edipo però non potrà tenere indefinitamente il cartellone in forme di società in cui sempre più si perde il senso della tragedia.

Partiamo dalla concezione dell'Altro come luogo del significante. Ogni enunciato d'autorità non trova in esso altra garanzia che la sua stessa enunciazione, perché è vano che la cerchi in un altro significante, che in nessun modo potrebbe apparire fuori da questo luogo. Cosa che formuliamo col dire

¹ L'aver lanciato questa freccia a quell'epoca, benché in termini più vigorosi, in questa svolta del discorso, assume un valore di appuntamento dal fatto che proprio sul Nome-del-Padre tre anni dopo abbiamo deciso la sanzione di mettere a dormire le tesi che avevamo promesso al nostro insegnamento, in ragione del permanere di questa situazione.

che non c'è un metalinguaggio che possa esser parlato o, piú aforisticamente, che non c'è Altro dell'Altro. E il Legislatore (colui che pretende di erigere la Legge) in quanto esige di supplirgli si presenta come impostore.

Ma non cosí la Legge, né colui che se ne autorizza.

Di questa autorità della Legge il Padre può essere considerato il rappresentante originale: ciò esige che si specifichi quale sia il modo privilegiato di presenza con cui si regge al di là di quel soggetto che è portato ad occupare in modo reale il posto dell'Altro, e cioè la Madre. La questione quindi è spostata a monte.

Parrà strano, aprendosi qui lo spazio smisurato implicato da ogni domanda, smisurato per il fatto di essere richiesta dell'amore, che non diamo ulteriore spazio alla questione suddetta.

Ma che la concentriamo piuttosto su ciò che si chiude al di qua, sempre per effetto della domanda, per costituire propriamente il posto del desiderio.

Infatti è semplicemente, e diremo in che senso, come desiderio dell'Altro che il desiderio dell'uomo trova forma, ma in un primo tempo ciò avviene soltanto in un'opacità soggettiva in cui è rappresentato il bisogno.

Opacità di cui diremo per quale via obliqua costituisca in qualche modo la sostanza del desiderio.

Il desiderio si abbozza nel margine in cui la domanda si strappa dal bisogno: margine che la domanda, il cui appello può essere incondizionato solo nei riguardi dell'Altro, apre sotto forma del possibile difetto che il bisogno le può apportare per il fatto di non avere soddisfazione universale (ciò si chiama: angoscia). Margine che per quanto lineare sia, lascia apparire la sua vertigine purché non sia coperto dal calpestio d'elefante del capriccio dell'Altro. Tuttavia è questo capriccio ad introdurre il fantasma¹ dell'Onnipotenza non del soggetto, ma dell'Altro in cui la domanda del soggetto si installa (sarebbe ora che questo cliché imbecille venisse, una volta per tutte e per tutti, rimesso al suo posto), e con questo fantasma la necessità del suo imbrigliamento da parte della Legge.

Ma ci arrestiamo ancora una volta per tornare allo statuto

¹ [Qui: *fantôme*].

del desiderio, che si presenta come autonomo rispetto a questa mediazione della Legge, perché è dal desiderio che essa ha origine, grazie al fatto che per una singolare simmetria esso rovescia il carattere incondizionato della domanda d'amore, in cui il soggetto resta in soggezione all'Altro, per portarlo alla potenza della condizione assoluta (dove assoluto vuol anche dire distacco).

Per il guadagno ottenuto sull'angoscia nei confronti del bisogno, questo distacco riesce fin dal più umile dei suoi modi, quello intravisto da un certo psicoanalista nella sua pratica del bambino, e chiamato: oggetto transizionale, il lembo di fasce, il cocchio amato che le labbra e la mano più non lasciano.

Ma questo è solo un emblema. Il rappresentante della rappresentazione nella condizione assoluta ha il suo posto nell'inconscio, dove causa il desiderio secondo la struttura del fantasma¹ che ne estrarremo.

Come si può vedere, la nescienza in cui l'uomo versa circa il suo desiderio, è meno nescienza di ciò che domanda, che dopo tutto si può delimitare, che nescienza riguardo a donde desidera.

Ecco ciò cui soddisfa la nostra formula per la quale l'inconscio è discorso dell'Altro, in cui «dell'» va inteso nel senso del *de* latino (determinazione oggettiva): *de Alio in oratione* (completate: *tua res agitur*).

Ma va anche aggiunto che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, in cui «dell'» è la determinazione che i grammatici chiamano soggettiva, cioè che egli desidera in quanto Altro (ciò costituisce la vera portata della passione umana).

Ecco perché la questione *dell'Altro*, che ritorna al soggetto dal posto dove questi ne attende un oracolo, nella formulazione di un: *Che vuoi?*², è quella che meglio lo conduce alla strada del proprio desiderio, – a condizione che, grazie al *savoir-faire* di un partner che ha il nome di psicoanalista, si metta a riprenderla, sia pure senza saperlo bene, nel senso di un: *Che vuole da me?*

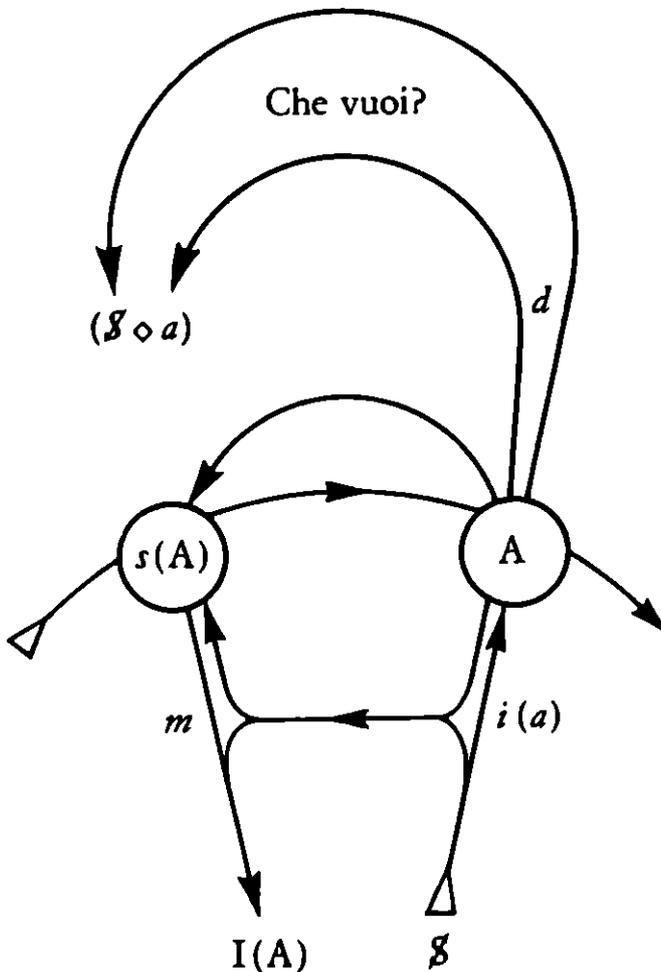
Questo piano sovrapposto della struttura che spingerà il

¹ [Qui: *fantasme*].

² [In italiano nel testo].

nostro grafo (cfr. grafo 3) verso la sua forma completa, introducendosi anzitutto come il disegno di un punto interrogativo impiantato nel cerchio dell'A maiuscola dell'Altro, simbolizza con una sconcertante omografia la questione che significa.

GRAFO 3:



Di quale bottiglia questo è il cavatappi? Di quale risposta è il significante, chiave universale?

Osserviamo che se ne può trovare un indice nella chiara alienazione che lascia al soggetto il privilegio di sbocciare sulla questione della sua essenza, in quanto egli può non misconoscere che ciò che desidera gli si presenta come ciò che non vuole, forma assunta della denegazione in cui s'inserisce in modo singolare quel misconoscimento da lui ignorato per cui trasferisce la permanenza del suo desiderio all'io, cioè un io la cui intermittenza è tuttavia evidente, ed inversamente si protegge dal suo desiderio attribuendogli queste intermittenze.

Naturalmente si può restare sorpresi dall'estensione di ciò che è accessibile alla coscienza-di-sé, a condizione che lo si sia appreso da altrove. Il che è appunto il nostro caso.

Infatti per ritrovare la pertinenza di tutto ciò occorre che uno studio avanzato, e che può situarsi soltanto nell'esperien-

za analitica, ci permetta di completare la struttura del fantasma legando in esso in modo essenziale, quali che ne siano le occasionali elisioni, con la condizione di un oggetto (il cui privilegio abbiamo soltanto sfiorato attraverso la diacronia) il momento di un *fading* o eclissi del soggetto, strettamente legato alla *Spaltung* o scissione che esso subisce per la sua subordinazione al significante.

Ciò è simbolizzato dalla sigla ($\$ \diamond a$) che abbiamo introdotto come algoritmo che non per caso rompe l'elemento fonemico costituito dall'unità significante fino al suo atomo letterale: perché è fatto per consentire cento letture differenti, molteplicità ammissibile nella misura in cui il parlato resta preso nella sua algebra.

Infatti questo algoritmo ed i suoi analoghi utilizzati nel grafo non smentiscono affatto ciò che abbiamo detto circa l'impossibilità di un metalinguaggio. Non si tratta di significanti trascendenti, ma sono gli indici di una significazione assoluta, nozione che, senza altri commenti, apparirà, almeno lo speriamo, appropriata alla condizione del fantasma.

Sul fantasma così posto il grafo iscrive che il desiderio si regola omologamente a ciò che avviene dell'io nei riguardi dell'immagine al corpo, salvo che segna ancora l'inversione dei misconoscimenti in cui rispettivamente l'uno e l'altra si fondano. Si chiude così la via immaginaria per cui nell'analisi io debbo accadere là dove s'era l'inconscio¹.

Diremo, facendo nostra la metafora di Damourette e Pichon sull'io grammaticale, applicandola ad un soggetto cui è più giustamente destinata, che il fantasma è propriamente la «stoffa» di quell'Io che si trova primordialmente rimosso, non essendo indicabile che nel *fading* dell'enunciazione.

Ecco che la nostra attenzione è sollecitata dallo statuto soggettivo della catena significante nell'inconscio, o meglio nella rimozione primordiale (*Urverdrängung*).

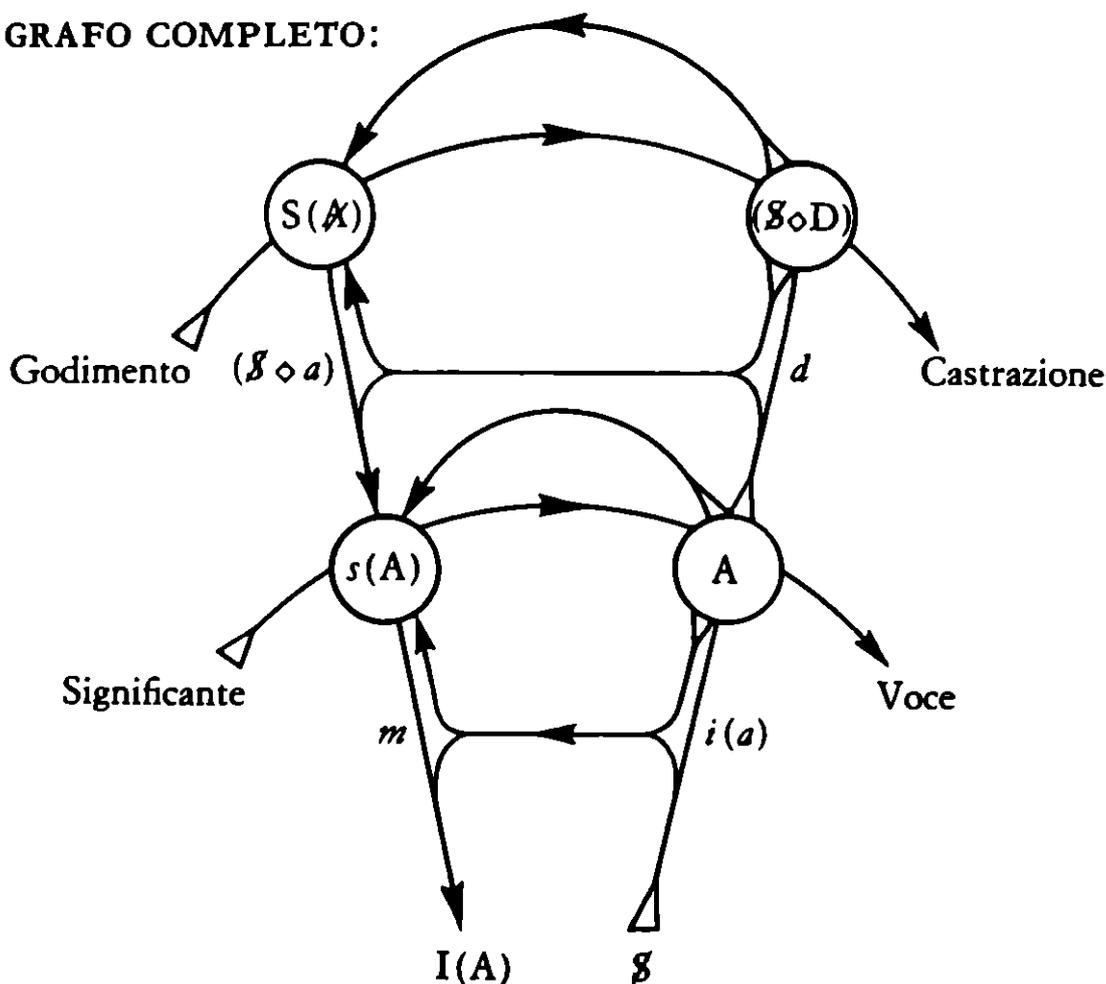
Nella nostra deduzione si riesce meglio a capire come ci si sia dovuti interrogare sulla funzione che regge il soggetto dell'inconscio, se si comprende che è difficile designarlo da qualche parte come soggetto di un enunciato, e quindi come quello che lo articola, quando egli nemmeno sa di parlare. Di qui, il concetto di pulsione con cui lo si designa in un reperi-

¹ [«Là où s'était l'inconscient»].

mento organico, – orale, anale, ecc., – che soddisfa all'esigenza di essere tanto più lontano dal parlare quanto più parla.

Ma se il nostro grafo completo ci permette di porre la pulsione come tesoro dei significanti, la sua notazione come $(\mathcal{S} \diamond D)$ ne conserva la struttura legandola alla diacronia. La pulsione è ciò che avviene della domanda quando il soggetto vi svanisce. Va da sé che sparisce anche la domanda, salvo il fatto che resta la *coupure*, il taglio, perché questo rimane presente in ciò che distingue la pulsione dalla funzione organica da essa abitata: cioè il suo artificio grammaticale, così manifesto nelle reversioni della sua articolazione sia con la fonte che con l'oggetto (Freud in proposito è inesauribile).

GRAFO COMPLETO:



La stessa delimitazione della «zona erogena» che la pulsione isola dal metabolismo della funzione (l'atto della divozione interessa anche altri organi oltre la bocca, domanda-elo al cane di Pavlov), deriva da un taglio che è favorito dal tratto anatomico di un margine o un bordo: labbra, «chios-stra dei denti», margine dell'ano, solco del pene, vagina, fessura palpebrale, trago (eviteremo le precisazioni embriolo-

giche). L'erogeneità respiratoria è poco studiata, ma è evidente che entra in gioco con lo spasmo.

Osserviamo che il tratto costituito da questo taglio è prevalente in modo non meno evidente nell'oggetto descritto dalla teoria analitica: mammella, scibale, fallo (oggetto immaginario), fiotto urinario. (Lista impensabile se non si aggiunge con noi il fonema, lo sguardo, la voce, il *rien*¹). Infatti non si vede forse che il tratto «parziale», giustamente sottolineato negli oggetti, non si applica a un loro essere parte di un oggetto totale che sarebbe il corpo, ma al fatto che rappresentiamo solo parzialmente la funzione che li produce.

Nella nostra elaborazione un tratto comune a tali oggetti è che non hanno immagine speculare, in altri termini non hanno alterità². Proprio questo permette loro di essere la «stoffa», o per meglio dire quel doppione che è la fodera, senza tuttavia esserne il rovescio, di quel soggetto che si prende per il soggetto della coscienza. Infatti questo soggetto che crede di poter accedere a se stesso per il fatto di designarsi nell'enunciato, non è altro che un simile oggetto. Interrogate l'angosciato dalla pagina bianca: egli vi dirà chi è lo stronzo del suo fantasma.

Questo è l'oggetto inafferrabile allo specchio cui l'immagine speculare fa da abbigliamento. Preda ghermita nella rete dell'ombra, preda derubata del suo volume rigonfiante l'ombra, di questa tende nuovamente la stanca lusinga con un'aria di preda.

Ciò che adesso il grafo propone si situa nel punto in cui ogni catena significante onora se stessa nel chiudere la sua significazione. Se ci si deve aspettare questo effetto dell'enunciazione inconscia, lo si deve attendere in $S(\mathbb{A})$, che si legge: significante di una mancanza nell'Altro, inerente alla sua stessa funzione di essere il tesoro del significante. Ciò in quanto all'Altro è richiesto (*che vuoi*) di rispondere del valore di questo tesoro, di rispondere cioè, certamente dal suo posto nella catena inferiore, ma nei significanti che costituiscono la catena superiore, vale a dire in termini di pulsione.

La mancanza di cui si tratta è appunto ciò che abbiamo

¹ [*Rien*: niente. Cfr. nota a p. 639].

² Il che in seguito abbiamo giustificato con un modello topologico preso dalla teoria delle superfici nell'*analysis situs*. (Nota del 1962).

già formulato: non c'è Altro dell'Altro. Ma allora questo tratto del Senza-Fede della verità è veramente l'ultima parola da dire nella questione: l'Altro, che vuole da me?, è veramente la sua risposta, quando noi, analisti, ne siamo i porteparola¹? – Certamente no, proprio perché il nostro ufficio non ha nulla di dottrinale. Non abbiamo da rispondere di nessuna verità ultima, in particolar modo pro o contro nessuna religione.

Era già molto che dovessimo porre qui, nel mito freudiano, il Padre morto. Ma a un mito non basta non sostenere alcun rito, e la psicoanalisi non è il rito dell'Edipo, osservazione che andrà sviluppata più tardi.

Certo il cadavere è un significante, ma la tomba di Mosè è altrettanto vuota per Freud quanto quella di Cristo per Hegel. Né all'uno né all'altro Abramo ha svelato il suo mistero.

Quanto a noi, partiremo da ciò che è articolato dalla sigla $S(A)$, perché è anzitutto un significante. La nostra definizione di significante (non ce ne sono altre) è: un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante. Questo significante sarà dunque il significante per, *pour*, il quale tutti gli altri significanti rappresentano il soggetto: cioè in mancanza di questo significante tutti gli altri non rappresenterebbero niente. Niente infatti è rappresentato se non per.

Ora dato che la batteria dei significanti, in quanto è, per ciò stesso è completa, tale significante non può essere altro che un tratto che si traccia col loro cerchio senza potervi essere contato. Simbolizzabile con l'inerenza di un (-1) all'insieme dei significanti.

Come tale esso è impronunciabile, ma non così la sua operazione, perché questa è ciò che si produce ogni volta che è pronunciato un nome proprio: il cui enunciato è uguale alla sua significazione.

Ne risulta che se si calcola quest'ultima secondo l'algebra da noi usata, e cioè:

$$\frac{S(\text{significante})}{s(\text{significato})} = s(\text{l'enunciato}), \text{ con } S = (-1), \text{ si ha: } s = \sqrt{-1}$$

¹ [In italiano è un neologismo ottenuto per traduzione letterale di *porteparole*. Lo riteniamo legittimo perché dovevamo evitare l'errore – con «porta-voce» – di identificare fenomeni della parola e fenomeni della voce (cfr. per esempio psicosi)].

Che è quel che manca al soggetto per pensarsi esaurito dal suo *cogito*, cioè quel che egli è d'impensabile. Ma donde viene questo essere che appare in qualche modo in difetto nel mare dei nomi propri?

Non lo possiamo domandare a questo soggetto in quanto Io. Per saperlo gli manca tutto, perché se questo soggetto, Io fossi morto, come abbiamo detto, non lo saprebbe. E dunque non mi sa in vita. Come dunque potrei provarmelo?

Giacché a rigore io posso provare all'Altro che esiste: certo non con le prove dell'esistenza di Dio con cui i secoli lo uccidono, ma amandolo, soluzione apportata dal Kerigma cristiano.

Ma è una soluzione troppo precaria perché pensiamo di fondare su di essa anche solo una via traversa per arrivare al nostro problema, e cioè: Che sono io?

Io sono nel posto da cui si vocifera che «l'universo è un difetto nella purezza del Non-Essere».

Non senza ragione perché col suo astenersi questo posto fa languire lo stesso Essere. Questo posto si chiama Godimento, ed è ciò il cui difetto renderebbe vano l'universo.

Ma allora l'ho su di me? – Indubbiamente sí. Questo godimento la cui mancanza rende l'Altro inconsistente, è dunque mio? L'esperienza prova che ordinariamente mi è proibito, e non soltanto, come penserebbero gli imbecilli, per un cattivo accomodamento della società, ma, io direi, per la colpa dell'Altro se esistesse: ma poiché l'Altro non esiste, non mi resta che prendere la colpa su Io, cioè credere a ciò cui l'esperienza ci porta tutti, Freud per primo: al peccato originale. Infatti, anche se non ne avessimo l'ammissione, tanto esplicita quanto accorata, di Freud, resterebbe pur sempre che il mito, ultimogenito nella storia, che dobbiamo alla sua penna, non può servire piú di quello della mela maledetta, salvo il fatto, che non va al suo attivo di mito, che, essendo piú succinto, è sensibilmente meno rincretinente.

Ma c'è qualcosa che non è un mito pur essendo stato formulato da Freud insieme all'Edipo, ed è il complesso di castrazione.

In questo complesso troviamo la molla principale di quella sovversione che stiamo tentando di articolare con la sua dialettica. Giacché, propriamente sconosciuto fino a Freud che l'introduce nella formazione del desiderio, il complesso

di castrazione non può più essere ignorato da nessun pensiero sul soggetto.

Non ci sono dubbi che nella psicoanalisi, lungi dall'aver tentato di articolarlo ulteriormente, ci si è anzi adoperati a non saperne dare spiegazione. Ecco perché questo grande corpo simile a un Sansone è ridotto a far girare la macina per i Filistei della psicologia generale.

Certo è un osso duro. Essendo appunto ciò che noi proponiamo, cioè strutturale al soggetto, essenzialmente esso costituisce quel margine del soggetto che ogni pensiero ha evitato, saltato, aggirato o tappato ogni volta che in apparenza è riuscito a reggersi su un cerchio: dialettico o matematico che sia tale pensiero.

Ecco perché conduciamo volentieri coloro che ci seguono sui luoghi in cui la logica si sconcerza per la disgiunzione che esplose fra l'immaginario ed il simbolico, non per compiacerci dei paradossi che se ne generano o di una pretesa crisi del pensiero, ma al contrario per ricondurre la loro falsa apparenza alla beanza che designano e che per noi è sempre e semplicemente edificante, e soprattutto per cercar di forgiarvi sopra il metodo di una sorta di calcolo la cui improprietà come tale farebbe cadere il segreto.

Come quel fantasma della causa che abbiamo indagato nella più pura simbolizzazione dell'immaginario attraverso l'alternanza del simile col dissimile¹.

Vediamo bene dunque che cosa si oppone a che si conferisca al nostro significante $S(A)$ il senso del *Mana* o di uno qualsiasi dei suoi congeneri. E di fatto non possiamo accontentarci di articolarlo con la miseria del fatto sociale, fess'anche spinto fino ad un pretesto fatto totale.

Claude Lévi-Strauss, commentando Mauss, ha indubbiamente voluto riconoscervi l'effetto di un simbolo zero. Nel nostro caso però ci sembra trattarsi piuttosto del significante della mancanza di questo simbolo zero. Per questo abbiamo indicato, a nostro rischio e pericolo, fino a che punto abbiamo potuto piegare a nostro uso l'algoritmo matematico: il simbolo $\sqrt{-1}$, scritto anche i nella teoria dei numeri com-

¹ Più recentemente, in senso opposto, nel tentativo di omologare superfici topologicamente definite ai termini qui messi in gioco dell'articolazione soggettiva. O nella semplice confutazione del preteso paradosso dell'«Io mento». (Nota del 1962).

pleSSI, si giustifica evidentemente solo perché non pretende ad alcun automatismo nel suo uso susseguente.

Ciò cui bisogna attenersi è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale, od anche che per chiunque è soggetto della Legge il godimento può solo essere detto fra le righe, perché la Legge trova fondamento in questa proibizione.

Infatti qualora la legge comandasse: «Godi», il soggetto potrebbe rispondere solo con un: «'odo»¹, nel che il godimento non sarebbe più che sottinteso.

Ma non è la Legge in quanto tale a sbarrare l'accesso del soggetto al godimento: essa si limita a fare di una barriera quasi naturale un soggetto sbarrato. Poiché è il piacere a dare al godimento i suoi limiti, il piacere come legame della vita, incoerente, finché non si levi un'altra, e questa volta non contestabile, proibizione da quella regolazione che Freud ha scoperto come processo primario e pertinente legge del piacere.

È stato detto che in ciò Freud non ha fatto che seguire la via su cui già procedeva la scienza del suo tempo, o la tradizione di un lungo passato. Ma per misurare la vera audacia del suo passo, basta considerarne la ricompensa, che non s'è fatta attendere: lo scacco sul carattere eteroclito del complesso di castrazione.

Questa è la sola indicazione di quel godimento che nella sua infinitezza comporta il marchio della sua proibizione, e che, per costituire questo marchio, implica un sacrificio: quello il cui atto è tutt'uno con la scelta del suo simbolo, il fallo.

Questa scelta è consentita dal fatto che il fallo, cioè l'immagine del pene, è negativizzato al suo posto nell'immagine speculare. Nella dialettica del desiderio ciò predestina il fallo a dar corpo al godimento.

Occorre dunque distinguere dal principio del sacrificio, che è simbolico, la funzione immaginaria che gli si vota ma che pure lo vela nello stesso momento in cui gli si dà come strumento.

La funzione immaginaria è quella che Freud ha detto presiedere all'investimento dell'oggetto in quanto narcisistico. Questo è il punto cui anche noi siamo tornati, col dimostrare

¹ [Omofonia che in francese è perfetta: *Jouis, godi, J'ouïs: odo*]

che l'immagine speculare è il canale imboccato dalla trasfusione della libido del corpo verso l'oggetto. Ma poiché una parte resta preservata da tale immersione, concentrando in sé ciò che di più intimo v'è nell'autoerotismo, la sua posizione «a punta» nella forma la predispone a quel fantasma di caducità in cui viene a compiersi la sua esclusione dall'immagine speculare e dal prototipo che questa costituisce per il mondo degli oggetti.

Ecco come l'organo erettile arriva a simbolizzare il posto del godimento: non in se stesso né come immagine, ma come parte mancante all'immagine desiderata. Per questo esso è eguagliabile al $\sqrt{-1}$ della significazione prima proposta, del godimento che restituisce grazie al coefficiente del suo enunciato alla funzione di mancanza di significante: (-1) .

Ma se gli è dato di unire a sé in tal modo la proibizione del godimento, non è però per queste ragioni di forma, ma perché il loro oltrepassamento significa ciò che riconduce ogni godimento bramato alla brevità dell'autoerotismo: infatti le vie interamente tracciate dalla conformazione anatomica dell'essere parlante, cioè la mano ancorché perfezionata della scimmia, non sono state disdegnate in una certa ascesi filosofica come vie di unà saggezza abusivamente qualificata come cinica. Ai giorni nostri, taluni, certo ossessionati da questo ricordo, hanno creduto, parlando alla nostra persona, di potere far derivare lo stesso Freud da tale tradizione: tecnica del corpo come dice Mauss. Resta che l'esperienza analitica ci insegna il carattere originale del senso di colpa generato dalla sua pratica.

Sentimento legato al richiamo del godimento mancato dal servizio reso all'organo reale, e consacrazione della funzione del significante immaginario di colpire gli oggetti di proibizione.

Ecco dunque la funzione radicale cui un'epoca più selvaggia dell'analisi trovava cause più accidentali (educative), così come storcava nel senso del trauma le altre forme, cui aveva il merito di interessarsi, di sacralizzazione dell'organo (circoncisione).

Il passaggio dal $(-\varphi)$ (phi minuscola) dell'immagine fallica dall'uno all'altro lato dell'equazione fra immaginario e simbolico, lo positivizza comunque, anche se va a riempire una mancanza. In qualsiasi modo faccia da supporto al (-1) , vi

diviene Φ (phi maiuscola), fallo simbolico che è impossibile negativizzare, significante del godimento. Questo carattere del Φ è ciò che spiega sia le particolarità dell'approccio della sessualità da parte della donna, sia ciò che fa del sesso maschile il sesso debole nei confronti della perversione.

Non ci occuperemo ora della perversione come quella che accentua appena la funzione del desiderio nell'uomo: questo infatti istituisce la dominanza, nel posto privilegiato del godimento, dell'oggetto a del fantasma che sostituisce all' \mathcal{A} . Ciò che la perversione aggiunge è un recupero del φ che non apparirebbe per nulla originale se non fosse che il φ interessa l'Altro come tale in modo del tutto particolare. Soltanto la nostra formula del fantasma permette di vedere che nella perversione il soggetto si fa strumento del godimento dell'Altro.

Ai filosofi interessa di piú cogliere la pertinenza di questa formula nel nevrotico, appunto perché questi la falsa.

Il nevrotico infatti, isterico, ossessivo o piú radicalmente fobico, è colui che identifica la mancanza dell'Altro con la sua domanda, Φ a D .

Ne risulta che nel suo fantasma la domanda dell'Altro assume la funzione di oggetto, cioè il suo fantasma (e le nostre formule permettono di saperlo immediatamente) si riduce alla pulsione: ($\$ \diamond D$). Ecco perché il catalogo delle pulsioni ha potuto essere stilato proprio nel nevrotico.

Ma questa prevalenza che il nevrotico dà alla domanda, — che in un'analisi adagiata nella facilità ha fatto scivolare tutta la cura verso il maneggiamento della frustrazione, — nasconde la sua angoscia col desiderio dell'Altro: angoscia impossibile a misconoscersi quando è coperta soltanto dall'oggetto fobico, piú difficile a comprendersi nelle due altre nevrosi, quando non si ha il filo che permette di porre il fantasma come desiderio dell'Altro. I due termini si trovano allora come esplosi: l'uno nell'ossessivo, perché questi nega il desiderio dell'Altro formando il suo fantasma nel senso di accentuare l'impossibilità dell'evanescenza del soggetto; l'altro nell'isterico, perché in lui il desiderio si conserva soltanto nell'insoddisfazione che gli deriva dal fatto di sottrarglisi come oggetto.

Questi tratti trovano conferma sia nel fondamentale biso-

gno dell'ossessivo di farsi cauzione dell'Altro, sia nel lato Senza-Fede dell'intrigo isterico.

