

**ETTORE PERRELLA**

**IL MITO ANALITICO  
DEL DESIDERIO**

**VOLUME PRIMO**

**SEMINARIO 1981-1982**

Questa è la prima parte del Seminario "Il mito analitico del desiderio", che si svolge a Padova ogni giovedì alle ore 18 presso la libreria Marsilio. Una seconda parte raccoglierà i Seminari da febbraio fino a giugno.

Trascrizioni a cura di  
A. della Valle E. Macola

Si ringraziano:

G. Botter, A. Davanzo, R. Ferigolli, P. Frasson, P. Martini,  
R. Moro, A. Pavon, D. Semenzato, M.L. Tonon, P. Zaretti.

I.

Clinica ed etica della psicanalisi

Il titolo del seminario che ho proposto quest'anno, titolo che suona come sapete "Il mito analitico del desiderio", non è tale da non suscitare qualche equivoco, non foss'altro che per l'ambiguità che veicola sempre l'uso del genitivo nella lingua italiana, dal momento che nulla è sufficiente ad indicare se si tratta di un genitivo soggettivo o oggettivo. Secondo che noi intendiamo il titolo in un modo o nell'altro il significato di un'espressione varia notevolmente; è evidente che se consideriamo il mito analitico del desiderio nel senso di un genitivo soggettivo, stiamo dicendo che il desiderio deve essere considerato come un mito; nel caso che consideriamo il genitivo come oggettivo, stiamo dicendo invece che c'è un mito sul desiderio. Ora in questo titolo, così come lo propongo, è la psicanalisi stessa ad essere definita in rapporto al mito del desiderio. Nel caso in cui consideriamo il genitivo come soggettivo abbiamo la possibilità di intendere due cose: che il desiderio è un mito della psicanalisi, o che la psicanalisi stessa è, in quanto tale, questo mito del desiderio. Cerchiamo di commentare queste tre possibilità.

La prima delle tre è sicuramente quella più semplice da intendere, quella meno ambigua: la psicanalisi ha in effetti un mito sul desiderio, che è il mito analitico per eccellenza, notoriamente quello che Freud propone come mito scientifico in Totem e Tabù. È noto, ma avremo modo poi di dimostrarlo, che il senso di questo mito, che non è accessibile a chi affrontasse Totem e Tabù come un testo di antropologia, è precisamente quello di un mito scientifico attorno al desiderio, dal momento che il parricidio è la metafora freudiana del desiderio.

Nel senso del genitivo soggettivo, la questione si pone in termini più sfumati e sicuramente più problematici. In questo senso abbiamo due modi possibili di intendere la cosa: in uno "il deside-

rio è un mito", nell'altro "la psicanalisi stessa è un mito del desiderio"; naturalmente un'affermazione come questa non va proprio da sé, non è per nulla scontata. In questo momento, naturalmente senza voler entrare nel merito della questione, che ci porterebbe ad affrontare il solito problema del rapporto tra la scienza e la psicanalisi, lascio la cosa soltanto abbozzata. In ogni caso la presenza di questa terza possibilità di significazione conferma la seconda: il desiderio stesso è un mito, come dire, secondo, una espressione che è stata di Lacan, che il desiderio è, in quanto tale, illusione.

Se preferisco mettere, come suol dirsi, le carte in tavola, cioè dichiarare sin d'ora quale ambiguità un'espressione quale "Il mito analitico del desiderio" possa veicolare, è per il semplice fatto che non voglio rinunciare in via preliminare a nessuna di queste tre possibilità d'intendere la formula e soprattutto a nessuna delle tre questioni che vengono proposte da essa proprio grazie alla sua ambiguità. Se in un'unica espressione queste tre cose molto diverse possono essere formulate nello stesso tempo, ci deve essere pure tra questi tre aspetti, tra queste tre problematiche, un qualche rapporto interno che si tratterà appunto, nel corso del seminario, di mettere in evidenza. Che questa relazione a livello delle tre significazioni distinguibili all'interno del sintagma debba necessariamente esserci, visto che c'è un solo sintagma ad esporle, è quanto si deduce dal fatto che, se certamente "nomina non sunt consequentia rerum", attraverso l'esperienza analitica possiamo constatare di continuo che può tuttavia accadere il contrario e cioè che "res sunt consequentia nominum". Ben più difficile che dichiararla così in via preliminare, sarà tuttavia penetrare nel senso di questa unitarietà di fondo delle tre significazioni. Penetrare questa unitarietà, cioè darne la ragione, è appunto lo scopo che mi prefiggo nel seminario di quest'anno. Vorrei ancora, per aprire la strada del lavoro che ci accingiamo a compiere, accennare brevemente al rapporto che mi pare esista tra



il seminario che vorrei tenere quest'anno e quello dell'anno scorso su "L'inconscio e il tempo".

1.

Mi pare che ciò che abbiamo detto l'anno scorso e ciò che probabilmente diremo quest'anno, siano due aspetti di una stessa problematica. Si tratta per noi di riesaminare sin dalle fondamenta i Grundbegriffe, i concetti di fondo della psicanalisi. L'anno scorso ovviamente abbiamo considerato soprattutto il concetto d'inconscio, e quindi abbiamo preso in considerazione gli scritti di Freud sulla metapsicologia, e abbiamo cercato di farlo in rapporto alla logica, introdotta dal contributo di J. Lacan, che possiamo definire come logica del significante. Se non vado errato nel valutare i risultati del lavoro dell'anno scorso, il confronto tra il modo freudiano di considerare la questione e quello lacaniano, ci aveva permesso di vedere come fossero congiunti e articolabili l'un l'altro solo a condizione di mettere in rilievo un elemento che avevamo rincorso durante tutto il seminario, senza mai giungere a metterlo veramente in questione, cioè il concetto di movimento. Era in particolare grazie a questo concetto che - quelli che erano qui l'anno scorso ricorderanno - avevamo potuto mostrare in che misura il Vorstellung<sup>9</sup>repräsentanz freudiano fosse congruente con il significante lacaniano. Ebbene, l'anno scorso questo concetto di movimento era rimasto per tutto il tempo non esplicitato. Si tratterà dunque, man mano, di prendere in considerazione anche questo concetto che, bisogna dire, non è mai stato posto in evidenza come facente parte dei Grundbegriffe della psicanalisi. Del resto era logico che l'anno scorso non potessimo occuparcene gran che, dal momento che il punto di vista topico freudiano, che avevamo preso in considerazione, non consente di mettere in gioco una nozione come quella di movimento, che è invece fondamentale se prendiamo in considerazione il punto di vista dinamico; Ebbene quest'anno se noi consi-

Meriamo l'inconscio non più dalla parte del tempo ma dalla parte del desiderio, cioè dalla parte dell'azione dell'inconscio - Freud dice che l'inconscio non fa altro che desiderare - sono appunto i concetti dinamici della concezione freudiana a venire in primo piano.

La questione evidentemente non va affatto da sé. Dire che la psicanalisi è una "psicologia dinamica" è proprio uno dei modi di negare l'originalità e l'essenza stessa del contributo freudiano; è come "psicologia dinamica" che la psicanalisi viene non insegnata nell'università. Tuttavia non possiamo liquidare così semplicemente la questione della dinamica, in quanto lo stesso Freud dà un estremo rilievo a questo aspetto. Si tratterà di articolare la questione della dinamica, e quindi del movimento, con il concetto di significante, e gli altri elaborati da Lacan. In altri termini, abbiamo alcuni concetti, come quello di movimento, come quello di desiderio, come quello di dinamica - dinamica naturalmente si dice in rapporto al concetto che la sorregge, cioè quello di forza - abbiamo questi tre concetti - movimento, forza e desiderio - che dobbiamo cercare in qualche modo di mettere insieme e di articolare. Ne verrà fuori evidentemente - dico evidentemente per chi abbia un minimo di conoscenza di queste cose e ne basta proprio un minimo in questo caso - la questione di ciò che Freud chiama pulsione, la pulsione in quanto è ciò che si suppone sorregga il desiderio al livello di quel reale che chiamiamo l'inconscio. Nella fase iniziale del nostro lavoro, dobbiamo dunque cercare di prendere in considerazione questi concetti. Si tratterà così di mettere in funzione, cioè di mettere in movimento, i meccanismi del significante così come avevamo cercato l'anno scorso di precisarlo.

"L'inconscio è tempo" avevamo potuto constatare, proprio perché Freud afferma, come sappiamo, che è fuori del tempo; è fuori del tempo proprio perché è tempo esso stesso. Se leggiamo Freud possiamo vedere - è chiaro che qui parto proprio dagli elementi

fondamentali della faccenda, - che l'inconscio possiamo anche intenderlo come il campo in cui sono in gioco delle forze (il concetto di campo è naturalmente in rapporto al concetto di forza, per meglio dire sostituisce, ad un certo punto, in fisica, il concetto di forza. Dicevo che l'inconscio è il campo delle pulsioni, nella misura in cui queste sono supposte sorreggere in qualche modo ciò che appare poi nella pratica come desiderio. Freud si spinge anche più in là, e ci dice che il desiderio inconscio è indistruttibile, in qualche modo sottratto al tempo. C'è dunque un rapporto, che balza qui in primo piano, tra il desiderio e il tempo. Cerchiamo di esprimere questo rapporto con una prima approssimazione con una formula; diciamo così: il desiderio è desiderio di abolire il tempo. Il tempo è ciò che separa il desiderio dal suo appagamento.

Se voi aveste l'idea di farvi un viaggetto dalle parti dell'alta Engadina, a Sils Maria, <sup>dove</sup> andava a passare le vacanze F. Nietzsche, vedreste che sul lago di Sils c'è una penisola, sulla cui punta si trova una lapide con scritti alcuni versi di Nietzsche tratti da Zarathustra. Questi versi, che vorrei leggervi come esergo di questo seminario, come punto di riflessione per aprire un certo campo di problemi, dicono così:

Uomo sii attento!  
Che dice la profonda mezzanotte?  
"Io dormivo, dormivo-,  
"Da un sonno profondo mi sono risvegliata:-  
"Profondo è il mondo,  
"E più profondo che nei pensieri del giorno.  
"Profondo è il suo dolore -,  
"Piacere - più profondo ancora di sofferenza:  
"Dice il dolore: perisci!  
"Ma ogni piacere vuole eternità-,  
"vuole profonda profonda eternità!"

Vi recito questi versi piuttosto belli, anche se nella traduzione la cosa forse non appare molto, perché parlano proprio del rapporto che c'è tra il desiderio e il tempo, fra il piacere, il dolore e l'eternità che, diciamo pure, è il contrario del tempo.

Il dolore e il tempo sono una cosa; il piacere invece, il piacere a cui il desiderio in qualche modo si riferisce, anche se non è tanto evidente il modo in cui ciò accade, vuole eternità, cioè il contrario del tempo, l'abolizione del tempo. Tutte queste cose possono sembrare abbastanza ovvie, delle banalità; è preferibile comunque, quando parliamo di concetti fondamentali, partire appunto dalle banalità, per evitare ciò che può accadere spesso quando ci si occupa di questioni scientifiche e quindi anche di questioni analitiche; in questi casi dicevo c'è sempre il rischio di dare per scontata qualche cosa che poi può modificare nettamente il senso della ricerca stessa. Tutto ciò, ripeto, sembra scontato, e pone invece dei problemi praticamente enormi.

Per esempio questo: perché l'inconscio, che sarebbe sottratto al tempo, non può far altro che desiderare, secondo l'espressione freudiana? In altri termini, se l'inconscio è senza tempo, è atemporale, non dovrebbe il piacere essere per l'inconscio una funzione continua? E se così è, come può l'inconscio non dico non far altro che desiderare, ma desiderare qualche volta, perché in altri termini non dovrebbe essere soddisfatto del piacere che è? E' evidente che problemi come questo che ho appena enunciato spuntano fuori perché pensiamo l'inconscio come un soggetto. Ciò che ho tentato di fare l'anno scorso era appunto di desoggettivare, per così dire, l'inconscio. L'inconscio non è un soggetto, è piuttosto il reale, è quindi l'Altro rispetto al soggetto.


2.

I concetti analitici, come tutti i concetti di questo mondo, sono sottoposti ad una certa usura, perciò se non li rimettiamo costantemente in questione corriamo il rischio di usare parole assolutamente vuote, piuttosto che concetti.

Per esempio il concetto di inconscio; che ne è del concetto di inconscio dopo Lacan? E' un concetto che non possiamo fare a meno di usare nella misura in cui è diventata ormai una delle parole chia-

ve della psicanalisi. E tuttavia nel manovrare concetti come questo dobbiamo prendere le dovute precauzioni. In particolare è noto che i nostri contemporanei possono facilmente pensare ad una coscienza senza coscienza, cioè pensare l'inconscio come un'altra coscienza, ed è questo il senso secondo il quale la parola "inconscio" si ritrova dappertutto, per esempio sui rotocalchi.

Bisogna considerare il fatto elementare che l'entrata in circolazione della psicanalisi in quell'immondezzaio che si chiama comunemente la cultura ha completamente modificato i dati stessi della clinica. Vi dico queste cose perchè questo ci permette di giungere ad una ulteriore prospettiva del lavoro che vorrei cercare d'impostare quest'anno, ed è precisamente quello della clinica, nella misura in cui è del tutto da verificare in che senso si può parlare, oggi come oggi, di una clinica. Non metto in questione, evidentemente, che se ne possa parlare. La questione sottintesa dal titolo "Il mito analitico del desiderio" è, in realtà, né più né meno che quella della clinica psicanalitica. Vi dico come. Se il desiderio è un mito e nient'altro che un mito, dobbiamo chiederci - ed è la questione di fondo che vi annuncio, poichè sarà questa la prospettiva entro cui dovremo inquadrare le questioni che man mano si porranno, e per darvi, per così dire, delle rappresentazioni d'attesa sul cammino che dobbiamo percorrere, se il desiderio è un mito, se è un'illusione - perchè il desiderio è un'illusione? perchè l'oggetto del desiderio non è mai l'oggetto che lo soddisfa e il desiderio è tale solo perchè è preso in questa illusione -, se il desiderio è questo, il minimo che possiamo chiederci è che cosa ci sta a fare un analista, in altri termini in nome di che cosa un analista agisce, dal momento che il suo compito in un'analisi, non è altro che quello di agire. Insomma se il desiderio è un mito, non dobbiamo credere che l'analista sia, per così dire, un avvocato del desiderio. La questione che si pone è nientemeno che quella di chiederci qual'è la verità dell'analista,



4 [ dal momento che, se agisce - e agisce in quel modo specifico che Lacan ad un certo punto indica con l'espressione della causa -, ciò che dobbiamo chiederci è dove si fonda, dove prende fondamento, dove prende Grund - cioè appunto causa - la sua verità; dal momento che, insomma, il riferimento alla verità è l'unica cosa che possa sottrarre la psicanalisi ad un destino che sarebbe per essa assolutamente fatale, cioè quello che vi preannunciavo poco fa quando vi parlavo della terza possibile significazione dell'espressione "Il mito analitico del desiderio", la possibilità che la psicanalisi diventi né più né meno che una mitologia del desiderio, quel che volgarmente si chiama una ideologia.

7 [ Questo pericolo, per la psicanalisi, non è un pericolo del tutto astratto, è un rischio molto concreto, che essa corre di continuo. Direi anzi che questa di diventare una mitologia del desiderio è la cosa più facile che possa accadere alla psicanalisi. Se noi affrontiamo un attimo la storia della psicanalisi vediamo anzi che la prima cosa che le succede è proprio questa, per esempio con Jung, Adler, l'Anafroidismo, il giornalismo, ecc. Insomma, ogni volta che la psicanalisi perde questo suo riferimento assolutamente nodale alla sua verità, non può far altro che diventare una mitologia; una mitologia che naturalmente, partendo dal fatto di riferirsi al desiderio, cioè ad una forza di illusione, diventa una delle più piatte, una delle più squallide che sia possibile concepire oggi. Dire che in questo caso la psicanalisi diventa una religione, significherebbe essere ottimisti.

9 [ La questione che pongo è dunque : in nome di che cosa agisce un analista, se non è sul desiderio che può minimamente fondarsi? In nome di che cosa agisce, dal momento che non può fondarsi nemmeno su una nozione di normalità, come dire che non può fondarsi su nessuna legge? Lo psicanalista - sarebbe un discorso tutto da fare, spero che ci arriveremo quest'anno - è rispetto alla legge in posizione del tutto particolare, che bisogna dire non è stata affatto

studiata né precisata. Dire che la psicanalisi non può fondarsi su una nozione come quella di normalità, cioè su qualche cosa di normativo, dunque su nessuna legalità, ci porta a porci un'ulteriore domanda. Abbiamo, da una parte, il compito di precisare un'etica della psicanalisi, e quando dico etica della psicanalisi dico semplicemente una prassi della sua teoria, cioè una giustificazione, una ragione da rendere della sua stessa esistenza, dall'altra abbiamo la clinica, presa se vogliamo al suo livello di massima astrazione, cioè nel senso più corrente del termine, che si richiama evidentemente alla possibilità di elaborazione di una nosografia. Insomma, "clinica ed etica della psicanalisi" potrebbe essere in qualche modo il sottotitolo del seminario di quest'anno.

Proviamo per un momento a chiederci da dove viene la nosografia analitica. Essa non nasce con la psicanalisi. Freud la trova in parte fatta, in parte contribuisce ad elaborarla; benchè la modifichi, la riceve, questo è poco ma sicuro, dalla psichiatria. E' chiaro che per la psichiatria il problema della nosografia non si pone, perchè un sintomo essa può sempre dire cos'è, a costo di non dire nulla appunto di scientifico - tra tutte le branche della medicina la psichiatria è sicuramente la meno scientifica - sulla ragione, sul fondamento, cioè sulla causa del sintomo stesso. La psichiatria può dire che cos'è un sintomo per il semplice motivo di potersi limitare a dare una descrizione in termini esclusivamente medici. Insomma, per dirla in parole povere, un sintomo isterico è facile dire cos'è, posto che assomiglia, in apparenza, ad un sintomo medico. Un sintomo ossessivo è già qualche cosa di più sfuggente, tanto è vero che c'è voluto Freud per accorgersi che esisteva una nevrosi ossessiva distinta dall'isteria. Diciamo così: perchè l'ossessivo compie i cosiddetti rituali, perchè per esempio si lava le mani cento volte al giorno? Che cosa ci autorizza a dire che questo è un sintomo, cioè in ragione di che cosa affer-

8 } miamo che l'ossessivo che si lava le mani cento volte al giorno lo fa in ragione di un sintomo? Perché se noi andiamo alla ragione del suo lavarsi le mani, vediamo chiaramente che non può che ripetere la sua azione di lavarsi, dal momento che la sporcizia che si tratta di togliere via non è certo una sporcizia che vada via con l'acqua, così come Lady Macbeth non poteva lavare le macchie di sangue che sporcavano le sue mani. In altri termini, il nevrotico ossessivo ha perfettamente ragione di ripetere l'operazione del lavaggio, dal momento che si tratta di ben altra macchia che sente il bisogno di lavare. Perché allora non considerare una nevrosi ossessiva sic et simpliciter il fatto che esistono dei riti a livello sociale, come quello del battesimo o cose di questo tipo, connesse comunque alla sfera della religione? Vediamo qui per esempio, come per la prima volta si pone nel discorso che sto facendo la questione della religione, che non a caso è quella da cui Freud ad un certo punto parte per porsi, direi per motivi assolutamente strutturali inerenti alla questione stessa, il problema del collettivo, del sociale. In altri termini L'avvenire di un'illusione è la premessa necessaria del Disagio della civiltà, un altro testo su cui spero che avremo modo di intrattenerci quest'anno. Eppure, per ritornare adesso alla questione della nosografia di cui parlavo prima, non c'è il minimo dubbio che tale nosografia colga qualcosa di reale, non c'è il minimo dubbio che nessun psicanalista potrebbe farne a meno.

La psichiatria dunque, isolando il sintomo come fenomeno, si condanna a non poterne dare alcuna ragione; la psicanalisi, in confronto, ha strumenti molto più fini, riesce cioè a cogliere il sintomo come elemento di una struttura e può agire, benché con tutte le difficoltà del caso, a livello di questa stessa struttura. Tuttavia ciò non ci esime dal porci una questione ben precisa. Il punto è questo : se un ossessivo ha ragione di volersi mondare<sup>di</sup> una colpa di cui nessuna psicanalisi, nessun psicanalista, potrà mai alleviarlo, che è in definitiva la colpa stessa di esistere, se



l'isterica o l'isterico ha ragione di voler affermare la propria verità, contro la menzogna che costituisce l'ambiente in cui si muove, se lo psicotico ha ragione di volersi creare un mondo più sopportabile, in nome di che cosa - è questa la questione etica che ponevo prima - tutto ciò può venire modificato? Cioè qual'è il fondamento dell'azione analitica? E' questo dunque il nodo, a cui mi riferivo prima, fra la clinica e l'etica. Se infatti il desiderio è illusione, è chiaro che non possiamo appellarci ad una etica del desiderio, del tipo di quella che è stata più volte ventilata negli ultimi venti anni, per poterci sostenere in questa posizione. Non si tratta, in altri termini, questo è del tutto evidente, di liberare il desiderio, secondo un motto che era di moda negli anni sessanta.

L'etica della psicanalisi non è l'etica del desiderio, è un'etica che, come ogni etica che sia degna di questo nome, si fonda, cioè trova la propria ragione, nel reale, dal momento che è solo il reale che può assicurare la sussistenza di una verità. In definitiva si tratterà di assicurare proprio questo reale, il solo che possa garantire la verità dello psicanalista e che quindi possa far sì che la psicanalisi non diventi una mitologia dell'adattamento. Ripeto, vi dico queste cose anche se mi rendo conto che non sto proponendo nulla di preciso, sto solo aprendo, almeno spero, delle prospettive, appunto per darvi la possibilità di orientarvi in modo preliminare nel terreno che cercherò di percorrere quest'anno.

3.

Dicevo prima che bisogna mettere in movimento le cose che abbiamo cercato di mettere a punto l'anno scorso; questo ci porterà inevitabilmente sul versante opposto a quello che l'anno scorso avevamo frequentato. Cioè, se l'anno scorso ci eravamo posti la questione metapsicologica, diciamo a parte subjecti, quest'anno sarà proprio la questione dell'oggetto, dell'oggetto della psicanalisi, dell'oggetto del desiderio, che balzerà in primo piano. Se ora consi-

deriamo appunto il movimento dei meccanismi del significante, se cioè consideriamo il linguaggio in rapporto al desiderio che veicola, usciamo per ciò stesso dal campo del soggetto per incorrere nella questione dell'oggetto, come se per mettere in moto il soggetto, per far sì che un soggetto sia un soggetto agente, dovessimo strappargli qualcosa di essenziale, quel qualcosa che è fuori di lui e che chiamiamo comunemente l'oggetto. Quest'oggetto notoriamente definito da Lacan come causa di desiderio è da considerarsi qui come quel qualcosa che il soggetto stesso deve poter sopporre fuori di sé per incominciare a muoversi; perché un soggetto possa agire bisogna che desideri, che vada alla caccia di questo oggetto. Deve avere, per potersi muovere, prima bisogno, poi desiderio. Uso questi due termini del tutto intenzionalmente, dal momento che non mi pare che vadano opposti come è stato fatto per lungo tempo (è stato fatto così per lungo tempo anche da Lacan per motivi tattici intuibili, su cui non mi soffermo). Diciamo così : è per la via del bisogno, cioè di ciò che Freud chiama die Not des Lebens - il bisogno è un termine piuttosto debole per tradurre Not - è per la via dunque di questo bisogno che entra in funzione il desiderio. Quando parlo del bisogno vi prego di intendere bisogno nel senso di quest'urgenza del vivere di cui parla Freud. Il desiderio è invece ciò che resta una volta soddisfatto il bisogno. Per fare un esempio concreto, sappiamo tutti che mangiare è un bisogno, perché sappiamo che chi non mangia non può vivere, cosa del tutto ovvia. La cosa diventa meno ovvia se ci chiediamo perché mangiamo. Se non c'è dubbio che noi sappiamo che c'è un bisogno di mangiare, non è tuttavia perché ne abbiamo bisogno che mangiamo. Se per esempio avvertiamo come fame un certo stimolo che ci induce a mangiare, non è perché astrattamente sappiamo che il nostro organismo ha bisogno di mangiare per sopravvivere, è perché avvertiamo questo stimolo che vogliamo interrompere. Mangiamo, dunque, per sfuggire ad un dispiacere, il che ci pone su un piano diverso dal bisogno nel

senso organico del termine. C'è un rapporto, che appare del tutto enigmatico, tra il bisogno di nutrirsi che è radicato nel reale di un organismo e il modo in cui questo bisogno si manifesta come uno stimolo a cui diamo il nome di fame : non si mangia perché si ha bisogno di mangiare ma perché si ha fame, cioè si mangia perché si è appreso un certo comportamento per cui ad uno stimolo si risponde con un'azione specifica che è quella di nutrirsi. Che poi lo stimolo sia governato da un meccanismo fisiologico collegato ad un bisogno cioè ad una carenza dell'organismo stesso non toglie affatto che ci sia questa separazione per cui chi mangia può benissimo non saper nulla di questo bisogno organico. L'appetito - uso questo termine nel senso originario dell'appetitus, così come potete trovarlo per esempio in Spinoza -, si instaura, in altri termini, su un non sapere del bisogno stesso, su un non sapere che tuttavia non è semplice ignoranza. Del reale del bisogno a livello organico, il soggetto non sa assolutamente nulla. Insomma nessuno mangia solo perché sa che se non mangia muore, se così non fosse non esisterebbe l'anorexia mentale, che è la prova lampante che non è certo il bisogno organico di nutrirsi a far sì che qualcuno mangi. Chi mangia lo fa per mettere fine allo stimolo della fame, che si dà già nell'ordine di ciò che appare, con una prima approssimazione, come desiderio. Non è dunque l'appagamento del bisogno ad essere piacevole, ma la cessazione dello stimolo della fame.