Di fatto l'immagine del Padre ideale è un fantasma da nevrotico. Al di là della Madre, Altro reale di quella domanda per cui si vorrebbe che ella calmasse il desiderio (cioè il suo desiderio), si profila l'immagine di un padre che chiuderebbe gli occhi sui desideri. Il che sottolinea più che rivelare la vera funzione del Padre, che fondamentale è quella di unire (e non di opporre) un desiderio con la Legge.

Il Padre che il nevrotico si augura è chiaramente, come si vede, il Padre morto. Ma anche un Padre che sia perfettamente padrone del proprio desiderio, cosa che dovrebbe valere anche per il soggetto.

Qui vediamo uno degli scogli che l'analista deve evitare, ed il principio del transfert in ciò che ha di interminabile.

Ecco perché una calcolata vacillazione della «neutralità» dell'analista, può valere per un isterico più di ogni interpretazione, a rischio dello smarrimento che può risultarne. Naturalmente a condizione che questo smarrimento non comporti la rottura, e che il seguito convinca il soggetto che il desiderio dell'analista non c'entrava. Si badi bene, questa osservazione non è un consiglio tecnico, ma una veduta aperta sulle questioni del desiderio dell'analista per coloro che non riuscirebbero a farsene altrimenti un'idea: come l'analista debba preservare per l'altro la dimensione immaginaria della sua non-padronanza, della sua necessaria imperfezione, è altrettanto importante quanto il consolidamento, che in lui è volontario, della sua nescienza nei riguardi di ogni soggetto che viene da lui in analisi, della sua ignoranza sempre nuova di fronte al fatto che nessuno è un caso.

Per tornare al fantasma, diciamo che il perverso immagina di essere l'Altro per assicurare il proprio godimento, e che ciò è rivelato dal nevrotico coll'immaginarsi di essere un perverso: nel suo caso per assicurarsi dell'Altro.

Ecco il senso della pretesa perversione messa all'origine della nevrosi: essa è nell'inconscio del nevrotico in quanto fantasma dell'Altro. Ma ciò non vuol dire che nel perverso l'inconscio sia a cielo aperto. Anche lui si difende a modo suo nel suo desiderio. Perché il desiderio è una difesa, difesa dall'oltrepassare un limite nel godimento.

Il fantasma, nella struttura da noi definitane, contiene il

($-\phi$), funzione immaginaria della castrazione in forma nascosta e reversibile dall'uno all'altro dei suoi termini. Cioè, al pari di un numero complesso, esso immaginarizza (se ci è consentito questo termine) alternativamente uno di questi termini in rapporto all'altro.

Incluso nell'oggetto *a* c'è l' $\alpha\lambda\mu\alpha$, il tesoro inestimabile che Alcibiade proclama chiuso nella scatola rustica che la figura di Socrate forma ai suoi occhi. Osserviamo però che porta il segno ($-$). Egli non ha visto la coda di Socrate, – ci si permetta di dirlo con Platone che non ci risparmia i dettagli –, ed è per questo che Alcibiade il seduttore esalta in lui l' $\alpha\lambda\mu\alpha$, la meraviglia che nel confessare il suo desiderio avrebbe voluto che Socrate gli cedesse: la divisione del soggetto ch'egli porta in sé, in quest'occasione è confessata in modo manifesto.

Tale la donna dietro il suo velo: l'assenza del pene la rende fallo, oggetto del desiderio. Provate ad evocare questa assenza in modo più preciso, facendole portare un grazioso posticcio sotto un travestimento da ballo, e ne avrete, o meglio ella ne avrà, da raccontarne: l'effetto è garantito al 100%, come ben sappiamo da uomini senza ambagi.

Ecco che mostrando il suo oggetto come castrato, Alcibiade fa la sua parata come desiderante – e la cosa non sfugge a Socrate –, per un altro presente fra quelli che assistono, Agatone, che Socrate, precursore dell'analisi, ed anche sicuro del fatto suo in questo bel mondo, non esita a nominare come oggetto del transfert, mettendo in luce con un'interpretazione il fatto ancora ignorato da molti analisti, che l'effetto amore-odio nella situazione psicoanalitica si trova al di fuori.

Ma Alcibiade non è per nulla un nevrotico. Anzi proprio per il fatto di essere il desiderante per eccellenza, e l'uomo che va nel godimento fin dove è possibile, egli può (con l'aggiunta di una ubriachezza strumentale) offrire allo sguardo di tutti l'articolazione centrale del transfert, messa in presenza dell'oggetto adorno dei suoi riflessi.

Ma non è men vero ch'egli ha proiettato Socrate nell'ideale del *Maître* perfetto, che lo ha, per azione di ($-\phi$), completamente immaginarizzato.

Nel nevrotico il ($-\phi$) va a scivolare sotto l' $\$$ del fantasma, favorendo l'immaginazione a lui propria, quella dell'io. Il

nevrotico infatti la castrazione immaginaria l'ha subita in partenza, ed è questa a sostenere quell'io forte che gli appartiene, forte a tal punto che si può dire che il suo nome proprio lo importuna, e che in fondo il nevrotico è un Senza-Nome.

Sì, quell'io che certi analisti scelgono di rinforzare ancor più, è proprio ciò sotto cui il nevrotico copre quella castrazione che nega.

Ma, contro questa apparenza, a questa castrazione ci tiene.

Ciò che il nevrotico non vuole e che rifiuta con accanimento fino alla fine dell'analisi, è di sacrificare la castrazione al godimento dell'Altro, lasciando che gli serva.

E non ha affatto torto: infatti, benché in fondo si senta quanto c'è di più vano ad esistere, una Mancanza-ad-essere o un Di-Troppo, perché mai dovrebbe sacrificare la sua differenza (tutto ma non questo) al godimento di un Altro che, non dimentichiamolo, non esiste. Sì, ma se per caso esistesse ne godrebbe. Proprio questo il nevrotico non vuole: egli si figura che l'Altro domandi la sua castrazione.

L'esperienza analitica testimonia che comunque è la castrazione a regolare il desiderio, nel normale e nell'anormale.

A condizione che oscilli alternando da $\$$ ad a nel fantasma, la castrazione fa del fantasma quella catena flessibile e inestensibile ad un tempo con cui l'arresto dell'investimento oggettuale, che non può certo oltrepassare certi limiti naturali, assume la funzione trascendentale di assicurare il godimento dell'Altro che mi passa questa catena nella Legge.

Per chi voglia veramente affrontarsi a questo Altro, si apre la via di provarne non la domanda ma la volontà. E quindi: o realizzarsi come oggetto, farsi la mummia di quella tal iniziazione buddistica, o soddisfare alla volontà di castrazione iscritta nell'Altro, il che culmina nel supremo narcisismo della Causa perduta (è la via del tragico greco, che Claudel ritrova in un cristianesimo di disperazione).

La castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della Legge del desiderio.

E non andremo oltre.

Questo articolo compare come primizia: una inattesa penuria dei fondi solitamente prodigati per la pubblicazione, integrale per

di piú, di questa sorta di colloqui, lo aveva lasciato in giacenza insieme alle belle cose che a questo avevano dato lustro.

Notiamo per buona regola che lo sviluppo «copernicano» è un'aggiunta, e che il finale sulla castrazione non ebbe il tempo d'esser detto, e fu invece rimpiazzato da poche battute sulla macchina, in senso moderno, in cui può materializzarsi il rapporto del soggetto col significante.

Dalla simpatia connaturale ad ogni discussione non escludiamo quella ispirataci da un disaccordo. Il termine «a-umano» con cui qualcuno ha voluto contrassegnare il nostro dire non ci ha per nulla afflitti, ci lusinga anzi per quel tanto di novità che introduce nella categoria, visto che gli abbiamo dato occasione di nascere: in tale termine abbiamo registrato con non minor interesse il crepitio, pronto a fargli seguito, della parola «inferno», perché la voce che la portava, richiamandosi al marxismo, le dava un certo rilievo. Confessiamolo, siamo sensibili all'umanesimo quando proviene da una parte in cui, senza che l'astuzia del suo uso sia minore che altrove, per lo meno risuona d'una nota candida: «Quando il minatore torna a casa, la moglie lo friziona...» Di fronte a ciò siamo indifesi.

In un incontro personale uno di quelli a noi prossimi ci ha domandato (tale è stata la forma della sua questione) se il parlare per la lavagna implicasse la fede in uno scriba eterno. Non è necessaria, gli è stato risposto, per chiunque sappia che ogni discorso trae dall'inconscio i propri effetti.

Posizione dell'inconscio

al congresso di Bonneval ripresa nel 1964 dal 1960

Henry Ey – con tutta l'autorità con cui domina l'ambiente psichiatrico francese – aveva riunito nel suo servizio dell'ospedale di Bonneval un largo concorso di specialisti sul tema dell'inconscio freudiano (30 ottobre - 2 novembre 1960).

La relazione dei nostri allievi Laplanche e Leclaire vi promosse una concezione dei nostri lavori che, una volta comparsa su « Temps Modernes », da allora in poi dà testimonianza, benché manifestasse una divergenza fra i due.

Gli interventi che si fanno a un Congresso, quando il dibattito ha una posta, esigono talora perché siano situati un adeguato commento.

Ed è sufficiente che il rifacimento dei testi sia praticato in modo generale perché il compito diventi arduo.

Compito che d'altra parte perde il suo interesse col tempo necessitato da tali rifacimenti. Bisognerebbe infatti sostituirgli ciò che avviene in questo tempo considerato come tempo logico.

In breve, tre anni e mezzo dopo, non avendo avuto agio di vegliare sull'intervallo, abbiamo preso un partito così presentato da Henry Ey nel libro su questo Congresso di prossima edizione presso Desclée de Brouwer:

«Questo testo – scrive – riassume gli interventi di J. Lacan, interventi che per la loro importanza hanno costituito l'asse di tutte le discussioni.

La redazione di questi interventi è stata condensata da Jacques Lacan in queste pagine scritte nel marzo del 1964 su mia domanda».

Voglia il lettore ammettere che per noi questo tempo logico abbia potuto ridurre le circostanze alla menzione che ne è fatta, in un testo che trova recensione in un più intimo legame.

1966.

In un colloquio come questo, che convita, ciascuno a titolo della sua tecnica, filosofi, psichiatri, psicologi e psicoanalisti, manca il commento necessario per accordarsi sul livello di verità in cui si collocano i testi di Freud.

Sull'inconscio, bisogna andare al dunque dell'esperienza freudiana.

L'inconscio è un concetto forgiato sulla traccia di ciò che opera per costituire il soggetto.

L'inconscio *non* è una specie che definisca nella realtà psichica il cerchio di ciò che non ha l'attributo (o la virtù) della coscienza.

Possono esserci fenomeni che derivano dall'inconscio secondo queste due accezioni: che nondimeno restano estranee l'una all'altra. Fra di loro esse hanno solo un rapporto di omonimia.

Il peso che diamo al linguaggio come causa del soggetto ci obbliga a precisare: l'aberrazione fiorisce quando si abbassa il primo concetto che abbiamo indicato, con l'applicarlo ai fenomeni registrabili *ad libitum* sotto la specie omonima; ristabilire il concetto a partire da tali fenomeni non è pensabile.

Accusiamo la nostra posizione sull'equivoco cui potremmo prestarsi l'è e il *non* è delle nostre posizioni di partenza.

L'inconscio è ciò che diciamo, se vogliamo intendere quel che Freud presenta nelle sue tesi.

Dire che l'inconscio per Freud *non* è ciò che altrove si chiama in questo modo, aggiungerebbe ben poco se non s'intendesse ciò che vogliamo dire: che l'inconscio prima di Freud *non* è puramente e semplicemente. Questo perché egli non denomina nulla che come oggetto valga di più, né che meriti che gli si dia più esistenza, di ciò che risulterebbe definito dal situarlo nell'*in-nero*.

L'inconscio prima di Freud non è nulla di più consistente di questo *in-nero*, cioè l'insieme di ciò che otterremmo, nei diversi sensi della parola nero, qualora rifiutasse l'attributo (e la virtù) della nerezza (fisica o morale).

Che cosa c'è di comune, – per prendere le circa otto definizioni collezionate da Dwelshauvers in un libro vecchio (1916) ma non tanto da ridurre il suo carattere eteroclito se lo si rifacesse ai giorni nostri –, che c'è di comune infatti fra

l'inconscio della sensazione (negli effetti di contrasto o di illusione cosiddetti ottici), l'inconscio d'automatismo sviluppato dall'abitudine, il coconscio (?) della doppia personalità, le emergenze ideiche di un'attività latente che s'impone come orientata nella creazione del pensiero, la telepatia che si vuol ricondurre a quest'ultima, il fondo acquisito o integrato della memoria, il passionale che ci supera nel nostro carattere, l'ereditario che si riconosce nei nostri doni naturali, e infine l'inconscio razionale o l'inconscio metafisico implicato dall'«atto dello spirito»?

(In tutto ciò non c'è nulla che assomigli, se non per confusione, all'oscurantismo aggiunto dagli psicoanalisti quando non distinguono l'inconscio dall'istinto, o come dicono loro dall'istintuale, – dall'arcaico o dal primordiale, in un'illusione decisamente denunciata da Claude Lévi-Strauss, – o dal genetico di un preteso «sviluppo»).

Noi diciamo che non c'è nulla di comune quando ci si fonda su un'oggettività psicologica, foss'anche estesa dagli schemi di una psicopatologia, e che questo caos non è altro che il riflettore atto a rivelare l'errore centrale della psicologia. L'errore di considerare come unitario il fenomeno stesso della coscienza, di parlare di una stessa coscienza, considerata come potere di sintesi, a proposito della superficie luminosa di un campo sensoriale, dell'attenzione che lo trasforma, della dialettica del giudizio e della *rêverie* comune.

Errore che riposa sull'indebito transfert a questi fenomeni del merito di un'esperienza di pensiero che li utilizza come esempi.

Di questa esperienza il *cogito* cartesiano è la principale impresa, terminale forse, in quanto raggiunge una certezza di sapere. Ma così esso non fa che denunciare meglio ciò che il momento su cui poggia ha di privilegiato, e quanto sia fraudolento estenderne il privilegio, per dar loro uno statuto, ai fenomeni provvisti di coscienza.

Per la scienza, il *cogito* segna al contrario la rottura con ogni sicurezza condizionata dall'intuizione.

E la ricerca della latenza di questo momento fondatore, come *Selbstbewusstsein*, nella sequenza dialettica di una fenomenologia dello spirito ad opera di Hegel, poggia sul presupposto di un sapere assoluto.

Tutto dimostra al contrario, nella realtà psichica, comun-

que se ne ordini la tessitura, la distribuzione eterotopa quanto ai livelli ed erratica in ciascuno, della coscienza.

La sola funzione omogenea della coscienza è nella cattura immaginaria dell'io ad opera del suo riflesso speculare e nella funzione di misconoscimento che gliene resta attaccata.

La negazione inerente alla psicologia su questo punto sarebbe piuttosto, seguendo Hegel, da mettere in conto alla Legge del cuore ed al delirio della presunzione.

La sovvenzione che questa perpetuata presunzione riceve, foss'anche sotto le specie degli onori scientifici, apre la questione di dove stia il buon esito del suo profitto: che non può ridursi all'edizione di piú o meno copiosi trattati.

La psicologia è veicolo di ideali: la psiche non vi rappresenta ormai piú che il padrinato che la fa qualificare come accademica. L'ideale è servo della società.

Il che è illustrato da un certo progresso della nostra, visto che la psicologia non solo provvede alle vie, ma cede ai voti dello studio di mercato.

Una volta che uno studio di questo genere è giunto alle sue conclusioni sui mezzi atti a sostenere i consumi negli USA, la psicologia vi si è arruolata, e con sé ha arruolato Freud, per ricordare alla metà della popolazione piú esposta a questo fine che la donna può giungere a compiersi solo attraverso gli ideali del sesso (cfr. Betty Friedan sull'onda di «mistica femminile» diretta, in una certa decade postbellica).

Forse in questo ironico sbocco la psicologia confessa la ragione della sua sussistenza di sempre. Ma la scienza può ricordarsi che l'etica implicita nella sua formazione le impone di rifiutare ogni ideologia cosí individuata. Cosí l'inconscio degli psicologi è debilitante per il pensiero, per il solo credito che quest'ultimo gli deve fare per discuterlo.

Ora, i dibattiti di questo colloquio hanno avuto di notevole il fatto di non aver cessato di rivolgersi al concetto freudiano nella sua difficoltà, e di trarre anzi la loro forza dall'incidenza in ciascuno di questa difficoltà.

Fatto tanto piú notevole in quanto oggi nel mondo gli psicoanalisti fanno del loro meglio per rientrare nei ranghi della psicologia. L'effetto di avversione che nella loro comunità incontra tutto ciò che viene da Freud, è chiaramente ammes-

so in modo particolare da una frazione degli psicoanalisti presenti.

Dato che non può esser messo in disparte dall'esame del tema in causa. Non piú di un altro dato, e cioè che si deve al nostro insegnamento se questo colloquio ha rovesciato questa corrente. Non solo per farne il punto – molti l'hanno fatto –, ma perché ciò ci obbliga a render conto delle vie da noi prese.

Ciò cui la psicoanalisi si trova invitata allorché rientra nell'ovile della «psicologia generale», è a sostenere ciò che merita, solo qui e non nei lontani paraggi delle defunte colonie, di essere denunciato come mentalità primitiva. Giacché la sorta d'interesse che la psicologia viene a servire nella nostra presente società, e di cui abbiamo dato un'idea, vi trova il suo vantaggio.

La psicoanalisi viene allora in soccorso a fornire un'astrologia piú decente di quella cui la nostra società continua a sacrificare in sordina.

Troviamo dunque giustificata la prevenzione che la psicoanalisi incontra all'Est. Stava a lei di non meritarsela, restando possibile che quando le si fosse offerta la prova di differenti esigenze sociali, vi si trovasse tanto meno trattabile quanto piú mal trattata. Ne pre-giudichiamo in base alla nostra posizione nella psicoanalisi.

La psicoanalisi avrebbe fatto meglio ad approfondire la sua etica e ad istruirsi nell'esame della teologia, secondo una via che, come Freud ha sottolineato, non poteva essere evitata. Perlomeno, la sua deontologia nella scienza le faccia sentire d'essere responsabile della presenza dell'inconscio in questo campo.

Funzione che è stata quella dei nostri allievi in questo colloquio, e noi vi abbiamo contribuito secondo quello che è stato costantemente il nostro metodo in simili occasioni, situando ciascuno nella sua posizione quanto al tema. Posizione il cui perno è abbastanza ben indicato nelle risposte consegnate.

Non sarebbe privo d'interesse, anche solo per lo storico, avere le note in cui sono raccolti i discorsi realmente pronunciati, anche se decurtati delle mancanze lasciate dai difetti dei registratori meccanici. Che sottolineano la carenza di colui che era designato dal suo compito ad accentuare col mas-

simo tatto e la massima fedeltà le svolte di un momento di combattimento in un luogo di scambio, dato che i suoi legami, la sua cultura o la sua entranza gli permettevano di coglierne meglio di chiunque gli ascolti e le intonazioni. La sua inadempienza già lo portava ai favori della defezione.

Non deploreremo piú oltre l'occasione sprecata, dato che poi ciascuno, facendo largamente uso di un beneficio comunemente ammesso, ha accuratamente rifatto il suo contributo. Ne approfitteremo per spiegarci sulla nostra dottrina dell'inconscio in quel momento, e tanto piú legittimamente in quanto resistenze singolarmente ripartite ci hanno impedito allora di dirne di piú.

Modo di fare che non è politico, ma tecnico. Esso deriva dalla seguente condizione, stabilita dalla nostra dottrina: gli psicoanalisti fanno parte del concetto di inconscio perché ne costituiscono la destinazione. Non possiamo dunque non includere il nostro discorso sull'inconscio, nella tesi che esso enuncia, e cioè che la presenza dell'inconscio, situandosi nel luogo dell'Altro, va cercata in ogni discorso nella sua enunciazione.

E il soggetto di colui che aspira a sostenere questa presenza, l'analista, deve, in questa ipotesi, da questo stesso movimento esser informato e « messo in causa », cioè sperimentarsi soggetto alla scissione del significante.

Donde l'aspetto di spirale interrotta che si osserva nel lavoro presentato dai nostri allievi S. Leclaire e J. Laplanche. La ragione è che l'hanno limitato alla prova di un pezzo staccato.

Ed è il segno che nel loro rigore i nostri enunciati sono fatti in primo luogo per la funzione che *adempono* solamente al loro posto.

Nel tempo propedeutico, si può illustrare l'effetto di enunciazione domandando all'allievo se immagina l'inconscio nell'animale senza qualche effetto di linguaggio, e del linguaggio umano. Se infatti egli consente che questa sia la condizione perché possa anche solo pensarlo, avete verificato in lui il clivaggio¹ fra la nozione di inconscio e quella di istinto.

¹ [*Clivage*: termine ricorrente in Lacan (come *refente*, *coupure*, ecc.). Piano secondo cui una roccia si fende. In italiano il termine « clivaggio » si ritrova nelle descrizioni anatomiche].

Felice auspicio di partenza, poiché se su questo punto si interpella anche qualsiasi analista, quale che sia il *credo* cui col tempo può esser stato portato, può forse veramente dire che nell'esercizio delle sue funzioni (far da supporto al discorso del paziente, ristabilirne l'effetto di senso, mettercisi in causa col rispondergli, così come col tacere) ha mai avuto la sensazione di aver a che fare con qualcosa che assomigli a un istinto?

Dato che la lettura degli scritti analitici e le traduzioni ufficiali di Freud (che non ha mai scritto tale parola) di istinto ci riempiono la bocca, c'è forse un interesse ad ovviare a una retorica che ottura ogni efficacia del concetto. Il giusto stile nel resoconto dell'esperienza non è tutta la teoria. Esso è però garante che gli enunciati secondo cui essa opera mantengono quel rinvio all'enunciazione in cui si attualizzano gli effetti di metafora e metonimia, cioè secondo le nostre tesi, i meccanismi stessi descritti da Freud come quelli dell'inconscio.

Qui però ci ritorna legittimamente la questione: sono effetti di linguaggio o di parola? Riteniamo che essa adotti solo il contorno della dicotomia di Saussure. Se rivolta verso ciò che interessa il suo autore, gli effetti sulla lingua, essa fornisce catena e trama a ciò che s'intesse fra sincronia e diacronia.

Se la si rivolge verso ciò che ci mette in causa (ed a colui che ci pone questioni, se già non s'è smarrito nei fattori portanti della questione), e cioè il soggetto, l'alternativa si propone come disgiunzione. Ora, proprio questa disgiunzione ci dà la risposta; o anche, è portando l'Altro a fondarsi come il luogo della nostra risposta, dandola lui stesso in una forma che inverte la questione in messaggio, che introduciamo l'effettiva disgiunzione a partire dalla quale la questione ha un senso.

L'effetto di linguaggio è la causa introdotta nel soggetto. Grazie a tale effetto egli non è causa di se stesso, ma porta in sé il verme della causa che lo scinde. Perché la sua causa è il significante senza il quale non ci sarebbe alcun soggetto nel reale. Ma questo soggetto è ciò che il significante rappresenta, e il significante non sa rappresentare niente che per un altro significante: cui si riduce allora il soggetto che ascolta.

Dunque, al soggetto non si parla. C'è chi parla, *ça parle*, di lui, ed è lí che egli si apprende, e tanto piú in quanto, pri-

ma di sparire come soggetto sotto il significante che diviene per il solo fatto che c'è, *ça*, chi si rivolge a lui, egli non era assolutamente niente. Ma questo niente, questo *rien*, si regge sul suo avvento, ora prodotto dall'appello rivolto nell'Altro al secondo significante.

Effetto di linguaggio in quanto nasce da questa scissione originale, il soggetto traduce una sincronia significativa in quella primordiale pulsazione temporale che è il *fading* costitutivo della sua identificazione. È il primo movimento.

Ma nel secondo movimento, poiché il desiderio fa del taglio [*coupure*] significativa in cui si effettua la metonimia il proprio letto, la diacronia (detta «storia») iscrittasi nel *fading* fa ritorno a quella sorta di fissità che Freud assegna al *Wunsch*, *vœu*, voto inconscio (ultima frase della *Traumdeutung*).

Questo secondo subornamento non solo chiude l'effetto del primo proiettando la topologia del soggetto nell'istante del fantasma; ma lo sigilla, rifiutando al soggetto del desiderio di sapersi effetto di parola, cioè quel ch'egli è per il fatto di non essere altro che il desiderio dell'Altro.

In ciò ogni discorso è in diritto di considerarsi irresponsabile di tale effetto. Ogni discorso, salvo quello dell'insegnante quando si rivolge a degli psicoanalisti.

Quanto a noi, ci siamo sempre ritenuti il contabile di un simile effetto, e, benché ineguali al compito di provvedervi, era questa la segreta prodezza in ciascuno dei nostri «seminari».

Il fatto è che coloro che vengono ad ascoltarci non sono i neocomunicandi che Platone espone all'interrogazione di Socrate.

Che il grado «secondario» da cui escono debba raddoppiarsi in una propedeutica, dice abbastanza sulle sue carenze e le sue superfetazioni. Della loro «filosofia» i più hanno conservato solo una mescolanza di formule, uno scompigliato catechismo che li anestetizza a ogni sorpresa della verità.

Così sono tanto più prede offerte alle operazioni-prestigio, agli ideali da alto personalismo, con cui la civiltà li spinge a vivere al di sopra dei loro mezzi.

Mezzi mentali s'intende.

L'ideale d'autorità cui il candidato medico s'adegua, — l'inchiesta d'opinione in cui il mediatore delle *impasses* rela-

zionali si defila, – *il meaning of meaning* in cui ogni ricerca trova il proprio alibi, – la fenomenologia, vassoio offerto alla manna del cielo, – vasto è il ventaglio e grande la dispersione che sta all'inizio di un preordinato ottundimento.

La resistenza eguaglia nel suo effetto di negazione, malgrado Hegel e Freud, infelicità della coscienza e disagio della civiltà.

Essa è sottesa da una κοινή della soggettivazione che oggettiva le false evidenze dell'io e devia ogni prova di una certezza verso la sua procrastinazione. (Non ci si vengano a opporre né i marxisti, né i cattolici, né gli stessi freudiani, altrimenti domandiamo l'appello nominale).

Ecco perché solo un insegnamento che frantumi questa κοινή traccia la via di quell'analisi che s'intitola didattica, poiché i risultati dell'esperienza sono falsati per il solo fatto di registrarsi in tale κοινή.

Questo apporto di dottrina ha un nome: è semplicemente lo spirito scientifico, che difetta assolutamente ai luoghi di reclutamento degli psicoanalisti.

Il nostro insegnamento è anatema in quanto s'iscrive in questa verità.

L'obiezione che s'è fatta valere, quella della sua incidenza sul transfert degli analisti in formazione, farà ridere gli analisti futuri, se grazie a noi ci sono ancora di quelli per cui Freud esiste. Ma ciò che essa prova è l'assenza di una qualsiasi dottrina della psicoanalisi didattica nei suoi rapporti con l'affermazione dell'inconscio.

Si comprenderà allora come il nostro uso della fenomenologia di Hegel non comportasse alcuna obbedienza al sistema, ma predicasse con l'esempio contro le evidenze dell'identificazione. È nella conduzione dell'esame di un malato e nel modo di arrivare a una conclusione che si afferma la critica contro il bestiario intellettuale. Solo non evitando le implicazioni etiche della nostra prassi nella deontologia e nel dibattito scientifico si smaschererà l'anima bella. La legge del cuore, l'abbiamo già detto, ne combina di più della paranoia. È la legge di un'astuzia che, nell'astuzia della ragione, traccia un meandro dal corso assai lento.

Aldilà gli enunciati hegeliani, attenendoci anche solo al loro testo, sono propizi a dire sempre qualcosa d'Altro. Qualcosa d'Altro che ne corregge il legame da sintesi fantasma-

tica, pur conservando il loro effetto di denunciare le identificazioni nel loro inganno.

È la nostra *Aufhebung* a trasformare quella di Hegel, il suo inganno, in un'occasione per rilevare, al posto dei salti di un progresso ideale, le metamorfosi di una mancanza.

Per confermare nella sua funzione questo punto di mancanza, non c'è nulla di meglio del dialogo di Platone, in quanto deriva dal genere comico, non esita a segnare il punto in cui non resta che opporre ai «colpi di bastone la maschera di marionetta», e mantiene una faccia di pietra attraversando i secoli come uno scherzo, attendendo chi farà di meglio nella stretta del suo judo con la verità.

Così, al *Convito* Freud è un convitato che non si può rischiare di invitare all'ultimo momento, perlomeno pensando alla notarella in cui indica come gli sia debitore nella sua giustizia sull'amore, e forse nella tranquillità del suo sguardo sul transfert. Egli sarebbe certo uomo da ravvivare quei discorsi baccanti che nessuno dopo l'ebbrezza ricorda più di aver tenuto.

Il nostro seminario non era «là dove c'è chi, ça, parla» come è accaduto che amenamente si dicesse. Ma suscitava il posto da dove poteva parlare, aprendo più d'un orecchio a intendere ciò che, non riconoscendolo, avrebbe lasciato passare come indifferente. Vero è che, sottolineandolo ingenuamente col dire che quella stessa sera a meno che non fosse appena il giorno prima, l'aveva ritrovato nella seduta di un paziente, un certo uditore ci faceva le sue meraviglie che ciò fosse stato, fino a farsi testuale, ciò che avevamo detto al nostro seminario.

Il posto in questione è l'ingresso della caverna di cui si sa che Platone ci guida verso l'uscita, mentre ci s'immagina di vedervi entrare lo psicoanalista. Ma le cose non sono così facili, perché è un ingresso cui non s'arriva che nel momento in cui si chiude (questo posto non sarà mai turistico) e perché il solo modo per far sí che si schiuda è di chiamare dall'interno.

Il che non è insolubile, se il sesamo dell'inconscio sta nell'aver effetto di parola, nell'essere struttura di linguaggio: ma esige dall'analista che ritorni sul modo della sua chiusura.

Beanza, battimento, un'alternanza da suzione, – per se-

guire certe indicazioni di Freud —, ecco ciò di cui dobbiamo render conto, e proprio a questo abbiamo proceduto col fonderlo in una topologia.

La struttura di ciò che si chiude s'iscrive infatti in una geometria in cui lo spazio si riduce a una combinatoria: che è propriamente ciò che si chiama *bordo*.

Studiandola formalmente, nelle conseguenze dell'irriducibilità del suo taglio, vi si potranno riordinare, fra estetica e logica, talune funzioni delle piú interessanti.

Ci si accorge cosí che è la chiusura dell'inconscio a dare la chiave del proprio spazio, e particolarmente dell'improprietà che risulta dal farne un «dentro».

Essa dimostra anche il nucleo di un tempo reversivo, da introdurre necessariamente in ogni efficacia del discorso; già sensibile nella retroazione, su cui insistiamo da tempo, dell'effetto di senso nella frase, il quale per chiudersi esige l'ultima parola.