Questa affermazione non è del tutto esatta, bisognerebbe correggerla, queste cose le dico per il momento per cercare di delimitare il campo del bisogno e del desiderio. Il bisogno, questa carenza dell'organismo vivente, fa parte di un reale, da cui il soggetto è strutturalmente escluso, escluso nel senso che non può saperne nulla. Si pone allora la questione di come mai, al livello del soggetto, appare questo reale, questa specie di propaggine, che si chiama lo stimolo : Freud, con la fisiologia, lo chiama Reiz. Questa domanda non mi sembra oziosa così come potrebbe apparire. Non

1

tutti i bisogni, nel senso dei bisogni organici che dicevo prima, sono tali da avere questo rappresentante psichico che è lo stimolo. Per esempio un malato può avere bisogno di prendere la penicillina, tuttavia il suo organismo di questo bisogno non sa assolutamente nulla.

Lo stimolo dunque è ciò attraverso cui il desiderio si radica nel reale dell'organismo, cioè nel reale del vivente, ed abbiamo visto che vi si radica per via di un non sapere. Che cosa consente allora il passaggio tra questo livello organico, che è il livello della pura e semplice physis, ed il livello soggettivo in cui si manifesta lo stimolo? Che rapporto c'è tra i due livelli?

2 { In questo modo stiamo ponendoci una questione filosofica par excellence, una questione su cui sono stati scritti innumerevoli libri, e che è quella che ad esempio Cartesio poneva in questi termini: quale rapporto può esserci tra la res extensa e la res cogitans? Freud si pone molto tempo dopo la questione in termini molto diversi, cioè di quale rapporto ci sia tra lo psichico e il somatico. Cartesio risponde con la teoria del tutto astrusa e grottesca di una certa ghiandola pineale, Freud risponde invece con un concetto che a noi non pare altrettanto astruso e grottesco - ma la cosa è tutta da verificare -, che è il concetto di pulsione, di cui dice - come se niente fosse - che è un concetto di confine tra lo psichico e il somatico. Va a sapere che cosa significa che ci possa essere un confine tra lo psichico e il somatico, dal momento che psichico e somatico non sono certo due regioni omogenee tra di loro.

3 { Allora se noi proviamo a fare qualche considerazione del tutto quotidiana e banale, come quelle da cui siamo partiti, su che rapporto c'è fra lo stimolo che ci porta a mangiare ed il bisogno organico di nutrirci, se ci proviamo anche a questo livello minimo, dobbiamo forse arrestarci ad una sorta di armonia prestabilita tra l'organico e lo psichico? Senza dubbio la teoria dell'armonia

prestabilita non è senza nobili ascendeze filosofiche - fu sostenuta segnatamente da Leibniz -, ma risulta poco credibile in un modo di pensare come il nostro in cui non trova più posto l'idea di una causa prima, di un Dio. Che rapporto possiamo pensare dunque tra questi due livelli, dal momento che è proprio tra questi due livelli che si pone la questione della psicanalisi?

Partiamo da alcuni presupposti minimi come sempre. Quale che sia dunque il reale in causa, quando abbiamo a che fare con il reale dell'organico o con quello dell'inconscio, l'unica cosa sicura che possiamo dire è che il soggetto in quanto tale si definisce per essere escluso da questo reale. Per esserne escluso a livello di quel sapere che lo definisce. Non c'è soggetto se non in quanto sa e in quanto da un certo altro sapere è escluso per definizione. Il soggetto può sapere, ma non può sapere il reale. L'unico luogo di coincidenza tra il reale ed il sapere è, come abbiamo visto, l'inconscio, cioè il sapere da cui il soggetto è escluso. Un telefono sicuramente non è un soggetto, non lo è perché sa tutto, tutte le parole che vengono dette al telefono vengono sapute senza possibilità di equivoco o di errore dal telefono stesso. In altri termini, dal reale di questo sapere il telefono in quanto strumento non è escluso, oppure, se vogliamo, ne è escluso completamente, poiché non ha la minima coscienza di sapere alcunché di questo sapere che pure sa. In un caso o nell'altro il telefono non ci appare affatto come un soggetto.

Ciò che definisce la condizione soggettiva è invece il fatto di essere all'interno di un sapere che pone nello stesso tempo un non sapere : tra questo sapere e questo non sapere si pone la condizione del soggetto in quanto determinata dal tempo. Dicevamo dunque che per un soggetto non c'è alcun sapere del fatto che per il suo organismo mangiare è un bisogno. Il soggetto in quanto tale sa invece il sapere veicolato dallo stimolo della fame. In altri termini il soggetto è ciò che si interpone in qualche modo tra il bisogno

a livello del reale e lo stimolo stesso.

Certo, che ci sia un organismo è la condizione necessaria ma non sufficiente perchè ci sia soggetto; per farci una ragione in termini scientificamente accettabili di questa corrispondenza potremo ricorrere ad una teoria evoluzionistica abbastanza corrente che ci spiegherebbe che, se c'è un collegamento tra questo bisogno e lo stimolo che qui chiamiamo fame, è perchè a livello della selezione della specie si è conservato soltanto quell'organismo che era dotato di questo meccanismo e non di altri. La corrispondenza tra il bisogno e lo stimolo in altri termini viene data in questo caso come puramente casuale.

E' a questa corrispondenza del tutto fortuita che diamo il nome di soggetto, nella misura in cui, grazie all'introduzione del soggetto, consideriamo che questa casualità fosse finalizzata. Questo soggetto che interponiamo fra il bisogno e lo stimolo è l'errore retroattivo con cui consideriamo lo stimolo finalizzato al soddisfacimento del bisogno. Ed è a questo movimento retroattivo che diamo il nome di desiderio, perchè questo soggetto desiderante sorge come un errore. Insomma è come dire che il desiderio è qualcosa che noi dobbiamo al fatto di avere imparato qualche cosa, perciò l'uso linguistico comune, come sempre, è del tutto nel giusto quando sostiene che per un cane cibarsi è un bisogno, per un uomo invece può trattarsi di un desiderio. Anche qui bisogna dire che le cose non sono così semplicemente distinguibili, tra il povero cane e quell'altro poveretto che, perchè pensa, si crede chi sa chi, dal momento che un cane morirebbe di fame prima di mangiare qualche cosa che non sa come appetibile, anche se questo qualche cosa potrebbe per esempio sostenerlo in vita. E tuttavia abbiamo visto che l'appetito non è identico al desiderio, benché ne costituisca senza dubbio una premessa. Insomma, a differenza dell'appetito, il desiderio deve articolarsi non solo ad un sapere - sapere ad esempio che quel determinato cibo è appetibile - ma anche ad un non sapere, co-

me dire, insomma, che uno desidera solo nella misura in cui non sa che cosa desidera di preciso. Perché il mio appetito possa essere un desiderio bisogna che sia abbastanza lontano dal bisogno per permettermi di soddisfarlo anche a prescindere dallo stimolo.

Insomma, solo nella misura in cui posso mangiare anche se non ho fame, posso mangiare qualcosa solo perché questo qualcosa può, come suol dirsi, piacermi, posso essere sicuro che si tratta di un desiderio, non di un bisogno; ed è questo per l'appunto il livello che qui ci interessa.

Il soggetto in quanto non è semplicemente soggetto di rappresentazione, ma per lo stesso fatto di essere soggetto di rappresentazione è soggetto desiderante, si instaura dunque, col desiderio, solo a partire da un non sapere. Non solo a partire da un non sapere insito al rapporto tra bisogno e stimolo - quello di cui parlavo prima -, ma a partire dal non sapere in cui è precipitato per il fatto stesso di sapere qualcosa, di sapere per esempio che un determinato oggetto è adatto ad interrompere lo stimolo.

Ora, di che non sapere sto parlando in questo secondo caso? Di quel non sapere che interviene ogni volta che sono, come suol dirsi, catturato dall'oggetto, in quella cattura che chiamiamo desiderio. Insomma, se il desiderio implica il non sapere, cioè il dimenticare che sono io come soggetto l'unico "creatore" di quell'oggetto che causa il mio desiderio, posso desiderare solo nella misura in cui dimentico che, ciò che vado cercando tutt'attorno, è ciò che in realtà mi appartiene più propriamente. Per rendere la cosa con un'immagine, c'è una frase in un romanzo di Pavese, posta in bocca ad una vecchia contadina che dice così: "Chi balla è un cretino che va cercando in girò ciò che in realtà ha già tra le braccia". Il punto è questo, per ballare bisogna dimenticarsi del fatto di averlo tra le braccia, questo oggetto.

E' per questo verso, dunque, per questo non sapere che è la misura di una sessualizzazione del rapporto tra il soggetto e l'og-

getto - il sessuale non è altro che l'espressione di questo rapporto che interviene tra un soggetto e un oggetto - che la questione sessuale è posta da Freud a capo dell'esperienza stessa della psicanalisi. E' per questo verso che una funzione, in apparenza del tutto naturale, e cioè governata dalla semplice legge del bisogno, può diventare, a livello del sintomo; sostegno di un certo tipo di azione che può apparire in modi diversissimi nella sintomatologia, come l'anoressia che citavo prima, la bulimia, la nausea isterica, ecc.

Ponendo la questione di questa sessualizzazione, cioè di questo rapporto in apparenza talmente astratto tra il soggetto e l'oggetto in quanto entità del tutto indeterminate a questo livello, poniamo dunque le basi per poter affrontare in termini minimamente rigorosi la questione del sintomo : che è quanto si voleva dimostrare a proposito del rapporto tra l'etica e la clinica.

A. DAVANZO : - Che cosa ne sarebbe dell'urgenza vitale se non ci fosse lo stimolo? Come è possibile distinguere queste due cose? Non è lo stimolo già implicato, già in qualche modo l'unico segnale di questa urgenza vitale?

Senza dubbio. Penso di aver già previsto questo nel momento in cui ricordavo che secondo la teoria evoluzionistica l'organismo non dotato di questa corrispondenza tra un bisogno ed uno stimolo è quello che si sarebbe estinto.

A. DAVANZO : - Però poi, proprio a questo punto hai introdotto il caso. Dicevi che è difficile distinguere il caso dalla causa; mi si presentava proprio questa difficoltà: se senza di ciò l'organismo non sopravviverebbe, perché non si potrebbe parlare di una causa invece che di un caso?

Ma infatti, perché non si può parlare di una causa? Mettiamo che esista un organismo x, che non avverta la fame, che, non avvertendo il bisogno di mangiare, non mangia, dopo di che muore; ebbene, la questione non si pone al livello della sopravvivenza di questo organismo; la questione si pone a livello di quell'organismo che, guarda caso, è dotato della corrispondenza per cui a quel bisogno di



mangiare corrisponde quello stimolo lì. In effetti sopravvivono solo organismi che hanno questo stimolo. Le piante non hanno bisogno di avere lo stimolo della fame, perché funzionano in modo diverso. Allora cos'è che a noi appare come causa? Qualcosa che avviene in modo del tutto fortuito; perché è del tutto fortuito che un organismo con una mutazione genetica acquisisca questa caratteristica che poi fa sì che si affermi a danno degli altri. Perché i dinosauri si sono estinti? Non certo perché c'era una causa finale in questa estinzione, si sono estinti perché probabilmente ci sarà stata una mutazione climatica tale che non ha più permesso loro di sopravvivere. I coccodrilli che erano loro parenti stretti invece hanno potuto adattarsi a questa variazione climatica e sono sopravvissuti.

R. FERIGOLLI : - In altri termini la variazione della temperatura non ne ha consentito la sopravvivenza; ma che questo evento, questo intrecciarsi tra bisogno e stimolo, ci sia o non ci sia, è un caso. E' qui che bisogna distinguere caso e causa.

A. DAVANZO : - Ma non è un caso, se no non c'è neanche il Not des Lebens; voglio dire, non è che causa e caso possano incrociarsi o no, se non c'è l'uno non c'è neanche l'altro.

Noi consideriamo la possibilità del tutto astratta che non si incrociano, perché se noi non facciamo questa operazione in più, dobbiamo supporre un progetto di un essere preveggenente che abbia costruito l'animaletto in questione in modo tale da fargli sentire fame quando ha bisogno di mangiare; e questa è la cosa sicuramente più semplice da pensare, tant'è vero che da che mondo è mondo la cosa è stata pensata in questi termini. Ma questi sono propriamente i termini teologici di pensare la questione. E non è detto che il modo di pensare evoluzionista sia poi tanto meno teologico di questo; poiché in realtà l'evoluzionismo che cosa fa, se non capovolgere la frittata, per cui l'evoluzionismo è l'immagine uguale e contraria del creazionismo? Non a caso a un certo punto Lacan dice che fra la teoria evoluzionista e quella creazionista è sicuramente la

seconda quella più legata alla psicanalisi, ma sicuramente la psicanalisi non è evoluzionista, per lo meno per il campo che la riguarda; non è evoluzionista perché si occupa del significante a partire dal momento in cui interviene il significante, è la causa, ma proprio nel senso della causa finale, ad entrare in gioco. Se non c'è significante non c'è la minima possibilità di pensare ad una causa come causa finale. Una cosa è certa, ed è che solo a partire dal significante è possibile farsi un'idea di causa. Aristotele la pensa nel senso di un'idea-guida dell'azione. La causa finale, per Aristotele, è la forma. Non è un'idea sbagliata, il ragionamento di Aristotele non è sbagliato, il fatto è solo che, se noi vogliamo applicare questo concetto alle scienze della natura, dobbiamo pensare necessariamente un artefice di tutto ciò.

R. FERIGOLLI : - Un motivo di questa difficoltà non dipende forse dall'aver implicitamente attribuito questo Not des Lebens ad un soggetto?

In ogni caso la questione si propone après coup, solo retroattivamente. Per fare un esempio che forse può togliere l'equivoco : c'è sicuramente una causa per cui un determinato minerale si cristallizza secondo certe forme piuttosto che secondo certe altre; sicuramente la forma del cristallo è una conseguenza della causa, che è la struttura molecolare di questa sostanza; questo non significa che la struttura molecolare sia fatta perché il minerale ottenga quella forma. Così questo non significa che lo stimolo fame sia fatto perché il soggetto possa sopravvivere. In ogni caso questa disquisizione ci interessa soltanto nella misura in cui ci troviamo, in qualche modo, ad affrontare la questione del concetto di causa. Basta prendere una frase semplicissima: io mangio perché ho fame - questo "perché" ci dice di una causa, ci dice la ragione per cui io mangio - ma che cosa significa questo "perché"? E' proprio a questo punto che si pone la questione della causa in relazione al desiderio..Se ho attraversato la questione del biso-

gno, era per mettere in evidenza dove inizia il campo che ci interessa.

A. DELLA VALLE : - Sono convinta che attraversare la storia di un termine voglia dire anche arrivare a definire meglio un concetto. Le chiedo quale definizione dà lei alla parola mito.

Direi che per il momento me ne guarderò bene, nella misura in cui, se questo titolo ha tutte queste possibilità di significare qualcosa, è proprio perché non ho definito la parola mito. Infatti, se provassi minimamente a definirla, perderei tutto il resto. Freud per esempio definisce un mito il concetto di pulsione; la cosa probabilmente non è molto corretta, e Lacan propone piuttosto di usare il termine "finzione" a proposito di questo concetto. Sicuramente però tutta la famosa teoria dell'orda, che ci viene raccontata in Totem e Tabù, è un mito, sia pure scientifico. Un mito in questo senso, come potremmo definirlo? L'unica definizione abbastanza generica che possiamo adottare per il momento è forse quella che possiamo delimitare in questo modo : chiamiamo 'mito ogni tentativo di spiegazione e cioè ogni resa di ragione, che non si formuli secondo quel tipo di ragione che sta alla base della scienza. I concetti fondamentali della scienza non sono miti, anche se la scienza non può definirli - non può definire il tempo, lo spazio, la forza. Tutte queste entità la scienza non può definirle che in modo molto relativo, cioè definirne una in rapporto alle altre; per esempio la definizione di forza è una definizione per modo di dire; ci è voluto un sacco di tempo perché si arrivasse a trovarla; da Aristotele in poi tutti parlano di forza, ma bisogna aspettare un certo Kierkhoff che nell'88 avanzato, dice che la forza è semplicemente il prodotto della massa per l'accelerazione, per averne una definizione scientifica. Dopo di che, se andiamo a chiedere che cos'è la massa, è tutta un'altra questione. Tuttavia questi concetti fondamentali della scienza non sono miti, e per quale motivo? Proprio perché non pretendono in nessun

modo di darci una causa, nel senso proprio del termine, di ciò di cui si tratta. Un mito è sempre tale a proposito di una causa. I miti veri e propri, per esempio quelli degli indiani d'America, sono dei modi per rendere ragione di un fatto determinato : i miti del tabacco, del miele, ecc.

Il fatto che la psicanalisi ad un certo punto ricorra a dei miti, come quello di Totem e Tabù, o quello della lamella di Lacan, ci indica che il rapporto tra la psicanalisi e la questione della causa non è in termini identici che nella scienza. E questo perché, mentre la scienza ignora e non può che ignorare la questione del soggetto, la psicanalisi si occupa proprio del soggetto della scienza. La psicanalisi si occupa proprio di ciò che la scienza ignora. Ed è perché si pone la questione del soggetto che la psicanalisi ritrova la questione della causa. La scienza si può costituire solo in quanto espelle da una parte la questione del soggetto, dall'altra quella della causa, precisamente ciò di cui si occupa la psicanalisi.

Non è detto che un eccessivo chiarimento dei concetti sia poi proficuo. Freud, per scrivere Totem e Tabù, parte da una funzione dei concetti di tabù e di totem, concetti che già a quell'epoca potevano sembrare arbitrari. Tuttavia, con una certa bella indifferenza, dice : io mi riferisco a questo libro di Frazer e non all'altro - e perché? Perché questo primo va meglio per elaborare la mia teoria. Il che va benissimo. E se poi vediamo cosa ne è oggi della questione del tabù, nessuno sa più che cosa sia, perché si sono viste tutte le differenze tra un uso e l'altro di questo termine e non si riesce più a cogliere l'unitarietà di questa nozione.

Io insisterei su un punto che secondo me è fondamentale : mito o non mito, ciò che importa per la psicanalisi è far sì che la psicanalisi stessa non diventi un mito; cioè che l'esperienza della psicanalisi non perda la sua specificità.

A. DELLA VALLE : - Ma perdere la sua specificità significa mitologia, non mito.

Sì. Ora, perché questo non accada si tratta di individuare il punto di impossibile, cioè il reale, che la fonda. In questo impossibile, cioè in quel punto che può assicurare alla psicanalisi uno statuto di tipo scientifico - dico uno statuto di tipo scientifico, non uno statuto scientifico - c'è curiosamente solo l'etica.

19 Novembre 1981.

II.

### Il desiderio e il tempo

Dopo l'introduzione della volta scorsa, vorrei questa sera iniziare ad affrontare un pò più da vicino l'analisi di questo termine, "desiderio" di cui ci occuperemo quest'anno.

E' nello schema a tre termini che vi avevo proposto giovedì scorso, che vorrei isolare il punto da cui partire. Il punto più opportuno mi sembra quello inerente al desiderio come illusione. Da qui passeremo alla questione del mito del desiderio propriamente detto, cioè al mito del parricidio, per poi porre per ultima, se faremo in tempo, la questione della psicanalisi stessa, nella misura in cui si fonda su qualche cosa d'altro che non una illusione.

Se ho deciso di partire dal punto che vi ho appena detto è perché questa scelta è dettata non soltanto da motivi di comodità, ma da motivi strutturali inerenti alla natura stessa del problema. E' evidente infatti che la questione del desiderio si affronta meglio a partire da una considerazione dell'oggetto di tale desiderio che a partire dal soggetto stesso. Se noi ci limitiamo, per esempio, come abbiamo fatto l'anno scorso, a tenere di vista ciò che accade a livello del soggetto, non abbiamo i termini sufficienti per porre la questione del desiderio, cioè per porre la questione di ciò che mette in movimento il soggetto stesso. "Il desiderio è illusione" significa in definitiva, che l'oggetto cui tale desiderio è legato, cioè l'oggetto che causa tale desiderio, non è, e non può essere, l'oggetto che lo soddisfa. In questo scarto fra la soddisfazione e la causazione possiamo dunque situare il desiderio stesso. Tuttavia è anche evidente che l'unica cosa che può definire il desiderio in quanto tale è il fatto di avere un oggetto; non possiamo cogliere, percepire, avvertire, il desiderio se non come desiderio di qualcosa e naturalmente è nella sfera sessuale che il desiderio stesso, come dice Lacan da qualche parte, è presente in tutti i suoi intervalli. E' cioè nella sfera sessuale che possiamo cogliere ciò che specifica il desiderio stesso. Tuttavia un simile ricorso alla

nozione di sessualità in questa sede ci sarebbe solo di ostacolo, nella misura in cui che cosa si intenda per sessualità è, a questo livello della nostra ricerca, qualcosa che rimane ancora interamente da definire. In altri termini non possiamo chiarirci il desiderio a partire dalla sessualità dal momento che viceversa è proprio il desiderio a determinare quel che ne è della sessualità.

1.

Mi sembra preferibile invece impostare la questione a partire da un apparato logico minimo, che riguardi il soggetto in rapporto a ciò che lo rappresenta, cioè il significante.

Un simile apparato in cui un soggetto si fa rappresentare da un significante e non si dà quindi se non come oggetto barrato, secondo la grafia di Lacan, è abbastanza diverso da quello che Freud promuove nei suoi scritti metapsicologici.

E' noto che l'apparato che propone Freud, a partire dal Progetto e sino alla seconda serie di lezioni di Introduzione alla psicanalisi, si richiama piuttosto a qualcosa che è dell'ordine dell'organismo. Ricorderete tutto il famoso disegno a forma di sacco con cui Freud cerca in qualche modo di visualizzare quel che ne è del soggetto.

L'impresa freudiana si specificava, in altri termini, nel tentativo di radicare il soggetto nel biologico, diciamo pure nella cosiddetta "natura", di fare cioè della psicanalisi una sorta di scienza della natura. La scommessa freudiana, che naturalmente è una scommessa perduta, è quella di "leggere" il soggetto in una chiave di oggettività, cioè di naturalità. Il fallimento di Freud tuttavia non è un semplice insuccesso, dal momento che si tratta di un fallimento che giunge - e in questo tocca qualche cosa che è inerente alla scientificità stessa dell'impresa analitica - a dimostrare i limiti della sua stessa impossibilità, e in questo modo, in quanto giunge a rendere conto di questa incompletezza necessaria della propria teoria, è scientifico. Si pone, in altri termini, nello stesso filone logico

ed epistemologico che porta per esempio un Gödel ad enunciare il suo teorema di incompletezza.

L'apparato freudiano come sappiamo bene è, al suo livello minimo di articolazione logica, quello dell'arco riflesso. Su che cosa sia questo arco riflesso suppongo abbiate tutti qualche idea; si tratta di una nozione avanzata della biologia sin dal suo sorgere. I primi accenni a tale nozione si trovano nel XVII° secolo, la cosa poi prende tutto un suo sviluppo sino a giungere agli studi di Pavlov, di Goldstein e di altri. In cosa consiste lo schema dell'arco riflesso? Esiste un apparato che può essere stimolato dall'esterno attraverso un apporto di energia, questo apporto di energia provoca un movimento all'interno dell'apparato che lo allontana dalla fonte dello stimolo con conseguente annullamento della tensione.

Prendiamo dunque questo livello di articolazione logica, livello dello schema dell'arco riflesso : forse che a questo livello possiamo parlare di qualche cosa che per noi sarebbe dell'ordine del desiderio? L'organismo in qualche modo mitico di cui Freud parla quando articola queste cose fugge dalla fonte dello stimolo perchè desidera in qualche modo fuggirne? Ebbene la risposta a questa domanda non può che essere negativa. Se l'organismo fugge dalla fonte dello stimolo "per" evitare il dispiacere del perdurare dello stimolo, non è perchè l'organismo stesso desideri questo; non abbiamo a questo livello nulla, ripeto, che possa autorizzarci a parlare di desiderio, perchè il dispiacere, che noi introduciamo a questo livello, che lo costringe a fuggire dalla fonte dello stimolo per spegnere l'eccitamento, è qualcosa di assolutamente automatico, è qualche cosa di assolutamente meccanico.

Il dispiacere è, in altri termini, la molla stessa del movimento. Quando è dunque che entra in scena il desiderio in quanto tale? Aprirei a questo punto una parentesi per dire brevemente questo: quando poniamo la questione che stiamo ponendo adesso, ci muoviamo



in una regione ben determinata della riflessione, che è quella che si pone, diciamo così, all'incrocio o comunque nell'area di unione di tre zone, di tre settori separati della riflessione stessa. Se voi leggete Kant, per esempio, all'inizio della Critica del giudizio pone la questione della distinzione delle tre facoltà del soggetto, e cioè la facoltà della conoscenza, che sarebbe quella che inerisce al soggetto in quanto tale, in quanto soggetto appunto di un sapere; la facoltà di provare piacere e dispiacere; la facoltà di desiderare. Queste tre regioni, diciamo, corrispondono per Kant alle tre critiche: "la critica della ragione pura", "la critica del giudizio" e "la critica della ragione pratica". Dico questo proprio per situare la questione che stiamo ponendo all'incrocio di questi tre punti, cioè all'incrocio di questi tre problemi, quello della conoscenza, quello del piacere-dispiacere, quello del desiderio, nella misura in cui si tratta per noi di trovare come queste tre, che Kant chiamava facoltà, si articolino insieme e si giustifichino a partire da uno stesso e identico schema soggettivo.