Il *nachträglich* (ricordiamo che siamo stati i primi a estrarlo dal testo di Freud), il *nachträglich*, l'*après-coup*, il dipoi secondo cui il trauma si implica nel sintomo, mostra una struttura temporale di un ordine piú elevato.

Ma soprattutto l'esperienza di questa chiusura mostra che per gli psicoanalisti non sarebbe un atto gratuito riaprire il dibattito sulla *causa*, fantasma del pensiero, critico o no, impossibile da scongiurare.

Infatti la causa non è, come si dice anche dell'essere, un'illusione delle forme del discorso, — perché già lo si sarebbe dissipato. Essa perpetua la ragione che subordina il soggetto all'effetto del significante.

Solo come istanza dell'inconscio, dell'inconscio freudiano, si coglie la causa a quel livello in cui uno Hume intende scovarla, e che è appunto quello in cui essa prende consistenza: la retroazione del significante nella sua efficacia, che va assolutamente distinta dalla causa finale.

E dimostrando che è la sola e vera causa prima, si vedrebbe anche ricomporsi l'apparente discordanza delle quattro cause di Aristotele, — e gli analisti potrebbero, dal loro terreno, contribuire a questa ripresa.

Essi ne riceverebbero il premio di potersi servire del termine freudiano di sovradeterminazione altrimenti che per un uso da piroetta. Quanto segue abbozzerà il tratto che gover-

na la relazione di funzionamento fra tali forme: la loro articolazione circolare ma non reciproca.

Se ci sono chiusura ed entrata, non è però detto che separino, ma danno a due ambiti il modo loro proprio di congiunzione. Ambiti che sono rispettivamente il soggetto e l'Altro, e che non vanno sostantificati se non per le nostre tesi sull'inconscio.

Il soggetto, il soggetto cartesiano, è il presupposto dell'inconscio, l'abbiamo dimostrato a suo luogo.

L'Altro è la dimensione esigita dal fatto che la parola si afferma come verità.

Fra i due, l'inconscio è taglio in atto.

Taglio che ritroviamo governare le due fondamentali operazioni in cui conviene formulare la causazione del soggetto. Operazioni in ordine a un rapporto circolare, ma non reciproco.

La prima, l'alienazione, è il fatto proprio del soggetto. In un campo di oggetti non è concepibile alcuna relazione che generi l'alienazione salvo quella del significante. Prendiamo come origine il dato che nessun soggetto ha ragione di apparire nel reale, salvo che vi esistano degli esseri parlanti. È concepibile una fisica che renda conto di tutto al mondo, ivi compresa la sua parte animata. Un soggetto vi si impone solo in quanto in questo mondo ci siano dei significanti che non vogliono dire nulla e che sono da decifrare.

Accordare al significante questa priorità sul soggetto, per noi è tener conto dell'esperienza apertaci da Freud. e cioè che il significante gioca e vince, se così possiamo dire, prima che il soggetto ne sia avvertito, a tal punto che nel gioco del *Witz*, il motto di spirito, ad esempio, esso sorprende il soggetto. Col suo flash ciò che illumina è la divisione del soggetto da se stesso.

Ma il fatto che gliela riveli non deve mascherare che questa divisione non procede da altro che dallo stesso gioco, dal gioco dei significanti... dei significanti e non dei segni.

I segni sono plurivalenti: indubbiamente rappresentano qualcosa per qualcuno; ma lo statuto di questo qualcuno è incerto, così come quello del preteso linguaggio di certi animali, linguaggio di segni che non ammette la metafora né genera la metonimia.

Al limite questo qualcuno può essere l'universo in quanto in esso circola, come si dice, dell'informazione. Qualsiasi centro in cui questa si totalizzi può esser preso come un qualcuno, ma non come un soggetto.

Il registro del significante si istituisce in quanto un significante rappresenta un soggetto per un altro significante. È questa la struttura, sogno, lapsus e motto di spirito, di tutte le formazioni dell'inconscio. Ed è anche quella che spiega la divisione originaria del soggetto. Il significante, producendosi nel luogo dell'Altro non ancora reperito, fa sorgere in esso il soggetto dell'essere che ancora non ha la parola, ma al prezzo di fissarlo. Quel che *c'era* di pronto a parlare, – nei due sensi che l'imperfetto dà a «*c'era*», quello di metterlo nell'istante prima: era lí e non c'è piú, ma anche nell'istante dopo: ancora un po' e *c'era* perché avrebbe potuto esserci, – quel che *c'era* sparisce non essendo piú altro che un significante.

Ciò che fa qualificare questa operazione come alienazione non è dunque il fatto di trovare nell'Altro il punto di partenza. Che l'Altro sia per il soggetto il luogo della sua causa significante, non fa che motivare la ragione per cui nessun soggetto può essere causa di sé. Ciò s'impone non solo perché non è Dio, ma perché Dio stesso non potrebbe esserlo, se dobbiamo pensarlo come soggetto – Sant'Agostino l'ha visto molto bene rifiutando l'attributo di causa di sé al Dio personale.

L'alienazione risiede in quella divisione del soggetto che abbiamo appena designato nella sua causa. Procediamo nella struttura logica. Questa struttura è quella di un *vel*, nuovo nell'originalità con cui si propone qui. Esso va derivato da ciò che in logica cosiddetta matematica si chiama «riunione» (già riconosciuta nel definire un certo *vel*).

Questa riunione è tale che il *vel*, che chiamiamo di alienazione, non impone una scelta fra i due termini che eliminando uno di essi, sempre lo stesso quale che sia la scelta. La posta si limita dunque apparentemente alla conservazione oppure no dell'altro termine, quando la riunione è binaria.

Questa disgiunzione si incarna in modo ben illustrabile, se non drammatico, quando il significante s'incarna a un livello piú personalizzato nella domanda o nell'offerta: in «la borsa o la vita» o in «libertà o morte».

Si tratta soltanto di sapere se volete o no (*sic aut non*) conservare la vita o rifiutare la morte, giacché per quanto riguarda l'altro termine dell'alternativa: la borsa o la libertà, la vostra scelta sarà comunque deludente.

Si badi che quel che resta è scornato comunque: sarà la vita senza la borsa, – e sarà anche, rifiutata la morte, una vita un po' disturbata dal prezzo della libertà.

Abbiamo qui la stigmata di ciò che il *vel*, qui funzionante dialetticamente, opera sul *vel* della riunione logica che, come si sa, equivale a un *et* (*sic et non*). Com'è illustrato dal fatto che a piú lungo termine bisognerà lasciare la vita dopo la borsa, e che infine non resterà che la libertà di morire.

Parimenti, il nostro soggetto è posto di fronte al *vel* di un certo senso da ricevere o della pietrificazione. Ma se prende il senso, è su questo campo (del senso) che verrà a mordere il non-senso che si produce per il suo cambiamento in significante. Ed è appunto dal campo dell'Altro che questo non-senso deriva, benché prodotto come eclissi del soggetto.

La cosa merita d'esser detta, perché qualifica il campo dell'inconscio a prender posto, diciamo così, al posto dell'analista, lo s'intenda letteralmente: nella sua poltrona. A tal punto che dovremmo lasciargli la poltrona in un «gesto simbolico». È l'espressione abituale per dire: un gesto di protesta, che avrebbe la portata di impugnare di falso la consegna così graziosamente confessata nel motto grossolano, in un francese da vomito¹, scaturito direttamente dall'*ἀμαθία* incarnata nella psicoanalisi francese da una principessa, per sostituire al trono presocratico del precetto di Freud: *Wo es war, soll Ich werden*, il qua-qua di: l'io (dell'analista, non c'è dubbio) deve sloggiare il *ça* (del paziente, è ovvio)².

Contestare a S. Leclair di poter considerare inconscia la sequenza del liocorno, col pretesto che lui ne è cosciente, vuol dire che non si vede che l'inconscio ha senso solo nel campo dell'Altro, – e ancor meno ciò che ne risulta: e cioè che ad operare nell'interpretazione non è l'effetto di senso, ma l'articolazione nel sintomo dei significanti (senza alcun senso) che vi si son trovati presi³.

¹ [*Francglair*: condensa *francglaise* (français-anglais) e *glair*, materiale del vomito].

² [«*Le moi doit déloger le ça*»].

³ Abbreviazione della nostra risposta a un'obiezione inoperante.

Veniamo alla seconda operazione in cui si chiude la causazione del soggetto, per mettervi alla prova la struttura del bordo nella sua funzione di limite, ma anche nella torsione che motiva lo sconfinamento dell'inconscio. Chiameremo quest'operazione: separazione. Vi riconosceremo ciò che Freud chiama *Ichspaltung* o scissione del soggetto, e coglieremo perché, nel testo in cui Freud la introduce, egli la fonda in una scissione non del soggetto ma dell'oggetto (e precisamente fallico).

La forma logica che questa seconda operazione viene a modificare dialetticamente, si chiama in logica simbolica «intersezione», o anche il prodotto che si formula in un'appartenenza *a-* e *à-*. Funzione che nel nostro caso si modifica per la parte presa dalla mancanza alla mancanza, per cui il soggetto viene a ritrovare nel desiderio dell'Altro la sua equivalenza con ciò ch'egli è come soggetto dell'inconscio.

Per questa via il soggetto si realizza nella perdita in cui è sorto come inconscio, grazie alla mancanza che produce nell'Altro, secondo il tracciato che Freud scopre come la più radicale delle pulsioni e che denomina pulsione di morte. Qui, un *né à-* è chiamato a colmare un altro *né à-*. L'atto di Empedocle, rispondendogli, manifesta che qui si tratta di un volere. Il *vel* fa ritorno in *velle*. Ecco la fine dell'operazione. Ora il processo.

Separare, séparer, va a finire in se parere, generarsi da sé. Dispensiamoci dai sicuri favori che troviamo negli etimologi del latino, per questo scivolamento del senso da un verbo all'altro. Si sappia soltanto che questo scivolamento è fondato sul loro comune accoppiamento alla funzione della *pars*.

La parte non è il tutto, come si dice, ma di solito sconsideratamente. Poiché bisognerebbe accentuare che col tutto non ha niente a che fare. Bisogna prender partito, essa gioca la sua partita da sola. Qui, è dalla sua partizione che il soggetto procede al suo parto. E ciò non implica la grottesca metafora che si metta al mondo di nuovo. Cosa che d'altronde il linguaggio sarebbe in difficoltà ad esprimere con un termine originale, perlomeno nell'area dell'indoeuropeo in cui tutte le parole utilizzate per questo uso hanno un'origine giuridica o sociale. *Parere* è anzitutto procurare – (un bambino al marito). Ecco perché il soggetto può procurarsi ciò che qui lo concerne, uno stato che qualificheremo come ci-

vile. Niente nella vita di ciascuno scatena piú accanimento per arrivarci. Per essere *pars*, ognuno sacrificerebbe gran parte dei suoi interessi, e non per integrarsi con la totalità, che del resto non è affatto costituita dagli interessi degli altri e meno ancora dall'interesse generale che se ne distingue ben altrimenti.

Separare, se parare: per pararsi del significante sotto cui soccombe, il soggetto attacca la catena, da noi ridotta nel modo piú esatto a una binarietà, nel suo punto di intervallo. L'intervallo che si ripete, e che è la struttura piú radicale della catena significante, è il luogo frequentato dalla metonimia, veicolo, almeno così noi insegnamo, del desiderio.

Ad ogni modo, è sotto l'incidenza in cui in questo intervallo il soggetto prova che lo motiva qualcosa d'Altro che non gli effetti di senso con cui un discorso lo sollecita, ch'egli incontra effettivamente il desiderio dell'Altro, ancor prima di poterlo anche solo chiamare desiderio, e meno ancora immaginarne l'oggetto.

Egli vi collocherà la sua stessa mancanza nella forma della mancanza che produrrebbe nell'Altro con la propria sparizione. Sparizione che, se così possiamo dire, ha sottomano, di quella parte di se stesso che gli viene dalla sua alienazione d'origine.

Ma ciò che in tal modo egli colma non è la faglia che incontra nell'Altro, ma anzitutto quella della perdita costitutiva di una delle sue parti, e dalla quale si trova costituito in due parti. Sta qui la torsione per cui la separazione rappresenta il ritorno dell'alienazione. Poiché egli opera *con, avec*, la propria perdita, che lo riconduce al suo punto di partenza.

Non c'è dubbio che il «può perdermi?» è il suo ricorso contro l'opacità di ciò che incontra nel luogo dell'Altro come desiderio, ma è per ricondurre il soggetto all'opacità dell'essere venutogli per il suo avvento di soggetto, quale in un primo tempo si è prodotto per l'intimazione dell'altro.

Questa è un'operazione il cui disegno fondamentale si ritroverà nella tecnica. Infatti è con la scansione del discorso del paziente in quanto l'analista vi interviene, che si vedrà accordarsi quella pulsazione del bordo da cui deve sorgere l'essere che risiede aldiqua.

L'attesa dell'avvento di questo essere nel suo rapporto con ciò che designamo come desiderio dell'analista, in quel

che ha di non avvertito, fino ad oggi almeno, circa la propria posizione, ecco la vera e ultima molla di ciò che costituisce il transfert.

Per questo il transfert è una relazione essenzialmente legata al tempo e al suo maneggiamento. Ma l'essere che, a noi operanti col campo della parola e del linguaggio, dall'aldiqua dell'ingresso della caverna, risponde, chi è? Gli daremo corpo nelle stesse pareti della caverna che vivrebbero, o piuttosto s'animerrebbero, di una palpitazione il cui movimento di vita va colto ora, cioè dopo che noi abbiamo articolato funzione e campo della parola e del linguaggio nel suo condizionamento.

Giacché non vediamo bene come si abbia il diritto di imputarci di trascurare la dinamica nella nostra topologia: noi la orientiamo, il che vale di più che farne un luogo comune (ciò che è più verbale non è là dove lo si vuol dire).

Quanto alla sessualità, che qualcuno potrebbe ricordarci essere la forza con cui abbiamo a che fare ed essere biologica, ritorceremo che l'analista non ha poi tanto contribuito quanto un tempo s'è potuto sperare, allo schiarimento dei suoi moventi, se non esaltandola come naturale in temi da ritornello che toccano talora il tortoreggiare. Cercheremo di apportarle qualcosa di più nuovo, ricorrendo a una forma che in questa materia Freud stesso non ha mai preteso di superare: quella del mito.

E, per rivaleggiare con l'Aristofane del suevocato *Convito*, ricordiamone la primitiva bestia a due dorsi in cui si saldano due metà fortemente unite con quelle di una sfera di Magdeburgo, che, separate in un secondo tempo dall'intervento chirurgico della gelosia di Zeus, rappresentano quegli esseri affamati d'un complemento introvabile che siamo divenuti nell'amore.

Nel considerare questa sfericità dell'Uomo primordiale e la sua divisione, ciò che si evoca è l'uovo, uovo che si indica forse come rimosso, al seguito di Platone, nella preminenza accordata per secoli alla sfera, in una gerarchia delle forme sanzionata dalle scienze della natura.

Consideriamo questo uovo nel ventre viviparo in cui non ha bisogno di guscio, e ricordiamo che ogni volta che le sue membrane si rompono, è una parte dell'uovo a esser ferita, giacché dell'uovo fecondato le membrane sono figlie allo stes-

so titolo del vivente che viene alla luce per la loro perforazione. Ne viene che alla sezione del cordone ciò che il neonato perde non è, come pensano gli analisti, la madre, ma il suo complemento anatomico. È quel che le levatrici chiamano *délivre*¹.

Ebbene, immaginiamo che ogni volta che le membrane si rompono, dalla stessa uscita s'invola un fantasma, quello di una forma della vita infinitamente piú primaria, e che non sia affatto pronta a raddoppiare il mondo come microcosmo.

Rompendo l'uovo si fa sí l'*Homo* ma anche l'*Hommelette*.

Supponiamola come un'ampia *crêpe* che si sposti come l'ameba, ultrapiatta tanto da passare sotto le porte, onnisciente perché mossa dal puro istinto della vita, immortale perché scissipara. Ecco qualcosa che non sarebbe bello sentirsi colare sul viso, senza rumore, durante il sonno per sigillarlo.

Se vogliamo immaginare che a questo punto inizi il processo di digestione, ci rendiamo conto che l'*Hommelette* avrebbe di che sostentarsi a lungo (ricordiamo che ci sono organismi già molto differenziati che non hanno apparato digerente).

Inutile aggiungere che contro un essere cosí temibile la lotta s'ingaggerebbe presto, ma una lotta difficile. Si può infatti supporre, dato che l'assenza di apparato sensoriale nell'*Hommelette* le lascia per orientarsi soltanto il puro reale, che essa ne sarebbe avvantaggiata su di noi, uomini, che dobbiamo sempre fornirci di un omunculo nella nostra testa per fare dello stesso reale una realtà.

Infatti non sarebbe facile ovviare alle vie dei suoi attacchi, impossibili del resto a prevedersi perché non conoscerebbe ostacoli. Impossibile educarla, intrappolarla nemmeno.

E quanto al distruggere l'*Hommelette*, si farebbe bene a guardarsi che non capiti che pulluli, perché inciderla vorrebbe dire prestarsi alla sua riproduzione, e la piú piccola delle sue gemme, se sopravvivesse, anche dopo averle appiccato il fuoco, conserverebbe tutti i suoi poteri di nuocere. Eccettuati gli effetti di un raggio mortale, che poi resterebbe da

¹ [*Délivre*: in gergo professionale, gli annessi fetali].

provare, la sola via d'uscita sarebbe quella di rinchiuderla, ad esempio prendendola fra le mascelle di una sfera di Magdeburgo, che torna qui come il solo strumento, che si propone come per caso.

Bisognerebbe però che ci entrasse tutta e da sola. Perché a metterci le mani, per spingerla dentro per un niente che debordasse, anche il piú coraggioso avrebbe buone ragioni per pensarci due volte, per timore che gli scivoli fra le dita, e per andare a mettersi dove?

Nome a parte, che cambieremo con quello piú decente di *lamella* (di cui peraltro la parola omelette è soltanto una metastasi¹). Quest'immagine e questo mito ci sembrano sufficientemente adatti a figurare e porre i termini di ciò che chiamiamo *libido*.

Immagine che dà la *libido* per quel che è, cioè un organo, cui i suoi costumi la apparentano ben piú che a un campo di forze. È come superficie che essa governa questo campo di forze. Si verifica questa concezione riconoscendo la struttura di montaggio conferita da Freud alla pulsione, e articolandola con essa.

Il riferimento alla teoria elettromagnetica, in particolare al teorema detto di Stokes, ci permetterebbe di situare nella condizione per cui tale superficie poggiasse su un bordo chiuso, quale è la zona erogena, la ragione della costanza della spinta della pulsione su cui Freud tanto insiste².

Si vede anche come ciò che Freud chiama *Schub*, o colata della pulsione, non è la sua scarica, ma va descritta piuttosto come l'evaginazione in andata e ritorno di un organo la cui funzione va situata nelle coordinate soggettive precedenti.

Questo organo dev'esser detto irreal, nel senso per cui l'irreal non è l'immaginario, e precede il soggettivo che condiziona, in quanto è in presa diretta col reale.

¹ Ci torna alla mente che all'insegna del buon latte ci si fa beffe dei nostri riferimenti alla ... metastasi e alla metonimia (*sic*). È raro che faccia ridere colui il cui viso illustra in modo parlante lo slogan che prenderemmo come suo marchio: lo stesso di *vache qui rit* [vacca che ride, è una marca di formaggio].

² Com'è noto, questo teorema dimostra che il flusso di rotazione proveniente dalla superficie è pari alla circolazione di rotazione sul bordo chiuso su cui appoggia, circolazione che è costante. Questa rotazione è ottenuta come derivata delle variazioni di un vettore, le quali sono definite per ogni punto del bordo e della superficie in funzione della sua prossimità.

A questo fatto il nostro mito, come ogni altro mito, si sforza di dare un'articolazione simbolica piú che un'immagine.

La nostra lamella rappresenta quella parte del vivente che si perde nel prodursi attraverso le vie del sesso.

Parte che non manca di indicarsi in supporti che l'anatomia microscopica materializza nei globuli espulsi nelle due tappe dei fenomeni che si ordinano intorno alla riduzione cromosomica nella maturazione di una gonade sessuata.

Rappresentata qui da un essere mortifero, essa segna la relazione, in cui il soggetto ha la sua parte, della sessualità, specificata nell'individuo, con la sua morte.

In ciò che nel soggetto ne è rappresentato, ciò che colpisce è la forma di taglio anatomico (rianimando il senso etimologico della parola anatomia) in cui si decide la funzione di certi oggetti di cui va detto non che sono parziali, ma che hanno una situazione del tutto a parte.

Il seno, per prendere questo esempio dei problemi suscitati da tali oggetti, non è soltanto la fonte di una «nostalgia regressiva» per il fatto di essere stata quella di un nutrimento stimato. Esso è legato al corpo materno, si dice, al suo calore, alle premure dell'amore. Ma ciò non dà sufficientemente ragione del suo valore erotico, di cui un quadro (a Berlino) di Tiepolo, figurante in un orrore esaltato sant'Agata dopo il supplizio, dà un'idea piú adeguata.

Di fatto non si tratta del seno nel senso della matrice, benché si mescolino a piacere quelle risonanze in cui il significante gioca appieno con la metafora. Ma si tratta del seno specificato nella funzione di svezzamento che prefigura la castrazione.

Ora, lo svezzamento è troppo situato, dopo l'investigazione kleiniana, nel fantasma della partizione del corpo della madre, perché non sospettiamo che è fra il seno e la madre che passa il piano di separazione che del seno fa l'oggetto perduto in causa nel desiderio.

Poiché, se si ricorda la relazione di parassitismo in cui l'organizzazione mammifera pone il piccolo, dall'embrione al neonato, nei riguardi del corpo della madre, il seno apparirà come la stessa sorta di organo, da concepirsi come ectopia di un individuo su un altro, che la placenta realizza nei primi tempi della crescita di un certo tipo di organismo, che resta specificato da questa intersezione.

La *libido* è la lamella che fa scivolare l'essere dell'organismo al suo vero limite, che va oltre il limite del corpo. La sua funzione radicale nell'animale è materializzata in certa etologia dall'improvvisa caduta del suo potere di intimidazione al limite del suo «territorio».

Questa lamella è organo perché è strumento dell'organismo. Talora è come sensibile, quando l'isterico gioca a metterla alla prova fino all'elasticità estrema.

Il soggetto parlante ha il privilegio di rivelare il senso mortifero di questo organo, e con ciò il suo rapporto con la sessualità. Questo perché il significante come tale, sbarrando il soggetto per prima intenzione, ha fatto entrare in lui il senso della morte. (La lettera uccide, ma è dalla lettera che l'apprendiamo). Ecco perché ogni pulsione è virtualmente pulsione di morte.

L'importante è cogliere come l'organismo si faccia prendere nella dialettica del soggetto. Questo organo dell'incorporeo nell'essere sessuato, ecco ciò che dell'organismo il soggetto viene a collocare nel tempo in cui si opera la sua separazione. Grazie ad esso egli può fare della sua morte, realmente, l'oggetto del desiderio dell'Altro.

In tal modo verranno a questo posto: l'oggetto che perde per natura, l'escremento, e anche ciò che trova come supporto per il desiderio dell'Altro: il suo sguardo, la sua voce.

Quell'attività che in lui denominiamo pulsione (*Trieb*), è devoluta a far ruotare tali oggetti per riprendere in essi e restaurare in lui la sua perdita originale.

Non c'è altra via attraverso cui si manifesti nel soggetto un'incidenza della sessualità. La pulsione, in quanto rappresenta la sessualità nell'inconscio, non è mai altro che pulsione parziale. Sta qui la carenza essenziale, cioè quella di ciò che potrebbe rappresentare nel soggetto il modo nel suo essere di ciò che è maschio o femmina.

La vacillazione che la nostra esperienza dimostra nel soggetto circa il suo essere di maschio o di femmina, non va riferita tanto alla sua bisessualità biologica, quanto al fatto che nella sua dialettica non c'è nulla che rappresenti la bipolarità del sesso, salvo l'attività e la passività, cioè una polarità pulsione-azione-dall'esterno assolutamente inadatta a rappresentarla nel suo fondo.

Ecco dove vogliamo arrivare in questo discorso: cioè la sessualità si ripartisce da un lato all'altro del nostro *bordo* come soglia dell'inconscio, nel modo che segue:

Dal lato del vivente in quanto essere preso nella parola, in quanto non può in fondo mai accadervi tutt'intero, in quell'aldiqua della soglia che tuttavia non è né un dentro né un fuori, non c'è accesso all'Altro del sesso opposto se non per la via delle pulsioni cosiddette parziali, in cui il soggetto cerca un oggetto che gli sostituisca quella perdita di vita che è la sua di essere sessuato.

Dal lato dell'Altro, luogo in cui la parola si verifica incontrando lo scambio dei significanti, gli ideali cui danno supporto, le strutture elementari della parentela, la metafora del padre come principio della separazione, la divisione sempre riaperta nel soggetto nella sua primitiva alienazione, da questo lato soltanto e per le vie che abbiamo appena detto, devono instaurarsi l'ordine e la norma che dicono al soggetto che cosa si deve fare come uomo o donna.

Non è vero che Dio li ha fatti maschio e femmina, come si dice della coppia Adamo ed Eva, com'è espressamente contraddetto dal mito ultracondensato che si trova nello stesso testo sulla creazione della compagna.

Certo prima c'era Lilith, ma lei non risolve niente.

Interrompiamoci qui, lasciando al passato certi dibattiti in cui, per quanto concerne l'inconscio freudiano, interventi irresponsabili si trovavano benvenuti proprio perché i responsabili di una certa parte vi partecipavano di cattiva grazia, per non dir altro.

Cionondimeno un risultato fu che la consegna del silenzio opposta da quella parte al nostro insegnamento fu rotta.

Il fatto che sul complesso d'Edipo il punto finale, o piuttosto la vedette americana, sia giunto a una prodezza ermeneutica, conferma il nostro apprezzamento di questo colloquio e ha poi mostrato il seguito.

Qui indichiamo a nostro rischio l'apparato donde la precisione potrebbe fare ritorno ¹.

¹ Sottolineiamo tuttavia ancora che restituendo qui in forma ironica la funzione dell'oggetto « parziale » fuori dal riferimento alla regressione con cui abitualmente la si vela (intendiamo dire che questo riferimento non può entrare in esercizio che a partire dalla struttura che definisce tale oggetto – che chiamiamo oggetto *a*), non abbiamo potuto estenderla fino al punto che

ne costituisce l'interesse cruciale, e cioè all'oggetto ($-\phi$) in quanto « causa » del complesso di castrazione.

Questo oggetto è affrontato nella comunicazione che segue.

Ma il complesso di castrazione, che è il punto nodale dei nostri attuali sviluppi, supera i limiti assegnati alla teoria dalle tendenze che nella psicoanalisi si designavano come nuove poco prima della guerra, e che ancora la impregnano nel suo insieme.

Si può misurare l'ostacolo che abbiamo dovuto abbattere, in base al tempo che ci è stato necessario per dar seguito al discorso di Roma con questo testo, come pure al fatto che nel momento in cui lo correggeremo si faccia ancora attendere la collazione all'originale.

Del *Trieb* di Freud e del desiderio dello psicoanalista

La pulsione¹ quale è costruita da Freud a partire dall'esperienza dell'inconscio, vieta al pensiero psicologizzante quel ricorso all'istinto in cui quest'ultimo maschera la propria ignoranza con la supposizione di una morale nella natura.

La pulsione, non lo si ricorderà mai abbastanza all'ostinazione dello psicologo che, nel suo insieme e *per se*, è al servizio dello sfruttamento tecnocratico, la pulsione freudiana non ha niente a che fare con l'istinto (nessuna espressione di Freud permette la confusione).

La libido non è l'istinto sessuale. La sua riduzione, al limite, al desiderio maschile, indicata da Freud, basterebbe ad avvertircene.

La libido in Freud è un'energia suscettibile di una quantimetria tanto facile da introdurre in teoria quanto inutile, poiché in essa sono riconosciuti solamente certi *quanta* di costanza.

Il suo colore sessuale, mantenuto in modo così formale da Freud come iscritto nel più intimo della sua natura, è color-di-vuoto: sospeso nella luce di una beanza.

¹ Riassunto dei nostri interventi a un notevole Colloquio riunito a Roma dal professor Enrico Castelli. Secondo di una serie sul tema dei problemi introdotti nell'etica dagli effetti della scienza – tema che Enrico Castelli sa mirabilmente stilare in aporie interroganti.

Il Colloquio si è tenuto, col titolo: *Tecnica e casistica*, dal 7 al 12 febbraio 1964 all'Università di Roma.

Abbiamo evitato di dare troppo presto a una diffusione che non sarebbe stata controllabile, ciò che abbiamo successivamente articolato sulla pulsione nelle nostre conferenze dell'Ecole Normale Supérieure, iniziate qualche giorno dopo.

Questo testo è stato dato agli *Atti* del Colloquio come riassunto della nostra comunicazione e dei nostri interventi.

Questa beanza è quella che il desiderio incontra in quei limiti che il principio ironicamente detto del piacere le impone, in quanto rinviato a una realtà che, si può ben dirlo, qui è soltanto campo della prassi.

Proprio da questo campo il freudismo ritaglia un desiderio il cui principio si trova essenzialmente entro delle impossibilità.

Ecco il rilievo che il moralista avrebbe potuto ricavarne, se il nostro tempo non fosse così prodigiosamente tormentato da esigenze idilliche.

Proprio questo vuol dire il costante riferimento in Freud ai *Wunschgedanken* (*wishful thinking*) ed all'onnipotenza del pensiero: dove ciò che è denunciato non è la megalomania, ma la conciliazione dei contrari.

Ciò potrebbe voler dire che Venere è proscritta dal nostro mondo: decadenza teologica.

Ma Freud ci rivela che è grazie al Nome-del-Padre che l'uomo non resta legato al servizio sessuale della madre, che l'aggressione contro il Padre sta a principio della Legge, e che la Legge è al servizio del desiderio che istituisce con la proibizione dell'incesto.

L'inconscio mostra infatti che il desiderio è agganciato all'interdetto, che la crisi dell'Edipo è determinante per la stessa maturazione sessuale.

Lo psicologo ha subito sviato controsenso questa scoperta, per tirarne una morale della gratificazione materna, una psicoterapia che infantilizza l'adulto, senza che il bambino ne sia meglio riconosciuto.

Troppo spesso lo psicoanalista segue questa corrente. Che cosa è eluso?

Se il timore della castrazione sta alla base della normalizzazione sessuale, non dimentichiamo che pur vertendo indubbiamente sulla trasgressione che proibisce nell'Edipo, va però a toccare anche l'obbedienza arrestandola sulla sua china omosessuale.

Dunque è piuttosto l'assunzione della castrazione a creare la mancanza per cui il desiderio si istituisce. Il desiderio è desiderio di desiderio, desiderio dell'Altro, abbiamo detto, cioè sottomesso alla Legge.