Posto questo, torniamo alla questione che ponevo prima: dove è che si comincia a poter parlare di desiderio, naturalmente nell'articolazione che fa Freud di questi problemi?

Se leggiamo il Progetto, una cosa ci appare chiara, ed è questa: non si può parlare di desiderio se non dal momento in cui per l'apparato stesso si pone come esistente qualche cosa dell'ordine di un ricordo. In altri termini, per desiderare un oggetto, dice Freud, bisogna che la percezione di questo oggetto sia legata al ricordo di una precedente esperienza di soddisfacimento. Il desiderio non ci si dà dunque come qualche cosa di immediato, come un legame immediato fra un soggetto e un oggetto, ma ci si dà invece come un rapporto mediato dal ricordo di un'esperienza di soddisfacimento che, in quanto tale, preesiste al desiderio e lo struttura.

Questa cosa già ci mette sulla via di intendere alcune cose che sono del tutto decisive per noi; in altri termini ci mette sull'av-

viso di non credere che il desiderio preesista al soddisfacimento. Viceversa il soddisfacimento (di che cosa?, non certo di un desiderio, diciamo il soddisfacimento di qualche cosa di ciò che indicavamo la volta scorsa come die Not des Lebens), è ciò che struttura il desiderio, che gli dà la sua impronta.

Queste cose si chiariscono ulteriormente se noi leggiamo un brano della Traumdeutung, un brano assai noto (si trova a pagina 515 dell'Interpretazione dei sogni), ma che mi pare da rileggere:

Non c'è dubbio che anche quest'apparato ha raggiunto la sua odierna perfezione soltanto attraverso una lunga evoluzione. Tentiamo di riportarlo a uno stadio precedente della sua capacità operativa. Da ipotesi che devono essere basate su altre premesse, sappiamo che l'apparato tendeva in un primo tempo a mantenersi il più possibile esente da stimoli; esso aveva perciò, nel suo primo assetto, lo schema di un apparato riflesso, che gli consentiva di allontanare rapidamente per via motoria un eccitamento sensitivo proveniente dall'esterno. Ma l'urgenza vitale (cioè il famoso Not des Lebens) turba questa semplice funzione; ed è a essa che l'apparato deve anche l'impulso a un ulteriore sviluppo.

Quest'urgenza gli si presenta in un primo tempo nella forma dei grandi bisogni fisici. L'eccitamento prodotto dal bisogno interno cercherà uno sfogo nella motilità, che si potrà definire "mutamento interno" o "espressione del moto d'animo". Il bambino affamato, senza aiuto, griderà o si agiterà. Ma la situazione rimarrà invariata, perchè l'eccitamento proveniente dal bisogno interno non corrisponde a una forza che colpisce momentaneamente, bensì a una forza che agisce di continuo. (Teniamo presente questa distinzione fra una forza che agisce di continuo e una forza che agisce in modo momentaneo, perchè poi è la chiave... della teoria della pulsione). Può esserci un cambiamento quando, in un modo qualsiasi, nel bambino per l'aiuto di altre persone, si effettua l'esperienza di soddisfacimento, che sospende lo stimolo interno. Componente essenziale di quest'esperienza vissuta è la comparsa di una determinata percezione - l'alimento nell'esempio dato -, la cui immagine mnestica rimane d'ora in poi associata alla traccia mnestica dell'eccitamento di bisogno. Appena questo bisogno ricompare una seconda volta, si avrà, grazie al

collegamento stabilito, un moto psichico che intende reinvestire l'immagine mnestica corrispondente a quella percezione e riprovocare la percezione stessa; intende dunque, in fondo, ricostruire la situazione del primo soddisfacimento. E' un moto di questo tipo che chiamiamo desiderio; la ricomparsa della percezione è l'appagamento del desiderio e l'investimento pieno della percezione, a partire dall'eccitamento di bisogno, è la via più breve verso l'appagamento di desiderio. Nulla ci impedisce di ammettere uno stato primitivo dell'apparato psichico, nel quale questa via viene realmente percorsa in questo modo e l'atto del desiderio sfocia quindi in un'allucinazione. Questa prima attività psichica mira dunque a un'identità di percezione, vale a dire alla ripetizione della percezione che è collegata col soddisfacimento del bisogno.

Cerchiamo dunque di riassumere i termini per noi essenziali di questa argomentazione frudiana, argomentazione che, è il caso di dirlo, ha in sé qualcosa di grandioso nella semplicità delle sue linee.

Abbiamo dunque il nostro apparato che funziona in base ad uno stimolo che provoca un eccitamento che produce una fuga. Va da sé che l'effetto-fuga è all'inizio del tutto casuale. ] I

Che la fuga si effettui in una direzione oppure in un'altra è del tutto indeterminato. A questo livello come dicevamo non possiamo parlare di alcunché che ci faccia pensare al desiderio. Tuttavia quando parla di questo Not des Lebens Freud introduce una distinzione, rispetto al semplice schema dell'arco riflesso, che è fondamentale. Introduce cioè che l'apparato, oltre che funzionare per uno stimolo che è esterno ad esso, è tuttavia esistente in quanto tale, e dunque tale da poter ricevere stimoli, non solo dall'esterno, ma anche dall'interno. ] II

Gli stimoli provenienti dall'esterno e gli stimoli provenienti dall'interno naturalmente sono ben distinti, perché quelli provenienti dall'esterno possono essere fuggiti, quelli provenienti dall'interno invece no. Con dje Not des Lebens dunque Freud indica questi stimoli che l'apparato non può fuggire, perché come potrebbe

Fuggire da se stesso? Das Not des Lebens, dunque, è un nome di ciò da cui non si può fuggire, diciamo pure un nome del reale. La sua espressione, a questo livello della teoria è quella di una forza che agisce di continuo ed è, a questo livello che si radica la pulsione, la quale si distingue da tutti gli altri stimoli per il fatto di agire di continuo, per il fatto di non ammettere fughe.

Come si comporterà dunque l'apparato nei confronti di questo stimolo del bisogno, nei confronti del quale non può fuggire? In un primo momento, dice Freud, cercherà di eliminarlo allo stesso modo in cui elimina gli stimoli esterni, cioè attraverso la fuga, rendendosi immediatamente conto del fatto che questo tentativo non funziona.

A questo livello ci chiediamo allora, abbiamo già a che fare con il desiderio? Non ancora. A questo livello abbiamo sì un bisogno, come abbiamo visto, ma nulla ancora che ci porti a parlare di desiderio.

Naturalmente teniamo da parte per il momento, il fatto che parlando di stimoli e parlando di forze che agiscono di continuo oppure che agiscono in modo momentaneo stiamo dando per scontato qualcosa che invece non è affatto scontato, come vedremo, e cioè il concetto di forza. Uno stimolo che cos'è? E' una delle forme della causa, ma a questa causa si precisa in questo momento come una causa agente, come una forza. Naturalmente questo concetto di forza è del tutto problematico tanto che ad un certo punto la fisica ha creduto di poterne fare a meno.

Torniamo dunque allo stimolo mettendo tra parentesi la questione di sapere che cosa intendiamo con stimolo e che cosa intendiamo con forza, e vediamo come funziona la faccenda. Dice Freud: se il movimento del tutto indeterminato, del tutto casuale, cui dà luogo la scarica di eccitamento, per un caso incontra un soddisfacimento, (è il caso dell'urlo del bambino che piange, l'urlo che non è ancora un appello dell'Altro per soddisfare quel desiderio,

ma semplicemente una scarica motoria), il ripresentarsi dell'eccitamento, si accompagnerà al ricordo del soddisfacimento di prima, di modo che, quando si riprodurrà lo stimolo, si riprodurrà automaticamente anche l'investimento del ricorso del soddisfacimento.

E' a questo punto, è solo a questo punto che Freud introduce il termine desiderio. Desiderio è un moto, un movimento che tende a reinvestire in modo allucinatorio la percezione dell'oggetto di soddisfacimento ed è in quanto l'apparato è implicato in un processo di questo genere che, dice Freud, il processo primario, perché è di questo che si tratta, tende ad una identità di percezione, tende a ristabilire la stessa percezione del soddisfacimento.

Il desiderio, appunto per ora questa prima cosa, è un movimento interno ad un ricordo, interno ad una memoria. In questo si distingue chiaramente e nettamente dal bisogno, che invece non fa nessun ricorso alla memoria, non fa alcun ricorso ad una questione di tempo.

Qui però è il caso di porre un pò di attenzione. Certamente al ripresentarsi dello stimolo l'apparato non sa ancora che si tratta di un altro eccitamento, cioè di un eccitamento altro rispetto a quello precedente. In altri termini, a questo livello del funzionamento dell'apparato, nulla consente ad esso di distinguere la percezione dal ricordo. Questo avverrà soltanto in un secondo momento, cioè quando il reinvestimento allucinatorio del ricordo del primo soddisfacimento si dimostrerà inadeguato. Ed è solo per questo che il desiderio consiste nel movimento che tende a riprodurre allucinatoriamente la percezione. Il desiderio tende a riprodurre allucinatoriamente la percezione perché non sa ancora nulla del fatto che quel ricordo non è affatto un'altra cosa rispetto a quello che accade hic et nunc. Insomma, il desiderio sa di un soddisfacimento, ma non sa che il ripresentarsi dello stimolo è altro rispetto al primo momento dello stimolo stesso ed è solo per questo che tende a reinvestire automaticamente - automatisch - l'immagine del sod-

disfacimento.

A questo punto mi pare sia utile per noi richiamare brevemente alla memoria le cose che abbiamo cercato di stabilire l'anno scorso a proposito del rapporto fra il soggetto ed il tempo. Ciò che mi è parso di poter dire l'anno scorso è che non c'è memoria inconscia, nel senso che questa memoria che Freud chiama indistruttibile è semplicemente la parvenza proveniente dal riprodursi sull'asse temporale, in cui in quanto soggetti dotati di coscienza ci muoviamo, di una esperienza che per il processo primario è invece rigorosamente la stessa. Così come dicevamo l'anno scorso che non c'è memoria inconscia, allo stesso modo dovremmo dire adesso che non c'è desiderio inconscio, o meglio che quello che appare a noi come il desiderio indistruttibile, miticamente sempre desto, di cui parla Freud, non è altro che qualcosa che appare a noi così per il solo effetto del fatto che noi, in quanto immersi nel flusso della temporalità, percepiamo le due esperienze come separate nel tempo, laddove dalla parte del processo primario non c'è nessuna possibilità di distinguerle.

A questo livello incominciamo ad intendere che cosa significa dire che il desiderio è illusione. Si tratta prima di tutto di ciò che si chiama un'illusione ottica, un'illusione proveniente dal fatto che noi occupiamo un determinato punto di vista.

2.

Sarebbe però troppo semplice liquidare la questione in questi termini; di fatto, che cosa succede? Che l'allucinazione, cioè la riproduzione della prima esperienza di soddisfacimento, non elimina il bisogno e quindi non elimina lo stimolo. Questa cosa ha l'aria di una cosetta, da nulla, ci sembra una cosa del tutto scontata che una allucinazione non tolga lo stimolo.

Anche qui bisogna, per vederci un pò più chiaro, sgomberare il campo dai pregiudizi che ci portiamo dietro per effetto di alcune abitudini di pensiero. Si pone infatti una questione: per quale mo-

tivo la Festhaltung, cioè il tener fermo l'oggetto, che l'apparato tenta di operare, nella misura in cui tende all'identità di percezione, non può riuscire? Cioè per quale motivo l'allucinazione, cioè il ripetersi del ricordo, non dovrebbe effettivamente appagare il desiderio? Voglio dire questo : d'accordo che un'allucinazione non può appagare il bisogno, ma perchè si rende qui necessaria l'introduzione di quello che sarà poi l'esame di realtà? Freud dà la cosa abbastanza per scontata, eppure non è così semplice.

Prendiamo il caso di una psicosi allucinatoria in cui il soggetto abbia per esempio delle visioni mistiche, beatifiche, come talvolta accade di constatare nella clinica della psicosi. Ebbene, forse che il tizio in questione, in quanto "si fa" allucinatoriamente queste soddisfazioni, non è veramente felice nel momento in cui sogna di sedere accanto a Gesù Cristo o alla Madonna e i Santi?

La risposta è certamente affermativa, il soddisfacimento che si trae da una allucinazione di questo tipo è un soddisfacimento reale, come è un soddisfacimento reale quello che si trae dalle droghe o dalle altre esperienze di questo tipo.

Ben inteso può darsi che il tizio, nel momento in cui gode allucinatoriamente, crepi di fame, oppure crepi per una over-dose, ma questo non impedisce a lui in quanto soggetto desiderante d'essere, come suol dirsi, felice, altrimenti non si spiegherebbe come potrebbero esserci cose come le tossicodipendenze.

L'apparato potrebbe morire soddisfatto nel desiderio, lasciando che il suo bisogno rimanga del tutto vuoto, del tutto insoddisfatto, invece di passare all'istituzione della prova di realtà. Invece capita che si introduca qui un fattore che scolla l'allucinazione del soddisfacimento dall'appagamento del bisogno un fattore per cui noi abbiamo un bel fantasticare o allucinare dei pranzi eccellenti, questo non ci toglie affatto lo stimolo della fame, oppure possiamo fantasticare tutte le più raffinate soddisfazioni sessuali senza che questo spenga il desiderio sessuale (anzi di solito

capita che lo accentui ancora di più).

Come accade, dunque questo? In Freud, dicevo, non troviamo una risposta diretta a questa domanda. Eppure, se noi diciamo che il desiderio è illusione, presupponiamo in qualche modo questa distinzione fra il reale del bisogno ed il desiderio stesso.

Da una parte, l'apparato deve avvertire che l'allucinazione non appaga il bisogno (benché per così dire trastulli il desiderio) per poter elaborare un processo secondario, cioè un processo temporale, in cui possa distinguersi il ricordo dalla percezione, istituendo la prova di realtà; dall'altra parte solo la percezione del tempo, che però a livello dell'apparato, così come lo pensavamo, non possiamo ancora supporre, può far sì che la allucinazione non tolga lo stimolo.

Detta in questi termini la cosa può sembrare un pò astratta. Pensiamo a un sogno, che, come sappiamo, è sempre l'appagamento di un desiderio, per semplificare prendiamo il famoso sogno delle fragole di Anna Freud. Ebbene, il soggetto che sogna le fragole, per tutto il tempo in cui dura il sogno è sicuramente soddisfatto rispetto al suo desiderio di fragole; ciò però non spegne un suo eventuale appetito, che potrebbe, nel caso fosse eccessivamente pungente, risvegliarlo dal sogno e quindi interrompere il sogno attraverso questa funzione di reale.

Che cosa dunque fa sì che il soggetto, lungi dal potersi appagare dell'allucinazione, debba ad un certo punto risvegliarsi? Non potrebbe tranquillamente continuare a sognare di mangiare, pur morendo per carenza di nutrimento?

E' evidente che, prima dell'instaurarsi di un processo secondario cioè temporale, c'è già in ciò che viene chiamato Not des Lebens un legame tra un bisogno e la sua percezione. Tuttavia ci risulta che solo a livello di desiderio, cioè solo nella rappresentazione del desiderio, a noi giunge notizia di questo bisogno. Se noi abbiamo fame non avvertiamo questa fame a livello di questo Not des



labens, avvertiamo questa fame a livello di uno stimolo che è ciò che chiamiamo appetito. Bisogna in altri termini che noi pensiamo questa corrispondenza fra il bisogno corporeo e il suo giungere ad una percezione in un modo un pò più preciso di come sarebbe pensarlo come una miracolosa corrispondenza di questi due livelli, perché non dimentichiamo che ci stiamo muovendo nell'intervallo fra lo psichico ed il somatico, nell'intervallo fra la res cogitans e la res extensa. Vi ricordavo appunto la volta scorsa i salti mortali che Cartesio doveva fare per mettere insieme questi due livelli.

Ciò che risulta a noi in quanto esseri, come suol dirsi, viventi, è che certamente non tutti i bisogni sono tali da essere avvertiti dalla coscienza; ma sicuramente ce ne sono alcuni che giungono a destinazione, come suol dirsi, per un istinto. Diciamo ad esempio che è per un istinto che un animale che ha mal di pancia non mangia, anche se è difficile supporre che abbia qualche nozione del fatto, che un animale che ha mal di pancia non debba mangiare, perché questo gli farebbe male. Se un gatto malato non mangia è perché semplicemente non ha lo stimolo che lo porterebbe a farlo.

L'istinto dunque che cos'è? Possiamo forse definirlo come il rapporto che c'è fra un bisogno e il suo giungere alla coscienza percettiva. Qualunque cosa sia questo istinto, in qualunque modo possiamo cercare di concettualizzarlo, non abbiamo scelta: o dobbiamo pensarlo come l'effetto di un apprendimento, quindi come qualche cosa di solo relativamente innato, oppure dobbiamo pensarlo in modo, dicevo prima, miracolistico, cioè come una sorta di istruzione divina. Naturalmente possiamo scegliere solo la prima ipotesi. Per pensare l'istinto come effetto di un apprendimento tramandato, che so io, geneticamente - ma questo a un certo punto sarebbe tutto da dimostrare e poco ci importa in questa sede - l'unica ipotesi più o meno scientifica che possiamo fare è quella che adotta Freud, cioè quella evoluzionistica, per cui l'organismo ad un certo punto deve aver selezionato alcuni comportamenti, per l'appunto chiamati

istintivi. Come dicevo la volta scorsa : gli organismi dotati di questi comportamenti dopravrveranno, gli altri si estingueranno. L'associazione fra il bisogno di nutrirsi e la fame come stimolo, cioè come sensazione, è uno di questi procedimenti appresi; appresi e poi tramandati appunto come tanti altri comportamenti istintivi a livello animale.

Se sosteniamo un'ipotesi di questo tipo stiamo ricadendo nel naturalismo? Stiamo ricadendo in una concezione naturalistica di ciò che invece naturalistico non è, e cioè del soggetto? L'unico modo di evitare questo rischio è quello di pensare l'istinto come una parte, inscritta in qualche modo, anche se il modo ci sfugge, nel reale dell'organismo stesso, in quanto questo organismo è tale per essere, come suol dirsi, vivente, cioè per essere dotato di movimenti. L'istinto non è altro, in questo senso, che una sorta di movimento. In altri termini, ciò che fa che un gatto sia un gatto, è che quel tipo di organismo si muove in un determinato modo. Quindi l'associazione fra il bisogno corporeo e lo stimolo a livello della sensazione non può essere altro che un modo del movimento che definisce il vivente in quanto tale. L'istinto, questo legame che potrebbe sembrare miracoloso fra un bisogno vitale e il suo giungere alla coscienza percettiva come stimolo, non è altro che un modo di questo movimento. Naturalmente la coscienza percettiva non è affatto, a questo livello, una coscienza vera e propria, è solo un polo percettivo, e cioè solo un modo in cui il reale si organizza, ad un certo stadio, in base a segnali. Non c'è alcuna differenza fra lo stimolo "fame", che giunge all'organismo vivente e che lo porta a nutrirsi, ed un qualunque meccanismo a feedback, per esempio un termostato. Se noi prendiamo un qualunque aggeggio che regoli il riscaldamento di casa, abbiamo che nell'aggeggio è inserito un termometro il quale al salire a una certa altezza del mercurio o di qualunque cosa ci sia dentro, inserisce automaticamente un meccanismo che spegne il bruciatore.

Dico questo perché ci permette di prendere la cosa per il giusto verso, cioè di spogliare la coscienza dei connotati antropomorfi che potremmo altrimenti attribuirle. Il termostato sente l'aumento della temperatura allo stesso modo in cui un gatto, per fare sempre lo stesso esempio, sente lo stimolo della fame. In questo modo, come vediamo, tutto il ragionamento che stiamo operando, a livello del rapporto dello stimolo con il suo giungere alla coscienza, si riduce ad un semplice rapporto di causazione. Semplificando, in altri termini, giungiamo a ridurre lo stimolo alla causa ed è questa, se vogliamo, l'ottica freudiana di dare del soggetto una descrizione in termini scientifici cioè quantitativi. L'aumento di temperatura causa del tutto meccanicamente il salire del mercurio nella colonna, secondo leggi precise e ben determinate che non hanno nulla a che vedere con lo stimolo (non possiamo dire che il termostato abbia lo stimolo a spegnere il bruciatore). C'è dunque della legge nel reale, anche se il reale in quanto tale è per noi senza legge.

Se il reale, in quanto senza legge, non contenesse in sé tuttavia delle leggi, per l'appunto quelle che la scienza cerca di descrivere con l'uso delle lettere, non ci sarebbe nessuna possibilità di instaurare il significante, cioè di passare dal livello del reale al livello del simbolico. Ciò che ci appare come istinto, dunque, non è altro che l'estensione casuale del principio di causalità, che in quanto tale, enunciandosi : "nulla è senza ragione", sorregge la scienza.

Al nucleo del desiderio - benché quando parliamo di istinto non possiamo parlare di desiderio, stiamo parlando tuttavia di ciò attorno cui il desiderio cresce come la perla cresce attorno ad un granello di sabbia -, dunque nell'urgenza vitale, troviamo la causa. Tutto ciò deve essere sottolineato fortemente, perché è l'unico verso per cui possiamo prendere la questione del desiderio facendone una questione sottoponibile ad una indagine del tipo scientifico. E' questa la direzione di ricerca freudiana, è questa la direzione di ricerca di Lacan quando chiama l'oggetto a "oggetto causa di desi-

derio". Tutto il nostro percorso risulta orientato da questa pun-  
tuazione.

3.

Ben inteso dobbiamo operare una distinzione, una volta posta la  
causa al centro del nostro interesse. Mentre il rapporto bisogno/  
stimolo è univoco, il rapporto tra lo stimolo e il desiderio è sì  
altrettanto determinato - determinato perchè? perchè un determina-  
to desiderio può essere appagato solo da quella precisa e specifica  
azione, azione la quale appagherà il desiderio soltanto in parte -,  
ma benchè sia determinato è anche singolare, ci permette così  
di cogliere qualche cosa che è essenzialmente soggettivo, soggettivo  
non nel senso di un soggetto del tutto indeterminato come è il  
soggetto della conoscenza, ma nel senso di un soggetto concreto in  
un preciso istante. Solo a questo livello ci avviciniamo al sog-  
getto così come interviene nella pratica che ci interessa. E' logi-  
co che la psicanalisi non ha a che fare con il soggetto della cono-  
scenza, ma con il soggetto storicamente determinato, cioè determi-  
nato dai significanti che lo rappresentano.

Il desiderio, a differenza del bisogno, ha in sé un alcunché di  
soggettivo, di individuale. Se un bisogno è determinato specificata-  
mente, cioè rispetto alla specie, per cui tutti gli individui della  
stessa specie avranno lo stesso bisogno, il desiderio è determinato  
invece solo singolarmente, solo per quell'unico soggetto, proprio  
perché il desiderio proviene non direttamente dallo stimolo, ma dal  
ricordo del soddisfacimento e diciamo pure dal valore vincolante che  
tale ricordo del soddisfacimento ha per il soggetto in questione.

E' proprio a questo livello che possiamo cogliere il legame che  
c'è fra la pulsione ed il desiderio. La pulsione in quanto tale è  
naturalmente qualcosa di specifico, cioè di riguardante la specie;  
in definitiva Freud tende a ridurre le pulsioni a due tipi che poi  
si potrebbero ridurre a uno solo, tuttavia i modi di manifestarsi  
di queste pulsioni sono del tutto singolari, caratteristici di cia-

scun individuo. La stessa pulsione sessuale si manifesta per ciascun individuo in maniera del tutto differente. Quando noi parliamo di pulsione non intendiamo la pulsione nella sua generalità né la pulsione nella sua specificità, intendiamo la pulsione in quanto si articola per esempio in alcuni significanti che la rappresentano, cioè si singolarizza in rapporto a quel determinato individuo. Quando parliamo di pulsioni in psicanalisi intendiamo le pulsioni nella misura in cui sostengono in qualche modo dei desideri che sono quindi del tutto singolari.

Naturalmente anche i bisogni non sono meno vincolanti dei desideri, e non ci sarebbe nessuna obiezione in linea di principio per il fatto di chiamare pulsione anche la fame o qualunque altra esigenza di questo tipo, tuttavia per comodità di linguaggio, in psicanalisi quando si parla di pulsione ci si riferisce solo alle pulsioni sessuali che sono quelle che sono in gioco al livello in cui la psicanalisi si muove, cioè a livello del significante.

Ora, i due tipi di pulsione così come vengono precisati da Freud ad un certo punto della sua riflessione sono entrambi espressione di che cosa? Se noi consideriamo un processo, sia pure del tutto meccanicamente determinato, non possiamo fare a meno, per tutta una serie di ragioni, di avere l'impressione, per lo meno, che questo processo sia una specie di volontà, non possiamo fare a meno, in altri termini, di credere che, per riprendere l'esempio che facevo prima, un gatto che non mangi quando ha mal di pancia non lo faccia perché vuole sopravvivere. Una credenza di questo tipo, per quanto sia abituale per noi, non può essere scartata aprioristicamente, bisogna pure che abbia un qualche fondamento da qualche parte, deve pur esserci in altri termini qualche rapporto fra la pulsione ed un qualcosa che di solito viene indicato come volontà. Insomma la pulsione sessuale, in quanto punta alla conservazione dell'individuo e della specie, potrebbe essere chiamata una volontà di sopravvivere del vi-

vente, un "amor proprio", se usiamo un'espressione della filosofia, prima che la psicanalisi fosse inventata, qualcosa che determina il vivente in quanto tale.

Come si radica dunque questa volontà, o questo qualche cosa che a noi appare tale, nel reale stesso?

Se la psicanalisi sorge, con Freud, nel tentativo di dare del soggetto una descrizione in termini naturalistici, ciò equivale a dire che Freud più o meno esplicitamente - ma si potrebbe vedere che a tale proposito è abbastanza esplicito - parte dal presupposto che nella natura esista qualcosa dell'ordine di una volontà. Perché Freud potesse permettersi questo bisognava che avesse qualche precedente. Questo precedente possiamo nominarlo: è naturalmente, Schopenhauer.

Quando Freud in "Al di là del principio di piacere" dice: "adesso ci troviamo sul terreno della filosofia di Schopenhauer", in realtà scopriva qualche cosa di cui avrebbe potuto accorgersi anche prima, nel senso che la filosofia di Schopenhauer era in qualche modo la premessa necessaria del suo stesso tentativo.

Che ci sia della volontà nella natura è ciò che Schopenhauer dimostra, c'è un libretto, tra l'altro uscito di recente in traduzione italiana, che si chiama proprio così: La volontà nella natura, che offre alcuni spunti di riflessione per il nostro discorso.

Schopenhauer dimostra, a partire da una lettura di Kant, orientata in un certo senso, che la famosa "cosa in sé": "das Ding in sich," quella di cui appunto ci siamo occupati l'anno scorso, è volontà.

Lo scopre per modo di dire, perchè in Kant la cosa è detta esplicitamente; quando scrive una critica della ragione pratica, lo fa a partire dalla constatazione - e avremo modo di vedere queste cose, perchè per noi sono fondamentali, vi spiegherò poi in che senso - è indotto a supporre che esista un a priori pratico cioè un a priori della volontà, un a priori del desiderio. Se per la ra-

gione le cose in sé sono del tutto inconoscibili, sono cioè dei puri noumeni, per sé stessa la ragione è del tutto identica a sé stessa come cosa. Se il soggetto non può avere percezione di sé se non attraverso rappresentazioni, e cioè non può avere rappresentazioni di sé se non come oggetto, se non temporalmente, la ragione per Kant è per sé stessa noumeno, cioè la cosa in sé che è. Da ciò si deduce un a priori del desiderio, cioè un a priori pratico. Quando Schopenhauer estende questa constatazione di Kant a tutte le cose in sé, trovando dunque che c'è della volontà nella natura, compie sicuramente un'operazione metafisica, ma un'operazione metafisica che, in quanto tale, apre la possibilità del pensare qualche cosa dell'ordine di un inconscio. Che la cosa in sé sia volontà, è il presupposto della nozione di inconscio, che invece sarebbe del tutto impensabile per la filosofia pre-schopenhauriana. Del resto Schopenhauer sa bene che quando dice che c'è della volontà nella natura questa volontà non ha nulla a che vedere con la volontà che noi avvertiamo come volontaria; si tratta di una volontà del tutto involontaria, cioè inconscia. In questo modo Schopenhauer compie un passo che è fondamentale per la possibilità stessa del sorgere della psicanalisi, cioè compie il passo per cui non è più la conoscenza ad orientare la volontà ma la volontà ad orientare la conoscenza; capovolge, in altri termini, l'assunto che da Socrate in poi aveva dominato la storia della morale e trae le conseguenze di questo capovolgimento, aprendo in questo modo la possibilità di pensare una identità che restava invece preclusa a Kant, una identità di conoscenza scientifica e di regola di comportamento pratico.

Se la volontà, in quanto determina il desiderio attraverso un uso a priori, è la stessa volontà che determina la cosa in sé, in quanto non rappresentata per un soggetto, si apre per lo meno la possibilità di giungere ad affermare una identità della que-

stione etica con la questione della scienza, ed all'interno di questa identità dovremmo, se avremo, diciamo così, denti abbastanza duri per rodere quest'osso, situare l'impresa analitica, che si definisce in base al fatto che non giunge ad articolarsi in modo scientifico se non a partire da una posizione etica.

Detto questo, in modo, devo dire, non abbastanza circostanziato, ci accorgiamo che per andare avanti a situare il desiderio nella sua dimensione propria, che non è naturalmente quella del bisogno, dobbiamo fare alcuni passi preliminari. Per sapere che cosa diciamo quando usiamo alcuni concetti come, per esempio, quello di stimolo, quello di forza, quello di causa, quello di movimento, abbiamo bisogno di svolgere una indagine, anche se ridotta al minimo, di ciò di cui si tratta in questi concetti. Cioè dobbiamo essere in grado di assumere questi concetti in un modo un pò meno ingenuo di quanto non si faccia nel linguaggio comune. In particolare vorrei soffermarmi, e lo farò prossimamente, su tre di questi concetti: quello di movimento, quello di forza e quello di causa; nella supposizione che una chiarificazione epistemologica di questi tre concetti ci serva poi a fondare il nostro discorso sul desiderio su basi un pò più solide. Per fare questo saremo costretti a chiudere per un attimo i nostri libri di psicanalisi e ad aprire i libri di filosofia. Questo non per un gusto particolare per la filosofia, ma per una ragione molto semplice che per esempio Lacan ha esplicitamente detto nel seminario sull'Identificazione, quando incominciò a fare un lungo discorso a partire da Kant, cioè per il fatto che se qualcuno ha elaborato la questione del desiderio sono stati proprio i così detti "grandi filosofi". Tutti i libri di filosofia, anche quando parlano di cosmologia o di qualunque altra cosa, in realtà non fanno altro che articolare la questione del desiderio. Ciò che scaturirà poi da questa nostra breve indagine è <sup>che</sup> la psicanalisi in quanto tale, non poteva sorgere se non sul terreno preparato nel corso del secolo XIX, da una parte, dal filone Kantiano e schopenhaueriano, dall'altra però, soprat-



tutto dall'approfondimento che la scienza ad un certo punto compie di alcuni concetti fondamentali, quei Grundbegriffe che Freud assumerà dalla scienza, soprattutto dalla fisica, in modo abbastanza diretto e immediato; se per esempio apriamo lo scritto di Freud sulle pulsioni del 1915 vediamo che, proprio nella parte iniziale, Freud definisce la pulsione in termini del tutto omologhi al modo in cui la fisica definisce i propri concetti di fondo.

P. MARTINI : - Io non riesco a rendermi conto del perché definisce il desiderio come illusione. Si potrebbe dire che anche la pulsione è illusione? Lei diceva che il desiderio è illusione in quanto l'oggetto è illusorio, questo mi pare non permetta di definire illusoria la forza con cui il desiderio si identifica.

Lei mi fa più di una domanda. Se possiamo definire il desiderio come illusione, non per questo possiamo definire la pulsione come illusione. La pulsione non è affatto una illusione, è un mito, come dice Freud, o meglio una funzione, come dice Lacan. Se il desiderio noi lo avvertiamo, e il fatto che lo avvertiamo non è certo una illusione, non avvertiamo di certo nulla di quello che Freud chiama pulsione; la pulsione è solo una ipotesi, una finzione teorica, una finzione scientifica per rendere conto di ciò che al soggetto appare come desiderio. Ma c'è anche un'altra questione che Lei in qualche modo poneva, quando definiva il desiderio una forza. Ebbene, è proprio questo che vorrei evitare di fare, di definire il desiderio in base al concetto di forza, lo vedremo quando analizzeremo questo concetto. Che il desiderio sia una forza, ebbene è proprio questo che è illusione, non perché il soggetto sia nei confronti del desiderio, come suol dirsi, libero. Se una cosa salta agli occhi è che il soggetto è, dal desiderio, determinato, Kant diceva determinato in modo patologico, patologico cioè in modo passivo. Tuttavia questo non esaurisce affatto la questione del rapporto che c'è fra il soggetto e il desiderio. Che il soggetto avverta come una costrizione il proprio desiderio - tanto è vero che di regola, di questo desiderio, non vuol saperne nulla - non implica che non si tratti di una

illusione. Ma intendiamoci bene, non è illusorio il fatto che il soggetto avverta questo, è illusorio il fatto che il desiderio sia una forza, è illusorio il fatto che il desiderio sia strutturato così come appare al soggetto. In altri termini, per poter affrontare la questione del desiderio dobbiamo tener conto del fatto che il desiderio non è altro che l'illusione con cui il soggetto si rappresenta in un determinato modo. Non è che il soggetto si faccia delle illusioni sui propri desideri; il fatto che il soggetto, in modo nient'affatto illusorio, avverta dei desideri è il frutto di una sua illusione, di una illusione, beninteso, non evitabile. Il soggetto non potrebbe fare a meno di incappare in questa illusione. "Illusione" qui bisogna intendere in senso etimologico, come "essere presi nel gioco," e questo non implica affatto un valore dispregiativo, benché io abbia forse accentuato la volta scorsa questo valore dispregiativo, perché ad un certo punto ci si è fatto delle illusioni sul desiderio; c'è tutta la fantasmatica sulla liberazione, per esempio, della quale una certa psicanalisi, la psichiatria, e l'antipsichiatria, hanno vissuto per circa due decenni, tra gli anni sessanta e la fine degli anni settanta; tutto ciò derivava dall'aver fatto un mito del desiderio, dall'aver creduto che il desiderio potesse autorizzare a qualcosa.

P. MARTINI : - Lei diceva che il desiderio è illusorio in quanto i desideri che l'individuo avverte sono in funzione di una idea che si è fatto di sé, di una certa rappresentazione che ha di sé.

E' l'unica possibile rappresentazione che può farsi ben inteso.

P. MARTINI: - Io supponevo che si potesse chiamare desiderio anche questo movimento che porta il soggetto ad una rappresentazione di sé.

No, perchè il soggetto non sussiste senza una rappresentazione di sé. Il soggetto non ha alcun bisogno di desiderare di farsi, di sé, una rappresentazione, tanto è vero che sussiste solo a partire dal momento in cui tale rappresentazione c'è, se no non abbiamo assolutamente nulla, che ci permetta di parlare di soggetto. E' vero però che dal momento in cui il soggetto si fa di sé una rappresentazione se la

dà, per così dire, come bucata, perchè altro è il soggetto che si rappresenta, altro è il soggetto che viene rappresentato in questa operazione. C'è desiderio perchè c'è questa differenza fra il soggetto che si rappresenta e il soggetto rappresentato, tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto dell'enunciato, ed è in questo scarto che, per il soggetto, è necessario tendere da qualche parte, cioè inseguire il movimento di questa mancanza; è questo che poi chiamiamo desiderio. Ciò non vuol dire che questo desiderio non sia una illusione, tanto è vero che il soggetto continua a inseguirlo all'infinito, ma questa mancanza non verrà mai colmata; tuttavia il poverino non può far altro che inseguirlo, perchè non può far altro che vivere di questo. L'unico modo che avrebbe di colmare questa mancanza sarebbe rinunciare ad essere soggetto. Ma gli dei non hanno riservato alla stirpe umana un destino migliore di questo.

P. MARTINI : - Ed è in questa stessa direzione che si deve intendere l'affermazione che fa Lacan : "il desiderio umano è il desiderio dell'Altro"?

Certamente; però se affrontiamo questo, facciamo un salto troppo lungo rispetto al percorso che dobbiamo compiere. Prima di arrivare a questo dobbiamo fare alcuni passaggi. Che il desiderio umano sia il desiderio dell'Altro è implicito in quel passaggio di Freud che abbiamo letto, in cui dice che il bambino trova il soddisfacimento da parte dell'Altro. Perchè possa strutturarsi il suo desiderio, bisogna che un Altro lo soddisfi, ed è per questo che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro. Tutto ciò ha poi conseguenze enormi nello strutturarsi in concreto dei singoli desideri a livello della pulsione : orale, anale, genitale, ecc. Non è un caso che le pulsioni si radichino sempre attorno ad un buco, alle zone erogene, attorno ad un orifizio, perchè il buco è adatto, diciamo così, a sostenere la funzione di questo buco del soggetto. Infatti è lì che è facile supporre che manchi qualche cosa; è a partire da qui che si va a caccia dell'oggetto che dovrebbe tappare il buco.

26 novembre 1981

III.

L'origine del crimine

Questa sera c'è una piccola variazione rispetto al programma che vi avevo annunciato la volta scorsa. Vi avevo detto che questa sera avremmo iniziato a svolgere una breve analisi, anche storica, di quei concetti di movimento di forze e di causa che poi ci sarebbero serviti appunto per intendere più precisamente il modo in cui Freud affronta la questione del desiderio. Tuttavia ho approfittato della presenza a Padova dell'amico Jean Louis Schefer per invitarlo qui a fare due chiacchiere, dal momento che ha scritto un libro che ho potuto vedere in questi giorni e che si chiama Origine du Crime, il cui tema, diciamo così, mi sembra per certi versi attiguo, benchè evidentemente svolto da un punto di vista diverso da quello a partire dal quale noi affrontiamo la questione, al tema del seminario di quest'anno. Del resto il percorso che noi abbiamo fatto, fra l'anno scorso e quest'anno, era appunto quello di vedere in che modo una certa concezione del tempo si rifletteva su quella che possiamo chiamare, con una certa approssimazione, l'etica freudiana, dal momento che proprio di questo si tratta appunto nel mito di Totem e Tabù di cui ci occuperemo in seguito.

1.

J.L. SCHEFER : - Alors, j'ai rien préparé, donc je vais parler comme ça, je vais essayer de m'interroger en public sur la raison pour laquelle, après un parcours assez compliqué sur des objets épistémologiques, après un petite passage par l'analyse des textes de la patristique - Saint Augustin, et Saint Augustin sur la question du temps principalement, et de la Trinité -, des descriptions assez longues de tableaux, un livre sur le cinéma, des choses comme ça, j'en suis venu à m'occuper de ça d'une façon qui n'est pas spéculative, ni théorique de quelque façon. D'abord je me suis aperçu qu'il ya dans l'histoire de la Littérature quelques écritures historiques du temps, quelques écritures historiques de la mémoire, qui

me semblent toutes être importantes pour des raisons que je vais vous dire. La première syntaxe qui a été inventée sur les contradictions de la mémoire, si vous voulez, serait celle des Confessions de Saint Augustin. Inventée d'un point de vue tout à fait intéressant pour parler simplement et pour ne pas entrer dans des finesses nécessaires. Ensuite, il y a, en faisant un bond absolument immense, Proust comme grand modèle de l'écriture du temps, je dirais, plus que de la mémoire, c'est à dire enfin que la recherche du temps perdu et le temps retrouvé, sont de grandes fictions syntaxiques, si l'ont peut dire; des fictions qui se portent au point même de la constitution d'une langue et de la constitution de très grandes unités de syntaxe qui ont le pouvoir, non pas tant de produire des énoncés sur le temps, sur la temporalité, sur des objets mnésiques et des objets existentiels, mais qui ont d'abord ce pouvoir très considérable de constituer des durées écrites qui ont des formes de variation tout à fait propre, enfin itérantes, récurrentes etc., c'est à dire qui instabilisent la situation des objets mnésiques, dans cette espèce de durée autonome qui devient le temps écrit.

Avec évidemment des compromis d'époque qui sont des compromis philosophiques, qui sont des astuces aussi de romancier, parce que si on faisait à cette époque là une recherche du temps perdu, il fallait finir par le trouver aussi; là, il y a une erreur peut être, une aberration de vue assez importante mais qui ne retire rien au génie de Proust. Et puis je dirais une troisième grande - mais entre temps on a évidemment oublié Rousseau et Chateaubriand - une troisième grande écriture de la temporalité qui est Céline, surtout les derniers romans de Céline qui ont ceci de très particulier, c'est que techniquement, syntaxiquement si vous voulez, on se trouve avec la même matière que chez Saint Augustin, sur les effets de signifiant, si vous voulez, pour parler gros. Avec, à mon sens, quelque chose de très considérable, c'est que la narration chez Céline est évidemment très proche, non pas de séquen-

ces, non pas de surgissements, ou de re-surgissements de séquences d'événements, ce qui est un petit peu le cas de Proust, mais au fond d'une coloration des affects, liée au temps.

Alors, c'est à partir d'une réflexion sur ces objets là, au fond ces trois syntaxes, qui affrontent la question du temps vécu tout simplement avec une chose absolument essentielle parce que, je crois, arrivé à un certain âge, un homme doit tout de même comprendre ce qu'est le temps dont lui-même est fait, et la raison pourquoi ce temps-là n'a plus rien de commun avec une temporalité autrement partagée, avec une temporalité historique. Comment donc, par conséquent, des séries d'événement intimes ou de souvenirs personnels s'inscrivent sur une ligne divergente par rapport à l'histoire des hommes? C'est à dire que le mémorable individuel, c'est une chose que je crois importante, notre part dans l'ordre historique, d'une certaine façon. Il y a cette espèce d'abréviation du temps historique qui compose la temporalité propre d'un individu, c'est-à-dire ce pouvoir souverain de passer à côté des événements les plus tragiques de l'espèce sur la durée d'une vie, de penser toujours à autre chose au moment des pires catastrophes, par exemple, ou aux moments où quiconque devrait se sentir certainement, si l'on suivait l'ordre programmatique d'une morale ancienne, par exemple, investi de responsabilité, de solidarité etc., dans tout les grands événements qui traversent notre histoire. Alors, je dirais que l'objet même de cette interrogation a fait historiquement l'objet des Confessions de Saint Augustin, par exemple, et de Rousseau.

C'est à dire : comment le temps que j'ai vécu, mais que je suis seul à avoir vécu probablement, a-t-il pu constituer cette structure qui s'appelle "moi", et qui est certainement criminelle dans la mesure où elle se sépare et où elle constitue une espèce de ressource constante enfin, d'une cause de cette individualité? Alors, ce qui m'a intéressé là, si vous voulez, c'est que reprenant

sur un minimum de fictions narratives, Saint Augustin, par exemple, mais aussi Rousseau, pose l'objet même des Confessions comme l'interrogation sur l'origine du crime, l'origine du crime est l'objet des Confessions et alors le crime découvert est toujours à peu près rien, très peu de choses, un larcin, un objet volé, un mensonge infime enfin qui est perdu dans l'enfance, mais qui sont autant l'objets qui ont cette ouverture très importante d'avoir commencé une espèce de chronologie chez quelqu'un, d'avoir commencé une chronologie individuelle, c'est à dire une façon après tout dans laquelle le temps d'un individu a commencé, et le temps précis qui est lié à un souci de la vie intérieure, c'est-à-dire, à la somme de vécu qui ne se représente pas, qui compose sa vie intérieure et qui est certainement séparé d'une représentation des actions.

L'interrogation est un peu celle-là; m'adressant à peu près à la même matière au fond, j'ai recadré quelques objets minuscules, enfoncés dans l'enfance, qui sont irrépérables chronologiquement, géographiquement, mais dont je sais, qu'ils ont commencé aussi comme des chronomètres, à déclencher du temps, et à déclencher un temps qui n'était jamais lié.

Au fond les résultats théoriques de la chose - c'est vraiment stupide d'en faire l'exposé - ne m'intéressent pas du tout parce que, je me suis aperçu de ceci, si vous voulez, c'est que l'objet du crime ne peut être qu'un détail infime, mais qui est comptable de notre temporalité et très certainement de notre métaphysique personnelle, c'est à dire, au fond, de notre rapport à cette exigence d'une compréhension du temps. Mais simplement que le temps n'est jamais retrouvé, n'a pas été et ne sera pas retrouvé, mais on commence à pouvoir écrire d'une certaine façon l'insistance dont on s'aperçoit en effet qu'elle a toujours été là, mais sous forme d'une couleur, par exemple, de très, très peu de choses, d'objets non finis, qui m'attachent avec une force d'énigme, à une vie devenue invisible.

Je crois que ce sont des opérateurs du temps que lorsque j'écris, je touche, je regarde, je manipule; c'est une scène aussi figurée, dont j'ai refait l'analyse pendant toute mon activité de travail jusqu'à maintenant; et quelque chose d'une petite immobilisation des instances ou des représentants temporels dans les tableaux par exemple m'a conduit à ne m'occuper que de cette espèce de langue gelée que constituait en effet la peinture. Et je m'aperçois dans un processus de travail qu'il y a peut-être un rapport lointain parallèle, je ne sais pas, avec un travail analytique, parce que ce n'est jamais la même chose mais que c'est au fond la langue morte qui est ainsi la première et c'est d'abord elle qui a apporté le savoir et s'est séparée de la représentation des objets.

Alors donc, pratiquement je ne peux pas dire grand chose d'autre, sinon que m'apercevant de l'importance de cette matière non tant à découvrir qu'à re-découvrir, je crois que tout l'effort et le goût et l'efficacité théorique s'est déplacé je dirais dans un souci d'expression, parce qu'il y a la nécessité en effet là de constituer une sorte de langue qui permet à l'expression de durer syntaxiquement, et de travailler sur le temps dans un tel cas. Cela veut d'abord dire expérimenter ou explorer les possibilités dans la langue de comprendre aussi à quel point, dans la division du temps, le temps comme objet a été une fiction théorique très cadrée, et dans le travail incessant cela porterait maintenant à s'interroger tout à fait autrement sur la division du temps, sur le temps virtuel, sur ce qui est advenu et inadvenu, sur le possible, sur la pluralité des temporalités. Si tu veux l'objet théorique, expérimental et complètement en instance dans un tel travail ça m'a intéressé de t'en parler, parce que j'avais une impression, qu'il y en avait un dans un premier moment où j'essayais de travailler un petit peu sur le temps, où j'ai découvert très naïvement le texte de Saint Augustin comme un texte d'analyse, avec ses butées anamnesiques propres, qui conduit à changer un petit peu de caté-



gorie en analyse mais à en maintenir l'instance, c'est à dire au fond à faire refluer, sauf dans un moment mélancolique, enfin à faire refluer le temps hors du sujet.

La question qui me semble possible d'aborder comme ça aujourd'hui c'est au contraire celle là: quelle est la constitution du sujet, y a-t-il une constitution du sujet hors la temporalité? Est-ce que n'est pas à partir de là qu'il faut repenser la temporalité? Ca veut dire aussi des choses techniquement dans la littérature, ça veut dire quelque chose qui m'intéresse pas mal sur l'espèce de compulsion narrative, qui a mangé la littérature. Avec cette illusion incessante enfin de l'autobiographie dans beaucoup, presque tout le temps; faire son autobiographie, c'est toujours raconter une histoire. Mais si l'on s'adresse aux objets temporels qui ont été déterminant ou qui restent énigmatiques, qui restent de toutes petites surfaces qui se donnent à déchiffrer, plus rien est à raconter, c'est-à-dire que du temps, un type de temporalité absolument réservé c'est, donc, peut-être, la seule détermination.

Cette temporalité qui n'attache aucune gestualité si vous voulez qui n'est concernée par aucun a priori analytique non plus, continue à jaillir, à créer quelque chose. Je pense à ce propos là à une note de Gide à propos de Dostoevskij, disant qu'il fut absurde que Crime et Châtiment s'appelle aussi, étant un livre dans lequel il n'y a ni crime ni châtiment. La question est un peu cela, l'"origine du crime" veut dire cela aussi. Enfin le crime et le châtiment son simultanés. C'est l'origine de la conscience individuelle tout simplement.

2.

C'è un nucleo problematico che, mi pare stiamo cercando di stringere. Senza dubbio, nel libro riesci, diciamo così a stringerlo senza effettivamente "tenerlo in mano", cioè senza formularlo nel Begriff, nella presa di concetto, diciamo così, perchè la traduzione immediata del concetto, cioè del "tempo della cosa", diciamo così

per usare un termine hegeliano che, forse può essere di qualche aiuto in questo caso, si fa nella scrittura stessa. Quindi questa scrittura del tempo è effettivamente identica al tempo scritto nella misura in cui, attraverso un certo uso del significante, il livello del concetto, cioè il livello di ciò che sta sotto la barra del significante, e il livello del significante stesso possono in qualche modo, cioè in un modo preciso, stabilire dei rapporti tali che il livello del significante, cioè di ciò che sta sopra la barra, può realizzare effettivamente il concetto di ciò che viene significato.

Questo è detto forse in termini un pò oscuri, ma quelli che erano qui l'anno scorso si ricorderanno che era l'essenziale di ciò che avevamo detto a proposito della poesia. Come, appunto, alcuni di voi ricorderanno, l'anno scorso sembrava potersi rilevare che la poesia è quel modo di espressione, diciamo così, in cui è possibile, grazie ad un certo uso del significante, produrre un non senso, cioè produrre una certa modulazione ritmica, a partire dal significante stesso, cioè a partire dall'effetto della significazione. L'operazione stilistica, diciamo così, che fai tu in questo libro, mi sembra parallela, ma tuttavia distinta da quella della poesia. In questo caso mi pare che non si tratti forse di produrre del non senso a partire dalla significazione, come mi è sembrato che si potesse dire che accade nella poesia, ma proprio di produrre del senso, e cioè, in definitiva, della concettualità, a partire da un uso del significante che è ritmico, quindi in buona parte "non sensico". Quindi l'esperienza dello scritto, che effettivamente ha questi ascendenti ( Sant'Agostino o Rousseau, Proust ecc.), questa scrittura del tempo mi evita giustamente di fare quel lavoro di concettualizzazione che diventa una legge indispensabile nel caso di un'esperienza meno individuale di quanto non sia quella di una scrittura. E dal momento che per noi qui si tratta di una situazione diversa da quella della scrittura, mi sembrerebbe doveroso cercare insieme di concettualizzare la questione che tu ponevi

prima.

La questione naturalmente non è facile, perchè si tratterebbe, nel momento in cui ci ponessimo nell'ottica di concettualizzare questo problema, di dare del tempo una descrizione. Ora, operare una descrizione del tempo è, chiaramente, una cosa impossibile, per il semplice motivo che il tempo, come tutti sanno dopo Kant, non è un oggetto. Non essendo il tempo un oggetto, ogni descrizione del tempo stesso non può far altro che produrre un tipo di operazione che è in definitiva quella, diciamo così, della confessione nel senso in cui tu ne parlavi prima. Come dire che la confessione, non nel senso evidentemente liturgico, ma nel senso di una certa scrittura della soggettualità, diventa l'unico modo di concettualizzare quel che ne è del tempo, in quanto il tempo si sottrae ad ogni statuto di oggettività.