(Proprio il fatto che la donna debba passare attraverso la stessa dialettica – mentre nulla sembra obbligarvela: deve

perdere ciò che non ha – ci mette la pulce nell'orecchio: permettendoci di articolare che è il fallo per difetto a costituire l'ammontare del debito simbolico: conto debitore quando lo si ha, – quando non lo si ha, credito contestato).

La castrazione è la molla del tutto nuova introdotta da Freud nel desiderio, dando alla mancanza del desiderio il senso rimasto enigmatico nella dialettica di Socrate, benché conservato nella relazione del Convito.

Allora l'ἄγαλμα dell'ἔρωσιν mostra di essere il principio per cui il desiderio cambia la natura dell'amante. Nella sua ricerca, Alcibiade svela il segreto dell'inganno dell'amore e della sua bassezza (amare è voler essere amato) cui era pronto a consentire.

Non ci è stato permesso, nel contesto del dibattito, di spinger le cose fino a dimostrare che il concetto di pulsione la rappresenta come un montaggio.

Le pulsioni sono i nostri miti, ha detto Freud. Non lo si deve intendere come un rinvio all'irreale. È il reale che esse mitizzano, come fanno ordinariamente i miti: in questo caso, il reale che fa il desiderio, riproducendo in esso la relazione del soggetto con l'oggetto perduto.

Non mancano gli oggetti, col loro passare come profitti e perdite, per tenerne il posto. Ma solo in numero limitato possono sostenere un ruolo simbolizzato nel migliore dei modi dall'automutilazione della lucertola, la coda abbandonata nella miseria. Disavventura del desiderio sulle siepi del godimento, spiato da un Dio malizioso.

Questo dramma non è l'accidente che si crede. È di essenza: giacché il desiderio viene dall'Altro, e il godimento è dal lato della Cosa.

Lo squartamento pluralizzante che il soggetto ne riceve è ciò cui è dedicata la seconda topica di Freud. Occasione in più per non vedere in essa ciò che dovrebbe colpire, e cioè che le identificazioni sono determinate dal desiderio senza soddisfare la pulsione.

Ciò per la ragione che la pulsione divide il soggetto dal desiderio, desiderio che non si regge che sul rapporto che quello misconosce, il rapporto di questa divisione con un oggetto che la causa. È la struttura del fantasma.

Quale può essere allora il desiderio dell'analista? Quale può essere la cura cui si vota?

Andrà a cadere nel predicume che costituisce il discredito del prete i cui buoni sentimenti hanno sostituito la fede, e assumere come lui una «direzione» abusiva?

A questo punto potremmo soltanto osservare che, a eccezione di quel libertino che era il grande comico del secolo del genio, in tale secolo, non piú che in quello dei lumi, non si è attentato al privilegio del medico, benché non meno religioso di altri.

L'analista può forse mettersi al riparo di questa antica investitura, quando, laicizzata, essa tende a una socializzazione che non potrà evitare né l'eugenismo né la segregazione politica dell'anomalia?

Lo psicoanalista darà forse il cambio, non a un'escatologia, ma ai diritti di un fine primo?

Allora, qual è il fine dell'analisi al di là della terapia? È impossibile non fare la distinzione quando si tratta di fare un analista.

Giacché, lo abbiamo detto senza entrare nella molla del transfert, è il desiderio dell'analista alla fin fine ad operare nella psicoanalisi.

Lo stile di un congresso filosofico sembra portare ciascuno a far valere piuttosto la propria impermeabilità.

In esso non siamo piú inadatti di un altro, ma nel campo della formazione psicoanalitica questo procedimento di spostamento costituisce la cacofonia dell'insegnamento.

Dirò che in questo io lego la tecnica al fine primo.

Concludendo, siamo dispiaciuti che nell'insieme la questione, profonda, di Enrico Castelli sia rimasta ai margini.

Qui il nichilismo, e il rimprovero di nichilismo, sono stati buoni pretesti per guardarci dall'affrontare il demoniaco, o l'angoscia, come si preferisce.

Stenografia della lezione d'apertura del seminario che abbiamo tenuto nell'anno 1965-66 all'Ecole Normale Supérieure su *L'oggetto della psicoanalisi*, in qualità di «Chargé de conférences» dell'Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI sezione).

Il testo è comparso nel primo numero dei «Cahiers pour l'analyse», pubblicati dal Cercle d'épistémologie dell'ENS, cioè nel gennaio 1966.

Lo statuto del soggetto nella psicoanalisi: dovremmo dire che l'anno scorso l'abbiamo fondato? Siamo giunti a stabilire una struttura che rende conto dello stato di scissione, di *refente*, di *Spaltung*, in cui lo psicoanalista lo reperisce nella sua prassi.

Egli reperisce questa scissione in modo per così dire quotidiano. La ammette alla base, perché il solo riconoscimento dell'inconscio basta a motivarla, la sommerge anzi, se così posso dire, con la sua costante manifestazione.

Ma perché egli sappia cosa ne è della sua prassi, o anche solo perché la diriga conformemente a quanto gli è accessibile, non basta che questa divisione sia per lui un fatto empirico, e nemmeno che il fatto empirico abbia preso la forma del paradosso. Occorre una certa riduzione, talora lunga a compiersi, ma sempre decisiva, per la nascita di una scienza; riduzione che costituisce propriamente il suo oggetto. È ciò che l'epistemologia si propone di definire in ogni caso come in tutti, senza però essersi mostrata, almeno ai nostri occhi, all'altezza del suo compito.

Non mi risulta infatti che con ciò essa abbia reso pienamente conto di quella mutazione decisiva che attraverso la fisica ha fondato *La scienza* nel senso moderno, senso che si pone come assoluto. Posizione della scienza che si giustifica

in un cambiamento di stile radicale nel *tempo*¹ del suo progresso, nella forma galoppante della sua immistione nel nostro mondo, nelle reazioni a catena che caratterizzano quelle che si possono chiamare le espansioni della sua energetica. Alla radice di tutto questo ci sembra stare una modificazione nella nostra posizione di soggetti, in un doppio senso: essa è inaugurale, e la scienza la rinforza sempre di piú.

Su questo punto Koyré è la nostra guida, e si sa che è ancora misconosciuto.

Per ora dunque non ho ancora fatto il passo riguardante la vocazione di scienza della psicoanalisi. Si è però potuto osservare che l'anno scorso ho preso come filo conduttore un certo momento del soggetto che considero come un correlato essenziale della scienza: un momento storicamente definito di cui forse ci occorre sapere se sia a rigore ripetibile nell'esperienza, quello che Descartes inaugura e che si chiama *cogito*.

Questo correlato, come momento, è il *défilé* di un rigetto di ogni sapere, ma pretende tuttavia di fondare per il soggetto un certo ammarraggio nell'essere, che riteniamo costituire il soggetto della scienza, nella sua definizione, termine da prendere nel senso di porta stretta.

Questo filo ci ha guidato non invano, dato che ci ha condotti a formulare a fine anno la nostra sperimentata divisione del soggetto, come divisione fra il sapere e la verità, accompagnandola con un modello topologico, il nastro di Möbius, che lascia intendere che non è da una distinzione d'origine che deve provenire la divisione in cui questi due termini vengono a congiungersi.

Chi si affida, quanto a Freud, alla tecnica di lettura che ho dovuto imporre là dove si tratta semplicemente di riporre ciascuno dei suoi termini secondo la loro sincronia, saprà risalire dalla *Ichspaltung* su cui la morte abbatte la mano, agli articoli sul feticismo (del 1927) e sulla perdita della realtà (del 1924), per constatarvi che il rimaneggiamento dottrinale detto della seconda topica non introduce affatto, sotto i termini di *Ich*, *Überich* ed *Es*, una certificazione di apparati, ma una ripresa dell'esperienza secondo una dialettica che si definisce nel migliore dei modi come ciò che lo strutturali-

¹ [In italiano nel testo].

smo, dopo di allora, permette di elaborare logicamente: cioè il soggetto, ed il soggetto preso in una divisione costituente.

Col che il principio di realtà perde la discordanza che in Freud lo contrassegnerebbe se dovesse, per una giustapposizione di testi, distribuirsi fra una nozione di realtà includente la realtà psichica, ed un'altra che ne fa il correlato del sistema percezione-coscienza.

Esso va letto così come di fatto si designa: cioè come la linea d'esperienza che il soggetto della scienza sanziona.

Basta pensarci perché subito prendano il loro posto riflessioni che ci si proibisce come troppo evidenti.

Ad esempio: che è impensabile che la psicoanalisi come pratica, che l'inconscio, quello di Freud, come scoperta, potessero prendere il posto loro proprio prima della nascita, nel secolo che è stato chiamato secolo del genio, il XVII, della scienza, da prendersi in senso assoluto nell'istante indicato, senso che non cancella certo quel che con questo stesso nome si è istituito prima, ma che più che trovarvi il suo arcaismo ne tira a sé le fila in un modo che mostra meglio la sua differenza da ogni altro.

Una cosa è certa: se il soggetto è proprio lí, nel nodo della differenza, ogni riferimento umanistico gli diviene superfluo, poiché è proprio con questo ch'esso taglia corto.

Dicendo ciò della psicoanalisi e della scoperta di Freud, non vogliamo dire che se Freud è riuscito a fondare la psicoanalisi, scoprendo l'inconscio, ciò sia avvenuto grazie a un accidente come il fatto che i suoi pazienti sono andati da lui in nome della scienza e del prestigio ch'essa conferiva alla fine del XIX secolo ai suoi servitori, anche di grado inferiore.

Noi diciamo, contrariamente a quanto si ricama intorno ad una pretesa rottura di Freud con lo scientismo del suo tempo, che proprio questo scientismo, se lo si vuol designare nel suo debito verso gli ideali di un Brücke, a loro volta trasmessi dal patto con cui un Helmholtz e un Du Bois - Reymond s'erano votati a far rientrare la fisiologia, e le funzioni del pensiero considerate come incluse in essa, nei termini matematicamente determinati della termodinamica giunta ai loro tempi al suo quasi compimento, ha condotto Freud, come i suoi scritti dimostrano, ad aprire la via che porta per sempre il suo nome.

Noi diciamo che questa via non si è mai staccata dagli

ideali di questo scientismo, visto che lo si chiama così, e che il marchio che ne porta non è contingente ma gli rimane essenziale.

E che è grazie a questo marchio che essa conserva il suo credito, malgrado le deviazioni cui si è prestata: e questo in quanto Freud si è opposto a tali deviazioni, e sempre con una sicurezza senza ritardi e con un rigore inflessibile.

Ne fa fede la sua rottura col più prestigioso dei suoi adepti, e cioè Jung, a partire dal momento in cui questi è scivolato in qualcosa la cui funzione non può esser definita altrimenti che come il tentativo di restaurare un soggetto dotato di profondità, quest'ultimo termine al plurale, cioè un soggetto composto da un rapporto col sapere, rapporto detto archetipico, non ridotto a quello che ad esclusione di qualsiasi altro la scienza moderna gli permette, che non è se non il rapporto che l'anno scorso abbiamo definito come puntuale ed evanescente, quel rapporto col sapere che dal suo momento storicamente inaugurale conserva il nome di *cogito*.

Si deve a questa origine indubitabile, patente in tutto il lavoro di Freud, alla lezione che come caposcuola ci lascia, se il marxismo non ha portata alcuna – e che io sappia nessun marxista ha insistito su questo punto – nel metterne in causa il pensiero in nome delle sue appartenenze storiche.

Voglio dire specialmente: alla società della doppia monarchia, per i limiti giudaizzanti in cui Freud resta confinato nelle sue avversioni spirituali; all'ordine capitalistico, che ne condiziona l'agnosticismo politico (chi fra di voi scriverà un saggio degno di Lamennais sull'indifferenza in materia di politica?); ed aggiungerò: all'etica borghese, per la quale la dignità della sua vita giunge ad ispirarci un rispetto che funge da inibizione al pensare che la sua opera abbia, altrimenti che nel malinteso e nella confusione, realizzato il punto di concorso dei soli uomini di verità che ci restino, l'agitatore rivoluzionario, lo scrittore che col suo stile dà un'impronta alla lingua, so io a chi penso, e quel pensiero rinnovante l'essere di cui abbiamo il precursore.

Si avverte la mia fretta di emergere da tante precauzioni prese nel riportare gli psicoanalisti alle meno discutibili delle loro certezze.

Pure vi debbo ritornare, sia pure a costo di qualche pesantezza.

Dire che il soggetto su cui operiamo in psicoanalisi non può essere che il soggetto della scienza, può passare per un paradosso. Tuttavia è qui che va operata una demarcazione, senza la quale tutto si mescola ed inizia una disonestà altrove chiamata oggettiva: ma è per mancanza di audacia e per non aver reperito l'oggetto che si fa cilecca. Della nostra posizione di soggetto siamo sempre responsabili. Lo si chiami, dove così si vuole, terrorismo. Ho il diritto di sorridere, giacché non è in un ambiente in cui la dottrina è apertamente materia di negoziato, che potrei aver paura di offuscare qualcuno se formulo che l'errore di buona fede è fra tutti il più imperdonabile.

La posizione dello psicoanalista non lascia scappatoie, perché esclude la tenerezza dell'anima bella. E se anche è un paradosso dirlo, si tratta forse del medesimo.

Sia come sia, pongo che ogni tentativo, o tentazione, in cui la teoria corrente è senza posa recidiva, di incarnare più oltre il soggetto, è erranza, – sempre feconda di errori, e come tale colpevole. Così come l'incarnarlo nell'uomo, che così ritorna al bambino.

Giacché in tal modo questo uomo sarà il primitivo, il che falserà tutto del processo primario, ed il bambino giocherà il ruolo del sottosviluppato, il che maschererà la verità di quel che di originale avviene nell'infanzia. Insomma: ciò che Claude Lévi-Strauss ha denunciato come illusione arcaica è inevitabile nella psicoanalisi, se nella teoria non ci si attiene saldamente al principio che abbiamo appena enunciato: un solo soggetto vi è ammesso come tale, quello che la può fare scientifica.

È già dir molto dichiarare che non riteniamo che la psicoanalisi dimostri in ciò alcun privilegio.

Non c'è scienza dell'uomo: ciò va inteso nello stesso tono di: non ci sono piccole economie. Non c'è scienza dell'uomo perché l'uomo della scienza non esiste, ma solo il suo soggetto.

È nota la mia ripugnanza di sempre per l'appellativo di scienze umane, che mi sembra essere l'appello stesso della servitù.

Il termine stesso è falso, a parte la psicologia che ha scoperto il modo per sopravvivere a se stessa nei servizi che rende alla tecnocrazia; o, come conclude con un humour vera-

mente swiftiano un sensazionale articolo di Canguilhem: in una scivolata di toboga dal Panthéon alla Prefettura di Polizia¹. Proprio a livello della selezione del creatore nella scienza, del reclutamento della ricerca e del suo mantenimento, la psicologia andrà incontro al suo scacco.

Quanto a tutte le altre scienze di questa classe, si vedrà facilmente che esse non fanno un'antropologia. Si esamini Lévy-Bruhl o Piaget. I loro concetti, mentalità detta prelogica, pensiero o discorso preteso egocentrico, non hanno riferimento ad altro che alla mentalità supposta, al pensiero presunto, al discorso effettivo del soggetto della scienza, non diciamo dell'uomo della scienza. Di modo che si sa fin troppo che i limiti: mentali certamente, la debolezza di pensiero: presumibile, il discorso effettivo: un po' infrollito, dell'uomo di scienza (il che è ancora differente) rimpinzano tali costruzioni, certo non sprovviste di oggettività, ma che interessano la scienza solo in quanto non apportano: niente sul magico, per esempio, e poco sulla magia, e anche se apportano qualcosa sulle loro tracce, queste sono del tale o tal'altro, dato che non è Lévy-Bruhl ad averle tracciate, – mentre il bilancio nell'altro caso è piú severo: non apporta nulla sul bambino, poco sul suo sviluppo, poiché gli manca l'essenziale, e quanto alla logica che dimostra, il bambino di Piaget intendo, nella sua risposta ad enunciati la cui serie costituisce la prova, non ci dà nient'altro che quella che ha presieduto alla loro enunciazione per i fini della prova, cioè quella dell'uomo di scienza, in cui il logico, non lo nego, conserva in quest'occasione il suo valore.

In scienze ben altrimenti valide, anche se è da rivederne il titolo, constatiamo che il proibirsi l'illusione arcaica, che possiamo generalizzare nel termine di psicologizzazione del soggetto, non ne ostacola affatto la fecondità.

La teoria dei giochi, meglio detta strategia, ne è l'esempio, in cui si trae profitto dal carattere interamente calcolabile di un soggetto strettamente ridotto alla formula di una matrice di combinazioni significanti.

Il caso della linguistica è piú sottile, perché questa deve integrare la differenza fra l'enunciato e l'enunciazione, che questa volta è proprio l'incidenza del soggetto che parla co-

¹ [A breve distanza. Strada in discesa dal primo alla seconda].

me tale (e non del soggetto della scienza). Ecco perché essa tende ad incentrarsi su altro, cioè la batteria del significante di cui si tratta di assicurare la prevalenza su questi effetti di significazione. Appunto da questo lato appaiono le antinomie, da dosarsi secondo l'estremismo della posizione adottata nella selezione dell'oggetto. Ciò che si può dire è che si va molto lontano nell'elaborazione degli effetti del linguaggio, perché vi si può costruire una poetica che nulla deve al riferimento allo spirito del poeta, né alla sua incarnazione.

È dal lato della logica che appaiono i diversi indici di rifrazione della teoria in rapporto al soggetto della scienza. Essi sono differenti per il lessico, il morfema sintattico e la sintassi della frase.

Di qui le differenze teoriche fra un Jakobson, un Hjelmslev ed un Chomsky.

Qui, spetta alla logica la funzione di ombelico del soggetto, e la logica in quanto non è affatto logica se legata alle contingenze di una grammatica.

Bisogna che letteralmente la formalizzazione della grammatica contorni questa logica, per stabilirsi con successo, ma il movimento di questo contorno è iscritto in questo stabilirsi.

Indicheremo più avanti come si situi la logica moderna (3° esempio). Questa è in modo incontestabile la conseguenza strettamente determinata di un tentativo di suturare il soggetto della scienza, e l'ultimo teorema di Gödel mostra che essa fallisce, il che vuol dire che il soggetto in questione rimane il correlato della scienza, ma un correlato antinomico perché la scienza risulta definita dalla non riuscita dello sforzo per suturarla.

Si deve cogliere qui il marchio, da non mancare, dello strutturalismo. Esso introduce in ogni «scienza umana» fra virgolette che conquista, un modo del soggetto del tutto speciale, quello per il quale possiamo trovare soltanto un indice topologico, quel segno generatore del nastro di Möbius che chiamiamo otto interno.

Il soggetto è, se così si può dire, in esclusione interna al suo oggetto.

Non metteremo all'attivo della nostra tesi il debito manifestato dall'opera di Claude Lévi-Strauss nei confronti di tale strutturalismo, se non per accontentarci per ora della

sua periferia. È chiaro tuttavia che l'autore mette tanto più in risalto la portata della classificazione naturale che il selvaggio introduce nel mondo, specialmente per una conoscenza della fauna e della flora che, come egli sottolinea, ci supera, in quanto ne può argomentare intorno ad un certo ricupero, che s'annuncia nella chimica, di una fisica delle qualità sapide ed odorose, in altri termini una correlazione dei valori percettivi con un'architettura di molecole cui noi siamo giunti attraverso la via dell'analisi combinatoria, in altri termini attraverso la matematica del significante, così come in ogni scienza fino ad oggi.

In tutto ciò dunque il sapere è ben separato dal soggetto secondo la linea corretta, senza fare alcuna ipotesi sull'insufficienza del suo sviluppo, che del resto si faticherebbe a dimostrare.

C'è di più: Cl. Lévi-Strauss, allorché dopo aver estratto la combinatoria latente nelle strutture elementari della parentela, testimonia che un informatore, per utilizzare il termine degli etnologi, è del tutto capace di tracciarne da solo il grafo lévi-straussiano, che altro ci dice se non che anche qui egli estrae il soggetto della combinatoria in questione, quello che sul suo grafo non ha altra esistenza che la denotazione *ego*?

Nel dimostrare la potenza dell'apparato costituito dal mitema per analizzare le trasformazioni mitogene, che in questa fase sembrano istituirsi in una sincronia semplificata dalla loro reversibilità, Cl. Lévi-Strauss non pretende di rivelarci la natura del mitante. Egli sa soltanto che il suo informatore, se è capace di scrivere il crudo e il cotto, a parte il genio che vi lascia la sua impronta, non può però farlo senza ad un tempo lasciare al guardaroba, cioè al Museo dell'Uomo, un certo numero di strumenti operativi, detti anche rituali, che ne consacrano l'esistenza di soggetto in quanto mitante, e senza che con questo deposito sia rigettato fuori dal campo della struttura quello che in un'altra grammatica sarebbe chiamato il suo assenso. (*La grammatica dell'assenso* di Newman non manca di forza, benché forgiata per fini esecrabili, – e mi toccherà forse di menzionarla ancora).

L'oggetto della mitogenia dunque non è in alcun modo legato ad uno sviluppo, ma nemmeno ad un arresto, del soggetto responsabile. Non si riferisce a questo soggetto, ma al soggetto della scienza. E se ne prenderà nota tanto più cor-

rettamente quanto piú lo stesso informatore avrà ridotto la sua presenza a quella del soggetto della scienza.

Credo però che Cl. Lévi-Strauss farà delle riserve circa l'introduzione, nella raccolta dei documenti, di un sollevare questioni ispirate alla psicoanalisi, come per esempio il fare una coerente raccolta di sogni, con quanto di relazione trasferenziale entrerebbe così in gioco. Ma perché?, se gli dico che la nostra prassi, lungi dall'alterare quel soggetto della scienza che è il solo che egli voglia e possa conoscere, non apporta di diritto alcun intervento che non tenda a che esso si realizzi in modo soddisfacente, e precisamente nel campo che lo interessa.

Ciò vorrebbe forse dire che un soggetto non saturato, ma calcolabile, costituirebbe l'oggetto che sussumerebbe, secondo le forme dell'epistemologia classica, il corpo di quelle scienze che potrebbero chiamarsi congetturali, termine che io stesso ho opposto a quello di scienze umane?

Lo credo tanto meno indicato, in quanto questo stesso soggetto fa parte della congettura che costituisce la scienza nel suo insieme.

L'opposizione scienze esatte - scienze congetturali non può piú reggersi, a partire dal momento in cui la congettura è suscettibile di un calcolo esatto (probabilità), ed in cui l'esattezza non si fonda che su un formalismo che separa assiomi e leggi di raggruppamento dei simboli.

Tuttavia non ci possiamo accontentare della constatazione che un formalismo riesce piú o meno, quando si tratta invece, in ultima analisi, di motivarne l'apparecchiatura, che non è sorta per miracolo ma si rinnova in seguito a crisi tanto efficaci da quando sembra essere stato imboccato un certo drittofilo.

Ripetiamo che nello statuto dell'oggetto della scienza v'è qualcosa che ancora non ci sembra sia stato delucidato da quando la scienza è nata.

E ricordiamo che se, invero, il porre adesso la questione dell'oggetto della psicoanalisi è riprendere la questione che abbiamo introdotto quando siamo venuti a questa tribuna, quella della posizione della psicoanalisi fuori o dentro la scienza, abbiamo pure indicato che tale questione non può essere risolta se decisamente non si modifica la questione dell'oggetto della scienza come tale.

L'oggetto della psicoanalisi (annuncio i miei colori, e li vedete venire con esso), altro non è che ciò che già ho proposto circa la funzione che vi gioca l'oggetto *a*. La scienza della psicoanalisi sarebbe dunque il sapere sull'oggetto *a*?

Questa è precisamente la formula che si tratta di evitare, poiché questo oggetto *a* va inserito, già lo sappiamo, in quella divisione del soggetto grazie a cui si struttura in modo del tutto particolare – proprio di qui siamo ripartiti oggi – il campo psicoanalitico.

Per questo era importante che si promuovesse anzitutto, – e come un fatto da tenere distinto dalla questione di sapere se la psicoanalisi sia una scienza (se il suo campo sia scientifico) –, appunto il fatto che la sua prassi non implica altro soggetto che quello della scienza.

Questo è il grado cui bisogna ridurre quel che mi consentirete di indurre, con un'immagine, come l'apertura del soggetto nella psicoanalisi, al fine di cogliere ciò che esso vi riceve dalla verità.

Questo modo di procedere, lo si avverte, comporta una sinuosità che ha dell'addomesticato. Questo oggetto *a* non è tranquillo, o per dir meglio: potrebbe non lasciarvi tranquilli?, e meno che meno gli psicoanalisti, che sarebbero dunque coloro che cercherei elettivamente di fissare col mio discorso. È vero. Il punto su cui oggi vi ho dato appuntamento, quello su cui vi ho lasciato l'anno scorso, quello della divisione del soggetto fra verità e sapere, è un punto familiare per loro. Lo stesso cui Freud li invita col richiamo del: *Wo es war, soll Ich werden*, che una volta ancora ritraduco accentuandolo: dove così era, debbo accadere come soggetto.

Mostro loro la stranezza di questo punto col prenderlo a rovescio, il che nel nostro caso consiste piuttosto nel ricondurlo al suo diritto. In che modo quel che di un oscuro essere era ad attendermi da sempre, giungerebbe a totalizzarsi in un tratto che quando si traccia non fa che dividerlo più nettamente di quanto io possa saperne?

La questione della doppia iscrizione non si pone soltanto nella teoria, dato che ha provocato quella perplessità in cui i miei allievi Laplanche e Leclaire avrebbero potuto leggere, nella loro scissione nell'approccio al problema, la sua soluzione. Che non è comunque di tipo gestaltista, né da cercarsi nel piatto in cui la testa di Napoleone s'iscrive nell'albero.

Semplicemente, è nel fatto che l'iscrizione non affonda dallo stesso lato della pergamena, perché proviene dalla tavola¹ da stampa della verità o da quella del sapere.

Il fatto che queste iscrizioni si mescolino era da risolvere semplicemente nella topologia: una superficie in cui dritto e rovescio sono in condizione di unirsi dovunque, era a portata di mano.

Ma, ben più che in uno schema intuitivo, questa topologia può afferrare lo psicoanalista stringendolo, se così posso dire, dentro al suo essere.

Per questo, qualora egli la sposti altrove, lo può fare solo in una frammentazione da puzzle, che necessita comunque di essere ricondotta a questa base.

Per cui non è vano ridire che quando si prova a scrivere: *penso*, «*dunque sono*», con virgolette intorno alla seconda clausola, si legge che il pensiero fonda l'essere solo in quanto si legano nella parola in cui ogni operazione va a toccare l'essenza del linguaggio.

Se *cogito sum* ci è fornito in un certo punto da Heidegger per i suoi fini, dobbiamo notare che egli algebrizza la frase, così che è nostro diritto dare rilievo al suo resto: *cogito ergo*, dove appare che niente si parla se non prendendo appoggio sulla causa.

Ora, questa causa è appunto ciò che è ricoperto dal *soll Ich*, dal *dois-je*, dal *devo* della formula freudiana che, col rovesciarne il senso, fa sgorgare il paradosso di un imperativo che mi urge ad assumere la mia propria causalità.

Tuttavia Io non sono causa di me², ma non per il fatto di essere la creatura. Per il Creatore è lo stesso. Vi rimando in proposito ad Agostino ed al suo *De Trinitate*, al prologo.

La causa di sé spinoziana può sí prender a prestito il nome di Dio. Essa è Altra Cosa. Ma lasciamo tutto ciò a queste due parole che faremo giocare solo appuntando che essa è anche Cosa altra dal Tutto, e che questo Dio non è, per il fatto di essere altro in questa maniera, il Dio del panteismo.

Nell'*ego* che Descartes accentua nella superfluità della sua funzione in certi suoi testi in latino (soggetto di esegesi che lascio agli specialisti), bisogna cogliere il punto in cui es-

¹ [La tavola: *la planche* - Laplanche].

² [«Cause de moi»].

so resta ad essere ciò che propone di essere: dipendente dal dio della religione. Curiosa caduta dall'*ergo*, l'*ego* è solidale con questo Dio. Singolarmente Descartes segue la strada del preservarlo dal Dio ingannatore, e con ciò è il suo partner ch'egli preserva al punto di spingerlo all'esorbitante privilegio di non garantire le verità eterne se non per il fatto di esserne il creatore.

Questa comunità di sorte fra l'*ego* e Dio, ora sottolineata, è la stessa che è proferita in modo lacerante dal contemporaneo di Descartes, Angelus Silesius, nei suoi scongiuri mistici, e che impone loro la forma del distico.

Fra coloro che mi seguono, ci si avvantaggerebbe ricordando quale appoggio io abbia trovato in quelle giaculazioni, quelle del Pellegrino cherubico, se le si riprendessero sulla stessa traccia dell'introduzione al narcisismo da me svolta, secondo il modo a me proprio, l'anno del mio commento al *Presidente Schreber*.

Vero è che in questo punto di giunzione si può zoppicare, è il passo della bellezza, ma bisogna zoppicar bene.

E innanzitutto dirsi che le due parti non s'incastano.

Per questo mi permetterò di trascurarlo un momento, per ripartire da una mia audacia: che ripeterò col solo ricordarla, altrimenti la ripeterei due volte: *bis repetita*, appunto nel senso per cui questo termine non vuol dire la semplice ripetizione.

Si tratta di *La Cosa freudiana*, discorso il cui testo è quello di un discorso secondo, perché di quella volta che l'avevo ripetuto. Quando fu pronunciato la prima volta (possa questa insistenza farvi sentire, nella sua trivialità, il contropiede temporale generato dalla ripetizione) lo fu per una Vienna in cui il mio biografo reperirà il mio primo incontro con quello che bisogna pur chiamare il fondo piú basso del mondo psicoanalitico. In special modo con un personaggio il cui livello di cultura e di responsabilità corrispondeva a quello che si esige da una guardia del corpo¹, ma poco m'importava, parlavo al vento. Avevo voluto soltanto che fosse proprio lí che, per il centenario della nascita di Freud, la mia voce si

¹ Entrato piú tardi nell'orchestrata operazione di distruzione del nostro insegnamento, le cui manovre, note al presente uditorio, interessano il lettore solo per la scomparsa della rivista *la Psychanalyse* e per la nostra promozione alla tribuna da cui questa lezione è pronunciata.

facesse sentire in omaggio. Non per sottolineare il posto di un luogo disertato, ma quello che ora il mio discorso delinea.

Che la via aperta da Freud non abbia altro senso che quello che riprendo – che l'inconscio è linguaggio: ciò che oggi è acquisito già lo era per me –, ciò è noto. Così, in un movimento forse semplicemente giocoso nel suo farsi eco della sfida di Saint-Just quando elevava al cielo, per il fatto di incorniciarla in un pubblico d'assemblea, la confessione di non essere niente di piú di ciò che è destinato alla polvere, dice, «e che vi parla», – mi è venuta questa ispirazione: che quando sulla via di Freud si veda lo strano animarsi di una figura allegorica e fremere in una nuova pelle la nudità di cui si veste quella che esce dal pozzo, io le stavo dando voce.