Una prima considerazione che si potrebbe fare a questo punto, attorno a ciò che si può imparare, diciamo dall'esperienza della psicanalisi, allora probabilmente è proprio questa: sicuramente non c'è tempo perduto, quindi non c'è nemmeno tempo ritrovato, ma è proprio nella ricerca, per riprendere ancora una volta il termine protestano, che si compie questa "scrittura del concetto" che costituisce la concettualizzazione di questo non concettualizzabile, perchè non oggettivabile, che è appunto il tempo. Del resto quando Kant diceva che il tempo e lo spazio sono delle forme a priori dell'intelletto, intendeva appunto questo, e cioè che non è possibile darne una oggettivazione. Ci troviamo dunque nella condizione, nel momento in cui riflettiamo attorno a ciò che risulta dall'esperienza analitica, di dover condurre un discorso su un'esperienza che è di per sé la concettualizzazione che in qualche modo verrebbe ricercata.

Cerco di chiarire meglio questa cosa che sto dicendo. Se è l'atto stesso della scrittura, scrittura che non è necessariamente l'atto dello scrivere, ciò di cui si tratta in una analisi - nella mi-

sura in cui questa esposizione del soggetto, attraverso il significante, costituisce questa presa, nella misura stessa dell'impossibilità di concettualizzare, di concepire, di comprendere questa materia sfuggente del tempo -, dare una descrizione di ciò che accade nell'atto stesso della analisi, cioè nell'atto stesso della scrittura, dovrebbe essere un atto metalinguistico quanti altri mai, se ci fosse la possibilità di attuare un metalinguaggio. Non è escluso che la difficoltà della trasmissione del sapere, in psicanalisi dipende proprio da questo fatto, e cioè da questa impossibilità di dare una descrizione adeguata di ciò che accade nell'esperienza. Perché, per esempio, è così difficile raccontare ciò che accade in un'analisi? Naturalmente molti ci si sono provati, Freud per primo, con i suoi famosi resoconti di alcune analisi. Se nel proseguimento della storia della psicanalisi c'è stata una tendenza, soprattutto a partire dall'insegnamento di Lacan, ad abbandonare questo costume, era evidentemente perché ogni racconto di una analisi può facilmente dar adito all'illusione della possibilità di metalinguaggio. La teoria analitica trova dunque il suo limite di impossibilità nel fatto di non poter dire, per riprendere un'espressione di Lacan abbastanza nota, "il vero sul vero".

Da ciò dipendono non pochi inconvenienti a livello di quella che sarebbe dovuta essere, se la psicanalisi fosse stata semplicemente inquadrabile nello statuto di una scienza, la comunicazione scientifica fra gli psicanalisti. Tuttavia, proprio a partire da questa impossibilità sorge quella sfida cui, chi si occupa di queste cose, si trova di continuo a far fronte, la sfida a cercare di scrivere questo "inscrivibile."

Se leggiamo Lacan evidentemente queste cose le troviamo formulate in termini molto precisi; purtroppo non è sufficiente fare appello alla teoria di Freud o di Lacan o di qualcun'altro, perché il portato di verità di questa scrittura divenga manovrabile. E questo né più né meno che per l'inconveniente di cui dicevo prima.

Di che cosa si tratta dunque in una operazione che vuol essere di insegnamento, cioè in definitiva di trasmissione di questi concetti, con cui si ha a che fare in psicanalisi? Ripeto, Lacan ha una formuletta, che è diventata "formuletta" nel senso più spregevole del termine, dal momento che è diventata una specie di slogan per giornalisti, quando dice che non si può scrivere il rapporto sessuale. Che non lo si possa scrivere, evidentemente, non esime nessuno dal tentare di dare di questa impossibilità una dimostrazione. Ed è proprio a questo livello che si pone, mi pare, il problema attorno a cui stiamo cercando di lavorare. Quali sono dunque i dati che emergono, i dati che possiamo fissare come elementi minimi di una riflessione attorno alla questione del tempo, nella misura in cui, in definitiva, la questione del tempo è quella fondamentale nella pratica stessa della psicanalisi, dal momento che, in una seduta, non si tratta d'altro che di una scansione del tempo, che di una formazione del tempo?

In quello che diceva Schefer prima, mi sembra che si possano isolare alcuni punti fermi su cui lavorare eventualmente in seguito. E prima di tutto questo che avevo già ricordato prima, e cioè che il tempo non è un oggetto. Dal momento che il tempo non è un oggetto, non resta altro, per cercare di dirne qualcosa, che riferirsi ad un oggetto, e questi oggetti, che sono degli oggetti singolari, emergono nella struttura del libro. Sono degli oggetti minimi, il rosa di un pavimento, per esempio, in una determinata situazione, il particolare di una stanza, un gesto della mano. Elementi minimi che fissano in qualche modo, per dirla con una metafora, visto che è più difficile stabilirlo altrimenti, la materialità stessa del tempo.

Il secondo punto che mi sembra di poter isolare è già più difficile di questo. Ogni tentativo di concettualizzazione del tempo stesso si scontra con questa impossibilità, che ricordavo prima, dal momento stesso che il concetto non è altro, in quanto tale, che del tempo. "Il tempo è il concetto della cosa", diceva più o meno Hegel

citato, bisognerebbe vedere quanto fedelmente, da Lacan in un seminario. Che può significare una frase dall'apparenza così enigmatica? Cerchiamo di avvicinarci a questa formulazione a partire dalla constatazione del fatto che occuparsi del tempo come oggetto impossibile di un sapere da costruire richiederebbe effettivamente di far rifluire il tempo fuori dal soggetto, come tu dicevi prima. Ma è proprio questa operazione che si scontra su un punto di impossibilità, dal momento che il tempo, fuori dal soggetto, non è più assolutamente nulla. Si tratterebbe dunque di cogliere il tempo e il soggetto in un colpo solo. Ricorderete che come accennavamo l'anno scorso, Merleau-Ponty ad un certo punto scrive così: "bisogna intendere il soggetto come tempo e il tempo come soggetto". Ed è proprio per questo che siamo immediatamente rimandati, in un momento in cui vogliamo cogliere questo rapporto di "consustanzialità" fra il tempo e il soggetto, alla costituzione dell'oggetto, dell'oggetto in quanto sarebbe quel qualcosa che mancherebbe al soggetto stesso per poter assumere la propria temporalità, cioè per potersi dare come un tutto.

E' allora forse a questo livello, cioè quello della costituzione del soggetto, che potremmo incominciare ad avvicinarci alla questione di che rapporto c'è, di che complicità, di che interna intersecazione c'è fra la temporalità ed il registro di ciò che siamo abituati, per un certo uso linguistico della parola (che sarebbe tuttavia da precisare), a chiamare desiderio. Già su questo termine "desiderio", bisognerebbe cercare di intendersi perchè purtroppo la lingua italiana non dispone di molti termini per esprimere il desiderio nelle varie sue accezioni mentre, non so, vediamo, in greco, per esempio, possiamo trovare perlomeno tre termini diversi che designano aspetti altrettanto diversi di ciò che in italiano intendiamo con questa parola.

Il passaggio fra ciò che avevo cercato di formalizzare in qualche modo l'anno scorso, e ciò che vorrei invece cercare di precisare

quest'anno, è dato allora da questo rapporto che appare tuttora enigmatico fra il tempo e il desiderio. Ci deve essere una ragione del fatto che quando si affronta questo passaggio, cioè quando si affronta questo punto nodale per cui la considerazione del tempo, come oggetto, nel suo rapporto alla costituzione dell'oggetto come sostegno o causa del desiderio, porti, automaticamente e non si sa bene come - sottolineerei questo "non si sa" perchè effettivamente, non mi risulta che la cosa sia mai stata precisamente formalizzata se non in alcuni miti che noi tutti conosciamo - alla questione del crimine. Ogni volta che ci si pone la questione di che rapporto ci sia fra il tempo e il desiderio (e abbiamo visto due settimane fa che questo rapporto è costitutivo, tanto che non possiamo parlare di desiderio se non abbiamo già a disposizione, diciamo così la nozione del tempo), ogni volta che cerchiamo di integrare queste due nozioni, ne scaturisce l'idea di un crimine. Ebbene, non sarà un caso, se questa idea di un crimine, di un crimine in qualche modo "originario" - ma lo statuto di questa "originalità" sarebbe tutto da stabilire, dal momento che si tratta dell'atto che introduce in qualche modo la cronologia e che pertanto se ne esclude, cioè non entra nella cronologia stessa - si trova anche in Freud. Lo stesso Freud a un certo punto si è trovato con l'evidenza della necessità di supporre da qualche parte un crimine. Come noi sappiamo, Freud ne ha dato tutta una certa versione, ne ha fatto addirittura un ampio affresco, e queste cose le troviamo scritte soprattutto in quel libro, che stranamente, Freud preferiva fra tutti i suoi, e cioè in Totem e Tabù. E' davvero strano che Freud, fra tutti i suoi libri, preferisse questo che è sicuramente, quello che oggi viene più criticato, più discusso, ritenuto più sorpassato; ed era già sorpassato pochi anni dopo che era stato pubblicato, anzi forse era già sorpassato dall'antropologia nel momento stesso in cui Freud scriveva. Tant'è vero che in una nota dice di riferirsi a Frazer; ma Frazer nel frattempo aveva

cambiato idea e Freud invece si riferisce alle sue vecchie idee e non a quelle nuove. Si trattava quindi nel campo di quella scienza, cosiddetta "umana", che è l'antropologia, di una presa di posizione che andava in una direzione del tutto contraria a quella del discorso antropologico stesso.

Qual'è, dunque, l'enigma, qual'è il punto di sospetto che ci viene posto da Totem e Tabù? Schefer ha scritto un libro non molto lungo ma neanche brevissimo, che si chiama proprio così, L'Origine del Crimine, che, ha un titolo un pò paradossale dal momento, che proprio per la struttura, forse, del genitivo, lascia perlomeno indecisa la questione se si tratti dell'origine del crimine oppure del fatto che è il crimine l'origine di qualche cosa; l'origine, tu dicevi prima, di una cronologia. In che cosa dunque consisterebbe questo crimine? Nell'esperienza della psicanalisi ne esistono svariatissime formulazioni fantasmatiche : dall'ormai famosissima questione del parricidio, che è diventato più che un mito una mitologia della nostra epoca, al fantasma del bambino che verrebbe ucciso. Ce n'è una infinita serie di queste cose. E fra l'altro spero che quest'anno avremo l'occasione di esaminare uno di questi miti a cui avevo fatto riferimento già due anni fa, un pò en passant, ma che quest'anno vorrei cercare di analizzare un pò più da vicino e che è quello raccolto in un testo molto antico Perceval di Chrétien de Troyes. Questo mito, che pare precedere la stesura che ne ha fatto Chrétien nel suo testo, e nel quale la connessione fra lo statuto dell'oggetto, di questo oggetto che si sottrae, di questo oggetto enigmatico, che viene presentato nella famosa scena della presentazione del Graal alla corte del re pescatore, si connette strettamente con questa idea dell'uccisione, nel caso specifico si tratta della morte della madre di Perceval, che muore di dolore nel momento in cui il figlio si fa cavaliere. Ebbene ciò che costituisce una connotazione fissa di tutti questi grandi miti attorno al crimine originario, la connotazione fissa di questo crimine sta nel fatto che ogni volta che questo crimine interviene, il soggetto non



ne sa assolutamente nulla. La cosa la possiamo verificare per esempio nel Perceval in cui Perceval impara molto tempo dopo che sua madre è morta, la possiamo trovare nel mito di Edipo, insomma la possiamo trovare con tanta e con così assidua continuità che sorge il sospetto che questo crimine, questa colpa tragica, questa <sup>ἡμαρτία</sup> hamartia di cui parlava Aristotele nella Poetica, che questo crimine consista né più né meno che nel fatto di questo non sapere. Esisterebbe dunque un non sapere che sarebbe il crimine stesso. Un non sapere, potremmo dire così, seguendo i passi di Freud per rimediare al quale si compirebbero poi tutti i successivi crimini. In realtà, ogni qual volta andiamo alla ricerca di questo fatto fondamentale, di questo trauma, di questo evento che dovrebbe giustificare tutto ciò che ne segue nella cronologia, risulta chiaramente in ogni analisi, risulta nella letteratura, che poi ci si trova fra le mani un crimine del tutto irrisorio, una piccolezza, come tu ricordavi. Una piccolezza che evidentemente sta lì a rappresentare qualcos'altro. Che cosa, dunque, rappresenta? Al posto di che cosa sta questa rappresentazione di un crimine effettivamente svolto? Al posto di un non sapere, dicevamo, ma come possiamo precisare meglio questo "non sapere"? Di che "non sapere" si tratta?

C'è in tantissimi miti, per esempio sudamericani questa connessione fissa fra il parricidio, l'incesto e la posizione di un enigma. Sembrerebbe, in altri termini, che l'enigma, e cioè la domanda senza risposta - nel caso del Perceval di Chrétien abbiamo la risposta senza domanda -, sia identico al crimine. Il crimine starebbe, dunque, nel non poter dire qualcosa, nel non poter dire qual'è stata la prima parola, qual'è stato l'inizio, il cominciamento della storia stessa del soggetto. Tanto è vero che la storia si costruirà poi, a partire, come tu ricordavi prima, proprio dall'idea che questo crimine ci deve pur essere stato. Sembrerebbe, in altri termini, che il crimine consista nell'impossibilità di rendere ragione di un qualche cosa, nell'impossibilità di rendere ragione di ciò che permette

di rendere ragione di tutto il resto.

Mi spiego meglio : se il fatto di poter scrivere la propria storia, per esempio, o di potersela raccontare, consiste nello stabilire una certa relazione di causa e di effetto fra eventi separati, se parlare, in definitiva, consiste nel mettere insieme in modo causale una causa, appunto, ed un effetto, cioè nell'articolare insieme lo spazio e il tempo attraverso quest'altro concetto a priori, che è quello di causalità, secondo quello che da Leibniz in poi si chiama il "principio di ragione sufficiente", sembrerebbe dunque che il crimine, cioè questo atto che darebbe inizio alla storia stessa del soggetto, consista proprio nel fatto di non poter rendere ragione della ragione. In altri termini, se "nulla è senza ragione", come suona la formula leibniziana, appunto il principio di ragione, quale sarà mai la ragione del tutto? A questa domanda evidentemente la metafisica non è in grado di dare una risposta. Ed è qui che poi Heidegger articolerà le sue nozioni dell'Abgrund. Se il Grund è la causa, esisterà, cioè un abisso, un "senza fondo", che costituisce la ragione della ragione stessa, come dire il non senso del senso. Queste cose le accenno soltanto perchè evidentemente meriterebbero ben altro sviluppo.

Ma, per tornare un attimo, dopodiché cercherò di concludere, alla questione del crimine, sembrerebbe dunque che il crimine consista, né più né meno che nel fatto di non poter dare ragione di ciò che per il soggetto si pone a livello della possibilità di una universalizzazione, dal momento che è come universale che si fonda la regola stessa del principio di ragione sufficiente. "Nulla è senza ragione" vuol dire che tutto ciò che "è", "ha" una ragione e che quindi per ogni effetto c'è una causa. Per ogni effetto, questo potremmo scriverlo con una formuletta :  $\forall x \cdot \phi x$

Ebbene, che ne è di questa formula universale? Se per ogni effetto c'è una causa, se dunque nihil est sine ratione, non possiamo però non ammettere che ci sia almeno un caso in cui il principio

non vale. Dobbiamo dunque dedurre dall'universalizzazione stessa del principio che esiste almeno un caso in cui la regola non viene soddisfatta? Se, dunque,  $\forall x \cdot \Phi x$  esiste una "x" per cui la funzione non viene soddisfatta:  $\exists x \cdot \overline{\Phi x}$ . Queste due formule ci pongono sulla strada verso cui ci dirigiamo, dal momento che sono segnatamente le due formule con cui Lacan precisa quel che ne è della funzione fallica dalla parte, diciamo, maschile, se è come funzione di universalizzazione che si presenta l'esigenza del riempimento della funzione fallica. Il piccolo Hans, come ricordate, diceva "tutto ciò che è vivente ha il fapipi!"; proprio questa universalizzazione pone, al livello esistenziale, non più al livello di una universalizzazione, un limite che fonda però la possibilità stessa dell'universalizzazione, un limite esistenziale in cui la funzione non è soddisfatta. Ne deriva che questo famoso crimine coincide, in definitiva, con questa funzione esistenziale, ne deriva cioè quel senso di colpa che a un certo punto Freud si trova tra le mani senza sapere bene che cosa farne, senza sapere bene a che cosa farlo risalire. In definitiva qual'è la colpa, questa colpa fondamentale, questa colpa assolutamente arcaica, assolutamente indefinibile, con cui si ha a che fare, con cui ciascun soggetto, in quanto tale, in quanto cioè soggetto parlante, ha a che fare? Questa colpa la si può formulare in poche parole come la colpa di esistere. E' come "colpa di esistere" che questa colpa originaria viene ad essere formulata. In questo senso, se la colpa è l'esistenza, cioè ciò che fa da limite alla possibilità dell'universalizzazione, effettivamente non c'è possibilità di redenzione da questa colpa. L'unica possibilità di fare qualcosa di diverso da ciò che ha fatto da sempre la religione, che credo abbia, per esempio, la psicanalisi - dico "per esempio" perchè non è appannaggio della sola psicanalisi la questione che stiamo cercando di porre - è di riconoscere questa possibilità di redenzione. In definitiva riuscire a vivere sapendo questo, è ciò che si chiama comunemente nei libri di psicanalisi il "riconoscimen-

to della castrazione", cioè il riconoscimento di questo limite esistenziale alla possibilità dell'universalizzazione, che è poi di fatto, in quella specie di mascheratura immaginaria che queste funzioni logiche assumono nel discorso di ciascuno, la funzione paterna. E' la funzione paterna quella che assicura il limite di questa universalizzazione, nella misura in cui è come castrazione dell'altro che si pone per la prima volta per il soggetto il problema stesso della castrazione.

3.

J.L. SCHEFER : - Per me, tra il lavoro di scrittura e il lavoro analitico c'è una divergenza che va crescendo perchè il terreno teorico, per me, è ancora da scoprire. C'est-à-dire, je crois enfin qu'il est dans ce moment là pour quelqu'un qui a appris son métier d'une façon un peu complexe, en passant par des tas de choses, en étant resté collé sur le président Schréber, comment dire, qu'il est important d'expérimenter, parce que c'est uniquement pour ça qu'on écrit quelque chose d'inédit au sens propre. Il y a une expérience propre de l'écriture, qui est très simple, c'est à dire, on ne sait pas ce qu'il y a au delà, on ne le sait pas du tout.

Si on est passé par un peu de philosophie, un peu de théorie un peu de choses comme ça. Tout ça on l'a mangé, on l'a mâché véritablement. Les conditions maintenant d'une constitution, je dirais conceptuelle, au fond ne sont pas, ne sont plus là, ne sont pas encore là; et matériellement l'écriture est possible grâce à una espèce de tension musicale tout simplement, qui précède ce que l'on va écrire sur une très petite durée et qui me scande par avence, exactement comme pour composer un morceau de musique. Dans quoi joue en même temps, je dirais, le travail syntaxique et le travail intellectuel; c'est un tissu que l'on fait; et sur la question, qui nous intéresse à des titres différents, de la temporalité, avec des points d'accords, le terrain théorique est encore un peu à découvert, de mon point de vue. D'une certaine façon je m'employerais, à ma force de travail,

à retarder la conceptualisation le plus possible.

Frenons un cas comme un cas hypothétique tout simplement, de Musil, qui s'est trouvé à devoir aborder les mêmes objets que le psychanalyste, et qui de l'intérieur de son roman, pour des raisons d'immaturité théoriques et de parasitage historique, a adressé des critiques à la psychanalyse naissante; c'est qu'il a le même objet et il s'est trouvé à devoir donner une autonomie plus grande à son propre objet. Il n'a pas pu, il n'a pas pu si bien qu'à la fin du roman fait ressortir des bouts d'énoncés théoriques qui étaient dans le tiroir de Ulrich, que la soeur lisait pendant que Ulrich se promenait dans le parc; il y a eu ce problème-là très évident, qui était un problème d'expression et qui a fait refus très étrangement sur toute la constitution de l'autre état à ce moment là. C'est-à-dire qu'il y a été aussi une impossibilité d'intégrer dans la trame romanesque une expérience finie de la temporalité, de l'intégrer comme partie du sujet. C'est devenu une expérience finie. Je dirais enfin dans ce cas là, en renforçant un petit peu et en repensant aux exemples littéraires qu'on avait évoqués, une question complètement naive: l'origine du crime n'est-elle pas aussi l'origine de la fiction dans le sujet, c'est à dire la divergence individuelle du temps ressentie comme une fatalité? Dans le fait même que toutes les autobiographies, de façon très inconsciente, mettent en scène l'auteur comme personnage de roman il y a, si l'on veut, à l'origine même de l'opération, une chose très importante. Et donc il faut à mon avis retarder de point de constitution d'une forme conceptuelle.

P. Effettivamente io credo che esista questa divergenza e che sia necessario rispettarla. C'è stata effettivamente, per un certo tempo, soprattutto in Francia bisogna dire, da parte di psicanalisti, questa tentazione della letteratura, cioè la pretesa di fare della teoria a partire, come si diceva allora, dalla scrittura; e "scrittura" in quei termini lì non si sapeva bene che cosa fosse, cioè c'era il ri-

schio che diventasse semplicemente "bello stile".

J.L. SCHEFER : - Il risultato letterario è stato un disastro.

P.- Appunto, necessariamente. I risultati letterari scadentissimi e i teorici non ne parliamo nemmeno. Il risultato è stato la nebbia più completa su tutti i concetti teorici stessi. Ne abbiamo avuto dimostrazioni in abbondanza negli ultimi anni. Bisogna dunque effettivamente, secondo me, tenere molto ben separate le due operazioni: quella della scrittura, in cui si tratta effettivamente di ritardare la concettualizzazione, perché sarebbe il fallimento dell'operazione dello scrittore, e quello della concettualizzazione, <sup>Ma, )</sup> per quanto riguarda la psicanalisi, il problema che si pone invece è un altro, perché non è più quello di ritardare questa concettualizzazione, ma bisognerebbe partire da concetti che esistono e che sono concetti operativi, cosa invece che in filosofia e in letteratura non accade. L'unico punto di convergenza fra queste due operazioni, se vogliamo, può essere questo : che anche nel caso della psicanalisi o nel caso della scienza, che secondo me ha un problema abbastanza analogo, compiere questa operazione di concettualizzazione implica, comunque sia, un ripartire da zero. Cioè questi concetti non possono venire assunti come tali; per esempio io citavo Lacan, ma era più un espediente retorico per dire alcune cose, perché altrimenti le avrei dovute dire in moltissimo più tempo, mentre riferirmi prima a quel che ha detto Lacan, mi ha risparmiato tutto un lungo lavoro di spiegazioni. Ma l'unico modo di assumere questi concetti, in modo che non siano dei concetti epistemologicamente del tutto vuoti, è quello di ricostruirli volta per volta. E' qui secondo me il terreno su cui si decide la partita, per quanto riguarda la cosiddetta teoria psicanalitica. Mentre per quanto riguarda, non so, la filosofia o la letteratura, è una questione tutta diversa che si pone, ed è più analoga, se vogliamo, al tipo di operazione che compie un soggetto in un'analisi che non è certo un'operazione teorica.

Cioè questa separazione, secondo me, passa non solo fra la letteratura e la psicanalisi, ma passa attraverso la psicanalisi stessa fra il momento della pratica e il momento della teorizzazione, dell'insegnamento, ecc. Infatti il problema è che non si può evitare, nella psicanalisi, se non altro la scommessa di elaborare alcuni di quelli che Lacan chiamava matemi. Sottrarsi a questo compito vorrebbe dire, per quanto riguarda la psicanalisi, ridursi ad una sorta di estetica. In effetti questa tesi è stata sostenuta da qualcuno, anche in Francia.

E. MACOLA : - In quanto si diceva, a proposito di questo crimine, sia nella maniera di enunciarlo del professor Schefer, sia in quella di Perrella, mi era facilissimo fare un parallelo, punto per punto, con la vicenda mistica. Io aspettavo sempre che Perrella alla fine del suo discorso nominasse la parola "godimento" a proposito di questo crimine, perchè così come io ho cercato di costruire la cosa, mi sembrava ( e questo mi sconvolge anche un pò tutto quello che avevo pensato per la mistica) che questo grosso peccato iniziale, questo che Perrella definisce come "colpa di esistere", si manifesti per il soggetto proprio come un'esperienza di godimento che forse potrebbe essere allora proprio come un'esperienza di scomparsa del soggetto e anche la sensazione di un limite del soggetto, perchè credo che nel godimento si sperimenti proprio la sensazione di una limitazione e di qualche cosa che poi non si può assolutamente dire. Mi domandavo se, in effetti, questo crimine compiuto all'origine non potesse essere addirittura questa scomparsa del soggetto.

Eh no, non sono mica d'accordo con quello che stai dicendo. E' proprio il contrario. Cioè il godimento è già al di là, diciamo così di questo limite, è un'esperienza della trasgressione, dell'oltrepassamento del limite. Il godimento perchè è tale? Perchè una buona volta al soggetto sembrerebbe che il limite che lo costituisce in quanto soggetto, che lo costituisce come temporale, non c'è più. Tanto è vero che tu stessa, che sei specialista in mistica, sai bene che queste estasi mistiche non hanno tempo, cioè non si sa quando cominciano, non si sa quando finiscono, sono del tutto fuori del tempo. Non può quindi essere il godimento la colpa di cui si tratta, benchè ci sia evidentemente un rapporto fra la colpa e il godimento; ma di

solito come viene intesa la cosa? C'è un godimento proibito, che diventa poi una colpa, ma non è il godimento di per sé che è una colpa, è il fatto che è stata trasgredita una legge. Quindi il problema di questo limite costitutivo del soggetto, cioè di questo crimine, dobbiamo pensarlo in rapporto ad una legge, non in rapporto ad un godimento. Perché il godimento, finché rimane tale, non è suscettibile di una legislazione finché la legislazione non è stata effettivamente pronunciata attorno al godimento.

E. MACOLA : - Ma proprio questo non sapere che riguarderà il crimine, non può riguardare anche il godimento, non è percepito come una colpa, proprio perché non se ne sa?

Non è sufficiente. Cioè questa che io chiamavo prima "la colpa di esistere" non sta nel godimento non assicura nessuna esistenza al soggetto. Il soggetto salta fuori al limite del godimento, cioè quando il godimento finisce. E' la sua comparsa che costituisce la colpa, mica la sua scomparsa. La sua scomparsa sarebbe l'eliminazione di questa colpa. Tant'è vero che il mistico mica prova senso di colpa per il fatto di godere misticamente.

E. MACOLA : - Ma il godere misticamente è una costruzione, è una cosa che si raggiunge dopo. Ma all'inizio si parte da un crimine o da un godimento sentito come crimine e si arriva a un godimento che, attraverso leggi, regole, ecc. diventa il godimento mistico, cioè accettato dalla legge.

Tu cosa ne pensi?

J.L. SCHEFER: - Non, moi je ne dis rien. Il est évident que la jouissance est un objet ultimement juridique enfin. Mais passer dans la chose mystique me semble trop compliqué et surtout on ne peut pas en parler raisonnablement sans être un petit peu dans les objets théologiques, je crois; sans l'histoire de la théologie, il n'y a pas de mystique et il est tout de même une raison historique au fait qu'une mystique ait été contemporaine de la scholastique, c'est à dire d'une constitution légale de l'interdiction et d'un poids légal pesant sur le sujet.



E. MACOLA : - Ma allora mi dovete spiegare come si fa a percepire di esistere e quindi a sentirsi in colpa.

Nella misura in cui ci si sperimenta come soggetto parlante. Cioè non a partire dal godimento, ma a partire da quella identificazione che lo costituisce come "io". Tu dicevi prima che l'io è criminale, no? Nella misura in cui uno si identifica come soggetto, lì si pone la questione di un crimine che ci deve essere stato, ma perché? Perché dal momento in cui il soggetto si rappresenta in quanto tale, si rappresenta come parziale. Cioè il crimine sta in questa parzialità del costituirsi del soggetto. La questione del godimento non si pone prima della legge perché è la legge che in qualche modo paradossalmente, fonda il godimento. Non a caso Lacan formula l'imperativo a livello del superio come "godi"! E' lì l'atto di fondazione, diciamo così, del rapporto fra la legge e il godimento, non prima. Prima non ha senso parlare di godimento.

J.L. SCHEFER : - San Paolo dice che la legge è stata fatta per far conoscere il peccato, e non viceversa.

E' del tutto evidente che il peccato precede la legge. Il riferimento alla mistica, se non viene fatto entro coordinate ben precise, rischia di fuorviare, secondo me, quando si cerca di servirsi di quel riferimento per chiarire ciò che accade al di fuori, perché è un caso molto particolare e molto complicato, che presuppone tutta l'organizzazione di un certo discorso. Infatti la mistica è un fatto piuttosto recente, in definitiva, nella storia delle religioni. Non è l'esperienza fondamentale della religione la mistica. Per esempio Meister Eckhart dice che la cosa più oscura, più sconosciuta per l'anima, è se stessa. Perché? Perché l'anima non può conoscersi se non attraverso immagini. Ma di sé stessa l'anima non ha alcuna immagine. Ora, il peccato in che cosa sta? Sta proprio nel fatto che l'anima non ha conoscenza di sé stessa, è in questa ignoranza che consiste il peccato.

J.L. SCHEFER : - E' veramente un dettaglio, però, se mi ricordo bene, nel mito del Graal l'oggetto introvabile, è introvabile in quanto è desiderato come figurale, no? E, alla fine, si capisce che cosa è il Graal. E' l'intimo "gradire".

Si, questo in una versione tarda. In Chrétien de Troyes la cosa è molto più oscura.

E. MACOLA : - Avrei un'altra curiosità ma che posso enunciare solo così : sono molto attratta dalla questione che l'oggetto del crimine è un oggetto effimero. Ma allora, com'è possibile che questo oggetto invece abbia coagulato attorno a sé un così grosso senso di colpa? Cioè, che cosa fa sì che un oggetto di per sé effimero diventi così fondamentale per la colpa?

J.L. SCHEFER : - Simplement, sur cette constatation assez simple je me demandais si justement des objets non pas tellement éphémères mais microscopiques, qui s'apparentent aux infiniment plus petits, n'ont pas cette importance extrême prospectivement, avec aussi la mauvaise foi du mouvement rétrospectif, simplement parce que le soupçon pèse toujours, que ce sont des petites instances de la temporalité, qui sont attachées là, et d'une temporalité qui ne compte pour personne d'autre, la question se noue là. Prenons les choses toutes simples de Rousseau et de Saint Augustin, qui sont des riens sur quoi se fait une construction énorme. Ces objets là engendrent du temps ed engendrent une énorme réflexion et production de temps, dont l'ambition, si l'on peut dire, est d'égaliser la vie ou d'annuler cette durée partagée. C'est cette disproportion tout simplement qui écrit, qui est le sujet d'écriture. C'est une citation : j'écris pour faire éprouver au lecteur cette espèce de chose qui autrement n'aurait pas de nom et qui se figure par des crimes absolument disproportionnels, mais au fond c'est rien. Le fait que deux hommes ne se ressemblent pas, un grain infime dans la temporalité.

3 dicembre 1981.

IV.

"Movimento" e "forza"

Affrontare la questione del desiderio dalla parte dei tre concetti di movimento, forza e causa mi sembra il modo migliore se teniamo conto dell'intento che ci guida in questa operazione che è quello di far apparire il legame fra il discorso che la psicanalisi può tenere sul desiderio e le questioni che si pongono a partire dall'esperienza della scienza. Se il desiderio è illusione, che cosa può permettere alla psicanalisi di formalizzare qualcosa a proposito del desiderio stesso? E' per questo motivo che mi sembra preferibile prendere la questione da questo punto di vista.

Per compiere una breve disamina di alcune delle cose che sono state elaborate attorno a questi tre concetti, forse soltanto per comodità preferisco seguire un criterio storico. Inizio proprio con il concetto di movimento, che di tutti e tre è quello meno problematico.

1.

Questo concetto lo possiamo affrontare a partire da quel discorso che la filosofia ha tenuto attorno alla fisica prima che la fisica si costruisse come scienza; possiamo partire insomma, per dirla in due parole, dalla Fisica di Aristotele, che naturalmente è un libro dedicato interamente al concetto di movimento. Un concetto come questo è fatto apposta per sembrare qualcosa di ovvio, di scontato; tutti sappiamo che cos'è il movimento, tutti lo sperimentiamo; per definirlo non abbiamo bisogno di molto, ci basta avere uno spazio, qualcosa che lo occupa e del tempo; il movimento, naturalmente, non è altro che una funzione di questi elementi.

Aristotele è il primo che può permettersi di pensare il movimento al suo giusto posto e cioè nell'atto stesso; "nell'atto", beninteso, nel senso aristotelico del termine; quindi per Aristotele il movimento non è qualcosa in potenza, ma è già un atto.

Se esaminiamo brevemente quel che ci dice la Fisica, vediamo che Aristotele ne trae delle conseguenze che per noi possono essere del tutto inaccettabili, come per esempio la famosa dottrina del "motore immobile", cioè di quel "motore" che sarebbe la causa di tutti i movimenti senza essere in movimento esso stesso, e questo ci dice già qualcosa sulla difficoltà dell'impresa; fra l'altro abbiamo l'occasione di accorgerci, facendo l'analisi di questi tre concetti, che essi sono strettamente connessi fra di loro, sicché non possiamo parlare di uno senza riferirci implicitamente anche agli altri due; basta parlare di "motore immobile" per parlare della causa di tutti i movimenti. La Fisica di Aristotele si occupa della φύσις, cioè del movimento in quanto tale; cominciamo a farne una breve lettura, a partire dal libro II; salterei per brevità il I, in cui Aristotele compie una specie di riassunto di tutto ciò che sul movimento è stato elaborato dai suoi predecessori; vediamo che cosa ci può insegnare.

Il libro II comincia così:

Degli Enti, alcuni sono per natura, altri per altre cause; sono per natura gli animali e le loro parti, le piante e i corpi semplici, come terra, fuoco, aria, e acqua; queste ed altre cose di tal genere noi diciamo che sono per natura: tutte cose che appaiono diverse da quelle che non esistono per natura; infatti tutte queste cose mostrano di avere in sé stesse il principio del movimento e della quiete, alcune rispetto al luogo, altre rispetto all'accrescimento e alla diminuzione, altre rispetto alla alterazione. Invece il letto, il mantello o altre cose di tal genere, in quanto hanno ciascuno un nome appropriato e una determinazione particolare non hanno in sé alcuna innata tendenza al cambiamento, ma l'hanno solo in quanto per accidente tali cose sono o di pietra o di legno o una mescolanza di ciò; e l'hanno solo in quanto la natura è un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente.

Fermiamoci un attimo qui. Che cosa si dice in questo brano? Esiste evidentemente una distinzione fra ciò che accade per natura

e ciò che accade per arte. Il movimento, in quanto movimento autonomo, spontaneo, è proprio soltanto, dice Aristotele, di ciò che è per natura; naturalmente "natura" è una traduzione piuttosto approssimativa di φύσις. A differenza di ciò che è per natura (la pietra, l'albero, l'acqua ecc.), un artefatto non si modifica; se si modifica non lo fa in quanto artefatto, ma in quanto per accidente è anch'esso una cosa che rientra nella natura.

Il moto, in quanto determina la natura, la determina come "movente"; prendiamo questo termine "movente" nel doppio senso che ha, come ciò che muove e come ciò che causa; la physis causa un determinato processo che tende al suo fine, fine appunto naturale. Aristotele passa dunque a fare un breve esame dei quattro tipi di causalità, le famose quattro cause che conosciamo bene, e ne deduce che in tutto ciò che accade per pensiero o per natura agisce la causa in quanto finale; il moto è per Aristotele un moto finalizzato. Esisteranno dunque dei movimenti secondo natura (e questi movimenti obbediranno al fine) ed esisteranno dei movimenti che saranno contro natura. Dice Aristotele:

Sono secondo natura tutte le cose che, mosse continuamente da un principio a loro immanente, giungono ad un fine e da ogni principio particolare non viene raggiunto un solo e medesimo fine ma parte di ogni cosa particolare, né quel fine che capitò per caso, ma sempre quello autentico.

Quindi la natura è causa, anzi causa finale, dice esplicitamente Aristotele. Ora, che cosa è la causa finale? La causa finale, dice Aristotele, è il principio, ma è il principio non in quanto cronologicamente antecedente, il principio non del fatto ma del concetto; esiste quindi un ordine concettuale che è identico e capovolto rispetto all'ordine della natura; come dire che il movimento di ciò che tende al suo scopo secondo natura, per esempio il movimento di una pietra che cade verso il basso, è un movimento che va incontro al concetto di sé stesso; nel movimento, per così dire, il fatto e il concetto si incontrano. Infatti per Aristotele la sostanza è in

definitiva, la natura stessa.

Cerchiamo di chiarire la questione con un esempio concreto di movimento; per la fisica aristotelica naturalmente si pone una questione di cui ci occuperemo stasera e che non è secondaria, che è quella della cosiddetta caduta dei gravi; si pone, cioè, la questione di spiegare perché un qualunque aggeggio lasciato a sé stesso nel vuoto vada a cadere verso il basso e non accada mai il contrario. La risposta di Aristotele a questo problema, che non a caso sarà poi il problema la soluzione del quale darà inizio alla scienza moderna, è ben diversa da quella che poi darà allo stesso problema Galileo; e la risposta è questa: se una cosa pesante va verso il basso è perché questo movimento è appunto secondo natura. Questo movimento è naturale, cioè è iscritto nell'essenza di tutto ciò che è grave. Tutto ciò che è grave tenderà verso il basso perché il basso, cioè la terra, è il luogo specifico destinato a tutto ciò che è grave, mentre tutto ciò che è leggero tenderà verso l'alto perché l'alto, cioè il cielo, è il luogo del fuoco, cioè di tutto ciò che è leggero. Il cielo sarà dunque la sede naturale di tutto ciò che è leggero. In altri termini, manca del tutto in Aristotele l'idea, che per noi è del tutto abituale, di uno spazio uniforme ed esteso in modo uguale; non esiste una res extensa indeterminata, come per noi è ovvio pensare dopo la scienza moderna; ogni luogo è invece determinato qualitativamente. Non esiste tanto uno spazio quanto dei luoghi, esiste il luogo di ciò che è leggero e il luogo di ciò che è grave. Il movimento dunque risulterà determinato da questo. Si compie da luogo a luogo secondo le leggi prescritte dalla natura, leggi che prescrivono ad ogni cosa il suo luogo.

Prima di passare a vedere come sarà difficile per la scienza moderna venir fuori da questa impostazione del problema (è nota tutta la discussione che c'è a un certo punto, nel XVII secolo, attorno a questi problemi) vediamo qualcos'altro attorno alla fisica aristotelica, pescando qua e là alcune cose che ci interessano.

Leggiamo un altro brano:

Poiché a proposito di ciascun genere ciò che è in atto è stato distinto da ciò che in potenza, l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale è il movimento, ad esempio dell'alterato in quanto alterato è l'alterazione, dell'accrescibile del suo opposto cioè del diminuibile; il movimento consiste nell'accrescimento e nella diminuzione; del generale e del corruttibile il movimento è la generazione e la corruzione, dello spostabile lo spostamento. E che questo sia il movimento è chiaro da quanto segue: quando il costruibile, entro i limiti in cui diciamo che tale esso è, è in atto, esso è costruito, è, cioè, la costruzione; e ciò vale anche per l'istruzione, la medicazione, la rotazione, il salto, la crescita e l'invecchiamento. D'altronde, poiché alcune cose, senza perdere la propria identità, sono e in potenza e in atto - non però simultaneamente ma secondo lo stesso rapporto, come ciò che è caldo in potenza ma freddo in atto - molte di esse agiranno e patiranno reciprocamente; ognuna di tali cose sarà infatti nello stesso tempo attiva e passiva. Sicché anche ciò che muove in sede fisica è mobile; difatti ogni cosa in tal genere muove essendo essa stessa mossa. E poiché l'oggetto in quanto tale e l'oggetto in quanto mobile e in potenza non si identificano, come il colore non si identifica col visibile, è chiaro che il movimento è l'entelechia di ciò che è in potenza, ma solo in quanto è in potenza.

Perché vi citavo questo brano? Proprio perché si nota come per Aristotele il movimento non sia semplicemente qualcosa in potenza, qualcosa di puramente negativo, ma sia già un atto; cioè Aristotele determina il movimento come atto di ciò che è in potenza. Il movimento è la forma di ciò che diviene; c'è movimento solo finché qualcosa che è in potenza non sia divenuta del tutto in atto, perciò faceva l'esempio della costruzione: l'atto della costruzione è la costruzione in quanto già costruita. Se noi vogliamo intendere il movimento dobbiamo pensare all'essere in atto della costruzione nel mentre questa costruzione appunto diviene. "Certo questo atto - dice Aristotele - è difficile da intuirsi, ma ammissibile come rea-

le"; sono parole testuali. Tuttavia è significativo, ed è questo che in qualche modo ci importa, perché apre poi, bene o male, la strada per l'avvento della scienza, che Aristotele, proprio in quanto può determinare il movimento come un atto, lo determina poi come una entità matematica; definisce infatti il tempo come il numero del movimento. Il tempo è per Aristotele una sorta di funzione del movimento stesso, dal momento che senza movimento non potrebbe in alcun modo affermare l'esistenza del tempo; in quanto c'è del numerante, secondo il prima e il poi, il movimento schiude il luogo del tempo. In questo modo la concezione aristotelica include in qualche modo il germe della propria dissoluzione, che sarà data poi dalla matematizzazione dello studio del movimento e non a caso, ripeto, la scienza comincia poi con lo studio della caduta dei gravi. Ora, la concezione aristotelica di movimento, che lega insieme il movimento e la natura, la *ψυσις*, implica in qualche modo che il movimento sia sempre diretto da una sorta di volontà; il movimento può dirsi naturale o contro natura a seconda della "volontà" che lo anima. Che questo agente sia determinato a un certo punto come "motore immobile", cioè come Dio, poco ci importa a questo livello della questione. Il punto è, piuttosto, che ogni movimento è diretto da questo volere che è la *ψυσις*, cioè la sostanza stessa, insomma, per così dire, il reale stesso di ciò di cui si tratta. Se una pietra cade verso il basso è perché in qualche modo "lo vuole" e non può non volerlo; ma è questa stessa determinazione finale del movimento a portare Aristotele alla possibilità della matematizzazione del movimento: in quanto il fine, la causa finale partecipa del concetto della cosa, la sua sostanza si trova determinata secondo natura, cioè come un soggetto. Beninteso Aristotele non lo afferma da nessuna parte, in quanto per i Greci la nozione stesso di soggetto è del tutto di là da venire. Ma era proprio questo, cioè questa specie di antropomorfizzazione della natura stessa il presupposto che poi nel Cinquecento, cioè agli albori della scienza classica, si



trattava di sovvertire.

2.

Lo stesso termine di rivoluzione copernicana, ci mette sull'avviso che si tratta per noi di qualcosa di essenziale per quanto riguarda la psicanalisi: non a caso Freud a un certo punto dirà, come sappiamo, che avrebbe operato una seconda e più fondamentale rivoluzione copernicana. Questa rivoluzione copernicana non consiste tanto nel fatto di porre il sole nel centro del sistema invece che la terra, ma proprio nel fatto di cessare di considerare, diciamo così, la cosa come un soggetto; e sicuramente è più Galileo che Copernico l'autore di questo sovvertimento. La cosiddetta rivoluzione scientifica, dunque, comporta una desoggettivazione della natura, che mette in rilievo la funzione del soggetto in quanto tale. Una volta che la natura finirà di essere pensata come un soggetto, sarà la funzione di soggetto a potersi formalizzare, ed è precisamente ciò che accadrà con Cartesio. Diciamo che dopo la scienza classica il soggetto cadrà fuori dalla natura. In questo modo acquisterà quell'autonomia del proprio statuto in cui la psicanalisi lo coglie, assumendolo appunto dal cogito cartesiano, che è poi quanto dice Lacan quando dice che il soggetto della psicanalisi è quello della scienza.

Cerchiamo di vedere adesso, dopo questa breve scorsa del testo di Aristotele, come è emersa questa rivoluzione operata dalla scienza moderna. Vediamolo con una certa attenzione, perché questo ci insegna qualcosa di fondamentale attorno alle condizioni di possibilità stessa del discorso psicanalitico, nella misura in cui non ci sarebbe stato discorso psicanalitico senza la scienza.

Non a caso, dicevo già prima, si trattò sin dall'inizio della questione della caduta dei gravi e proprio da qui parte la strada che porta a un certo punto alla formulazione del principio di inerzia, che sappiamo quale importanza abbia per la metapsicologia freudiana. Questo processo di passaggio dalla concezione aristotelica del

movimento a quella galileiana si compie naturalmente per gradi; la cosa migliore, più semplice da fare per seguire questo sviluppo mi pare sia seguire lo splendido saggio che Koyrè dedica appunto a questa questione e che si legge nel libro che si chiama Studi Galileiani. Naturalmente quando il principio di inerzia verrà a formularsi, ne seguirà che cesserà di essere valida la distinzione, che invece era fondamentale nella fisica aristotelica, tra movimenti naturali e movimenti violenti. In questo modo, insieme all'esclusione del soggetto dalla natura, abbiamo anche una esclusione dal concetto della natura stessa dell'idea di forza; di cui parleremo più avanti.

Ora, la concezione aristotelica del movimento non era poi così imbecille come potrebbe sembrare a noi che siamo abituati da qualche secolo di discorso scientifico a pensare la questione in termini del tutto diversi; non è che Aristotele e gli aristotelici non si ponessero la questione se, per caso, del movimento potevano darsi altre interpretazioni; non è che gli aristotelici non si ponessero ad esempio la questione se non fosse la terra a ruotare invece che le stelle; però, a confutare questa ipotesi adducevano una certa prova. La prova, detta in poche parole, era questa: se la terra ruotasse, tutte le cose che non sono a diretto contatto con la terra dovrebbero essere in movimento costante rispetto ad essa; per esempio dovremmo vedere che le nuvole si muovono in una sola ed unica direzione; inoltre, nessun corpo cadendo verticalmente sulla superficie della terra potrebbe cadere in modo perpendicolare; dovremmo assistere sempre a una deviazione della linea di caduta del corpo stesso. Ogni corpo, in altri termini, dovrebbe fatalmente, cadendo, spostarsi verso ovest, le nubi dovrebbero sempre andare da est verso ovest, ecc. Questa prova fu ritenuta del tutto valida e convincente finché a un certo punto non fu sollevata nei suoi confronti qualche perplessità. La prima obiezione che dimostrasse in qualche modo la non validità di questa prova fu portata da Giordano Bruno, che in un brano

della Cena delle ceneri descrive un'esperienza immaginaria, ma non per questo meno vera, che confuta questa prova. Vi leggo il breve brano di Bruno che riguarda la cosa:

"Se dal loco extra la terra qualche cosa fusse gittata in terra per il moto di quella perderebbe la rettitudine, come appare nella nave, la qual, passando per il fiume, se alcuno che si ritrova nella sponda di quello venga a gettar per dritto un sasso, verrà fallito il suo tratto per quanto comporta la velocità del corso; ma posto alcuno sopra l'arbore di detta nave, che corra quanto si voglia veloce, non fallirà punto il suo tratto (cioè il suo obiettivo); di sorte che per dritto dal punto ch'è nella cima dell'arbore o, nella gabbia, il punto ch'è nella radice dell'arbore o altra parte del ventre e corpo di detta nave, la pietra o altra cosa grave gittata non vegna; così, se dal punto della radice al punto della cima dell'arbore o della gabbia uno che è dentro la nave gitta per dritta una pietra, quella per la medesima linea ritornerà a basso, muovasi quanto si voglia la nave, purché non faccia degli inchini."

In questo brano Bruno per la prima volta riesce a cogliere la relatività del movimento, cioè riesce a capire che il moto non è nulla al di fuori di una certa relazione fra un osservatore e un determinato fenomeno. Non è un caso che se ne accorga proprio Giordano Bruno, perché è il primo che riesca a pensare i famosi "infiniti mondi", cioè riesca a pensare uno spazio non determinato in luoghi, secondo quanto accadeva per la fisica aristotelica. Naturalmente il passaggio da questa prima intuizione di Bruno alla formulazione del principio d'inerzia di Newton è piuttosto lento; la cosa si concluderà appunto solo con i Principia di Newton, quando a un certo punto il moto diventerà paradossalmente una specie di stato. Al culmine della realizzazione del principio di inerzia, vediamo, infatti, che il movimento diventa uno stato come un altro: dire che un corpo, lasciato a sé stesso, continua indefinitamente nel suo movimento, significa semplicemente fare del movimento un equivalente dello stato. Il principio di inerzia è insomma un postulato della

fisica newtoniana, per la quale beninteso un moto assoluto si può però ancora determinare, in quanto Newton, come sappiamo, credeva, come si credette sino all'inizio di questo secolo, nell'esistenza di un etere, cioè nell'esistenza di uno spazio fisso e determinato in quanto tale; esisteva quindi la possibilità di determinare un moto assoluto rispetto a questo stato assoluto, assicurato dall'esistenza di questo etere; la cosa subì un'ulteriore evoluzione quando fu confutata l'esistenza dell'etere, cioè con la famosa esperienza di Michelson e Morrey e poi con la teoria della relatività di Einstein.

Tutto questo significa in definitiva che la scienza, dando una legge del movimento, trasforma il movimento in una specie di stato, uno stato che però è definito dal fatto di essere una relazione; ne consegue che alla fine della evoluzione della scienza classica, se non si può affermare in assoluto che qualcosa sia in moto oppure in quiete, il movimento viene svuotato di ogni contenuto dinamico; cade quindi ogni legame necessario tra l'idea di una forza, di una δύναμις e il movimento; ne consegue che la relatività allargata di Einstein è soltanto un corollario, diciamo così, della relatività ristretta; l'altra conseguenza è che balzerà in primo piano, nella sua assoluta indipendenza dalla natura stessa, il soggetto in quanto soggetto della misurazione: il soggetto del movimento, il cosiddetto osservatore.

Che ne è allora della *quæstio* a questo punto? Quale reale resta, in altri termini, assicurato ad essa? Probabilmente soltanto quello che viene a fare da limite alla misurazione stessa. In questo modo il movimento, che viene espulso dalla scienza classica dallo studio della fisica (che viene espulso beninteso in quanto movimento assoluto) rientra invece nello studio di quelle scienze che cominciano a elaborarsi soltanto in ritardo rispetto alla statica e alla dinamica e cioè, per esempio, nella termodinamica, nell'elettromagnetismo, nella biologia ecc. In queste branche della scienza il movi-

mento non è più il movimento della caduta, né del moto armonico, né del moto insomma in quanto viene studiato dalla dinamica; si tratta di tutt'altro. Come dire che il movimento finalizzato, il movimento così come Aristotele lo pensava, espulso dalla natura inorganica, si rifugia nello studio di quella organica.