«Io, la verità, parlo...» e la prosopopea continua. Pensate alla cosa innominabile che, potendo pronunciare queste parole, giungesse all'essere del linguaggio per intenderle così come debbono essere pronunciate, nell'orrore.

Ma in questo svelamento ciascuno mette quel che ci può mettere. Mettiamo a suo credito la drammaticità smorzata, ma non per questo meno derisoria, del *tempo*¹ su cui tale testo si arresta, che troverete nel numero 1 del 1956 dell'«*Evolution psychiatrique*» col titolo *La Cosa freudiana*.

Non credo che dovessi a questa sensazione d'orrore l'accoglienza freddina con cui il mio uditorio accolse l'emissione ripetuta di questo discorso, riprodotta da quel testo. Se detto uditorio ha voluto realizzarne il valore oblativo secondo il suo gradimento, la sua sordità ne ha dato perfettamente la misura.

Non è che la cosa (la *Cosa* che è nel titolo) l'abbia sciocato, questo uditorio, – non quanto certuni che all'epoca erano miei compagni di barra, voglio dire la barra di una zattera su cui, grazie ai loro buoni uffici, ho concubinato con pazienza per dieci anni, per il magro pasto narcisistico dei nostri compagni di naufragio, con la comprensione jaspersiana e il personalismo da strapazzo, dovendo penare indicibilmente per risparmiare a tutti noi di venir dipinti sul coaltare del cuore-a-cuore liberale. La cosa: non è una parola carina, m'è stato detto testualmente: ma non è forse una parola che,

¹ [In italiano nel testo].

semplicemente, ci guasta¹ quell'avventura del fine supremo dell'unità della psicologia in cui, beninteso, non ci si sogna certo di cosificare, figuriamoci! di chi fidarsi? Ti credevamo all'avanguardia del progresso, compagno.

Non ci si vede come si è, e men che meno quando ci si guarda sotto spoglie filosofiche.

Lasciamo correre. Per misurare il malinteso là dove importa, a livello del mio uditorio dell'epoca, userò le parole venute in luce quasi in quel momento, e che presuppongono un tale entusiasmo da trovarle quasi toccanti: «Ma perché, – strillò qualcuno, e questo tema circola ancora, – perché non dice il vero sul vero?»

Il che prova quanto vani fossero il mio apologo e la sua prosopopea insieme.

Prestare la mia voce per sostenere queste parole intollerabili: «Io, la Verità, parlo...» supera l'allegoria. Ciò vuol semplicemente dire tutto quel che c'è da dire della verità, la sola, e cioè che non c'è metalinguaggio (affermazione fatta per situare tutto il positivismo logico), che nessun linguaggio saprebbe dire il vero sul vero, perché la verità si fonda sul fatto che parla, e non ha altro modo per farlo.

Ecco pure perché l'inconscio, che lo dice il vero sul vero, è strutturato come un linguaggio, e perché io, quando insegno questo, dico il vero su Freud che ha saputo, sotto il nome di inconscio, lasciar parlare la verità.

Mancanza del vero sul vero, necessitante tutte le cadute costituite dal metalinguaggio in quel che ha di falso-sembiante², e di logico: ecco propriamente il posto della *Urverdrängung*, la rimozione originaria che attrae a sé tutte le altre, – senza contare altri effetti di retorica, per riconoscere i quali disponiamo solo del soggetto della scienza.

Appunto per questo, per venirne a capo impieghiamo altri mezzi. Ma è di cruciale importanza il fatto che tali mezzi non sappiano elargirci questo soggetto. Essi debbono certo il loro beneficio a ciò che gli è nascosto. Ma per coprire questo punto vivo non c'è altro vero sul vero che dei nomi propri, quello di Freud o il mio, – o sennò delle storielle da nutrice con cui mandar giù una testimonianza ormai incancellabile:

¹ [*La gâche - Lagache*].

² [*Faux-semblant*].

cioè una verità che è sorte comune rifiutare in ciò che ha di orribile, salvo schiacciarlo quando è impossibile rifiutarlo, cioè quando si è psicoanalista, sotto quella macina da mulino che in una certa occasione ho preso come metafora per ricordare con un'altra bocca che anche le pietre, all'occorrenza, sanno gridare.

Mi si riterrà forse giustificato di non aver trovato toccante la questione riguardantemi: «Perché non dice...?», quando veniva da qualcuno i cui compiti faccendieri in un'agenzia di verità ne rendevano dubbia l'ingenuità, e quindi per aver preferito fare a meno dei servizi che sbrigava nella mia, che non ha bisogno di cantori per far sogni da sacrestia...

Bisogna dire forse che dobbiamo conoscere saperi diversi da quelli della scienza, quando dobbiamo trattare della pulsione epistemologica?

E tornare una volta ancora su ciò di cui si tratta: cioè ammettere che in psicoanalisi dobbiamo rinunciare a che ad ogni verità corrisponda il suo sapere? Ecco il punto di rottura, quello per cui dipendiamo dall'avvento della scienza. Per congiungerli non abbiamo altro che il soggetto della scienza.

Esso ce lo permette, e così avanzo ancora nel suo come, — lasciando che la mia Cosa si spieghi lei con il noumeno, il che mi sembra subito fatto: perché una verità che parla ha ben poco in comune con un noumeno che, di memoria di ragion pura, la chiude.

Questo richiamo non è privo di pertinenza, perché il mezzo che ci servirà in questo punto me l'avete appena visto introdurre. È la causa: la causa, non come categoria della logica ma causante tutto l'effetto. La verità come causa: rifiuterete voi, psicoanalisti, di assumerne la questione, quando proprio di lí è sorta la vostra carriera? Se fra coloro che hanno una pratica ce n'è per i quali la verità come tale è supposta agire, non siete voi quelli?

Non dubitate comunque: è perché nella scienza questo punto è velato, che voi mantenete questo posto stupefacentemente preservato entro ciò che funge da speranza in questa coscienza vagabonda, nel suo accompagnare, collettivo, le rivoluzioni del pensiero.

Lenin ha scritto: «La teoria di Marx è onnipotente perché è vera»: ma egli lascia vuota l'enormità della questione aperta dalla sua parola: perché, a supporre muta la verità del

materialismo nelle sue due facce che sono una sola, dialettica e storia, perché il farne la teoria ne accrescerebbe la potenza? Rispondere: grazie alla coscienza proletaria ed all'azione del politico marxista, non ci sembra sufficiente.

Qui perlomeno si annuncia la separazione di poteri fra la verità come causa e il sapere messo in esercizio.

Una scienza economica ispirata al Capitale non porta necessariamente ad usarne come potere di rivoluzione, e la storia sembra esigere altro aiuto che non una dialettica predicativa. Oltre a questo punto singolare che ora non svilupperò, sta di fatto che la scienza, a ben vedere, non ha memoria. Essa dimentica le peripezie da cui è nata, quando si è costituita, in altri termini una dimensione della verità che la psicoanalisi pone eminentemente in esercizio.

Tuttavia devo precisare. È noto che la teoria fisica o matematica, dopo ogni crisi che si risolve in quella forma per cui il termine di teoria generalizzata non potrebbe in alcun modo esser considerato voler dire passaggio al generale, mantiene spesso al suo rango, nella sua struttura precedente, ciò che generalizza. Non è questo che diciamo: ma il dramma, il dramma soggettivo che ciascuna di queste crisi costa. Che è il dramma dello scienziato. Dramma che ha le sue vittime, il cui destino nulla dice che s'isciva nel mito di Edipo. Diciamo che la questione non è molto studiata. J. R. Mayer, Cantor... non intendo stilare un albo d'oro di quei drammi che giungono talora alla follia, nel quale si aggiungerebbero subito dei nomi di viventi: e qui ritengo esemplare il dramma di ciò che accade nella psicoanalisi. Pongo inoltre ch'esso non saprebbe includersi da sé nell'Edipo, salvo metterlo in causa.

Potete vedere il programma che si va tracciando. E che non è affatto prossimo ad esser adempiuto: semmai, anzi, lo vedo bloccato.

Mi ci impegno con prudenza, e per oggi vi prego di riconoscervi nelle luci riflesse da un simile approccio.

Che porteremo a richiamarsi alla verità su campi diversi da quello psicoanalitico.

Magia e religione, le due posizioni di quest'ordine che si distinguono dalla scienza: tanto che si è potuto situarle in rapporto alla scienza, come falsa o come meno scienza per la magia, come oltrepassante i suoi limiti, ovvero in conflitto di verità con la scienza, per la seconda: certo, per il soggetto

della scienza l'una e l'altra non sono che ombre, ma non per il soggetto *en souffrance*, per il soggetto giacente con cui abbiamo a che fare.

Adesso si dirà: «Ci siamo. Ma che è questo soggetto giacente se non quello da cui traiamo i nostri privilegi, e che diritto ti danno su di lui le tue intellettualizzazioni?»

Per rispondere partirò da quel che trovo in un filosofo recentemente coronato di tutti gli onori accademici. Scrive: «La verità del dolore è il dolore stesso». Affermazione che lascio per oggi al campo ch'egli esplora, ma vi tornerò per dire come la fenomenologia finisca per valere come pretesto per la controverità ed il suo statuto.

Se la raccolgo è solo per porvi la questione, a voi analisti intendo: ciò che fate ha sí o no il senso di affermare che la verità della sofferenza nevrotica è di avere la verità come causa?

Propongo:

Sulla magia, parto da un punto di vista che non lascia nulla di incerto sulla mia obbedienza scientifica, ma che s'accontenta di una definizione strutturalista. La magia implica il significante che risponde come tale al significante. Il significante nella natura è chiamato dal significante dell'incantesimo. È mobilizzato metaforicamente. La Cosa in quanto parla risponde alle nostre obiurgazioni.

Ecco perché l'ordine di classificazione naturale che ho invocato traendolo dagli studi di Claude Lévi-Strauss, lascia intravedere nella sua definizione strutturale il ponte di corrispondenza grazie a cui l'operazione efficace è concepibile secondo lo stesso modo con cui è stata concepita.

Qui però abbiamo una riduzione che trascura il soggetto.

È noto che nella magia una condizione essenziale ad attuarsi è il soggetto, il soggetto sciamanizzante. Osserviamo che lo sciamano, in carne ed ossa per così dire, fa parte della natura, e che il soggetto correlativo dell'operazione deve ritagliarsi in questo supporto corporeo. Proprio questo modo di ritaglio è escluso dal soggetto della scienza. Solo i suoi correlati strutturali nell'operazione gli sono reperibili, ma esattamente.

Quel che nella natura va mobilizzato appare appunto secondo il modo del significante: tuono e pioggia, meteore e miracoli.

Qui tutto va ordinato secondo le relazioni antinomiche in cui si struttura il linguaggio.

L'effetto della domanda deve allora essere interrogato da noi secondo l'idea di provare se vi si ritrova la relazione col desiderio definita dal nostro grafo.

Solo per questa via, che deve essere ulteriormente descritta, quella di un approccio che non sia quello di un grossolano ricorso all'analogia, lo psicoanalista si può qualificare competente a dire la sua parola sulla magia.

Osservare che si tratta sempre di magia sessuale ha il suo valore, ma ciò non basta ad autorizzarlo.

Concludo su due punti per fissare il vostro ascolto: la magia è la verità come causa nel suo aspetto di causa efficiente.

In essa il sapere è caratterizzato non solo dal restare velato per il soggetto della scienza, ma anche dal dissimularsi come tale, sia nella tradizione operatoria che nel suo atto. È una condizione della magia.

Riguardo a ciò che sto per dire intorno alla religione, si tratta solo di indicare lo stesso approccio strutturale; e, sommariamente, i nostri cenni traggono fondamento dall'opposizione di tratti di struttura.

Si può sperare che la religione assuma nella scienza uno statuto un po' più franco? Da qualche tempo, infatti, ci son degli strani filosofi che danno dei loro rapporti la più molle delle definizioni: fondamentalmente, essi ritengono che l'una e l'altra si dispieghino nello stesso mondo, col che la religione viene ad occuparvi la posizione avvolgente.

Quanto a noi, su questo punto delicato in cui taluni vorrebbero premunirci della neutralità analitica, faremo prevalere il principio che essere amici di tutti non basta a preservare il posto donde si ha da operare.

Nella religione la precedente messa in gioco, quella della verità come causa, da parte del soggetto, il soggetto religioso s'intende, è presa in un'operazione completamente differente. L'analisi a partire dal soggetto della scienza conduce necessariamente a farvi apparire i meccanismi a noi noti della nevrosi ossessiva. Freud li ha scorti in modo così folgorante da dar loro una portata che supera ogni critica tradizionale. Pretendere di calibrarvi la religione non può essere inadeguato.

Se non si può partire da affermazioni come questa: la funzione ivi giocata dalla rivelazione si traduce come denegazione della verità come causa, cioè denega ciò che fonda il soggetto a considerarsi come beneficiario, – ci son poche possibilità di dare a quel che si chiama storia delle religioni un limite qualsivoglia, cioè un rigore.

Diciamo che il religioso lascia a Dio il compito della causa, ma che proprio qui si preclude l'accesso alla verità. Così, è indotto a rimettere a Dio la causa del suo desiderio, il che è propriamente l'oggetto del sacrificio. La sua domanda è sottomessa al desiderio supposto di un Dio che allora bisogna sedurre. Il gioco dell'amore entra per di qui.

In tal modo il religioso installa la verità in uno statuto di colpevolezza. Ne risulta una diffidenza nei confronti del sapere, tanto più sensibile nei Padri della Chiesa quanto più han mostrato di dominare in materia di ragione.

La verità è così rimandata a fini chiamati escatologici, cioè appare solo come causa finale, nel senso di essere riportata ad un giudizio di fine del mondo.

Donde il puzzo oscurantista che ne ridonda su ogni uso scientifico della finalit .

Ho notato, di passaggio, quanto abbiamo da imparare sulla struttura della relazione del soggetto con la verità come causa nella letteratura dei Padri, o nelle prime decisioni conciliari. Il razionalismo che organizza il pensiero teologico non   affatto, come il piattume se l'immagina, un affare di fantasia.

Se fantasma c' ,   nel senso pi  rigoroso di istituzione di un reale che copre la verit .

Non ci sembra affatto inaccessibile ad un trattamento scientifico il fatto che la verit  cristiana abbia dovuto passare attraverso l'insostenibile di un Dio Tre e Uno. La potenza ecclesiale va assai bene d'accordo con un certo scoraggiamento del pensiero.

Prima che sulle impasses di un simile mistero, va posto l'accento sulla necessit  della sua articolazione, che   salubre per il pensiero. Questo deve misurarsi con quella.

Le questioni vanno viste al livello in cui il dogma inciampa in eresie, – e la questione del *Filioque* mi sembra possa esser trattata in termini topologici.

L'affrontare le questioni in termini strutturali dev'essere

al primo posto: solo esso permette un esatto apprezzamento della funzione delle immagini. Il *De Trinitate* ha tutti i caratteri di un'opera di teoria e può esser da noi considerato come un modello.

Se così non fosse, consiglierei ai miei allievi di andare a mettersi davanti ad una tapezzeria del XVI secolo, che vedranno imporsi al loro sguardo all'ingresso del Mobilier National dove li attende, esposta per uno o due mesi ancora.

Le Tre Persone rappresentate in un'assoluta identità di forme, mentre si intrattengono tra di loro in agio perfetto sulle fresche rive della Creazione, sono semplicemente angosciose.

E ciò che una macchina tanto ben fatta nasconde, quando si trova ad affrontare la coppia di Adamo ed Eva nel fiore del suo peccato, è tale da poter essere proposto come esercitazione ad un'immaginazione della relazione umana che ordinariamente non supera la dualità.

Di Agostino si armino anzitutto i miei uditori...

Sembra così che io abbia definito soltanto caratteristiche delle religioni della tradizione ebraica. Indubbiamente esse sono lì apposta per dimostrarcene l'interesse, e non mi consolo di aver dovuto rinunciare a riferire allo studio della Bibbia la funzione del Nome-del-Padre¹.

Resta che la chiave è quella di una definizione della relazione del soggetto con la verità.

Credo di poter dire che è nella misura in cui Claude Lévi-Strauss concepisce il buddismo come una religione del soggetto generalizzato, che comporta cioè una diaframmatizzazione della verità come causa, indefinitamente variabile, ch'egli accarezza tale utopia nel vederla accordarsi col regno universale del marxismo nella società.

In ciò forse si fa troppo poco caso alle esigenze del soggetto della scienza, mentre si dà troppa fiducia all'emergere nella teoria di una dottrina della trascendenza della materia.

Ci sembra che l'ecumenismo abbia delle possibilità solo se si fonda nell'appello ai poveri di spirito.

¹ Abbiamo tenuto in serbo il Seminario annunciato per il 1963-64 sul Nome-del-Padre, dopo aver chiuso la sua lezione d'apertura (novembre 63) sulle nostre dimissioni dal posto di Sainte-Anne dove da dieci anni si tenevano i nostri seminari.

Quanto alla scienza, non è oggi che posso dire quale mi sembra essere la struttura delle sue relazioni con la verità come causa, perché tocca al nostro progresso di quest'anno il contribuirvi.

La affronterò con la strana osservazione che la prodigiosa fecondità della nostra scienza va interrogata nella sua relazione col seguente aspetto, che è quello su cui la scienza si reggerebbe: essa non vorrebbe affatto saperne della verità come causa.

Si può riconoscere qui la formula che dà della *Verwerfung* o preclusione (*forclusion*), – che verrebbe ad aggiungersi in una serie chiusa alla *Verdrängung*, rimozione, alla *Verneinung*, denegazione, la cui funzione avrete rapidamente riconosciuto nella magia e nella religione.

Non c'è dubbio che ciò che abbiamo detto sulle relazioni della *Verwerfung* con la psicosi, in special modo come *Verwerfung* del Nome-del-Padre, in apparenza venga qui ad opporsi al nostro tentativo di reperimento strutturale.

Tuttavia, se si riesce a cogliere che una paranoia riuscita apparirebbe anche come la chiusura della scienza, se fosse la psicoanalisi ad esser chiamata a rappresentare questa funzione, – e d'altra parte se si riconosce che la psicoanalisi è essenzialmente ciò che reintroduce nella considerazione scientifica il Nome-del-Padre, incontriamo ancora la stessa apparenza impasse, ma con la sensazione che grazie a questa stessa impasse si progredisce, e che da qualche parte si può veder sciogliersi il chiasma che sembra fare ostacolo.

Forse vanno presi in considerazione il punto attuale cui è arrivato il dramma della nascita della psicoanalisi, e l'astuzia che vi si nasconde nel farsi gioco dell'astuzia cosciente degli autori, giacché non sono stato io ad introdurre la formula della paranoia riuscita.

Bisognerà certo ch'io indichi che l'incidenza della verità come causa nella scienza va riconosciuta sotto l'aspetto della causa formale.

Ma solo per chiarire che al contrario la psicoanalisi ne accentua l'aspetto di causa materiale. Ecco come va qualificata la sua originalità nella scienza.

Questa causa materiale è propriamente quella forma d'incidenza del significante che io definisco.

Con la psicoanalisi, il significante si definisce in quanto agisce anzitutto come separato dalla sua significazione. Questo è il tratto di carattere letterale che specifica il significante copulatorio, il fallo, quando sorgendo fuori dai limiti della maturazione biologica del soggetto, si imprime effettivamente, senza che possa essere il segno a rappresentare il sesso fattuale del partner, cioè il suo segno biologico; si ricordino le nostre formule che differenziano il significante dal segno.

Basti dire, per inciso, che nella psicoanalisi la storia è un'altra dimensione da quella dello sviluppo, – e che è un'aberrazione il tentare di risolverla in esso. La storia procede solo in contrattempo allo sviluppo. Punto da cui la storia come scienza deve forse trarre profitto, se vuole sfuggire all'influenza sempre presente di una concezione provvidenziale del suo corso.

In breve: qui ritroviamo il soggetto del significante quale l'abbiamo articolato lo scorso anno. Veicolato dal significante nel suo rapporto con l'altro significante, esso va severamente distinto sia dall'individuo biologico che da ogni evoluzione psicologica sussumibile come soggetto della comprensione.

In termini minimali, questa è la funzione che accordo al linguaggio nella teoria. Che mi sembra compatibile con un materialismo storico che su questo punto lascia un vuoto. Forse la teoria dell'oggetto *a* vi troverà altrettanto bene il suo posto.

Questa teoria dell'oggetto *a* è necessaria, e lo vedremo, per un'integrazione corretta della funzione, nei confronti del sapere e del soggetto, della verità come causa.

Avrete potuto riconoscere, nei quattro modi della sua rifrazione appena passati in rassegna, lo stesso numero ed una analogia d'etichetta nominale che sono ritrovabili nella fisica di Aristotele.

Non per caso, dato che questa fisica non manca d'esser segnata da un logicismo che ancora conserva il sapore e la sapienza di un grammatismo originale.

Τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν τὸ διὰ τί περιείληφεν.

Rimarrà valido ai nostri occhi che la causa sia per noi esattamente lo stesso, per il fatto di polimerizzarsi?

Questa esplorazione non ha soltanto lo scopo di darvi il

vantaggio di una presa elegante su quadri che in se stessi sfuggono alla nostra giurisdizione, si intenda: magia, religione, o scienza.

Ma piuttosto quello di ricordarvi che in quanto soggetti della scienza psicoanalitica, è alla sollecitazione di ciascuno di questi modi di relazione con la verità come causa che dovette resistere.

Ma non nel senso in cui l'intenderete in un primo tempo.

Per noi la magia è tentazione solo se ne proiettate i caratteri sul soggetto con cui avete a che fare, – per psicologizzarlo, cioè misconoscerlo.

Il preteso pensiero magico, che è sempre quello dell'altro, non è una stigmata con cui possiate etichettare l'altro. Esso è valido sia nel vostro prossimo che in voi stessi, entro i più comuni limiti: giacché sta al principio del più piccolo fra gli effetti di comando.

Per dirla fino in fondo, il ricorso al pensiero magico non spiega nulla. Quel che si tratta di spiegare è la sua efficienza.

Quanto alla religione, essa deve piuttosto servirci come modello da non seguire, nell'istituzione di una gerarchia sociale in cui si conserva la tradizione di un certo rapporto con la verità come causa.

La simulazione della Chiesa cattolica, che si riproduce ogni volta che la relazione con la verità come causa arriva al sociale, è particolarmente grottesca in una certa Internazionale psicoanalitica per le condizioni che impone alla comunicazione.

Ho forse bisogno di dire che nella scienza, contrariamente alla magia ed alla religione, il sapere si comunica?

Bisogna però insistere che se è così non è solo perché è l'uso, ma perché la forma logica data a questo sapere include il modo della comunicazione come suturante il soggetto che esso implica.

Questo è il primo problema sollevato dalla comunicazione in psicoanalisi. Il primo ostacolo al suo valore scientifico è che la relazione con la verità come causa, nei suoi aspetti materiali, è rimasta trascurata nel circolo del suo lavoro.

Concluderò allora ricongiungendomi al punto da cui oggi sono partito: divisione del soggetto? Questo punto è un nodo.

Ricordiamoci in che punto Freud lo sviluppa: e cioè su

quella mancanza di pene della madre in cui si rivela la natura del fallo. Il soggetto si divide qui, dice Freud nei riguardi della realtà, vedendo che vi si apre l'abisso contro cui si proteggerà, d'un lato con una fobia, dall'altro ricoprendolo con quella superficie su cui erigerà il feticcio, cioè l'esistenza del pene in quanto mantenuta benché spostata.

D'un lato, estraiamo il (senza) del (senza-pene), da mettere fra parentesi, per trasferirlo al senza-sapere, che è il senza-esitazione della nevrosi.

Dall'altro, riconosciamo l'efficace del soggetto in quel gnomone che erige perché gli designi in ogni momento il punto di verità.

Rivelando che il fallo stesso altro non è che quel punto di mancanza ch'esso indica nel soggetto.

Questo indice è anche quello che ci addita il cammino su cui vogliamo andare nel corso di quest'anno: cioè là dove voi stessi indietreggiate per il fatto di essere, come psicoanalisti, suscitati in questa mancanza.

1° dicembre 1965.

Appendici

Commento parlato sulla *Verneinung* di Freud

di Jean Hyppolite

Debbo anzitutto ringraziare il dottor Lacan per la sua insistenza affinché vi presentassi questo articolo di Freud, perché ciò mi ha dato occasione per una notte di lavoro; e per portare davanti a voi il figlio di questa notte¹. Figlio che, spero, troverà grazia ai vostri occhi. Il dottor Lacan ha gentilmente voluto inviarmi il testo tedesco col testo francese. Ed ha fatto bene, perché credo che non avrei assolutamente compreso nulla nel testo francese, se non avessi avuto il testo tedesco².

Non conoscevo questo testo. Esso ha una struttura assolutamente straordinaria, e in fondo straordinariamente enigmatica. La sua costruzione non è in alcun modo una costruzione da professore. È una costruzione del testo che non voglio dire dialettica, per non abusare della parola, ma estremamente sottile. Essa mi ha imposto di dedicarmi sul testo tedesco e su quello francese (la cui traduzione non è molto esatta, ma dopo tutto, in rapporto ad altre, abbastanza onesta) ad una vera e propria interpretazione. Questa interpretazione è ciò che vi darò. Credo che sia valida, ma non è la sola possibile, e certamente merita di esser discussa.

Freud inizia col presentare il titolo *Die Verneinung*. Mi sono accorto, scoperta che ho fatto dopo il dottor Lacan, che sarebbe meglio tradurlo «la denegazione».

Come pure vedrete usato più avanti *etwas im Urteil verneinen*, che è non la negazione di qualcosa nel giudizio, ma una sorta di de-giudizio³. Credo che, in tutto questo testo, bisognerà distin-

¹ «Ti porto il figlio di una notte d'Idumea» (J. L.).

² La traduzione francese della *Verneinung* di FREUD è apparsa nel tomo VII, n. 2, dell'organo ufficiale della Société psychanalytique de Paris, cioè nel 1934, col titolo di *La négation*. Il testo tedesco è apparso prima in «Imago», IX, nel 1925, ed è stato riprodotto in diverse raccolte di opere di Freud. Lo si troverà in *GW*, XIV, di cui è il secondo articolo, pp. 11-15.

³ Senso che la frase che segue indica abbastanza bene nel legame che stabilisce con la *Verurteilung*, cioè la condanna che essa designa come equivalente (*Ersatz*) della rimozione, dove lo stesso *no* va preso come un mar-

guere fra la negazione interna al giudizio e l'atteggiamento della negazione: perché non mi sembra altrimenti comprensibile.

Il testo francese non mette in rilievo lo stile estremamente concreto, quasi divertente, degli esempi di denegazione, da cui Freud parte. Anzitutto questo, che contiene una proiezione, il cui ruolo potrete facilmente situare in relazione alle analisi condotte in questo seminario, ed in cui il malato, diciamo lo psicoanalizzato, dice al suo analista: «Lei penserà certo che io voglia dire qualche cosa di offensivo, ma non è realmente la mia intenzione». «Comprendiamo, – dice Freud, – che qui si tratta del rigetto dell'idea emersa proprio per mezzo della proiezione».

«Mi sono accorto nella vita corrente che quando, come frequentemente accade, sentiamo dire “non la voglio certamente offendere con quel che sto per dire”, bisogna tradurre con “la voglio offendere”. È una volontà che non manca».

Ma questa osservazione porta Freud ad una generalizzazione piena di arditezza, ed in cui porrà il problema della denegazione in quanto potrebbe essere l'origine stessa dell'intelligenza. È così che comprendo l'articolo in tutta la sua densità filosofica.

Parimenti, egli dà l'esempio di quello che dice: «Ho visto nel mio sogno la tal persona. Lei si domanda chi possa essere. Non era certamente mia madre». Nel qual caso, senza ripensamenti, si può esser certi che è proprio lei.

Egli cita ancora un comodo procedimento ad uso dello psicoanalista, ma anche, diremmo, di chiunque, per far luce su ciò che è stato rimosso in una data situazione: «Mi dica che cosa le sembra, in questa situazione, dover essere considerato più inverosimile, ciò che per lei è lontano mille miglia». Ed il paziente, o anche, a nostro piacimento, l'interlocutore occasionale, in salotto o a tavola, se casca nel vostro tranello e vi dice proprio quel che gli sembra più incredibile, è proprio questo che bisognerà credere.

Ecco dunque un'analisi di procedimenti concreti, generalizzata fino ad incontrare il proprio fondamento in un modo di presentare ciò che si è secondo il modo di non esserlo. Infatti è proprio questo a costituirlo: «Le dirò ciò che non sono; attenzione, è ciò che sono». È questo il modo con cui Freud si introduce nella funzione della denegazione e, per far ciò, usa una parola nei cui confronti non ho potuto non sentirmi familiare, la parola *Aufhebung*, che, come sapete ha avuto fortune diverse. Non sta a me dirlo...

LACAN: Ma sí, a chi spetterebbe se non a lei?

HYPOLITE: È la parola dialettica di Hegel, che vuol dire ad un tempo negare, sopprimere e conservare, e fondamentalmente

chioso, come un certificato d'origine paragonabile al *made in Germany* stampato su un oggetto (J. L.).

sollevare. Nella realtà, può essere l'*Aufhebung* di una pietra, o la cessazione del mio abbonamento ad un giornale. Freud ci dice: «la denegazione è una *Aufhebung* della rimozione, ma non per questo una accettazione del rimosso».

Inizia qui qualcosa di veramente straordinario nell'analisi di Freud, grazie a cui da questi aneddoti, che avremmo potuto prendere soltanto come tali, esce una prodigiosa portata filosofica che cercherò subito di riassumere.

Presentare il proprio essere secondo il modo di non esserlo, ecco veramente di che cosa si tratta in questa *Aufhebung* della rimozione che non è un'accettazione del rimosso. Chi parla dice: «ecco ciò che non sono». Qui non ci sarebbe più rimozione se rimozione significa incoscienza, perché è cosciente. Ma la rimozione sussiste quanto all'essenziale¹, nella forma della non-accettazione.

Con ciò Freud ci condurrà in un processo di un'estrema sottigliezza filosofica, cui la nostra attenzione verrebbe grossolanamente meno se lasciasse passare nella mancanza di riflessione del suo uso corrente l'osservazione, su cui Freud si fermerà, che «qui l'intellettuale si separa dall'affettivo».

Perché c'è veramente, nel modo con cui la tratterà, una profonda scoperta.

Dirò, spingendo oltre la mia ipotesi, che per fare un'analisi dell'intellettuale, egli non mostra come l'intellettuale si separi dall'affettivo, ma come l'intellettuale sia quella sorta di sospensione del contenuto cui non sarebbe sconveniente, in un linguaggio un po' barbaro, il termine di sublimazione². Ciò che nasce in questo punto è forse il pensiero come tale; ma non prima che il contenuto sia stato colpito da una denegazione.