Che ne è a questo punto della causa, della causa finale che per Aristotele guidava il percorso della natura stessa e che anzi definiva addirittura la *φύσις*? E che rapporto c'è fra questo discorso sulla causa, che poi riprenderemo più in dettaglio la prossima volta, e la psicanalisi? Sono domande che pongo qui in via del tutto preliminare; si pone comunque la questione di una sorta di mutamento nella storia della scienza, in cui, passando dalla fisica aristotelica alla scienza moderna, si apre lo spazio per pensare il movimento come guidato da ciò che a un certo punto non a caso Spinoza chiamerà la cupiditas; dico non a caso Spinoza, perché è proprio lui che scrive l'Ethica more geometrico demonstrata. E' in quanto il desiderio è sempre desiderio di qualcosa che ogni atto viene determinandosi secondo la finalità impostagli dalla causa. La scienza moderna, in altri termini, escludendo dalla natura l'idea della finalità, esclude che la natura desideri; nel reale, in altri termini, dice la scienza classica, non ci sono desideri ed è solo con l'entrata in gioco del soggetto che se ne potrà parlare.

3.

Detto questo, cerchiamo di vedere che ne è del concetto correlativo a quello di movimento, vale a dire del concetto di forza.

Abbiamo visto poco fa come la nozione di movimento sia stata svuotata dalla scienza classica del suo contenuto dinamico; grazie alla scienza, il movimento è divenuto una specie di stato, una specie di quiete; ne consegue che l'idea di movimento deve dissociarsi da quella di forza. Anche a questo si giunge in modo molto graduale: per esempio, per Aristotele, la forza, la *δύναμις*, era un attributo insito al corpo stesso, insito cioè alla sua essenza; in altri termini,

la stessa φύσις è in quanto tale, in quanto causa finale del movimento, una forza. Per esempio, nel De Coelo possiamo leggere:

"È evidente che ogni corpo deve di necessità avere un peso e una leggerezza determinati; e poiché la natura è il principio del movimento presente in esso stesso e ogni movimento è secondo natura o per costrizione, abbiamo che il movimento secondo natura, come quello della pietra verso il basso, sarà accelerato per l'intervento della forza, mentre quello contro natura sarà per intero opera della forza stessa".

Quindi per Aristotele le forze sono di due tipi : o naturali o violente, così come il movimento può essere o secondo natura o contro natura. Ma che ne è del concetto di forza quando viene a formularsi il principio d'inerzia? Il principio d'inerzia dice, in definitiva, che un movimento può continuare senza alcun bisogno che vi si aggiunga una forza; è proprio con Newton che la questione della forza si pone nel modo più drammatico; quando Newton formula il principio d'inerzia, che sembra rendere del tutto superflua l'idea della forza, tuttavia non è in grado di andare sino in fondo e questa posizione, perché concepisce la stessa gravitazione come l'effetto di una forza, la "forza di gravitazione".

Senonché, nel momento in cui Newton pone la forza di gravitazione come responsabile del movimento dei corpi celesti, succede che questa forza deve essere pensata, in un modo del tutto enigmatico, come una forza a distanza; gli uomini di quel tempo non riescono bene a farsi un'idea di come una forza possa agire a distanza; e c'è attorno a questo problema, fra il XVII e il XVIII secolo, una discussione estremamente complicata che sarebbe interessante seguire nei dettagli e che ci insegnerebbe molte cose. Per Aristotele una forza che si eserciti a distanza sarebbe un concetto del tutto impossibile e privo di senso; ciò non significa tuttavia che per Newton la cosa risulti più pensabile che per Aristotele; la differenza fra i due qual'è? Probabilmente è in questo: che dove Aristotele-

le nega perché non riesce a pensare la cosa, Newton sospende il proprio giudizio attorno alla possibilità di pensare questa azione a distanza e si limita a constatare il fatto che le cose vanno così; è lo spirito del famoso "Hypotheses non fingo". Che cosa sia, la questione dell'essenza della forza di gravitazione, viene dunque messo del tutto tra parentesi; basta che questa forza, in quanto ipotesi, possa funzionare come causa, in questo senso il discorso sulla forza evidentemente è identico a quello sulla causa.

Ora, in base a che cosa veniva pensata la cosa? E' evidente che quando si poneva la questione di pensare una forza che agisca a distanza, ciò accadeva a partire dal fatto che la forza veniva pensata come forza d'urto tra due corpi; ed è ancora così che Newton per l'appunto pensa la cosa. Da dove proviene dunque l'idea di forza? Proviene naturalmente da una sorta di analogia di ciò che si chiama comunemente lo sforzo fisico; già Galileo notava che tenere in mano un oggetto, impedendogli di cadere, significa equilibrare, esercitando uno sforzo in direzione contraria, la forza di gravità insita nell'oggetto stesso. Possiamo dunque vedere che alla base del ragionamento della scienza classica c'è l'idea di un corpo inteso come campo delle forze stesse.

Vi dicevo dunque che, dopo che Newton ebbe precisato le leggi della gravitazione, si aprì un dibattito piuttosto complicato attorno alla natura di questa forza del tutto enigmatica che doveva essere responsabile dell'intero equilibrio dell'universo; al problema di quale fosse la natura di questa forza furono date risposte diversissime, che possono essere raggruppate grosso modo in tre tipi. Un tipo di risposta fu una sorta di ritraduzione, in termini teologici, del principio di inerzia newtoniano : come dire che, per i teologi del tempo, la nozione newtoniana di forza di gravitazione fu come il cacio sui maccheroni per fare rientrare la scienza classica nell'orbita della teologia; una volta che il cosmo tolemaico era stato ormai definitivamente squalificato, Newton permetteva,

grazie a questa nozione del tutto misteriosa di una forza che reggerebbe l'universo, di installare nuovamente Dio alle leve di comando, diciamo così, di tutti i movimenti e dell'universo; ora un modo come un altro, probabilmente il più semplice e il più lineare, di farsi una ragione di che cosa fosse questa forza; questo, detto del tutto tra parentesi, c'insegna che la scienza e la religione non si escludono affatto, il che fra l'altro dimostra come la psicanalisi non possa definirsi come una scienza tout court.

Oltre a questo primo gruppo di interpretazioni teologiche, che in questa sede ci interessano poco, ci furono altre due interpretazioni; una, dinamica o per meglio dire dinamicistica, e infine una critica del concetto, cioè una interpretazione che mirava a svuotare di senso il concetto stesso di forza. Queste due ci interessano invece molto più da vicino; vediamo perché. In che posizione sta la psicanalisi rispetto a questa problematica e cioè in che rapporto sta con la scienza? Per potere dare una risposta a questo, cioè per vedere se ha qualche senso parlare di una dinamica per quanto riguarda la teoria psicanalitica, cerchiamo di vedere più da vicino queste due ipotesi, queste due diverse soluzioni - quella critica e quella dinamicistica - del problema che si apriva a partire da Newton.

Cominciamo con il dinamicismo. Il primo, forse, ad accorgersi di questa possibilità di soluzione del problema apertosi con Newton e per un certo verso anche con Cartesio, è probabilmente Leibniz, che si accorge del fatto che la concezione cartesiana della natura, nel suo dualismo di res extensa e di res cogitans, - concezione strettamente cinetica - era del tutto incapace di rendere conto del problema newtoniano; se pensiamo la res extensa come del tutto indeterminata, non possiamo pensare ad alcuna forza che possa rendere conto del movimento. Leibniz inclina quindi verso una concezione più vicina a quella spinoziana del conatus; è grazie a Leibniz che il concetto di forza assume questo carattere vitalistico, che poi sarà



fondamentale nell'idealismo tedesco, per cui la forza diventerà una sorta di equivalente della sostanza. La forza come viene pensata dalla fisica a partire da Leibniz non è più soltanto la forza d'urto, ma è una forza nel senso propriamente vitalistico del termine; vediamo per esempio cosa dice Leibniz a questo proposito:

"Per dare un saggio delle mie concezioni, mi è sufficiente spiegare che la nozione di forza o virtù (virtus), che i Tedeschi chiamano "Kraft" e i Francesi "Force" e per esprimere la quale io ho elaborato una scienza particolare della dinamica, chiarisce di molto la comprensione del concetto di sostanza; in effetti la forza differisce dal concetto di mera potenza, così familiare alla scolastica, in quanto questa potenzialità o facoltà delle Scuole non è altro che una possibilità pronta ad agire, la quale necessita però di una eccitazione o di uno stimolo esterni per poter passare all'atto. Ma la forza attiva contiene un certo atto o entelechia e si trova a metà strada tra la facoltà dell'agire e l'azione stessa."

In questo vedete che è ancora l'essenziale del ragionamento aristotelico che rispunta.

Per Leibniz, in altri termini, la forza diventa essa stessa sostanza, e ciò gli permette di spiegare la forza di inerzia come vis insita al reale stesso; per Leibniz, quindi, risulta ormai impossibile la forza come una misura della variazione della quantità di moto, come accadeva in base alla concezione ancora newtoniana della forza, per cui la forza era sempre la forza d'urto. Per esempio :

"Se il moto non è altro che variazione di contatto o di vicinanza immediata, ne segue che non si può mai determinare che cosa sia il moto; e come in astronomia gli stessi fenomeni sono rappresentati secondo ipotesi differenti, così è sempre lecito ascrivere il moto reale all'uno oppure all'altro dei corpi che reciprocamente mutano di posizione o la cui vicinanza varia; pertanto, perché si possa dire che una cosa viene mossa, non è necessario solo che essa cambi posizione rispetto alle altre, ma anche che essa abbia in se stessa la causa del-

la modificazione, la forza o l'azione'.

Intendendo la forza in questo modo, cioè non più come una forza d'urto, come un qualcosa che venga trasmesso dall'esterno, ma come forza insita nel corpo stesso, Leibniz in realtà, sotto il termine di forza, sta pensando un concetto del tutto diverso, che sarà chiarito solo più tardi, e cioè il concetto di energia cinetica; la concezione leibniziana è quindi dinamicistica, ma, in definitiva, energetica.

Un altro passo in direzione di questa interpretazione dinamicistica della nozione di forza è compiuto da un certo Ruggero Giuseppe Boscovic, in uno studio sulle forze d'urto, sulle forze d'urto in quanto, naturalmente, avevano una importanza fondamentale, nella misura in cui tutte le forze erano state pensate appunto come forze d'urto. Il problema di come si potesse esercitare a distanza una forza derivava proprio dal fatto di intendere la forza come forza d'urto.

Ora Boscovic, per la prima volta, argomenta questo : se un corpo dotato di un certo movimento, quindi di una certa forza, si arresta (nel momento in cui urta contro un altro corpo in quiete), come si modifica la forza approssimandosi al momento dell'urto? Questa modificazione - dice Boscovic - non può essere istantanea, perchè questo contravverrebbe al principio di continuità, secondo il quale non si può passare da una quantità ad un'altra senza stadi intermedi; bisogna quindi che in ogni impatto la velocità incominci a mutare prima ancora del contatto. Impostando in questo modo il discorso, Boscovic non fa altro che ridurre le forze d'urto a forze repulsive, che però, ancora una volta, si esercitano, anche nel caso dell'urto, soltanto a distanza : cioè la forza repulsiva, che annulla la forza del corpo in movimento, si esercita ancora prima che il corpo tocchi il corpo in quiete; si tratta quindi di forze, anche nel caso dell'urto, che sono identiche per natura alle forze gravitazionali, sono cioè, ancora una volta, delle forze che si esercitano a

distanza.

In questo modo, il dato di fatto dell'impenetrabilità reciproca dei corpi viene interpretato a partire da queste forze repulsive, che sarebbero inerenti ai punti materiali in quanto tali. La concezione della forza come legata a un contatto viene del tutto a dissolversi; la stessa forza d'urto diviene enigmatica quanto la forza di attrazione gravitazionale.

Si delinea così una polemica fra i cartesiani, che continueranno a misurare la forza come variazione della quantità di moto, e i leibniziani, che la misureranno invece come una funzione quadratica della velocità -  $mv^2$  - che è in realtà la formula dell'energia cinetica. Non è affatto evidente, per tutto il tempo in cui dura questa polemica, che in realtà le due scuole stanno parlando di concetti del tutto diversi; ma né in un concetto, in quello della variazione della quantità di moto, né nell'altro, cioè in quello di energia cinetica, ritroviamo più nulla di quello che era in precedenza il concetto di forza. Esiste fra l'altro uno scritto di Kant, che si chiama - traduco il titolo in italiano anche se l'opera non credo che sia tradotta - "Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive", in cui egli cerca a un certo punto di compiere una mediazione fra queste due concezioni diverse, servendosi di una distinzione, errata da un punto di vista fisico, fra una forza insita e una forza applicata; tentativo il cui interesse risiede nel fatto che, con ciò, la stessa idea di estensione viene a collegarsi all'idea della forza. Cioè Kant dice questo: se non ci fossero forze attrattive o repulsive i corpi stessi si compenetrerebbero a vicenda". Ora, a prescindere dai dettagli della polemica che qui non ci interessano minimamente, è evidente che solo l'interpretazione dinamica del problema permette di rendere conto di fatti come quelli che cominciavano a studiarsi a quel tempo, come quelli elettrici, magnetici, ecc. In base allo studio, per esempio dell'elettromagnetismo la forza diventa l'essenza stessa della materia, della materia in quan-

to può occupare uno spazio; addirittura, a metà del XIX secolo, un pensatore tedesco che si chiama Fechner e del quale sappiamo quale influenza abbia avuto sullo stesso Freud, in un'opera che si chiama - traduco anche questo titolo - "Dottrina fisica e filosofica dell'atomo" concepisce l'atomo non più come "cosa in sé" secondo la terminologia Kantiana, ma come una minima quantità di forza, cioè in definitiva come una dimensione della coscienza stessa; questo del tutto in accordo con le coordinate di riflessione dell'idealismo tedesco. Il che equivale al culmine della concezione dinamicistica delle forze, alla dissoluzione della contrapposizione classica tra spirito e materia.

Qualcosa di analogo succede, in definitiva, quando Schopenhauer identifica la "cosa in sé" kantiana con la famosa volontà e riduce quindi il reale a una forza; lo stesso accade in definitiva per altre strade con Herbert Spencer, che connette l'idea di materia all'idea di un qualche cosa che si oppone allo sforzo fisico da parte di un soggetto. Le posizioni di Fechner, Schopenhauer e Spencer sono differenti: mentre la metafisica fechneriana risolve il dualismo soggetto-oggetto e quella schopenaueriana lo sostituisce con quella di rappresentazione e volontà, Spencer, da positivista qual'è, ri-traduce tutto ciò in termini di sensazioni corporee, rimpolpa il concetto di forza appellandosi all'esperienza corporea di un soggetto.

Tutte queste oscillazioni dimostrano le difficoltà che il pensiero ha ad assumere le modificazioni impostegli dai ritrovati della scienza; ora, sarà senza dubbio in relazione al dinamicismo che dovremo cercare di situare storicamente anche la formazione di Freud, anche se, beninteso, Freud non si preoccuperà mai di approfondire in termini teorici la questione stessa. Non a caso ammetterà di essere schopenaueriano quando, in "Al di là del principio di piacere e L'io e l'Es", fa dell'Es una specie di serbatoio di energia. E tuttavia, accanto a questa concezione dinamicistica, c'è la terza ed ultima soluzione di questo problema, tentata in quel periodo; quella

critica di questo concetto della forza, che culmina con le concezioni di un fisico quale Mach; anche qui, sarebbe tutta da vedere l'influenza che queste idee possono aver avuto sulla formazione di Freud. Questa terza corrente tende, vi dicevo, ad eliminare, ad espungere del tutto questo concetto di forza dalla scienza; e vedremo in seguito che la critica che viene compiuta del concetto di forza coinciderà né più né meno con la critica che verrà operata dalla scienza del concetto di causa.

Molto presto, accanto all'interpretazione leibniziana dell'idea di forza, si viene a formulare un'ulteriore tendenza, che trova in Berkeley uno dei suoi primi esponenti; Berkeley, per esempio, scrive così :

"Quando percepiamo certe idee del senso, costantemente seguite da altre idee e sappiamo che ciò accade senza il nostro intervento, attribuiamo potere e attività alle idee stesse."

Oppure :

"Il fisico osserva una successione di dati sensoriali connessi da regole e interpreta ciò che precede in quest'ordine come causa e quanto viene dopo come effetto; in questo senso affermiamo comunemente che un corpo è la causa del moto di un altro, oppure che il moto imprime in quest'ultimo, che lo spinge o che lo trascina."

Come vedete, già in questi brani di Berkeley, la critica della nozione di forza fa tutt'uno con la critica della nozione di causa. Alla fine della storia di questa corrente di pensiero, che cerca di estromettere l'idea di forza dalla fisica, abbiamo che, nell'ottocento avanzato, Kirkhoff dà quella definizione di forza come prodotto della massa per l'accelerazione che in realtà è una definizione esatta sì, ma del tutto inservibile dal punto di vista di una definizione di che cos'è, nella sua essenza, la forza stessa e che del resto non dà alcun lume sul modo in cui una forza possa agire a distanza. A un certo punto, un pensatore francese come Maupertuis giunge a dire che la forza non è altro che una parola per nascondere

la nostra ignoranza del modo in cui si trasmette un movimento. Il passo fondamentale, poi, in tutto ciò viene compiuto da Hume, con la sua critica del concetto di causalità.

In definitiva, in questo modo, la scienza, da parte sua, in quanto si occupa della dinamica, continuerà a parlare tranquillamente di forze, che verranno anzi quantificate, descritte, ma senza poter dire nemmeno di che cosa in definitiva si tratta; mentre la filosofia metterà a punto, a questo proposito, qualche cosa di diverso e cioè precisamente quella critica del concetto di causalità che viene compiuta da Hume. Riprenderemo quindi la prossima volta la questione proprio a partire da Hume, ma sotto l'aspetto, dicevo, di una critica del concetto di causalità piuttosto che di quello di forza.

4.

Mi scuso se il seminario di questa sera può essere apparso un pò barbosco, ma non significa fare dell'epistemologia porsi la questione di che rapporto c'è fra una certa storia dei concetti e l'uso che di questi concetti possiamo fare quando ci occupiamo di questioni analitiche. Bisogna pure che quando parliamo di pulsione, per esempio, sappiamo che cosa intendiamo; e non possiamo sapere che cosa intendiamo quando parliamo di pulsione se non sappiamo di che cosa si tratta, che cosa stiamo chiamando una "forza".

A. DELLA VALLE : - A me è parso che proprio nel capitolo del Compendio che Freud dedica alla pulsione non sia assolutamente chiara la terminologia; a me non è risultato chiaro l'uso che fa dei due termini "forza" ed "energia" a proposito della pulsione; come definizione, è una definizione che si attaglia di più a "forza"; poi utilizza anche il termine "energia". Del resto non sempre in tedesco Kraft si traduce forza; si può tradurre anche energia; porto solo un piccolo esempio: nella scena dello studio del Faust di Goethe, dove c'è tutta quella elencazione "In principio era l'azione"ecc., a un certo punto c'è anche Kraft, e questo Kraft, Fortini lo traduce "In principio era l'energia"; si riferisce al fatto che i due concetti di energia e forza nell'ottocento effettivamente non erano ancora chiari, che la discussione era ancora aperta?

Al tempo di Goethe sicuramente, al tempo di Freud erano invece concetti ben distinti.

A. DELLA VALLE : - Anche per Freud, secondo lei, erano concetti ben distinti? Allora non li ho capiti.

Si, non credo che qui si tratti di una questione di traduzione. Ma la difficoltà che lei segnala mi sembra del tutto effettiva; la ringrazio anzi di questa sua domanda. Da che cosa proviene questa difficoltà? Secondo me proviene da questo: che il modo in cui Freud pensa la pulsione è sicuramente più vicino alla nozione di energia che a quella di forza; precisamente, come nota Lacan nel Seminario XI, è né più né meno che la nozione di energia potenziale. Tuttavia Freud usa anche la nozione di forza a questo proposito; allora da che cosa dipende questo? Dipende semplicemente, mi pare, dal fatto che noi parliamo di energia sino al momento in cui questa energia rimane effettivamente in potenza, cioè sino al momento in cui qualche cosa non agisce. La pulsione si pone per Freud a questo livello; la pulsione è semplicemente una ipotesi per spiegare alcuni fatti che poi si manifestano a livello, diciamo così, del movimento dell'organismo. Ora, è nella misura in cui questa energia si manifesta in quanto tale, cioè, diciamo, non si manifesta, che la nozione di energia è quella più adatta per descrivere ciò di cui si tratta; nella misura in cui, però, la pulsione è qualche cosa che spinge a una azione, il termine "forza" è quello che a Freud viene più naturale di usare a questo proposito. Non credo che Freud si sia posto più che tanto la questione di distinguere questi due livelli, benché fosse buon epistemologo. Tuttavia il problema è per noi effettivamente complicato, nella misura in cui dobbiamo pur vedere che cosa farcene, a un certo punto, di queste nozioni freudiana. Se vi ho rotto i timpani questa sera con tutta questa storia, che può sembrare del tutto erudita, attorno al dibattito post-newtoniano sulla natura della forza, era perché non è indifferente se noi leggiamo Freud nel senso del dinamicismo oppure se leggiamo Freud nel senso della fisica ma-

chiana. Non è affatto la stessa cosa. Ad una prima lettura, sicuramente sembrerebbe che Freud sia più vicino alla linea dinamicistica di pensiero; tutte le volte che parla di questo serbatoio di energia che sarebbe l'Es, come serbatoio di pulsioni, è di dinamicismo che si tratta; su questo non c'è il minimo dubbio. C'è però da porre la questione se è il Freud più felice, il Freud più attuale, il Freud più utile per noi quello che intende la pulsione in questi termini. Il tentativo che io facevo anche l'anno scorso, a proposito appunto della nozione di inconscio, era quello, per così dire, di srealizzare queste nozioni freudiane; l'inconscio, o più propriamente l'Es in questo caso, è un serbatoio di energia soltanto se noi diamo all'inconscio stesso o all'Es un luogo effettivo all'interno di quella specie di sacco che ad un certo punto Freud si mette a disegnare. Se noi, invece, partiamo dal significante e dalla logica che esso introduce, siamo indotti invece a vedere nella energia che la pulsione rappresenterebbe, soltanto un effetto ottico, cioè soltanto l'espressione di qualche cosa che noi supponiamo come causa, laddove si manifesta come qualcosa che è nell'ordine del movimento. Ma possiamo pensare il movimento a prescindere da qualcosa che sarebbe nell'ordine di una forza? E' questo il problema che si pone, ed è beninteso, un problema nient'affatto facile; è un problema complicato, un problema attorno a cui si arrovella Schopenhauer, attorno a cui, soprattutto, dice molte cose Nietzsche: tutta la questione di che cosa sia sta famosa "volontà di potenza" nietzschiana rientra a pie' pari nella problematica che si apre a partire dalla scienza newtoniana. Io credo che non capiremmo niente di Nietzsche se volessimo intendere la "volontà di potenza" a partire da una concezione vitalistica, diciamo, dell'idea di forza; questa affermazione può suonare abbastanza paradossale, dal momento che Nietzsche non fa altro che parlare di forza, in realtà. Ma, al di sotto di queste gigantesche metafore cui Nietzsche ricorre per formulare un pensiero, a quel tempo, <sup>e</sup>ancora oggi, difficilmente formulabile, bisogna che noi



leggiamo qualcosa di diverso. La stessa cosa vale, a mio avviso per Freud; dovremmo cercare di leggere sia Nietzsche che Freud, non come esponenti di questo vitalismo, non come pensatori che pensano la forza nel senso dello sforzo, ma piuttosto come coloro che hanno cercato di intendere il movimento come qualcosa che non si compie per sforzo, ma è semplicemente l'effetto di un determinato gioco del soggetto e, in particolare, di un determinato gioco del soggetto con il tempo. Sono avvertenze del tutto parziali, queste, del tutto inadeguate, ma prima di scendere nei dettagli bisogna che continuiamo un pò oltre nel nostro discorso.

In definitiva, per aprire un piccolo squarcio: se il desiderio è illusione, questo significa che, in realtà, non c'è nessun desiderio; come non c'è nessuna memoria inconscia di ciò che si ricorda? Il ragionamento che avevamo fatto l'anno scorso per la memoria inconscia qual'era? Non c'è memoria perché non c'è nessun passato, se non quel passato che si ricostituisce attimo per attimo a partire appunto dall'istante. Allo stesso modo dovremmo dire: non c'è desiderio, perché non c'è nulla che manchi, se non rispetto a ciò che, attimo per attimo, un soggetto pensa di essere mentre in questo suo stesso pensarsi si temporalizza. Già nel fatto di pensarsi, il soggetto si pensa come mancante di qualche cosa; ma il fatto che si definisca come mancante di qualcosa, che sarebbe l'oggetto, dipende né più né meno che dal fatto di pensarsi: è il pensiero che introduce la mancanza, nel reale non ce n'è assolutamente nessuna.

G. TASCA : - Cosa vuol dire, allora, la forza "costante" della pulsione?

La risposta a questa domanda è in qualche modo implicita in quello che dicevo prima; quando Freud dice che la pulsione è una forza costante, che cosa dice in definitiva? Dice prima di tutto che non è una forza che dipenda da stimoli esterni; è costante perché è una forza che dipende da stimoli interni. Ma questo, probabilmente, non

è ancora sufficiente a spiegarci perché pensarla come costante.

G. TASCA : - Io volevo sapere: "costante" cosa vuol dire? Che ha una quantità che è sempre quella e non subisce variazioni o "costante" nel senso che non ha interruzioni nel tempo, per esempio?