Per ricordare un testo filosofico (cosa di cui ancora una volta mi scuso ma il dottor Lacan mi è garante di questa necessità), alla fine di un capitolo di Hegel si tratta di sostituire la vera negatività a quell'appetito di distruzione che si impadronisce del desiderio e che in questo testo è concepito in un modo profondamente mitico anziché psicologico, sostituire, dicevo, a quell'appetito di distruzione che si impadronisce del desiderio e che è tale che all'esito estremo della lotta primordiale in cui i due combattenti si affrontano, non ci sarà più nessuno per constatare la vittoria o la disfatta dell'uno o dell'altro, una negazione ideale.

La denegazione di cui Freud qui parla, in quanto è differente dalla negazione ideale in cui si costituisce ciò che è intellettuale,

¹ «Bei Fortbestand des Wesentlichen an der Verdrängung» (GW, XIV, p. 12).

² Intendiamo dare un giorno a questo termine la sua definizione rigorosa per l'analisi – cosa che ancora non è stata fatta (J. L. 1955). Promessa in seguito mantenuta (1966).

ci mostra appunto quella sorta di genesi di cui Freud al momento di concludere designa le vestigia nel negativismo che caratterizza certi psicotici¹.

E Freud ci renderà conto di ciò che differenzia questo momento della negatività, sempre miticamente parlando.

A mio avviso questo è proprio ciò che bisogna ammettere per comprendere ciò di cui propriamente si parla in questo articolo sotto il nome di denegazione, benché ciò non sia immediatamente visibile. Similmente bisogna riconoscere una dissimmetria espressa da due differenti parole nel testo di Freud, benché in francese esse siano tradotte con la stessa parola, fra il passaggio all'affermazione a partire dalla tendenza unificante dell'amore, e la genesi, a partire dalla tendenza distruttrice, di quella denegazione che ha la vera e propria funzione di generare l'intelligenza e la posizione stessa del pensiero.

Ma procediamo piú adagio.

Abbiamo visto che Freud poneva l'intellettuale come separato dall'affettivo: vi si aggiunga pure la modificazione desiderata nell'analisi, «l'accettazione del rimosso», la rimozione tuttavia non è soppressa. Cerchiamo di rappresentarci la situazione.

Prima tappa: ecco ciò che non sono. Se ne è concluso ciò che sono. La rimozione sussiste sempre sotto forma di denegazione.

Seconda tappa: lo psicoanalista mi obbliga ad accettare nella mia intelligenza ciò che poco fa negavo; e Freud aggiunge, dopo un trattino e senza spiegarsi altrimenti —: «il processo stesso della rimozione in questo modo non è ancora tolto (*abgehoben*)».

Ciò mi pare molto profondo; se lo psicoanalizzato accetta, ritorna sulla sua denegazione, e tuttavia la rimozione è ancora lí! Ne concludo che bisogna dare a ciò che si è prodotto un nome filosofico, un nome che Freud non ha enunciato; è la negazione della negazione. Letteralmente ciò che qui appare è l'affermazione intellettuale, ma solamente intellettuale, in quanto negazione della negazione. Termini che non si trovano in Freud ma credo che non si faccia che prolungare il suo pensiero quando lo si formula così. Vuol dire proprio questo.

A questo punto Freud (stiamo ben attenti ad un testo difficile!) si vede in grado di mostrare come l'intellettuale si separi [in atto²] dall'affettivo, di formulare una sorta di genesi del giudizio, cioè insomma una genesi del pensiero.

Mi scuso di fronte agli psicologi qui presenti, ma non amo mol-

¹ Die allgemeine Verneinungslust, der Negativismus mancher Psychotiker, ist wahrscheinlich als Anzeichen der Triebentmischung durch Abzug der libidinösen Komponenten zu verstehen (GW, XIV, p. 15).

² Parole aggiunte. Da qui in avanti saranno indicate con le stesse [].

to la psicologia positiva in se stessa; si potrebbe prendere questa genesi per psicologia positiva; ma essa mi sembra piú profonda nella sua portata, essendo dell'ordine della storia e del mito. E penso, secondo il ruolo che Freud attribuisce a questo affettivo primordiale, in quanto genererà l'intelligenza, che bisogna intenderlo come insegna il dottor Lacan: e cioè che quella forma primaria di relazione che psicologicamente chiamiamo affettiva, è anch'essa situata nel campo distintivo della situazione umana, e che, se genera l'intelligenza, è perché già al suo punto di partenza comporta una fondamentale storicità; non c'è l'affettivo puro d'un lato, tutto impegnato nel reale, e l'intellettuale puro dall'altro che se ne disimpegnoerebbe per riprenderlo. Nella genesi qui descritta, vedo una sorta di grande mito; e dietro l'apparenza della positività in Freud, a sostenerla c'è questo grande mito.

Che vuol dire ciò? cosa c'è dietro l'affermazione¹? c'è la *Verreinigung*, che è Eros. E dietro la denegazione (attenzione, la denegazione intellettuale sarà qualcosa di piú), che cosa c'è dunque? L'apparizione di un simbolo fondamentalmente dissimmetrico. L'affermazione primordiale non è altro che affermare; ma negare, è piú che volere distruggere.

Il processo che vi conduce, che si è tradotto con rigetto, senza che qui Freud usi il termine *Verwerfung*, è ancora piú fortemente accentuato, perché egli pone *Ausstossung*², che significa espulsione.

Abbiamo qui in qualche modo [la coppia formale] di due forze primarie: la forza di attrazione³ e la forza di espulsione, ambedue, così pare, sotto la dominazione del principio del piacere, cosa che in questo testo non smette di colpire⁴.

Il giudizio ha dunque qui la sua prima storia. E Freud ne distingue due tipi:

Conformemente a ciò che ciascuno apprende intorno agli elementi della filosofia, c'è un giudizio di attribuzione e un giudizio di esistenza. «La funzione di giudizio... di una cosa deve dire o disdire una proprietà, e di una rappresentazione deve confessare o contestare l'esistenza nella realtà».

Freud mostra allora cosa c'è dietro il giudizio di attribuzione e dietro il giudizio di esistenza. Mi sembra che per comprendere il suo articolo, bisogna considerare la negazione del giudizio attributivo e la negazione del giudizio di esistenza come al di qua della negazione nel momento in cui questa appare nella sua funzione

¹ *Bejahung*.

² *GW*, XIV, p. 15.

³ *Einbeziehung*.

⁴ Il seminario in cui J. L. ha commentato l'articolo *Aldilà del principio del piacere* non ha avuto luogo che nel 1954-55.

simbolica. In fondo, in questo momento di emergenza non c'è ancora giudizio, ma c'è un primo mito del fuori e del dentro, ed è proprio questo che si tratta di comprendere.

Potete sentire quale portata abbia questo mito della formazione del fuori e del dentro: è quella dell'alienazione che si fonda in questi due termini. Ciò che si traduce nella loro opposizione formale diventa aldilà alienazione ed ostilità fra i due.

Ciò che rende così dense queste quattro o cinque pagine è, come vedete, il fatto che esse mettono in causa tutto, e che in esse si va da osservazioni concrete, così minuscole in apparenza e così profonde nella loro generalità, a qualcosa che coinvolge tutta una filosofia, intendiamo tutta una struttura del pensiero.

Che cosa c'è dietro al giudizio di attribuzione? C'è il «voglio appropriar(mi), introiettare» o il «voglio espellere».

In principio, sembra dire Freud, ma in principio non vuol dire altro che «c'era una volta» nel mito... In questa storia c'era una volta un io (intendiamo qui un soggetto) per il quale non c'era ancora nulla di estraneo.

La distinzione fra estraneo e se stesso è un'operazione, una espulsione. Il che rende comprensibile una proposizione che, sorta abbastanza rudemente, appare per un istante contraddittoria: «*Das Schlechte*, ciò che è cattivo, *das dem Ich Fremde*, ciò che è estraneo all'io, *das Aussenbefindliche*, ciò che si trova fuori, *ist ihm zunächst identisch*, gli è inizialmente identico».

Ora, appena prima Freud aveva detto che si introietta e si espelle, dunque che c'è un'operazione che è l'operazione di espulsione e [senza la quale] l'operazione di introiezione [non avrebbe senso]. Ecco l'operazione primordiale su cui [si fonda] quel che sarà il giudizio di attribuzione.

Ma ciò che è all'origine del giudizio di esistenza, è il rapporto fra rappresentazione e percezione. Ed è molto difficile non mancare il senso in cui Freud approfondisce questo rapporto. Quel che è importante è che «in principio» è uguale e neutro sapere se c'è o non c'è. C'è. Il soggetto riproduce la sua rappresentazione delle cose dalla percezione primitiva che ne ha avuto. Quando oggi egli dice che questo esiste, la questione è di sapere [non ¹] se questa rappresentazione conservi ancora il proprio stato nella realtà, ma se potrà o non potrà ritrovarla. Ecco quale è il rapporto su cui Freud pone l'accento [della prova] della rappresentazione con la realtà: [egli la fonda] sulla possibilità di ritrovare

¹ Parole aggiunte dal redattore, in conformità al testo di Freud: «Der erste und nächste Zweck der Realitätsprüfung ist also nicht ein dem Vorgehaltenen entsprechendes Objekt in der realen Wahrnehmung zu finden, sondern es wiederzufinden, sich zu überzeugen, dass es noch vorhanden ist» (GW, XIV, p. 14).

nuovamente il suo oggetto. L'accentuazione di questa molla della ripetizione prova che Freud si muove in una dimensione piú profonda di quella in cui si situa Jung, quest'ultima essendo piú propriamente una dimensione di memoria¹. Precisamente a questo riguardo non bisogna perdere il filo della sua analisi. (Ma ho paura di farvelo perdere, tanto è difficile e sottile).

Ciò di cui si trattava nel giudizio di attribuzione era di espellere o di introiettare. Nel giudizio di esistenza, si tratta di attribuire all'io, o piuttosto al soggetto (è piú comprensivo) una rappresentazione cui non corrisponde piú, ma è corrisposto in un ritorno indietro, il suo oggetto. Qui è in causa la genesi «dell'esterno e dell'interno».

Abbiamo allora, dice Freud, «una prospettiva sulla nascita» del giudizio «a partire dalle pulsioni primarie». Abbiamo dunque una sorta di «evoluzione finalizzata di questa appropriazione all'io e di questa espulsione fuori dall'io, che conseguono al principio del piacere».

«*Die Bejahung*, l'affermazione, – dice Freud, – *als Ersatz der Vereinigung* in quanto è semplicemente l'equivalente dell'unificazione, *gehört dem Eros an*, è propria dell'Eros: che è quel che c'è all'origine dell'affermazione; per esempio, nel giudizio di attribuzione si tratta di introiettare, di appropriarci invece di espellere al di fuori.

Per la negazione egli non usa la parola *Ersatz*, ma la parola *Nachfolge*. Ma il traduttore francese lo traduce con la stessa parola con cui traduce *Ersatz*. L'affermazione è l'*Ersatz* della *Vereinigung* e la negazione è il *Nachfolge* dell'espulsione, o piú esattamente dell'istinto di distruzione (*Destruktionstrieb*).

Ciò diviene dunque del tutto mitico: due istinti che sono per così dire mescolati in questo mito che porta il soggetto: uno quello dell'unificazione, l'altro quello della distruzione. Un grande mito come vedete e che ne ripete altri. Ma la piccola sfumatura per cui l'affermazione non fa altro, in qualche modo, che sostituirsi puramente e semplicemente all'unificazione, mentre la negazione risulta in seguito all'espulsione, mi sembra la sola cosa capace di spiegare la frase che segue, in cui si tratta semplicemente di negativismo e di istinto di distruzione. Il fatto è, infatti, che ciò spiega bene come possa esserci un piacere di denegare, un negativismo che risulta semplicemente dalla soppressione² delle

¹ L'autore vuole indicare la reminiscenza platonica? (J. L.).

² Tedesco: *Abzug*: defalcazione, detrazione, trattenuta, «ciò che è defalcato nel piacere a negare, sono le componenti libidiche». La possibilità è riferita alla *Triebentmischung* che è una sorta di ritorno allo stato puro, di decantazione delle pulsioni, che l'uso traduce molto mediocrementemente con: districazione degli istinti.

componenti libidiche; vale a dire che ciò che è scomparso in questo piacere di negare (scomparso = rimosso) sono le componenti libidiche.

Di conseguenza, l'istinto di distruzione dipende forse anch'esso dal [principio del piacere]? Credo che questo sia molto importante, capitale per la tecnica ¹.

Solo che, dice Freud, «il compimento della funzione di giudizio non è reso possibile che dalla creazione del *simbolo della negazione*» ².

Perché Freud non dice: il funzionamento del giudizio è reso possibile dall'affermazione? Il fatto è che la negazione giocherà un ruolo non come tendenza alla distruzione, non piú che all'interno di una forma del giudizio, ma in quanto atteggiamento fondamentale della simbolicità esplicitata.

«Creazione del simbolo della negazione che ha permesso un primo grado di indipendenza nei confronti della rimozione con quel che ne consegue, e con ciò anche nei confronti della costrizione (*Zwang*) del principio del piacere».

Frase il cui senso non mi farebbe problema se in un primo tempo non avessi collegato la tendenza alla distruzione al principio del piacere.

Qui infatti abbiamo una difficoltà. Che cosa significa allora questa dissimmetria fra affermazione e negazione? Significa che tutto il rimosso può nuovamente essere ripreso e riutilizzato in una specie di sospensione, e che in qualche modo invece di essere sotto la dominazione degli istinti di attrazione e di espulsione, può prodursi un margine del pensiero, un'apparizione dell'essere sotto quella forma di non esserlo che si produce con la denegazione, in cui cioè il simbolo della negazione è collegato all'atteggiamento concreto della denegazione.

Questo è il modo in cui bisogna comprendere il testo, se si ammette la sua conclusione che in un primo momento mi è parsa un po' strana.

«A questo modo di comprendere la denegazione corrisponde molto bene il fatto che nell'analisi non si scopra alcun "no" proveniente dall'inconscio»...

Ma vi si trova invece della distruzione. Bisogna dunque assolutamente separare l'istinto di distruzione dalla forma di distruzione, perché altrimenti non si comprenderebbe cosa voglia dire

¹ Il modo mirabile con cui l'esposizione di Hyppolite si accosta alla difficoltà ci sembra tanto piú significativo in quanto non avevamo ancora esposto le tesi che avremmo sviluppato l'anno successivo nel nostro commento a *Aldilà del principio del piacere* sull'istinto di morte, insieme così eluso e così presente in questo testo.

² La sottolineatura è di Freud.

Freud. Bisogna vedere nella denegazione un atteggiamento concreto all'origine del simbolo esplicito della negazione, simbolo esplicito che è il solo a render possibile qualcosa come l'utilizzazione dell'inconscio, pur mantenendo la rimozione.

Tale mi sembra essere il senso della fine della suddetta frase conclusiva: «... e che il riconoscimento dell'inconscio dal lato dell'io si esprime in una formula negativa».

Questo è il riassunto: nell'analisi non si trova un "no" a partire dall'inconscio, ma il riconoscimento dell'inconscio dal lato dell'io mostra che l'io è sempre misconoscimento; anche nella conoscenza, si trova sempre dal lato dell'io, in una formula negativa, il marchio della possibilità di detenere l'inconscio pur rifiutandolo.

«Non c'è prova piú forte che si è arrivati a scoprire l'inconscio, che se l'analizzato reagisce con questa frase: "Non ho pensato a questo", oppure: "sono ben lontano dall'aver (mai) pensato a questo"».

Dunque, in questo testo di quattro o cinque pagine di Freud, a proposito del quale mi scuso se io stesso ho mostrato una certa fatica a trovare quello che credo esserne il filo, abbiamo d'un lato l'analisi di quella sorta di atteggiamento concreto che deriva dalla stessa osservazione della denegazione; dall'altro, la possibilità di vedere l'intellettuale dissociarsi in [atto] dall'affettivo; infine e soprattutto, una genesi di tutto ciò che precede a livello del primario, e di conseguenza l'origine del giudizio e del pensiero stesso – (sotto forma di pensiero come tale, giacché il pensiero c'è già prima, nel primario, ma non vi è come pensiero) – colto con l'intermediario della denegazione.

La metafora del soggetto

Questo testo è la trascrizione, del giugno 1961, di un intervento fatto il 23 giugno 1960 in risposta a C. Perelman che discuteva su *l'idea di razionalità e la regola di giustizia* davanti alla Société de philosophie.

Esso testimonia di una certa anticipazione, a proposito della metafora, di ciò che formuliamo a partire da una logica dell'inconscio.

Dobbiamo a François Régnauld di avercelo ricordato in tempo perché potessimo aggiungerlo alla seconda edizione di questo volume.

I procedimenti dell'argomentazione interessano a Perelman per il disprezzo in cui la tradizione della scienza li tiene. Ed è portato così davanti a una Società di filosofia per dichiarare l'abbaglio².

Sarebbe meglio che andasse aldilà della difesa perché ci si unisca a lui. In questo senso verterà l'osservazione con cui lo avverto: è a partire dalle manifestazioni dell'inconscio, di cui mi occupo come analista, che sono venuto a sviluppare una teoria degli effetti del significante in cui ritrovo la retorica. Ne testimonia il fatto che i miei allievi, leggendo le sue opere, vi riconoscono lo stesso bagno in cui li metto.

Così sarò portato a interrogarlo, meno su ciò di cui ha discusso qui, forse con troppa prudenza, che su un punto in cui i suoi lavori ci portano al più vivo del pensiero.

La metafora per esempio, al cui proposito è noto che in essa articolo uno dei due versanti fondamentali del gioco dell'inconscio.

Non manco di essere in accordo col modo con cui Perelman la tratta, svelandovi un'operazione a quattro termini, e col fatto che giustifica ciò col separarla in modo decisivo dall'immagine.

¹ Cfr. la nota di p. 523.

² [Gioco di *mépris*, disprezzo, e *méprise*, abbaglio].

Non credo però che per questo abbia ragione di credere di averla ricondotta alla funzione dell'analogia¹.

Se diamo per acquisito in questa funzione che le relazioni A/B e D/C si reggono nell'effetto loro proprio per la stessa eterogeneità per cui si ripartiscono come tema e fora, questo formalismo non è più valido per la metafora, e la miglior prova è che esso s'ingarbuglia nelle stesse illustrazioni date da Perelman.

Se si vuole, nella metafora ci sono sí quattro termini, ma la loro eterogeneità passa per una linea di ripartizione: tre contro uno, e si distingue come quella fra significante e significato.

Per precisare una formula che ne ho dato in un articolo intitolato «L'istanza della lettera nell'inconscio»², la scriverei così:

$$\frac{S}{S'_1} \cdot \frac{S'_2}{x} \rightarrow S \left(\frac{I}{s''} \right)$$

La metafora è radicalmente l'effetto della sostituzione di un significante a un altro in una catena, senza che niente di naturale lo predestini a questa funzione di fora, se non il fatto che si tratta di due significanti, riducibili come tali a un'opposizione fonemica.

Lo si può dimostrare su uno degli stessi esempi di Perelman, quello da lui giudiziosamente scelto dal terzo dialogo di Berkeley³: un oceano di falsa scienza, che scriveremo così – giacché è meglio ristabilire ciò che la traduzione tende ad «addormentare» (per far onore con Perelman a una metafora elegantemente trovata dai retorici):

$$\frac{\text{an ocean}}{\text{learning}} \text{ of } \frac{\text{false}}{x} \rightarrow \text{an ocean} \left(\frac{I}{?} \right)$$

Learning, insegnamento, infatti, non è scienza, e si avverte ancor meglio che questo termine non ha a che fare con l'oceano più dei capelli con la minestra.

La cattedrale sommersa di ciò che s'è insegnato fino ad oggi in materia, certo risuonerà ancora non invano alle nostre orecchie per il fatto di ridursi all'alternanza da campana sorda e sonora con cui la frase ci penetra: lear-ning, lear-ning, non però dal fondo di una falda liquida, ma dalla fallacia dei suoi argomenti.

E l'oceano è uno di questi, e nient'altro. Voglio dire: letteratura, che bisogna restituire alla sua epoca, per cui esso dà sup-

¹ Cfr. le pagine che ci permettiamo di qualificare come mirabili del *Traité de l'argumentation*, tomo II (PUF, Paris), pp. 497-534.

² Cfr. *L'istanza della lettera nell'inconscio*, pp. 488-523 di questo volume.

³ *Traité de l'argumentation*, p. 537.

porto al senso per cui il cosmos ai suoi confini può diventare un luogo di inganno. Significato dunque, mi direte, donde parte la metafora. Certo, ma nella portata del suo effetto essa supera ciò che qui è soltanto ricorrenza, per fondarsi sul non-senso di ciò che è solo un termine fra altri dello stesso learning.

Ciò che al contrario si produce nel posto del punto interrogativo nella seconda parte della nostra formula, è una specie nuova nella significazione, quella di una falsità che la contestazione non coglie, insondabile, onda e profondità di un ἄπειρος dell'immaginario in cui sprotonda ogni vaso che voglia attingervi.

Se «risvegliata» nella sua freschezza, questa metafora come ogni altra mostra di essere quel che è nei surrealisti.

La metafora radicale è offerta dall'accesso di rabbia, riferito da Freud, del bambino, ancora inerme in grossolanità, che è stato il suo uomo dei topi, prima di compiersi in nevrotico ossessivo, che, incontrando l'opposizione del padre, lo interpella così: «Du Lampe, du Handtuch, du Teller, usw» (Tu lampada, tu salvietta, tu piatto... e così via). E qui il padre esita ad autenticare il crimine o il genio.

Nel che noi stessi intendiamo che non vada perduta la dimensione d'ingiuria in cui ha origine la metafora. Ingiuria ancor più grave di quanto s'immagina se la si riduce all'invettiva della guerra. Da essa infatti procede l'ingiustizia fatta gratuitamente ad ogni soggetto di un attributo con cui un altro soggetto qualsiasi è mosso a intaccarlo. «Il gatto fa bau-bau, il cane fa miao-miao». Ecco come il bambino sillaba i poteri del discorso e inaugura il pensiero.

Ci si può stupire che io senta il bisogno di andare tanto lontano circa la metafora. Ma Perelman mi accorderà che quando invoca, per soddisfare alla sua teoria analogica, le coppie del nuotatore e dello scienziato, della terra ferma e della verità, e ammette che così le si può moltiplicare indefinitamente, ciò che egli formula manifesta in modo evidente che tutte sono ugualmente fuori causa, e torna a ciò che dico io: che il fatto acquisito di qualsiasi significazione non ha nulla a che fare con la questione.

Certo, dire la disorganizzazione costitutiva di ogni enunciazione non basta, e l'esempio che Perelman riprende da Aristotele¹, quello della sera della vita per dire la vecchiaia, indica bene di non mostrare soltanto la rimozione del lato più spiacevole del termine metaforizzato, ma di farne sorgere un senso di pace che nel reale esso non implica assolutamente.

Se infatti interroghiamo la pace della sera, ci accorgiamo che

¹ *Traité de l'argumentation*, p. 535.

non ha altro rilievo che l'abbassamento dei vocalizzi: che si tratti delle voci dei mietitori o delle grida degli uccelli.

Dovremo dunque ricordare che, qualsiasi blablabla sia essenzialmente il linguaggio, è comunque da lui che procedono l'avere e l'essere.

Poiché proprio su ciò gioca la metafora da noi scelta nell'articolo già citato¹, e cioè «*Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse*»² di Booz addormentato: e non è vana canzone il fatto che essa evochi il legame che, nel ricco, unisce la posizione di avere al rifiuto iscritto nel suo essere. Sta qui l'*impasse* dell'amore. E la sua stessa negazione non farebbe, lo sappiamo, che porla, se la metafora introdotta dalla sostituzione di «*sa gerbe*» al soggetto non facesse sorgere il solo oggetto avere il quale necessita la mancanza a esserlo, il fallo, intorno al quale ruota tutto il poema fino all'ultima svolta.

Cioè la realtà più seria, anzi per l'uomo la sola seria quando se ne consideri il ruolo nel sostenere la metonimia del suo desiderio, può essere trattenuta soltanto nella metafora.

Dove voglio arrivare, se non a convincervi che ciò che l'inconscio riconduce al nostro esame è la legge per cui l'enunciazione non si ridurrà mai all'enunciato di un discorso?

Non si dica che vi scelgo i miei termini qualsiasi cosa io abbia da dire. Benché non sia vano ricordare qui che il discorso della scienza, nella misura in cui si affida all'oggettività, alla neutralità, alla grisaglia, o al genere sulpiziano, è altrettanto disonesto e nero di intenzioni quanto qualsiasi altra retorica.

Quel che va detto è che l'io, il *je*, di questa scelta nasce altrove che non là dove il discorso si enuncia, e precisamente in colui che lo ascolta.

Dire così non è forse stabilire lo statuto degli effetti della retorica, mostrando che si estendono a ogni significazione? Non ci si obietti che essi si arrestano al discorso matematico, perché siamo tanto più d'accordo in quanto questo discorso lo apprezziamo al più alto grado, dato che non significa nulla.

Il solo enunciato assoluto è stato detto da chi di dovere: cioè che nessun tiro ai dadi nel significante abolirà mai il caso, – per la ragione, aggiungeremo noi, che non esiste caso se non in una determinazione di linguaggio, sotto qualsiasi aspetto lo si coniughi, di automatismo o di incontro.

¹ Cfr. *L'istanza della lettera nell'inconscio*, p. 488.

² [Cfr. *ibid.*, p. 501. «Il suo covone non era avaro né portava odio»].

*Indici,
tavola delle rappresentazioni grafiche
e riferimenti bibliografici*

Indice ragionato dei concetti principali

Il lettore troverà qui un indice che si pretende chiave.

Idea conforme a un'opera che introduce meno di quanto non metta in questione, propizia al lettore che si suppone arrivare ad essa da qualche punto un po' solido.

Se questo punto è da fuori, la chiave, come si conviene, favorisce questa posizione per il fatto di apportarle una misura interna, in un'attualità che può estendersi da ciò che la psicoanalisi rinnova nella teoria del soggetto fino a preparare a farne personale prova, con nel ventaglio i segni di accordo per qualche specialista.

Se questo punto è da dentro, cioè da dove la psicoanalisi è applicata, la mediazione allora si rovescia, benché si debbano distinguere coloro che praticano la psicoanalisi seguendo il nostro insegnamento da coloro che se ne astengono. Per i primi, essa sarà l'occasione verosimile per misurare l'eccedenza di un testo di cui sanno qual è l'esperienza. Possibilità per i secondi di avere di che farne nella loro.

J. L.

Chiarimento.

1. Il lettore troverà in quest'indice, stabilito secondo un ordine istituito da noi, i concetti principali della teoria di Lacan, riferiti alle circostanze che ne danno le definizioni essenziali, le funzioni e le principali proprietà.

2. Nelle pagine indicate dopo i termini dell'indice, è il concetto che si deve cercare e non la parola. Abbiamo scelto, per designare quanto sussunto, l'espressione che ci sembrava più adeguata e più comprensiva, procedendo di regola per retroazione a partire dall'ultimo stato della teoria.

3. Non ci è sfuggito che con una simile articolazione, era un'interpretazione che per ciò stesso ci trovavamo a proporre. Ci è sembrato quindi opportuno esplicitarla in due parole, perché si potesse, dopo aver seguito la nostra ragione, scontarla dalla somma dell'indice.

4. Abbiamo preso il partito di isolare i concetti che, riguardando la teoria del soggetto, interessano, non fosse che per negar loro il proprio nome, le scienze umane nel loro insieme, – avendo come effetto di sottolineare la specificità dell'esperienza analitica (nella sua definizione lacaniana: messa in gioco della realtà dell'inconscio, introduzione del soggetto al linguaggio del suo desiderio).

5. Se il significante è costituente per il soggetto (I, A), si può seguire attraverso i suoi défilés, il processo di trasformazione (di mutilazione) che dell'uomo fa un soggetto, attraverso la via del narcisismo (I, B). Il fatto che il tempo logico di questa storia non sia lineare è spiegato dalle proprietà della sovradeterminazione simbolica (I, C).

6. Si devono poi riprendere nella loro simultaneità gli elementi successivamente presentati (II, A, B, C). Si noterà che la topologia del soggetto non trova il proprio statuto se non una volta messa in rapporto con la geometria dell'Io (II, B, 4 e II, C, 3). Si è allora in grado di cogliere il funzionamento della comunicazione: nella sua struttura trovano posto tutti i pezzi del gioco (II, D).

7. Dalla struttura della comunicazione si dedurrà qual è il potere della cura, con quale orecchio ascoltare l'inconscio, quale formazione dare agli analisti (III, A, B). L'ultima parte (III, C) è centrata sul significante fondamentale del desiderio. La sezione che segue (IV) è clinica (con inventario succinto).

8. Quanto all'epistemologia lacaniana, essa segna a nostro avviso la posizione della psicoanalisi *nel* taglio epistemologico in quanto, attraverso il campo freudiano, il soggetto precluso della scienza fa ritorno nell'*impossibile* del suo discorso. Dunque è una sola l'ideologia di cui Lacan fa la teoria: quella dell'«io moderno», vale a dire del soggetto paranoico della civiltà scientifica, di cui la psicologia aberrante teorizza il carattere immaginario a servizio della libera impresa.

9. La densità di taluni testi rende inutile il loro frazionamento nell'indice. Essi sono: *Introduzione al seminario su «La lettera rubata»* (teoria della catena); *Kant con Sade* (il desiderio e la Legge; la struttura del fantasma); *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio* (il soggetto e il significante); *Posizione dell'inconscio* (il desiderio e il fantasma; l'alienazione e la scissione).

10. Ci si consenta di aggiungere che sappiamo il discorso lacaniano chiuso all'entusiasmo, per aver riconosciuto in ciò che è chiamato la sua «ouverture» il progresso di una sistematizzazione la cui coerenza, con la *Relazione di Roma*, è stata definitivamente stabilita e la conclusione assicurata. Per questo, secondo l'idea che abbiamo di questi *Scritti*, si trarrà profitto dallo studiarli in quanto formantisi come sistema, a dispetto dell'ellissi dello stile, necessario, dice Lacan, alla formazione degli analisti. Per parte nostra, non avendo da curarci dell'efficacia della teoria in questo campo, incoraggeremo il lettore suggerendo che non c'è limite esterno (vale a dire che non sia prodotto dal funzionamento del pensiero sotto la costrizione della sua struttura) all'espansione della formalizzazione nel campo del discorso, perché non c'è alcun luogo del venir meno della sua potenza di cui essa non possa individuare i dintorni – e ridurre il buco, cambiando di sintassi. Pena vedere riformarsi altrove la sua negativa. Facciamo appello a Boole, a Carnap, agli studi di Guérault su Berkeley.

JACQUES-ALAIN MILLER

I.

L'ORDINE SIMBOLICO

A. La supremazia del significante. (cfr. *Il luogo dell'Altro*).

1. *L'esteriorità, l'autonomia e lo spostamento del significante; i suoi défilés.*

a) L'esteriorità: 7-8, 17, 26-27, 36-38, 39, 50, 57-58, 267-68.

b) I défilés: 49-50, 268-70, 405-6, 437-38, 463-64, 489-90, 503 (e il nome proprio), 613-15, 648-50, 701, 814-15.

2. *L'unità significante.*

a) Simbolo, lettera, significante: 10, 16, 20-21, 23, 29-30, 57-58, 155, 265-69, 288, 313, 355-56, 383-84, 496, 531-32, 589-90, 622-23, 822.

b) Articolazione: 404-5, 643-45.

c) Materialità e luogo della lettera: 20-24, 294-95, 489-90, 654, 659.

3. *La struttura: il simbolico, l'immaginario, il reale:* 7-8 (supremazia del simbolico sul reale e l'immaginario), 22 (il reale «realista» e il reale simbolizzato), 28-29 (la situazione immaginaria), 48-49 (presa del simbolico sul reale), 49-50 (determinazione dell'immaginario ad opera del simbolico), 63-65 (lo stadio dello specchio, regola di demarcazione fra l'immaginario e il simbolico), 143-44 (precedenza dell'immaginario sul reale), 269 (produzione del reale ad opera del simbolico), 343-45 (l'immaginario distinto dall'illusorio), 375-90 (intersezioni del simbolico e del reale senza intermediario immaginario: l'allucinazione, passione del soggetto, e l'*acting out*, azione del soggetto), 429 (demarcazione fra immaginario e simbolico), 457-58 (distribuzione dell'immaginario, del reale e del simbolico), 528-37 (allucinazione), 542-43 (supremazia del simbolico sull'immaginario), 546 (supremazia del simbolico sul reale), 550-51 (intrusione dell'immaginario nel reale), 643-45 (la struttura), 666-67 (clivaggio fra immaginario e simbolico), 715 (distribuzione), 724 (supremazia del simbolico sull'immaginario).

4. *La supremazia del significante sul significato:* 25-29, 364, 461-63, 492-98, 506, 685-86, 691-92, 702.

B. I défilés del significante.

1. *La genesi dell'Io: identificazione immaginaria* (cfr. *La funzione dell'Io*).

a) La simbolizzazione primordiale e l'identificazione primaria (la domanda d'amore e il «Fort – Da»): 43, 312-13, 561, 589-90, 613-14, 687-88.

b') Lo stadio dello specchio: 50, 64-65, 87-94, 178-81, 243, 257, 418-21, 548, 564, 567, 671-72.

b²) Il narcisismo: 30, 104-14, 402.

b³) L'aggressività: 95-118, 135, 243, 338-39 (cfr.: *Il corpo in frammenti*).

c¹) Il superio: 109-10, 124-31, 130-31, 354, 426, 614, 649, 679-80, 768.

c²) L'Io-ideale: 88, 664-79, 811.

2. *La produzione del soggetto: l'identificazione simbolica* (cfr. *La struttura del soggetto*).

a) L'Ideale dell'Io, l'introiezione e la funzione del tratto unario: 52-53, 85, 464, 549-50, 636, 649, 651, 664-79, 751, 810-11, 822-23.

b) Il Nome-del-Padre (istanza dal Padre simbolico o morto) e la rimozione originaria: 271, 552-53, 573-79, 815-16, 819, 853 (cfr. *La preclusione*).

c) La Legge (il patto, il debito simbolico): 25, 28-29, 33-34, 120, 265, 269-272, 348, 425-26, 769-70.

d) L'Edipo (l'identificazione secondaria, normalizzante): 92, 109-13, 176, 270, 550-51.

c. *La catena significante.*

1. *La ripetizione (l'automatismo di ripetizione, l'insistenza della catena)*: 7-13, 27, 36-37, 40, 63-64, 143, 312, 497-98, 553, 653 (cfr. *la regressione*).

2. *I due principi (realtà, piacere)*: 63-64, 646, 764-65, 773-74.

3. *La sovradeterminazione e il tempo logico (anticipazione e retroazione; caso, incontro e destino)*: 47-49, 191-207 (205-7), 249-50, 280, 343, 383, 548-51, 674-75, 810, 840.

4. *La memorazione, la rimemorazione*: 39 (opposta alla memoria come proprietà del vivente), 42, 43 (il suo legame essenziale con la legge), 423-24 (opposta alla reminiscenza immaginaria), 513-14.

5. *La morte, la seconda morte, la pulsione di morte, il reale come impossibile, l'essere dell'essente*: 95, 117-18, 309-16, 339-40, 342-43, 371-72, 375, 378-381, 420-21, 431, 515, 548-49, 569, 655, 753, 776, 812-13.

II.

L'IO, IL SOGGETTO

A. *Il corpo, l'io, il soggetto.*

(l'organismo, il proprio corpo, il corpo in frammenti).

(cfr. *Lo stadio dello specchio, Il soggetto della catena*).

38, 64, 88-89, 91-92, 98-99, 142-43, 146, 153, 176, 255-56, 273, 294-95, 405, 508, 548-49, 605-6, 646, 654, 707-8, 722-23, 745-46, 805-6, 820-21, 850-52.

B. *La funzione dell'io.*

(cfr. *La genesi dell'Io, La teoria dell'ideologia*).

1. *L'illusione di autonomia.*

a) *Il misconoscimento*: 35-38, 52, 85-86, 93, 103-8, 159, 172-85, 242-44, 331, 339, 340, 346-7, 365-66, 419-20, 664-79, 835.

- b) La struttura paranoica dell'Io (e della conoscenza umana): 61, 90, 105-106, 420.
- c) Le formazioni dell'Io (ideali della persona): 664-81, 682-84 (cfr. *Il superio, L'Io-ideale, L'ideale dell'Io*).
- d) La messa in scena: 8-9, 506-8, 633, 645, 772-74, 779 (cfr. *Il desiderio e il fantasma*).
- e) La difesa: 92, 97, 329-31, 651-62 (cfr. *La «frustrazione», La resistenza*).
- f) L'amore e l'odio: 94, 257, 338, 600-1, 613 (cfr. *La simbolizzazione primordiale, Il narcisismo, L'oggetto a*).
2. *La proiezione.*
- a) L'identificazione all'altro, il transittivismo, la proiezione, la relazione duale: 10-13, 16-17, 54-56, 69, 76-77, 96-97, 103, 174-75, 206-26, 337-338, 414-15, 651, 768-70.
- b) L'animale (la psicologia animale): 89-90, 182-85, 293, 336-37, 339-40, 444-45, 479-80, 490-91, 547, 809-10.
- c¹) Categorie hegeliane: la lotta a morte, il riconoscimento, il prestigio, il Padrone assoluto: 30-31, 114-17, 141, 243-44, 308, 342-43, 424-25, 671, 811-13.
- c²) La coscienza-di-sé, l'infatuazione, l'anima bella, la legge del cuore, l'astuzia della Ragione, il sapere assoluto: 165-69, 227, 285-86, 399-400, 405, 470, 483, 799-801, 834, 840.
3. *La «psicologia collettiva»*: 15-16, 138-39, 469-70, 484-85, 635-36, 732-33 (cfr. *L'Ideale dell'Io, Il tratto unario*).
4. *La geometria dell'Io (spazio immaginario)*: 65-66, 90, 116-17, 177-78, 182, 303-4, 414-15 (cfr. *La topologia del soggetto*).
- c. *La struttura del soggetto.*
1. *Il soggetto vero.*
- a) Il soggetto della catena: 278-79, 364, 527-30, 547-48, 651-52, 661-63, 674-75.
- b¹) Il soggetto della scienza: 274-77, 572, 795-96, 859-65 (cfr. *La psicoanalisi e la scienza*).
- b²) «Wo es war, soll Ich werden»: 407-9, 519, 666-67, 803-4, 819, 868-70.
- b³) «Cogito, (ergo) sum»: 157, 511-12, 811-12, 834, 869.
- c) Il giudizio primario, la rimozione, la negazione, la preclusione (cfr. l'indice tedesco a: *Bejahung, Verdrängung, Verneinung, Verwerfung*).
2. *La divisione [division], la scissione [refente], e il fading del soggetto*: 6, 51-52, 89, 225, 285-86, 328, 360, 638, 651, 686-87, 707-8, 728-29, 797, 818-19, 838-39, 842-48 (cfr. *Il desiderio e il fantasma*).
3. *La topologia del soggetto (spazio simbolico)*: 6, 51-52, 314-15, 319, 359-360, 373, 425, 537, 547-51, 645, 686-87, 778, 806-7, 821 (cfr. *Il luogo della lettera, La geometria dell'Io, Il luogo dell'Altro, La metafora*).

d. La comunicazione intersoggettiva.

1. Critica del positivismo.

a) Il linguaggio-segno: 14-16, 289-90, 402-5, 491-93.

b) Il metalinguaggio: 264, 345-47, 492-93, 815-16, 871-72.

2. *La funzione di «io», [je], e il soggetto dell'enunciazione*: 111-12, 196-97, 201-2, 244-45, 292-93, 401-512, 531-38, 611-12, 659-63, 802-4 (cfr. *La sovradeterminazione*).

3. L'Altro.

a) Formula della comunicazione: «Il linguaggio umano costituisce una comunicazione in cui l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in forma invertita»: 5, 38, 240-41, 289-90, 291-92, 342, 347, 430-431, 467, 630.

b) L'Altro e l'altro: 258, 421-22, 523, 808-9 (cfr. *La proiezione*).

c) Il luogo dell'Altro: 49-50, 264, 423-25, 430-31, 447, 519-20, 543-49, 568, 570-71, 623-24, 651-52, 674, 801, 806-19 (cfr. *La supremazia del simbolico*).

d) «L'inconscio, è il discorso dell'Altro»: 258, 371, 463, 545-46, 623-24, 628-30, 650, 816-17, 833, 842-43 (cfr. «*Il desiderio dell'uomo, è il desiderio dell'Altro*»).

III.

IL DESIDERIO E LA SUA INTERPRETAZIONE

A. Le formazioni dell'inconscio.

(cfr. *La comunicazione*).

1. *Il sintomo (la censura e la verità; la rimozione e il ritorno del rimosso)*: 15-16, 97, 160-61, 227-28, 253, 258, 262, 273-75, 286-87, 352, 364, 378, 409, 418-19, 439-40, 461-62, 499-500, 523, 686, 702, 706-11 (cfr. *La verità*).

2. *La retorica dell'inconscio.*

a) La punta del desiderio: 161-62, 251-55, 260-64, 370-71, 460-61, 464-466, 504-18, 615-19, 656-57.

b¹) La metafora: 255-56 (opposta all'analogia), 501-2, 510-11, 553, 645-46, 705, 807-8.

b²) La metonimia: 65, 500-1, 510, 705.

B. L'esperienza analitica.

1. a) La tecnica: 63, 76-82, 233, 235-36, 246-47, 250-51, 280-81, 356.

b) L'associazione «libera»: 48-49 56-57, 75-76, 465-66 (cfr. *La sovradeterminazione*).

2. a) La parola vuota (discorso dell'immaginario): 78-79, 242, 247, 340, 420-421 (cfr. *Il narcisismo, l'illusione di autonomia*).

b) Abiezione della teoria dell'Io nell'analisi (sdoppiamento dell'Io e iden-

- tificazione all'analista): 51 (abiezione), 245-46, 297-98, 317 (abiezione), 331-33, 338, 397 (abiezione), 483, 647 (cfr. *La teoria dell'ideologia*).
- c) La «frustrazione»: 242-43, 454-55.
- d) La resistenza: 101, 112, 284, 328-29, 362-64, 369, 409-11, 424-25, 455-456, 590, 719.
3. a) La neutralità e la risposta dell'analista: 100-4, 244-45, 296-97, 300-1, 303-4, 340-41, 352-54, 421-22, 431, 584-85.
- b) Il transfert: 101-2 (negativo), 208-19, 261, 322, 513-14, 517, 591-93, 597-608, 620-21, 840-41.
- c) La domanda intransitiva e la regressione: 242-51, 342, 381-84, 612-15, 631-35 (cfr. *Il luogo dell'Altro, La ripetizione, bisogno, domanda, desiderio*).
4. a) La punteggiatura, l'interpretazione: 245-46, 286-87, 303-4, 307-8, 325-328, 331, 358, 365, 498, 716 (cfr. *La ripetizione*).
- b) Scopo e fine dell'analisi (la parola piena, il linguaggio del desiderio, la soggettivazione della morte): 94, 244-45, 286-88, 295, 315, 335, 342, 373-74, 519, 673, 676-77, 679, 682-83 (cfr. *La morte, La castrazione*).
5. *La formazione degli analisti.*
- a) Il sapere dell'analista e la psicoanalisi didattica: 223-27, 288-89, 343-356, 426-28, 489 (cfr. *L'epistemologia*).
- b) Le società analitiche: 231-34, 236-40, 324, 449-52, 468-82, 483-87, 580-582, 717-18 (cfr. *La teoria dell'ideologia*).
- c. Il fallo.
1. *Le pulsioni*: 52, 141-42, 337, 460-61, 539-40, 592-93, 653-64, 820-21, 852, 855-58.
2. *L'oggetto a*: 42-43, 549-51, 578, 595-96, 600-1, 607, 609, 625, 635-36, 652, 678, 761-62, 767, 774-75, 780, 820-21, 828-31, 850-51.
3. *Il godimento, la castrazione*: 33, 35-38, 63, 65, 225-26, 359, 378-84, 431, 551-53, 561, 603-4, 622-29, 679, 682-93, 712, 728, 819-20.
4. *Il desiderio.*
- a) «Il desiderio dell'uomo, è il desiderio dell'Altro»: 92, 175, 261, 272, 337, 690-91.
- b) Il desiderio e la Legge; il bisogno, la domanda, il desiderio; il desiderio e il fantasma: 513, 523, 601-2, 610, 617-19, 622-26, 630, 633, 636-37, 650, 679-81, 687-90, 725-26, 755, 757-58, 764-91, 815-18, 828-29, 838-839.

IV.

CLINICA

A. Clinica freudiana.

1. *Dora*: 208-19, 283, 298-99, 591-92, 635.
2. *L'uomo dei topi*: 283-84, 295-96, 347-48, 592-93.

3. *L'uomo dei lupi*: 249, 283, 294, 305, 377-84, 394, 660-61.
4. *Il Presidente Schreber*: 237, 300, 532-33, 538-41, 544, 553-79, 870.
5. *Il piccolo Hans*: 237, 515.
6. *Irma (caso dell'iniezione a -)*: 12.
7. *Signorelli (dimenticanza del nome -)*: 370-71, 439.
8. *Il sogno della macellaia*: 617-24.

B. Clinica psichiatrica.

1. *La nevrosi*.

- a) *La nevrosi*: in generale: 31, 118, 143, 327, 443-44, 458, 515, 675; isteria: 92, 102, 296-97, 445; fobia: 102, 440, 605-7, 678.
- b) *La nevrosi ossessiva*: 92, 102, 296-97, 308, 443-47, 552, 592-94, 604-5, 629.

2. *La perversione*.

In generale: 52-53, 143, 337-38, 551, 678; sado-masochismo: 63, 113-14, 726-27; scoptofilia: 114; omosessualità: 114, 257, 730-32 (femminile), 744-49 (maschile).

3. *La psicosi*

(cfr. *Verwerfung*).

- a) *La psicosi* (in generale): 171, 180-81, 527-79; 61 (automatismo mentale), 66 (depersonalizzazione), 162 (automatismo), 171, 181, 434-35 (automatismo), 521, 527-79.
- b) *La paranoia* (in senso kraepeliniano): 62, 92, 104-5, 136, 162-64.

V.

EPISTEMOLOGIA E TEORIA DELL'IDEOLOGIA

A. Epistemologia.

1. *Il taglio [coupure] epistemologico (l'esempio della fisica)*: 80-82, 85, 97, 147, 277, 391, 527, 708-9, 798-99.
2. *La verità*.
 - a) *La verità come finzione, come segreto, come sintomo*: 13, 16-17 (opposta all'esattezza), 18, 40, 186-87, 248-49, 279 (opposta all'esattezza), 306-7 (opposta all'esattezza), 359, 401, 444, 740-41, 809-11.
 - b) *La psicoanalisi e la scienza*: 73-74, 224-25, 259, 277, 281-82, 355, 373-374, 508, 522, 720, 859-82.
3. *La congettura*.
 - a) *Le scienze congetturali («umane»)*: 270-71, 277-82, 466-67, 490-93, 859-68.
 - b) *La psicologia come scienza; il suo oggetto*: 27, 67-74, 173, 182, 410, 698.

B. Teoria dell'ideologia.

1. *L'ideologia della libertà*: teoria dell'io autonomo, umanesimo, diritti dell'uomo, responsabilità, antropomorfismo, ideali, maturazione istintiva, ecc.: 115-16, 121, 131-33, 255-57, 412, 480-81, 485-86, 512, 572, 585-86, 770-71, 777, 783, 810-11, 871-72.
2. *L'ideologia della libera impresa*: American Way of life, human relations, human engineering, braintrust, success, happiness, happy end, basic personality pattern, ecc.: 238-39, 329, 351-52, 368, 386-90, 392-93, 406-7, 433-35, 470, 586, 599-600, 836, 863.

Tavola commentata delle rappresentazioni grafiche

Avvertenza.

Se è vero che la percezione eclissa la struttura, infallibilmente uno schema condurrà il soggetto a «dimenticare, in un'immagine intuitiva, l'analisi che la sostiene» (*Scritti*, p. 570).

Spetta al simbolismo proibire la cattura immaginaria – nel che la sua difficoltà si deduce dalla teoria.

Nel momento di leggere qualche chiarimento sugli schemi di Lacan, converrà ricordarsi di questa messa in guardia.

Resta che una simile precauzione rende manifesta l'inadeguatezza di principio della rappresentazione grafica al suo oggetto (l'oggetto della psicoanalisi) *nello spazio dell'intuizione* (definito, se vogliamo, dall'estetica kantiana). Così, tutte le costruzioni qui raccolte (ad eccezione delle reti della sovradeterminazione, che funzionano nell'ordine del significante) hanno soltanto un ruolo didattico, e il rapporto che intrattengono con la struttura è solamente di analogia.

Al contrario, *non c'è più occultamento del simbolico* nella topologia oggi proposta da Lacan, perché questo spazio è lo stesso in cui si schematizzano le relazioni della logica del soggetto.

L'inadeguatezza delle analogie si trova inequivocamente indicata sul modello ottico degli ideali della persona, e precisamente nell'assenza dell'oggetto *a* simbolico. Grazie alla nota aggiunta allo schema R (*Scritti*, pp. 549-50) si possono apprendere le regole di trasformazione della geometria intuitiva in topologia del soggetto.

J.-A. M.

1. Lo schema della dialettica intersoggettiva (detto « Schema L »)

Schema completo: p. 50; schema semplificato: p. 545.

Rappresentazione dello schema con la catena L: p. 52.

Lo schema mette in evidenza che la relazione duale dell'io con la sua proiezione, a a' (indifferentemente la sua immagine e quella dell'altro) fa da ostacolo all'avvento del soggetto S nel luogo della sua determinazione significativa, A. La quaterna è fondamentale: « dall'inconscio in poi una struttura quadripartita è sempre esigibile nella costruzione di un ordinamento soggettivo » (p. 774). Perché? Perché restituire la relazione immaginaria nella struttura che la mette in scena comporta il raddoppiamento dei suoi termini: l'altro con la minuscola è esponenziato in Altro con la maiuscola, e l'annullamento del soggetto della catena significativa viene a raddoppiare l'io. La simmetria o reciprocità appartiene al registro immaginario, e la posizione del Terzo implica quella del quarto, che, secondo i livelli dell'analisi, riceve il nome di soggetto sbarrato o quello di morto (cfr. p. 584, il bridge analitico).

II. Il modello ottico degli ideali della persona

Figura 1: p. 669; figura 2: p. 671; figura 3: p. 676.

Figura 1: « L'illusione del mazzo rovesciato » in Bouasse.

L'illusione consiste nella produzione, per mezzo di uno specchio sferico, dell'immagine reale (inversa e simmetrica) di un mazzo di fiori nascosto collocato nel collo di un vaso reale che funziona come supporto d'accomodazione.

Questa illusione riceve retroattivamente interpretazione dalla seconda figura (p. 671): l'immagine reale, designata da $i(a)$ rappresenta l'immagine speculare del soggetto, mentre l'oggetto reale a fa da supporto alla funzione dell'oggetto parziale, facendo precipitare la formazione del corpo. Abbiamo qui una fase anteriore (secondo un ordine di dipendenza logica) allo stadio dello specchio – che suppone la presenza dell'Altro reale (p. 674).

Figura 2: Variazione della precedente.

Nella seconda figura il mazzo e il vaso si scambiano i ruoli, mentre, per localizzazione dell'osservatore all'interno dello specchio sferico, e interposizione dello specchio piano A, si produce un'immagine virtuale.

Questo montaggio va interpretato così:

1. La realtà del vaso e la sua immagine reale $i(a)$, invisibili all'osservatore (e assenti dalla rappresentazione) figurano la realtà del corpo e la sua immagine reale, chiuse alla percezione del soggetto.

2. Al soggetto è accessibile soltanto l'immagine virtuale $i'(a)$ dell'illusione, riflesso immaginario in cui si anticipa lo sviluppo del suo corpo in un'alienazione definitiva. Va notato che sia l'immagine reale che quella virtuale appartengono al registro immaginario, ma la seconda (percezione mediata dal rapporto con l'Altro) raddoppia l'illusione della prima (percezione « diretta » – come tale fittizia).

3. Infine, è il punto 1 (punto dell'ideale dell'Io, in cui va situato il tratto unario) a comandare per il soggetto la sua immagine di sé (p. 675).

Figura 3: Trasformazione della precedente.

La figura 3 si ottiene a partire dalla precedente per rotazione di 90° dello specchio piano A e spostamento del soggetto fino al punto 1. Suo oggetto è rappresentare quel momento della cura in cui l'analista (la cui posizione è

situata dallo specchio), neutralizzandosi come altro immaginario, annulla gli effetti di miraggio prodotti dal soggetto, e in cui quest'ultimo supera la relazione duale e la parola vuota per percepire la propria immagine reale: egli accede al linguaggio del proprio desiderio. Lo svanire dell'immagine virtuale si interpreta come la dissoluzione dell'immagine narcisistica, che rimette il soggetto nella posizione della prima figura, ma con la differenza che vi è stato ricondotto dall'abolizione dello specchio piano (e quindi dalla sua mediazione), e non va trascurato il residuo dell'operazione: la nuova immagine virtuale che si riforma nello specchio orizzontale, e segnala come fittizia la percezione diretta.

Ecco come «una psicoanalisi che opera nel simbolico (si mostra capace di) rimaneggiare un Io [...] costituito nel suo statuto immaginario» (p. 673).

Il modello, che presenta le funzioni immaginarie e reali dell'oggetto a non dice nulla della sua funzione simbolica (p. 678).

III. La struttura del soggetto

Schema R: p. 549; schema di Schreber (I): p. 567; schemi di Sade, 1: p. 774, 2: p. 778.

1. Composizione del simbolico, dell'immaginario e del reale (detto «Schema R»).

Lo *schema R* è costituito dalla riunione di due triangoli, terna simbolica e terna immaginaria, grazie al quadrangolo del reale, dalla cui riunione risulta un quadrato. Se il triangolo del simbolico occupa da solo una metà del quadrato, mentre le due altre figure si dividono l'altra metà, è perché, dato che la struttura, le deve anche ricoprire. Quanto alla linea tratteggiata, essa vale per l'immaginario.

Questa costruzione esige una doppia lettura:

1. Può esser letta come rappresentazione della statica del soggetto; vi si distinguono così: *a*) il triangolo \mathcal{J} basato sulla relazione duale dell'Io con l'Altro (narcisismo, proiezione, captazione), avente come vertice ϕ , il fallo, oggetto immaginario «in cui l'essere si identifica [...] col proprio essere di vivente» (p. 548), cioè specie sotto la quale il soggetto si rappresenta a se stesso; *b*) il campo \mathcal{S} , con le tre funzioni: dell'Ideale dell'Io, in cui il soggetto si reperisce nel registro del simbolico (si veda il modello ottico), del significante dell'oggetto M, del Nome-del-Padre nel luogo dell'Altro A. Si può considerare che la linea I M raddoppia il rapporto del soggetto con l'oggetto del desiderio grazie alla mediazione della catena significante, rapporto che l'algebra lacaniana arriverà poi a scrivere $\$ \circ a$ (ma la linea si rivela subito una rappresentazione inadeguata); *c*) il campo \mathcal{R} inquadrato e mantenuto dalla relazione immaginaria e dal rapporto simbolico.

2. Ma ciò che qui è annotato è anche la storia del soggetto: sul segmento $i M$ si collocano le figure dell'altro immaginario, che culminano nella figura della madre, Altro reale, iscritta nel simbolico sotto il significante dell'oggetto primordiale, primo fatto esterno del soggetto, che in Freud porta il nome di *das Ding* (cfr. *Scritti*, p. 653); sul segmento $m I$ si succedono le identificazioni immaginarie formatrici dell'Io del bambino finché questi riceve il proprio statuto nel reale dall'identificazione simbolica. Si ritrova dunque una sincronia specificata dalla terna \mathcal{S} : il bambino in I ricollega alla madre in M, come desiderio del suo desiderio; in posizione terza, il Padre veicolato dalla parola materna.

Nella nota del 1966 Lacan mostra come tradurre questo quadrato nella sua topologia. La superficie \mathcal{R} va presa come *messa in piano* della figura che si otterrebbe congiungendo i con I e m con M, cioè con la torsione che nello spazio completo caratterizza la striscia di Moebius: la presentazione dello

schema in due dimensioni va dunque riferito al taglio che mette distesa la striscia. Si comprende così come la retta IM non possa rinviare al rapporto del soggetto con l'oggetto del desiderio: il soggetto non è altro che il taglio della striscia, e ciò che ne cade si chiama: oggetto a , come è verificato e completato dalla formula di Jean-Claude Milner a proposito di « $\$ \circ a$ »: «I termini sono eterogenei, mentre c'è omogeneità collegata ai posti» («Cahiers pour l'analyse», n. 3, p. 96). Sta qui il potere del simbolo.

2. Schema di Schreber.

«Schema della struttura del soggetto al termine del processo psicotico».

Questo schema è una variazione del precedente: la preclusione del Nome-del-Padre (qui P_0), che comporta l'assenza della rappresentazione del soggetto S da parte dell'immagine fallica (qui Φ_0) sposta dal loro asse i rapporti dei tre campi: divergenza fra immaginario e simbolico, riduzione del reale al loro scarto.

Il punto i dell'io delirante si sostituisce al soggetto, mentre l'ideale dell'Io prende il posto dell'Altro. Il tragitto $Sa a'A$ si trasforma nel tragitto $ia a'I$.

3. Schemi di Sade (1 e 2).

Schemi del fantasma sadiano.

Sono in gioco quattro termini: a , oggetto del desiderio nel fantasma; S , il suo correlato (secondo $\$ \circ a$), il *fading* del soggetto; S , il soggetto detto «soggetto bruto del piacere» di cui si può proporre che connota nell'immaginario l'organismo, a partire da cui il soggetto sbarrato della catena ha da nascere; e infine V , la volontà come volontà di godimento, che si solleva sul piacere così come il soggetto sbarrato sul reale. Va notato che la divisione del soggetto «non esige che sia riunito in un sol corpo» (p. 778) perché non c'è omologia fra spazio simbolico e spazio dell'intuizione.

La trasformazione dal primo al secondo schema, «che non si traduce [...] in alcuna reversione di simmetria su un qualsiasi centro o asse» (p. 778), esprime soltanto lo spostamento della funzione della causa secondo il tempo del fantasma sadiano.

iv. Le reti della sovradeterminazione

Rete 1-3: p. 44; Ripartizione $A \Delta$: p. 46; Tavole Ω e O : p. 46.

Rappresentazione della rete 1-3: p. 53; rete $\alpha, \beta, \gamma, \delta$: p. 53.

Il montaggio progressivo delle reti fa emergere certe proprietà della sovradeterminazione:

1. Rete 1-3: emergenza dell'anticipazione semplice grazie a una rete di ripartizione dissimmetrica, in cui la memoria appare come la legge elementare della ripetizione (grafo connesso e pseudosimmetrico).

2. Ripartizione $A \Delta$, e tavole: emergenza, per mezzo di una seconda ripartizione dissimmetrica, di un'anticipazione complessa completata dalla retroazione.

3. Rappresentazione della rete 1-3: trasformazione del precedente in rete $\alpha, \beta, \gamma, \delta$.

v. I grafi del desiderio

Grafo 1: p. 807; Grafo 2: p. 810; Grafo 3: p. 818; Grafo 4: p. 820.

Sul primo grafo si può leggere l'inversione che costituisce il soggetto nella sua traversata della catena significante. Questa inversione avviene ad opera

dell'*anticipazione*, la cui legge impone al primo incrocio (sul vettore $\overrightarrow{S \cdot S'}$) l'ultima parola (da prendersi anche come «ultima parola» in senso forte, cioè punteggiatura), e della *retroazione*, enunciata nella formula della comunicazione intersoggettiva, che rende necessario un secondo incrocio, in cui va situato il recettore e la sua batteria.

Il secondo grafo compone, a partire dalla cellula elementare, l'identificazione immaginaria e l'identificazione simbolica nella sincronia soggettiva; la catena significante riceve qui la sua specificazione di parola.

Essa diventa vettore della pulsione, fra desiderio e fantasma, nel grafo completo – mentre il grafo intermedio sottolinea soltanto la questione del soggetto all'Altro: «Che vuole da me?», da invertirsi nel suo ritorno: «Che vuoi da me?»

Termini di Freud in tedesco

Diamo qui un elenco alfabetico dei termini usati da Freud e citati, in questa raccolta, in tedesco. Il senso è stato spiegato nel testo, quando non è stato anche commentato, vale a dire che la traduzione del termine o della formula è stata sviluppata. Ricordarne semplicemente il numero di pagina può essere comodo per chi, finita la lettura, volesse ritrovarli.

J. L.

- Ablehnung*, 335.
Abzug, 891 n.
Ansätze, 711.
Asymptotisch, 568.
Aufgehoben, 689.
Aufhebt, 688.
Aufhebung, 248, 662, 689, 797, 841, 886, 887.
Aussen und Innen, 380.
Ausstossung, 889.
Ausstossung aus dem Ich, 380.
- Bedingungen*, 696.
Begehren (das), 687.
Bejahung, 374, 379, 380, 384, 554, 656, 658, 889 n, 891.
Bildung, 421.
- Darstellbarkeit (Rücksicht auf)*, 506.
Destruktionstrieb, 891.
Dichtung, 506, 740.
Ding (das), 652 n.
Durcharbeiten, 242, 709.
Durcharbeitung, 626.
- Einbeziehung*, 889 n.
Einbeziehung ins Ich, 380.
Einfühlung, 107, 108.
Endliche (Analyse), 641, 683.
Entstellung, 8, 506, 625, 659, 665.
Entwurf, 657.
Erniedrigung, 602, 692.
Ersatz, 885 n, 891.
- Es (das)*, 407, 417, 537, 653, 654, 860; vedi anche *Wo es war, soll Ich werden*.
Espe ([W]espe), 661.
- Fixierung*, 631.
Fort! Da!, 313, 571, 590.
- Gegenstück*, 465.
Gegenwunschräume, 261 n.
Gleichschwebende, 466.
Grundsprache, 533, 534, 578 n.
- Ich (das)*, vedi *Wo es war, soll Ich werden*.
Ich ideal, 173, 667-76.
Ichspaltung, 846, 860.
Ideal Ich, 88, 667-76.
- Kern unseres Wesen*, 513, 521, 582.
- Massen*, 207 n.
Mensch, 682.
- Nachfolge*, 891.
Nachträglich, 250, 681, 842.
- Prägung*, 7, 423.
- Realität*, 64.
- Schauplatz (ein anderer)*, 545, 624, 686.

- Schub*, 850.
Schwärmereien, 772.
Spaltung, 630, 638, 687, 688, 690, 750, 819, 859.

Tagtraum, 507.
Traumarbeit, 506.
Traumdeutung, 260, 394, 424, 460, 464, 505-7, 615, 618, 624, 625 n, 698, 710, 711, 715, 716, 839.
Traumgedanke, 507.
Trieb, 142, 592, 805, 852, 855-58.
Triebentmischung, 891 n.

Überich, 860.
Übertragung, 517.
Unbehagen in der Kultur (das), 274.
Unendliche (Analyse), 641.
Unglauben, 335.
Urbild, 110, 174, 420.
Urverdrängt, 690.
Urverdrängung, 687, 707, 819, 872.

Verdichtung, 506.
Verdrängt, 553.
Verdrängung, 8, 378, 379, 690, 692, 693, 879.
Vereinigung, 889, 891.
Verliebtheit, 50.
Verneinung, 8, 103, 134, 173, 338, 347, 358, 361-72, 373-90, 554, 590, 656, 662, 885-93.
Versagung, 454.
Verschiebung, 506.
Versöhnung, 519, 563.
Verurteilung, 885 n.
Verwerfung, 7, 354, 357, 378, 379, 554, 574, 577, 578, 666, 879, 889.
Vorstellung, 381, 724.
Vorstellungsrepräsentanz, 711.

Wahrheit, 740.
Widerstehen, 362 n.
Wiedergefunden, 381.
Wiederholungszwang, 7, 42, 554, 653.
Wirklichkeit, 64.
Witz, 358, 370, 460, 461 n, 503 n, 517, 656, 843.
Wo es war, soll Ich werden, 407-8, 417 e n, 519, 580 n, 803, 845, 860, 868, 869.
Wunderblock, 39.
Wunsch, 615, 839.

Wunscherfüllung, 507, 624.
Wunschgedanken, 856.

Zeichen, 554.
Zwang, 892.
Zwangbefürchtung, 296 n.
Zwangsneurose, 274.

Indice dei nomi

- Abraham, Karl, 294, 600, 602, 639, 684.
Addison, Joseph, 503 n.
Agostino, Aurelio, santo, 108, 175, 461, 492 n, 844, 869, 878.
Agrippa, Menenio, 435, 672.
Aichhorn, A., 127, 136.
Ajuriaguerra, J. de, 147 n.
Alby, Jean-Marc, 565 n.
Alcibiade, 829, 857.
Alexander, E., 62, 125, 135.
Alimena, Bernardino, 128.
Andréas-Salomé, Lou, 724.
André-Thomas, 151.
Ariosto, Ludovico, 457.
Aristofane, 848.
Aristotele, 37 n, 179, 281, 435, 463, 570, 610, 842, 880, 896.
Arnold, 394.
Auerbach, Erich, 57.
Aurand, *detto* il Giovane, 301 n.
- Babinski, Józef, 151.
Baillièrre, Germer, 166 n.
Baldwin, James-Mark, 88.
Balint, Michaël, 243 n, 255, 298, 341 n, 342 e n, 354, 355 e n, 421, 603, 677.
Barni, Jules-Romain, 766 n, 781 n, 782 n, 785 n.
Bastide, Roger, 645 n.
Bataille, Henry, 579 n.
Baudelaire, Charles, 8, 20, 26, 30, 33, 34.
Bénary, M., 149.
Bentham, Jeremy, 128.
Benveniste, Emile, 15 n, 18 n, 358.
Bergson, Henri-Louis, 118, 156.
Berkeley, George, 895.
Bernfeld, Sigfried, 349.
Bernheim, Hippolyte, 369.
Bibring, E., 387.
Bichat, Marie-François-Xavier, 310.
Binswanger, Otto, 483 n.
Blake, William, 745.
Bloch, Jean-Richard, 19 n, 703.
Blondel, Charles, 160.
Boehme, Karl, 589.
Boileau-Despréaux, Nicolas, 412 n.
Bolk, Louis, 180.
Bonaparte, Marie, 125, 240.
Bonnafé, Lucien, 148.
Bonnières, Robert de, 751.
Boole, George, 280.
Borel, Félix-Edouard-Emile, 262 n.
Borges, Jorge Luis, 20 n.
Bosch, Hieronymus, 91, 99.
Bossuet, Jacques-Bénigne, 253.
Boswell, James, 739.
Bouasse, J., 669.
Bournisien, 170, 171.
Bousquet, Joe, 162.
Boutonier, J., 138.
Bowlby, 136.
Brentano, Franz, 658.
Breton, André, 606, 638.
Breuer, Joseph, 247, 248, 363 n, 699 n.
Browning, Robert, 235.
Brücke, Ernst Wilhelm von, 698, 861.
Brueghel, Pieter, 785.
Bruneau, 659.
Bruno, Giordano, 403, 709.
Brunot, Ferdinand, 659.
Buffon, Georges-Louis Leclerc, conte di, 5, 6.
Bühler, Charlotte, 92, 106, 174 e n.
Buloz, François, 777.
Buñuel, Luis, 791.
Burnouf, Eugène, 777.
Byron, George Gordon, Lord, 555.

- Cailleux, 169 n.
 Caillois, Roger, 90.
 Callicle, 123.
 Campanella, Tommaso, 17.
 Canguilhem, Georges, 864.
 Cannon, Walter Bradford, 311.
 Cantor, Georg, 874.
 Carlo V, imperatore, 785.
 Caruso, Igor, 395.
 Casari, Otto, 556 n.
 Castelli, Enrico, 855 n, 858.
 Cénac, Michel, 119.
 Cesare, Gaio Giulio, 80.
 Chamfort, Sébastien-Roch-Nicolas, 17.
 Champollion, Jean-François, 287.
 Chandra Pandey, Kanti, 288 n.
 Charcot, E., 547.
 Chateaubriand, François-Auguste-René de, 32 n.
 Chauvin, R., 184, 185.
 Choisy, François-Timoleon de, 52 n.
 Chomsky, N., 865.
 Cicerone, Marco Tullio, 18, 498 n.
 Claudel, Paul, 472, 759 n, 830.
 Clausewitz, Karl von, 367.
 Clérambault, G. de, 61, 147, 162, 168.
 Cocteau, Jean, 706, 779 n.
 Comte, Auguste, 253.
 Copernico, Nicola, 391, 511, 799.
 Courteline, Georges, *pseudonimo di* Georges-Victor Moineaux, 758.
 Courtenay, Baudouin de, 461.
 Cousin, Victor, 329 n.
 Crébillon, Prosper Jolyot de, 11, 37 n.
 Crevel, René, 61, 162.
 Cyrano de Bergerac, Hector-Savinien, 677.

 Dalí, Salvador, 61.
 Damourette, 812, 819.
 Dante Alighieri, 117, 753.
 Darwin, Charles Robert, 115, 705, 799.
 Davenant, William, 503 n.
 Delay, Jean, 737-62.
 De Quincey, Thomas, 301 n.
 Descartes, René, 147, 148, 151, 152, 157, 161, 164, 169, 187, 203, 860, 869, 870.
 Deutsch, Helen, 684.
 Devereux, Georges, 639.
 Diderot, Denis, 61.

 Diogene di Sinope, 438.
 Dora, 208-19, 283, 299, 591, 635.
 Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, 124, 309.
 Du Bois-Reymond, Emil, 698, 861.

 Eckermann, Johann Peter, 739, 742.
 Eitingon, 468 n.
 Eluard, Paul, *pseudonimo di* Eugène Grindel, 62, 163 e n.
 Empedocle, 311, 313, 846.
 Eon, Charles de Beaumont, *detto* cavaliere d', 24.
 Epitteto, 771.
 Eraclito di Efeso, 557.
 Erasmo da Rotterdam, 522, 666.
 Esiodo, 210.
 Euripide, 329, 737.
 Ey, Henry, 145-48, 150-54, 157-59, 169, 171, 172, 185, 317, 571, 832.
 Ezechiele, 443.

 Fargue, Léon-Paul, 162.
 Fechner, Gustav Theodor, 544.
 Federn, P., 673.
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 329 n, 811.
 Fenichel, Otto, 253, 329, 330, 461, 516, 561, 668, 729.
 Ferenczi, Sandor, 225, 236 e n, 333 e n, 334, 335 n, 341, 343, 354, 468 e n, 603, 604, 608, 640, 696 n.
 Fichte, Johann Gottlieb, 400.
 Flechsig, Paul-Emil, 541 n, 554, 576, 578.
 Fliess, Robert, 42 n, 294 e n, 457 n, 554, 616 n, 640, 657, 667.
 Follin, S., 148.
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 145, 782.
 Foucault, Michel, 61 n, 318 n.
 Francesco di Sales, santo, 610.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 785.
 Frank, Bernard, 759.
 Frank, Hans, 129.
 Freud, Anna, 92, 93, 136, 329, 330, 338, 411, 599, 640, 718.
 Friedan, Betty, 835.
 Friedlander, Kate, 127, 128, 136.
 Frisch, Karl von, 290.
 Fromm, Emil, 668.

 Galilei, Galileo, 252, 280.
 Garçon, Maurice, 779 n.
 Gaultier, Jules de, 164.

- Gavarni, Paul, *pseudonimo di Sulpice-Guillaume Chevalier*, 556.
 Gelb, 149, 156.
 Gellio, Aulo, 231, 304 n, 350.
 Geremia, 440, 443.
 Gide, André, 466 n, 521, 737-63.
 Gide, Charles, 744, 745, 756 e n.
 Gide, Juliette, 755 n, 756 n.
 Gide, Mathilde, 755.
 Gide, Paul, 744.
 Gilbert, G. M., 129.
 Giovanna d'Arco, santa, 171.
 Giovanni Crisostomo, santo, 779.
 Gitelson, Max, 353 n.
 Glover, Edward, 127, 293 e n, 319, 321, 330, 588, 589, 641.
 Gobineau, Joseph-Arthur de, 134.
 Gödel, Kurt, 865.
 Goethe, Johann Wolfgang von, 256, 311, 438 e n, 501 n, 739, 742, 756.
 Goldstein, K., 149, 152, 156.
 Goncourt, Edmond Huot de, 740 n.
 Goncourt, Jules Huot de, 740 n.
 Goya y Lucientes, Francisco José, 43, 259.
 Gracian y Morales, Baltasar, 141, 397.
 Green, André, 573 n.
 Grenier, Roger, 133.
 Grosrichard, A., 65 n.
 Grotjahn, M., 130.
 Guiraud, P., 147, 161, 162, 169 e n.
 Guizot, François-Pierre-Guillaume, 329 n.
 Haeckel, Ernst Heinrich, 556 n.
 Halle, Morris, 490 n.
 Hans, 237, 515, 562.
 Harrisson, 183.
 Hartmann, Heinz, 413, 485 n, 594, 641, 647.
 Healy, William, 129.
 Hécaen, H., 147 n, 148.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 115, 117, 135, 152, 166, 175, 187, 227, 274 n, 285, 286, 308, 339, 366, 396, 400, 405, 470, 782, 795, 796, 800, 801, 804, 806, 809, 812, 813, 822, 834, 835, 840, 841, 886, 887.
 Heidegger, Martin, 18, 160, 312, 358, 379, 523, 869.
 Heine, Heinrich, 761.
 Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von, 698, 861.
 Hérault de Séchelles, Marie-Jean, 5.
 Hesnard, Angelo, 131, 746.
 Heymans, Gerardus, 789 n.
 Heuyer, G., 533 n.
 Hjelmslev, Louis, 865.
 Hobbes, Thomas, 503 n.
 Hochheimer, 149.
 Hoff, 394.
 Hoffer, W., 332 n.
 Homais, 170, 171.
 Horney, Karen Danielsen, 684, 686.
 Howe, Julia Ward, 443 n.
 Hudgins, C. V., 266.
 Hugo, Victor-Marie, 501, 502.
 Hume, David, 109, 842.
 Hunter, Richard, 532 n.
 Husserl, Edmund, 156.
 Huyghens, Christiaan, 279, 280 n, 306.
 Hyppolite, Jean, 166 n, 358, 361, 372, 373-90, 885, 886, 892 n.
 Jackson, H., 146, 148, 151.
 Jacob, Max, 187.
 Jakobson, Roman, 490 n, 500 n, 531 n, 596, 801, 865.
 Janet, Pierre, 70, 105, 297, 300, 745.
 Janin, Jules, 779 e n.
 Jarry, Alfred, 605, 656.
 Jaspers, Karl, 415, 466, 533, 631, 647.
 Jaworski, 255.
 Jespersen, Jens Otto Harry, 489, 531 n.
 Johnson, Samuel, 739.
 Jones, Ernest, 178, 225, 287, 464 e n, 468 e n, 469, 480 n, 551, 552, 684, 685, 694-720, 725, 728, 731.
 Joyce, James, 22.
 Jung, Carl Gustav, 393, 436, 463, 468, 546, 589, 697 e n, 715, 716, 862, 891.
 Kant, Immanuel, 65, 279, 476 n, 477 n, 679, 764-91.
 Katan, M., 539.
 Kepler (Keplero), Johannes, 709.
 Kêzman, 134.
 Kierkegaard, Sören Aabye, 42, 118, 286, 360, 714.
 Klein, Melanie, 65, 103, 109, 130, 339, 551, 609, 663, 685, 700 n, 718, 725.
 Klossowski, Pierre, 789, 790.
 Knight, R. P., 350 e n.
 Köhler, Elsa, 106, 174 n.
 Köhler, Wolfgang, 87.

- Kojève, Alexandre, 167 n.
 Koyré, Alexandre, 280 n, 306, 709 n, 860.
 Kraepelin, Emil, 62.
 Kris, Ernst, 289 n, 385-90, 485 n, 594-96, 597 n, 641, 647.
 La Bruyère, Jean de, 17.
 Lacan, Jacques, 339 n, 408 n, 641.
 La Fontaine, Jean de, 440.
 Lagache, Daniel, 128, 208, 210, 322, 597, 641, 643-81.
 Lamennais, Félicité-Robert de, 862.
 La Mothe le Vayer, François de, 787.
 La Palice, Jacques de Chabannes, signore di, 258.
 Laplanche, J., 7 n, 832, 837, 868.
 La Rochefoucauld, François, principe di Marcillac, duca di, 17, 101, 113, 153, 257, 397.
 Las Cases, Emmanuel-Augustin-Dieudonné, conte di, 165.
 Leclair, Serge, 641, 832, 837, 845, 868.
 Leenhardt, Maurice, 265 n.
 Lefebvre, 177 n.
 Lefebvre, signora, 125.
 Leiris, Michel, 161.
 Lély, Gilbert, 779 n.
 Lenin, Nikolaj, 873.
 Leonardo da Vinci, 259, 488, 637.
 Lévi-Strauss, Claude, 44 n, 66 n, 272, 278 e n, 644, 751 n, 824, 834, 863, 865-67, 875, 878.
 Lévy-Bruhl, Lucien, 300, 864.
 Lhermitte, Jean, 151, 179.
 Lichtenberg, Georg Christoph, 235, 273 n, 287, 306.
 Locke, John, 70.
 Loewenstein, R. M., 485 n, 641, 647, 706 n.
 Longus, 666, 684.
 Lucrezio Caro, Tito, 18.
 Luigi XIV, re di Francia, *detto* il Re Sole, 743.
 Luigi II di Wittelsbach, re di Baviera, 165.
 Macalpine, Ida, 532 n, 540-43, 552, 557, 559, 560 e n, 570, 577 e n, 578, 613.
 MacBrunswick, Ruth, 305.
 Machiavelli, Niccolò, 17.
 Malebranche, Nicolas de, 165, 559.
 Malinowski, Bronislaw, 120.
 Mallarmé, Stéphane, 56, 245, 803.
 Mallet, Robert, 759 n.
 Mannoni, M., 370.
 Mariette, Auguste, 449.
 Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, 748.
 Markov, Andrej Andreevič, 47.
 Martin du Gard, Roger, 753 n.
 Marx, Heinrich Karl, 187, 227, 253, 433, 480, 486, 873.
 Massermann, Jules H., 265 e n, 267.
 Matteo, santo, 256.
 Matussek, Paul, 682.
 Mauriac, François, 522 n, 638, 752.
 Mauss, Marcel, 126, 824, 826.
 Mayer, Julius Robert von, 874.
 Meng-Tzu (Mencius), 493 n.
 Merleau-Ponty, Maurice, 173, 376.
 Méryem, 744.
 Meyerson, Emile, 80.
 Michelet, Jules, 458.
 Möbius, A., 550 n, 860, 865.
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin, *detto*, 167, 761, 789.
 Molyneux, 65.
 Montaigne, Michel Eyquem, signore di, 173, 743.
 Monzie, Anatole de, 179 n.
 Müller, Josine, 726.
 Myers, Frederick William Henry, 798 n.
 Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi, 165, 167, 171.
 Newman, John Henry, 866.
 Newton, Isaac, 709.
 Nederland, W. G., 563 e n, 569, 576, 577.
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 397, 544, 763 n.
 Nodet, C.-H., 582 n.
 Nunberg, H., 668.
 Oberndorf, C. I., 264 n.
 Oulad, 744.
 Paolo, santo, 120, 790.
 Papin, sorelle, 61 n, 136.
 Pascal, Blaise, 257 n, 276, 414 n, 572, 812.
 Pavlov, Ivan Petrovič, 820.
 Peirce, Charles Sanders, 531 n.
 Pellissier, 397 n.
 Perelman, Chaïm, 523 n, 894-96.
 Piaget, Jean, 648, 864.
 Pichon, Edouard, 76, 251 n, 563 e n, 812, 819.

- Pinel, Philippe, 170, 783.
 Platone, 115, 140, 259, 286, 311, 383, 396, 474, 485, 797, 829, 839, 841, 848.
 Poe, Edgar Allan, 6, 10, 18-20, 26, 32 n, 33, 54, 57, 481, 753.
 Poincaré, Jules-Henri, 47.
 Politzer, G., 155.
 Ponge, Francis, 316 n.
 Pontalis, J.-B., 8 n.
 Pope, Alexander, 6, 503 n, 788.
 Porché, François, 762 n.
 Prévert, Jacques, 268, 578.
 Proust, Marcel, 739.

 Queneau, Raymond, 699.
 Quillot, Maurice, 742 n.
 Quintiliano, Marco Fabio, 461 e n, 500, 516.

 Rabelais, François, 272, 463.
 Racine, Jean, 498 n.
 Rank, Otto, 468 n, 696, 706.
 Régnauld, François, 894.
 Reich, Wilhelm, 274 n, 310, 331, 332 n, 335-37.
 Reik, Theodor, 349, 466.
 Renan, Joseph-Ernest, 777 e n, 788.
 Retz, Jean-François-Paul de Gondi de, 254.
 Richards, Ivor Armstrong, 493 n.
 Rickman, 298, 421.
 Riguet, Jacques, 19.
 Rivière, Jacques, 746.
 Rondeaux, Edouard, 743.
 Rondeaux, Madeleine, 741, 750 n, 751, 753-55, 758-61.
 Rouart, Julien, 146.
 Roussel, Raymond, 441.
 Royer-Collard, Pierre-Paul, 783.
 Russell, Bertrand Arthur William, 177.
 Ruwet, Nicolas, 490 n.
 Rysselberghe, signora van, 759 n.

 Sachs, Hanps, 468, 696, 706.
 Sade, Donatien-Alphonse-François, *detto* marchese di, 764-91.
 Sainte-Beuve, Charles-Augustin de, 739, 741.
 Saint-Just, Louis-Antoine-Lion, 610, 786, 871.
 Saint-Labre, 790.
 Salel, Hugues, 561 n.
 Sapir, Edward, 489.
 Sartre, Jean-Paul, 114, 798 n, 814.

 Saussure, Ferdinand de, 404, 439, 461, 492, 497, 498 e n, 506, 619, 801, 838.
 Saussure, R. de, 376 n.
 Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 167, 464 n.
 Schlumberger, Jean, 737, 753 e n, 758 e n, 759 n, 760 n.
 Schmideberg, Melitta, 129, 388 e n, 594, 596, 641.
 Schreber, Daniel Gottlieb Moritz, 577.
 Schreber, Daniel Paul, 237, 300, 402, 476 n, 532-34, 535 n, 538-40, 541 n, 544, 553-58, 566, 569-71, 576, 577, 578 n, 579 e n.
 Schreber, Johann Christian Daniel von, 558.
 Scudéry, Madeleine de, 397 n.
 Shakespeare, William, 288, 498 n, 501 n, 657, 779.
 Sharpe, Ella, 609, 641.
 Signorelli, Luca, 371, 439.
 Silberer, 519 n, 698, 701 e n, 704, 711 n, 715, 716.
 Silesius, Angelus, 870.
 Socrate, 100, 122, 123, 154, 187, 285, 286, 789, 829, 839, 857.
 Sofocle, 401, 775.
 Sokolnicka, signora, 746, 747.
 Spinoza, Benedetto, 148, 151.
 Stalin, Iosif Vissarionovič, *pseudonimo di* Iosif Vissarionovič Džugašvili, 404, 491 n.
 Starobinski, Jean, 498 n.
 Staub, Hermann, 62, 125.
 Sterba, R., 332 n.
 Stokes, George Gabriel, 850.
 Strachey, J., 603.
 Strauss, Leo, 503 e n.
 Sun Yat-Sen, 140.
 Susini, M., 395.
 Swift, Jonathan, 459, 495.
 Szasz, Thomas S., 695 n.

 Taine, Hippolyte-Adolphe, 70, 151.
 Tarde, Gabriel, 133.
 Tardieu, Jean, 502.
 Teilhard de Chardin, Pierre, 680.
 Thomas, Dylan Marlais, 813 n.
 Tiepolo, Giandomenico, 851.
 Tommaso, santo, 801.
 Toynbee, Arnold Joseph, 253.
 Trénel, 162.
 Tristan l'Hermite, François, 677.
 Tudal, Antoine, 282.

- Valéry, Paul, 474 e n, 753.
Van den Steinen, 112.
Véra, Augusto, 166 n.
Villon, François, 275.
Virgilio Marone, Publio, 34 n, 757.
Voltaire, François-Marie Arouet,
detto, 5.
- Wahl, Jean, 66, 795.
Wälder, Robert, 232.
Wallon, Henri-Alexandre, 106,
179 n.
Wartburg, Walther von, 19 n, 703.
Whitehead, Alfred North, 778.
Wilkins, 20.
Williams, J. D., 642.
Winnicott, D. W., 607, 642.
Winterstein, Alfred, 391.
Wittels, Franz, 135.
- Zacchia, Paolo, 138.
Zeigarnik, 208.
Zervos, Christian, 191.
Zilboorg, Gregory, 232.

Riferimenti bibliografici nell'ordine cronologico

Lo stadio dello specchio.

Prodotto per la prima volta al XIV Congresso psicoanalitico internazionale, tenutosi a Marienbad dal 2 all'8 agosto 1936 sotto la presidenza di Ernest Jones. La comunicazione è stata fatta alla seconda sessione scientifica, il 3 agosto alle 15 e 40. Cfr. «The international Journal of Psychoanalysis», vol. 18, parte I, gennaio 1937, p. 78, in cui questa comunicazione è iscritta col titolo *The Looking-glass Phase*.

Aldilà del « principio di realtà ».

Marienbad-Noirmoutier, agosto-ottobre 1936. Apparso in «L'Evolution psychiatrique», 1936, fasc. III, numero speciale di studi freudiani, da p. 67 a p. 86.

Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata.

Redatto nel marzo 1945. Apparso in *Les Cahiers d'Art*: «1940-1945».

L'aggressività in psicoanalisi.

Relazione teorica presentata all'XI Congresso degli psicoanalisti di lingua francese riunito a Bruxelles, metà maggio 1948. Apparso in «Revue française de psychanalyse», n. 3, luglio-settembre 1948, pp. 367-88.

Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'« io ».

Comunicazione tenuta al XVI Congresso internazionale di psicoanalisi a Zurigo il 17 luglio 1949. Apparso ivi, n. 4, ottobre-dicembre 1949, pp. 449-55.

Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia.

Comunicazione per il XIII Congresso degli psicoanalisti di lingua francese (29 maggio 1950) in collaborazione con Michel Cénac. Apparso ivi, tomo IV, n. 1, gennaio-marzo 1951, pp. 7-29.

Discorso sulla causalità psichica.

Pronunciato il 28 settembre 1946 alle Journées psichiatriche di Bonneval. Pubblicato in *Le Problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, a cura di Lucien Bonnafé, Henry Ey, Sven Follin, Jacques Lacan e Julien Rouart, Desclée de Brouwer, 1950, pp. 123-65.

Intervento sul transfert.

Pronunciato al Congresso detto degli psicoanalisti di lingua romanza del 1951. Apparso in «Revue française de psychanalyse», tomo XVI, n. 1-2, gennaio-giugno 1952, pp. 154-63.

Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi.

Relazione al Congresso di Roma tenuto all'Istituto di psicologia dell'Università di Roma il 26 e 27 settembre 1953. Pubblicato in *La Psychanalyse*, P.U.F., vol. 1, 1956, pp. 81-166.

*Introduzione al commento di Jean Hyppolite sulla «Verneinung» di Freud.**Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla «Verneinung» di Freud.*

Seminario di tecnica freudiana del 10 febbraio 1954, tenuto alla clinica della Facoltà dell'ospedale di Sainte-Anne, e consacrato nell'anno 1953-1954 agli *Scritti tecnici* di Freud. Apparso in *ibid.*, vol. 1, pp. 17-28 e 41-49.

Varianti della cura-tipo.

Redatto a Pasqua 1955. Apparso in *Encyclopédie médico-chirurgicale, Psychiatrie*, tomo III, 2-1955, fasc. 37812-C10. Soppeso nel 1960.

Il seminario su «La lettera rubata».

Pronunciato il 26 aprile 1955. Scritto (e datato Guitrancourt - San Casciano) fra metà maggio e metà agosto 1956. Apparso in *La Psychanalyse cit.*, vol. 2, 1957, pp. 1-44.

La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi.

Amplificazione di una conferenza pronunciata alla clinica neuropsichiatrica di Vienna il 7 novembre 1955. Apparso in «L'Evolution psychiatrique», n. 1, 1956, pp. 225-52.

Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956.

La seconda versione è apparsa in «Les Etudes philosophiques», numero speciale di ottobre-dicembre 1956 per la commemorazione del centenario della nascita di Freud. La prima versione esiste soltanto in estratti.

La psicoanalisi e il suo insegnamento.

Comunicazione presentata alla Société française de philosophie nella seduta del 23 febbraio 1957. Apparso nel «Bollettino della società francese di filosofia», tomo XLIX, 1957, pp. 67-85.

L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud.

Pronunciato il 9 maggio 1957 all'anfiteatro Descartes alla Sorbona su domanda del Groupe de philosophie della Fédération des étudiants és Lettres. Redazione datata 14-16 maggio 1957. Pubblicato nel vol. 3 di *La Psychanalyse cit.* (sul tema: Psicoanalisi e scienze dell'uomo), 1957, pp. 47-81.

Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi.

Rimanda al seminario dei primi due trimestri dell'anno 1955-56. Redazione: dicembre 1957 - gennaio 1958. Apparso in *ibid.*, vol. 4, pp. 1-50.

Gioinezza di Gide o la lettera e il desiderio.

Apparso nel n. 31 della rivista «Critique», aprile 1958, pp. 291-315.

La significazione del fallo: «Die Bedeutung des Phallus».

Conferenza pronunciata in tedesco il 9 maggio 1958 all'Istituto Max-Planck di Monaco su invito del professor Paul Matussek.

La direzione della cura e i principi del suo potere.

Prima relazione del Colloquio internazionale di Royaumont, riunito dal 10 al 13 luglio 1958 su invito della Société française de psychanalyse. Apparsa in *La Psychanalyse* cit., vol. 6, 1961, pp. 149-206.

Nota sulla relazione di Daniel Lagache: «Psicoanalisi e struttura della personalità».

Relazione al Colloquio di Royaumont, 10-13 luglio 1958. Redazione definitiva: Pasqua 1960. Pubblicato in *ibid.*, pp. 111-147.

In memoria di Ernest Jones: Sulla sua teoria del Simbolismo.

Guitrancourt, gennaio-marzo 1959. Apparso in *ibid.*, vol. 5, 1960, pp. 1-20.

Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile.

Colloquio internazionale di psicoanalisi dal 5 al 9 settembre 1960 all'Università municipale di Amsterdam. Scritto due anni prima del Congresso. Apparso in *ibid.*, vol. 7, 1962, pp. 3-14.

Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano.

Comunicazione a un congresso riunito a Royaumont grazie ai «Colloques philosophiques internationaux» col titolo *La dialettica*, su invito di Jean Wahl, dal 19 al 23 settembre 1960.

Posizione dell'inconscio.

Congresso riunito all'ospedale di Bonneval sul tema dell'inconscio freudiano dal 30 ottobre al 2 novembre 1960. Interventi condensati su domanda di Henry Ey per il libro su questo congresso, *L'Inconscient*, apparso presso Desclée de Baouwer nel 1966.

Kant con Sade.

Doveva servire da prefazione a *La Philosophie dans le boudoir* (Ed. du Cercle du livre précieux, 15 voll., 1963). R. G. settembre 1962. Apparso nella rivista «Critique», n. 191, aprile 1963.

Del «Trieb» di Freud e del desiderio dello psicoanalista.

Riassunto degli interventi a un colloquio convocato dal professor Enrico Castelli col titolo *Tecnica e casistica* dal 7 al 12 gennaio 1964 all'Università di Roma. Pubblicato in *Atti del colloquio internazionale su «Tecnica e casistica»*, Roma 1964.

La scienza e la verità.

Stenografia della lezione d'apertura del seminario tenutosi nel 1965-66 all'Ecole Normale Supérieure (rue d'Ulm) su *L'Objetto della psicoanalisi*, in qualità di «Chargé de conférences» dell'Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI sezione), il 1° dicembre 1965. Apparso nel n. 1 dei «Cahiers pour l'analyse» pubblicati dal Cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale Supérieure nel gennaio 1966.

**Finito di stampare nel giugno 2007
presso la Grafica Veneta Spa - Trebaseleghe (PD)
Printed in Italy**