R. FERIGOLLI : - Freud la oppone, nel testo, alla momentane Stosskraft.

Non è così chiaro come potrebbe sembrare; momentane Stosskraft può significare sì forza d'urto momentanea, ma momentane può riferirsi anche al momento della forza, che è una delle componenti della forza stessa. Anzi Lacan, se ricordate, in quel brano in cui parla di queste cose, la intende proprio in questo modo, cioè non momentane come temporaneo, ma "momento" come componente della forza. Io credo che se Freud avesse voluto specificare di più la cosa, l'avrebbe fatto. Secondo me bisogna intendere questo "continua", riferito alla forza che la pulsione sarebbe, in entrambi i sensi: sia come continua nel tempo, sia come senza variazioni; che sia continua nel tempo è assicurato dal fatto che non c'è assolutamente nulla che possa togliere lo stimolo da cui la pulsione proviene, che possa togliere cioè la pulsione stessa; che sia costante, e cioè sempre uguale diciamo così nella sua quantità, mi pare che debba dedursi dal fatto stesso che la pulsione non è altro che l'espressione della corporeità stessa dell'organismo. La pulsione è una forza costante così come i filosofi dicevano che l'amor proprio non può subire alcun aumento né alcuna diminuzione, in quanto non è altro che il rapporto che il soggetto ha con sé stesso; trattandosi di un rapporto, potremmo fare un esempio con una espressione matematica: se noi scriviamo  $\frac{1}{1}$  o  $\frac{10.000}{10.000}$  il rapporto è sempre uguale.

A. DAVANZO : - Quella forza che darebbe origine al Drang, alla spinta, starebbe nell'oggetto?

Qui veniamo portati a pensare una cosa piuttosto curiosa e piuttosto difficile; se la pulsione è una forza costante in entrambi questi sensi, cioè se non può avere diminuzioni o aumenti, come possia-

mo pensare alla soddisfazione? E' questo il problema.

A. DAVANZO : - E' questo che pensavo. Quello che verrebbe allora a scaricarsi sarebbe la spinta, questa cosa in più, però dipenderebbe dall'oggetto, cioè sarebbe apportata dall'oggetto.

La spinta non è che venga apportata dall'oggetto; l'oggetto non è altro che quel qual cosa che consente il raggiungimento della meta della pulsione.

G. TASCA : - Di che pulsione stiamo parlando qui? Cos'è questo strano monismo a cui siamo acceduti, mentre ben sappiamo che c'è un dualismo ben preciso? Stiamo parlando dell'Eros o della pulsione di morte?

Sicuramente delle pulsioni sessuali.

G. TASCA : - Ah, io avrei detto delle pulsioni di morte.

E perché pensava che stessimo parlando delle pulsioni di morte?

G. TASCA : - Perché mi sembra che non ci sia niente di più costante di quel movimento, che si descrive in A1 di là del principio di piacere, del tornare dell'esistente all'inesistente.

E' proprio in questa misura che la pulsione è una forza costante, è del tutto esatta la sua osservazione. E' la pulsione sessuale che può dare l'impressione di questa variazione; in realtà, vediamo in pratica che cosa succede: la pulsione non si spegne mai, in definitiva, per quanto ci possa essere un soddisfacimento pulsionale. Ciò non toglie minimamente la pulsione, toglie momentaneamente la spinta. Certo si pone il problema di come pensare a questo punto la spinta; perché la spinta sembrerebbe proprio quell'elemento per cui la pulsione come energia potenziale si trasforma in movimento, si trasforma cioè in una certa forza agente. L'unica cosa che risulta sicura è che un soddisfacimento pulsionale, con il Bedürfnis, dice Freud, cioè con il bisogno che esso impone all'organismo, non può eliminarsi; la pulsione non è qualcosa che possiamo distruggere; si può sostituirla o modificarne la meta, possono esserci tutti i vari destini delle pulsioni, su cui beninteso ritorneremo, ma non

sono appunto i destini delle pulsioni, cioè viene a modificarsi la messinscena, diciamo così, in cui la pulsione agisce; nessuno potrebbe mai pretendere di spegnere la pulsione.

10 dicembre 1981.

V.

La causa freudiana

Giovedì scorso cercavamo di vedere come fossimo continuamente risospinti dalla critica del concetto di forza a quella del concetto di causalità. I due concetti stanno infatti in un rapporto assolutamente stretto, come risultava dalla lettura di un breve brano di Berkley. Questa sera volevo, prima di concludere questa parte di seminario prima delle feste di fine d'anno, abordare la questione della causalità, che è una questione che interessa la psicanalisi in modo assolutamente determinante, e volevo abbozzare un'analisi di questo concetto proprio a partire da una breve lettura di colui che per primo mise in discussione questo concetto in modo decisivo. Questo qualcuno è David Hume, che aprì in qualche modo la strada, attraverso la critica del concetto di causalità, allo stesso Kant. Se mi dilungo questa sera, e forse ancor più giovedì scorso, su delle questioni che possono sembrare filosofiche, è solo perché questo ci risulterà di qualche utilità per la lettura che inizieremo a fare l'anno prossimo di alcuni testi analitici che riguardano più propriamente la questione di cui ci occupiamo.

1.

Vediamo dunque che cosa ha da dirci Hume attorno a questo concetto. Tutto il pensiero di Hume parte da un presupposto fondamentale che bisogna tener presente perché questo ci facilita poi la deduzione degli altri punti. Il presupposto è questo: Hume parte da una distinzione tra idee e percezioni; trattandosi di un empirista è chiaro che per Hume il dato immediato è sempre quello percettivo, mentre il dato delle idee è invece il dato secondo; le idee non sono nient'altro che delle percezioni che hanno perduto la loro vivacità, che hanno perduto la loro evidenza. Va da sé che questo presupposto di Hume non è del tutto accettabile. La filosofia successiva lo ha abbondantemente smentito per quanto di troppo sempli-

ficato c'è in esso. In ogni caso, questa distinzione è sufficiente a Hume per abbozzare quello che ci interessa qui, cioè questa critica del concetto di causalità. Le idee sono, in altri termini, delle percezioni che hanno perduto la loro vivacità e che la possono riacquistare in determinate situazioni, possono cioè riacquistare quella forza che hanno perduto quando vengono ravvivate da altre percezioni che si connettono ad esse in tre modi - e l'elenco di questi tre modi ci metterà in sospetto che si tratti di qualcosa di interessante. Queste tre relazioni sono nell'ordine: una relazione di somiglianza, una relazione di contiguità oppure una relazione di causalità. Vediamo che la relazione di causalità si pone come terzo elemento a fianco della somiglianza e della contiguità, cioè a fianco, come possiamo riconoscere facilmente, della metafora e della metonimia, della condensazione e dello spostamento.

In che rapporto sta dunque il nesso causale con la somiglianza e la contiguità? Da dove trae la sua forza l'idea di connessione causale? Per quale motivo, per esempio, si chiede Hume, se vediamo del fumo pensiamo subito che questo fumo debba essere originato da un fuoco che lo causa? Hume, dunque, dice così: non è la ragione a spiegare questa relazione che noi immediatamente ammettiamo tra il fumo e il fuoco, ma la ragione stessa non è altro che il frutto di una abitudine, cioè di una credenza: abitudine che produce una credenza in qualcosa che ci appare poi in una connessione necessaria, che ci appare in una relazione di causalità. Dice così ad esempio nel Trattato sulla Natura Umana (sono simpatici questi scrittori del Settecento che potevano permettersi di scrivere un libro con titoli di questo tipo; nessuno oggi si permetterebbe il lusso di scrivere un libro chiamandolo Trattato sulla Natura Umana, e non è detto che ciò sia un vantaggio.)

Hume dice così:

Incomincio con l'osservare che i termini di efficacia, azione, potenza, forza, energia, necessità, connessione e qualità produttiva sono tutti pres-

sappoco sinonimi, quindi è assurdo adoperar-  
ne uno per definirne un'altro."

In questo modo Hume cerca di demolire le precedenti teorie della causalità stessa. I termini che elenca in questo passo sono tutti aspetti di qualche cosa la cui radice sta nel concetto di QUELS, così come abbiamo cercato di vederlo in Aristotele la settimana scorsa. Che cosa fa Hume a questo punto? Non fa altro che staccare la nozione di efficacia dall'oggetto. Quando una palla da biliardo ne colpisce un'altra noi diciamo che il movimento della prima palla provoca il movimento della seconda, vale a dire che ne è la causa, ma non abbiamo in realtà alcun modo di sapere che cosa effettivamente si trasmetta dall'una all'altra; il passaggio, il trasmettersi di questa forza è qualche cosa di assolutamente enigmatico, anche nel caso che la forza agisca, come suoldirsi, "a contatto". Questo qualche cosa che non sappiamo che cosa sia, che comunque sembra trasmettersi da un elemento a quello successivo, è quanto chiamiamo appunto una causa. Per Hume si tratta di confutare la teoria cartesiana del movimento e naturalmente sono in molti che, dopo Cartesio, cercano di rivedere alcuni punti del suo pensiero; è, in ogni caso, la posizione cartesiana quella che inaugura la riflessione moderna attorno a queste questioni. Il perché lo possiamo facilmente intuire in base alla questione del cogito. E' chiaro che la concezione cartesiana dello spazio non riesce a spiegare in alcun modo perché ci siano dei movimenti: la res extensa è infatti per Cartesio qualche cosa che non ha in sé alcuna possibilità di agire, e le conseguenze estreme di questa posizione verranno colte in seguito da Malebranche. Cartesio non è, in altri termini, in grado di spiegare il movimento se non facendo ricorso ad una continua azione da parte di questa causa che naturalmente è il solito Dio che interviene a garantire tutto ciò che non funziona nel sistema. Ma questo ricorso a Dio come spiegazione del movimento, dice giustamente Hume, non risolve assolutamente nulla: infatti se non sappia-

ma quale sia l'efficacia di un oggetto su un altro oggetto, di una palla da biliardo su un'altra palla da biliardo, come possiamo, e in che senso, attribuire questo movimento niente meno che a Dio? Ciò non ci farà avanzare di un passo nella spiegazione del movimento stesso. Inoltre, dice Hume, ci sono altri che credono che l'idea di forza dipenda dalla sensazione corporea dello sforzo e che da qui venga trasferita per analogia a ciò che avviene nella fisica.

"Ma - dice Hume - per convincerci quanto sia fallace questo ragionamento basta osservare che la volontà, essendo qui considerata come causa, non ha una maggiore connessione palese con i suoi effetti di quello che possa averne una causa materiale con i propri.

Il ragionamento di Hume qui è assolutamente stringente: neanche il ricorso alla volontà ci spiega assolutamente nulla circa questa efficacia; infatti, noi in quanto soggetti che, per esempio, compiamo uno sforzo muscolare, non sappiamo affatto come la volizione produca questo effetto a livello del movimento. Se decidiamo di muovere una mano non sappiamo assolutamente che relazione intervenga fra il fatto che decidiamo di muovere la mano e il fatto che la mano si muova effettivamente. E' come dire, anche se questo Hume non lo dice esplicitamente, che non è per una decisione che la mano si muove, ma che c'è del movimento, di cui fa parte sia la decisione che il movimento stesso. Hume conclude che questa idea di connessione necessaria deve risiedere non tanto nelle cose quanto piuttosto nel soggetto e cioè deve provenire da un'abitudine, l'abitudine derivante dall'aver tante volte osservato che le cose vanno effettivamente in quel determinato modo e che se una palla da biliardo in movimento ne colpisce una in quiete, quest'ultima comincerà a muoversi.

Non è quindi per un caso simile che giungiamo all'idea di causa ed effetto, di una connessione necessaria di potenza, di forza, di energia e di efficacia. Se non avessimo mai visto altro che particolari congiungimenti di oggetti com-



pletamente differenti l'uno dall'altro, non ci saremmo mai potuti formare tali idee.

Tuttavia si pone un'ulteriore questione, che naturalmente non sfugge a Hume, e cioè questa: se un singolo caso non produce di per sé questa convinzione che chiamiamo causalità o connessione necessaria, in che modo la semplice somma di singoli casi in cui constatiamo questa relazione può produrre questo qualcosa di nuovo che ci appare come ciò che chiamiamo connessione necessaria? E' questa la parte più interessante dell'intera argomentazione di Hume. Leggo ancora:

"In secondo luogo è certo che questa ripetizione di oggetti simili in situazioni simili non produce niente di nuovo né in questi oggetti né in nessun altro corpo esterno. Non c'è dunque niente di nuovo né scoperto né prodotto nel costante congiungimento degli oggetti e nella ininterrotta somiglianza delle loro relazioni di successione e contiguità. E' tuttavia da questa somiglianza che derivano le idee di necessità, di potenza e d'efficacia. Queste idee non rappresentano dunque niente di ciò che appartiene o può appartenere agli oggetti costantemente uniti".

E più avanti:

"Ma sebbene diversi casi somiglianti che generano l'idea di potenza non abbiano nessuna influenza l'uno sull'altro e non possano produrre una nuova qualità nell'oggetto, la quale possa essere il modello di quell'idea, tuttavia, l'osservazione di questa somiglianza produce nella mente una nuova impressione ed è questa che diventa il modello reale di quell'idea. Infatti, dopo che abbiamo osservato la somiglianza di un sufficiente numero di casi, immediatamente la mente si sente portata a passare da un oggetto al suo consueto concomitante e a concepirlo sotto una luce più viva a causa di quella relazione. La necessità è dunque l'effetto di questa osservazione e non è altro che una impressione interna della mente, ossia la determinazione a trasportare i pensieri da un oggetto all'altro. In conclusione la necessità è qualcosa

che esiste nella mente e non negli oggetti né possiamo farci la più lontana idea di essa considerata come qualità dei corpi."

Vi ho letto un pò qua e un pò là le cose salienti. Causa ed effetto non sono quindi inerenti agli oggetti, ma esistono soltanto nel soggetto osservante. E' cioè il nesso tra le idee, tra le rappresentazioni, potremmo dire con un termine che Hume non usa, che offre il modello ideale al nesso causale, in quanto come osservatori siamo soliti abbreviare i passaggi tra un evento e l'altro. L'idea di causalità interviene dunque con la sua forza di convincimento, colla sua necessità, laddove noi operiamo questa abbreviazione di tutti i processi che si svolgono. Ma ciò in realtà vuol dire solo che noi non possiamo sapere nulla dell'oggetto stesso (e qui è chiaro che vengono poste le basi che poi Kant svilupperà nella Critica della Ragione Pura) che non possiamo sapere nulla dell'oggetto stesso, cioè di quello che Kant avrebbe chiamato "cosa in sé", ma possiamo stabilire della relazioni solo fra le nostre idee, cioè fra le nostre rappresentazioni. La forza che è insita in questa idea di causalità non proviene dunque dalla semplice vicinanza come nella contiguità, né dalla vicinanza nel senso della somiglianza, ma, potremmo dire così, dal salto stesso che noi compiamo per abbreviare il percorso che c'è tra le nostre idee. Come dire che la forza che noi attribuiamo a questa relazione di causalità dipende in definitiva dalle rappresentazioni che noi evitiamo, che noi ci risparmiamo di porre tra le rappresentazioni di ciò che noi chiamiamo causa e le rappresentazioni di ciò che noi chiamiamo effetto. Queste cose le dico, naturalmente, staccandomi dal testo di Hume e se ce ne stacciamo in questo modo possiamo pienamente vedere di che cosa si tratta, in definitiva. Se interpretiamo la cosa in termini che sarebbero stati quelli freudiani, vediamo che l'idea di relazione di causalità è inscritta in qualche modo nel risparmio - Freud avrebbe detto nel risparmio di investimento - prodotto da questa semplificazione, da questo salto, cioè dall'in-

trodursi di qualche cosa che è già dell'ordine del significante. E' in quanto l'uso del significante produce un risparmio di pensiero che questo pensiero in più, che questo dispendio che non effettuiamo, lega insieme, cioè con una certa forza, i significanti che ci appaiono come causa ed effetto. Che poi Hume chiami questa forza "abitudine" è qualche cosa che ha già per noi degli elementi interessanti, anche perchè questa abitudine non è semplicemente un processo passivo: l'abitudine è il nome dell'operazione del soggetto, cioè determina la soggettività stessa in quanto tale.

Ebbene, in questo modo non abbiamo ancora spiegato nulla di che cosa sia e in che modo potremmo spiegare, pensare la forza: abbiamo soltanto indicato ciò che a noi appare come tale. Infatti - dice Hume -

"Il principio di unione tra le nostre percezioni interne è altrettanto inintelligibile quanto quello tra gli oggetti esterni e non ci è noto altrimenti che per esperienza".

E conclude:

"Una tale influenza sulla mente è bensì in se stessa straordinaria e incomprensibile, ma l'osservazione e l'esperienza ci assicurano della sua realtà".

Insomma tutto il ragionamento si conclude con un non liquet perchè evidentemente Hume può spiegare la questione solo a livello soggettivo e non a livello di ciò che accade nell'oggetto. Hume, in altri termini, si limita a dimostrare, e bisogna dire che ci riesce, che l'enigma stesso non è risolvibile. Tutto il ragionamento assume dunque quell'andamento della dimostrazione di una impossibilità che è e diventerà caratteristico di un certo livello del discorso scientifico. In definitiva Hume non fa altro che ridurre la stessa forza della ragione, in quanto il suo strumento è primariamente il principio di causalità, a questa forza dell'abitudine, cioè ad una forza della natura: torniamo dunque nell'ambito del concetto della quæsis. Con ciò non abbiamo evidentemente risolto il proble-

ma di cui si tratta. Abbiamo comunque dimostrato che la frattura che l'avvento della scienza moderna produce nell'idea di forza non fa che mettere in rilievo una possibilità già insita di per sé nella storia della ragione occidentale. La cosa evidentemente ci interessa perché si tratta per noi di vedere in che modo quella che possiamo pur chiamare la ragione freudiana - perché non è altro che il tentativo di mettere il principio di ragione alla prova di alcuni fatti clinici - si tratta, dicevo, di vedere in che modo la ragione freudiana si rapporta alla ragione occidentale in senso lato.

2.

Considerando i concetti di forza e di movimento eravamo sempre spinti verso la nozione di causa e quando abbiamo cercato di fare una breve storia di questo concetto di forza, abbiamo visto che uno dei momenti decisivi di questo concetto era il pensiero di Leibniz, con il quale questo concetto di forza che era stato in qualche modo estromesso dalla scienza cartesiana, come tutto ciò che aveva sentore di aristotelismo, grazie a Leibniz, tornava alla ribalta. Cioè con Leibniz abbiamo il primo abbozzo di quelle che potremmo chiamare il punto di vista energetico. Che abbia usato in questo momento il termine "energetico", naturalmente non è causale, non solo per tutte le risonanze freudiane che questo termine può avere per noi. Atteniamoci a questa semplice constatazione: che, come ci raccontano i quotidiani, viviamo nell'epoca della crisi energetica. La nostra epoca, subito dopo la seconda guerra mondiale, è stata chiamata nientemeno che "l'era atomica". Freud non ha vissuto nell'era atomica, è morto pochissimi anni prima - possiamo dirlo perché l'era atomica è cominciata in un momento ben preciso, con la famosa bomba di Hiroshima. Che cosa ha prodotto per la psicanalisi l'avvento dell'era atomica? Che cosa significa per la psicanalisi che questa nozione di energia sia venuta alla ribalta in modo del tutto evidente?

Naturalmente, appena la cosa è accaduta c'è stato qualcuno

che ci ha pensato, e questo qualcuno è Heidegger, che su questa questione di cui ci parlo ha riflettuto lungamente e in termini assolutamente imprescindibili. Heidegger dunque dà una risposta a questo problema di quale sia la ragione dell'era atomica e la risposta che dà a questo quesito è la seguente: il principio che sta alla base della nostra epoca è né più né meno che il principio di ragione enunciato come principio di ragione sufficiente, che trova la sua prima formulazione esplicita - benchè fosse alla base di tutto il pensiero occidentale sin dai Greci - in una formuletta, guarda caso, di Leibniz, che suona così: Nihil est sine ratione, "Nulla è senza ragione". L'essenza di questa epoca inaugurata in qualche modo da Leibniz è condensata da Heidegger come un rapporto all'oggetto, quindi come un rapporto tra soggetto e oggetto, oggetto che viene determinato come Gegenstand, dice Heidegger. Gegenstand non è altro che la traduzione tedesca del termine latino scolastico objectum. Gegenstand vuol dire "ciò che mi sta contro", stand, "stare", gegen, "contro". L'oggetto, in quanto si determina come Gegenstand, è definito - dice Heidegger - come un oggetto per me; a queste cose Heidegger ha dedicato quelle splendide lezioni che si chiamano appunto Il principio di Ragione, Der Satz von Grund. Da questo libro vi leggo solo due pagine che mi sembrano importanti. L'essenza di questa relazione che definisce il principio di ragione, come il principio dell'era atomica, è esposta da Heidegger in questi termini:

"Si potrebbe dire anche, in forma di tesi: ogni 'oggettività' degli oggetti, cioè ogni oggettività degli oggetti, riposa nella soggettività, ma questa tesi non ha senso che se noi consideriamo questo: la soggettività non ha niente di soggettivo nel senso in cui essa potrebbe soltanto designare ciò che non appartiene se non a un uomo individuale, tutta la contingenza del suo essere particolare, dei suoi gusti personali; la soggettività è questa conformità a delle leggi che è un tratto essenziale delle ragioni che danno la possibilità di un oggetto. Soggettività non è dunque soggettivismo, ma designa questa soggettivazione

del principio di ragione, in virtù della quale noi ci troviamo oggi nell'era atomica, in cui la particolarità, la singolarità, il valore dell'individuo scompaiono ad una velocità spaventosa a beneficio di una totale uniformità. Tutto questo, che ci piaccia o no osservarlo oggi e ammetterlo, ha la sua fonte nella dispensazione dell'essere come "oggettività" per la soggettività della ragione, per la ratio, ma segnata dal principio di ragione; le pretese di quest'ultima al dominio innescano la confutazione totale che riduce ogni cosa ad una quantità calcolabile".

E poco più avanti:

"Per i Greci la cosa presente si svela senza dubbio come Gegenüber ma mai come Gegenstand, intendendo quest'ultima parola nel senso rigorosamente moderno di oggetto. Il termine Gegenüber era stato usato in precedenza per tradurre objectum. Il fatto che a questa traduzione si sia preferita quella di Gegenstand è programmatico e deriva da un certo modo di intendere la relazione d'oggetto".

In che modo Gegüber si differenzia da Gegenstand? Gegenstand dà l'idea di questo oggetto che sta di fronte, che sta lì perché il soggetto in qualche modo se ne impadronisce. Il Gegenüber è qualcosa che viene in faccia al soggetto, che viene e che gli si presenta in modo autonomo, in modo unheimlich, dice Heidegger. Continuo la lettura:

"In faccia" e "oggetto" non sono equivalenti ("in faccia" sarebbe la traduzione di Gegenüber): nel Gegenstand il gegen si definisce attraverso un "lancio contro" che è l'atto rappresentativo del soggetto; nel Gegenüber, il gegen si svela in ciò che sopravviene all'uomo che percepisce ascoltando e guardando, in ciò che sorprende l'uomo, lui che non si è mai considerato un oggetto per dei soggetti. Di conseguenza la cosa presente non è ciò che un soggetto getta a sé stesso come oggetto, ma piuttosto ciò che avviene all'uomo che percepisce e ciò che il suo sguardo e il suo udito pongono ed espongono come cosa ad essi avvenuta. La statua Standbild, greca è l'aspetto di un essere che è in piedi, la cui stazione, Stand, non ha nulla a che fare con il Gegenstand nel senso di oggetto; "l'in-faccia",

il Gegenüber che è esteso davanti a noi in un di fronte, è tutt'altra cosa che il Gegenstand nel senso di oggetto; nella presenza degli dei, nel loro sguardo rivolto verso di noi, i Greci hanno percepito l'in-faccia, il Gegenüber più inquietante e il più affascinante. Ma essi non conoscono affatto i Gegenstände nel senso di oggetto."

Ci sono dunque delle conseguenze derivanti dall'aver dato questa impostazione, espressa dal principio di ragione, come forma di dominio del soggetto sull'oggetto. Queste conseguenze sappiamo quali sono: lo sappiamo non solo perché l'abbiamo letto, ma perché sperimentiamo queste cose di continuo. Nella pratica analitica queste cose si avvertono, ma non c'è bisogno della pratica analitica per avvertirle; queste conseguenze sono naturalmente il fatto che gli oggetti valgono solo come oggetti d'uso per un soggetto, il quale però si pone come soggetto assolutamente indeterminato. Nell'era atomica i soggetti sono determinati semplicemente dal fatto di essere interscambiabili, di essere cioè dei soggetti del tutto sradicati dalla loro origine, equivalenti l'uno all'altro. L'era atomica, in altri termini, calcola i soggetti come enti puramente astratti ed indeterminati. La cosa è del tutto percepibile, basta sentire il telegiornale, quando si parla delle trattative fra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica sull'armamento atomico, in cui si calcola quanti miliardi di morti può provocare l'armamento russo e viceversa. E' in questo frangente storico, in questa situazione ben determinata in cui noi viviamo, anche se non sempre ne abbiamo una perfetta coscienza, che ad un certo punto si inserisce la psicanalisi.

In che modo dunque la psicanalisi risponde alla questione che viene posta, da questo dominio del principio di ragione che si esplica come principio della indifferenza dei soggetti? Non credo che sia un caso che proprio negli stessi anni in cui Heidegger scriveva queste cose che vi ho letto prima, Lacan abbia dato della psicanalisi una lettura diversa da quella che era stata quella freudia-

na. Potrei anzi avanzare l'ipotesi che tutta la riflessione di Lacan sia stata, proprio degli anni cinquanta in poi, un tentativo di dare una risposta alla questione che sorgeva da questo stato di cose. Se la cosa non avesse un aspetto umoristico, potremmo dire che la psicanalisi, così come viene pensata da Lacan, risponde alle esigenze dell'era atomica, cioè dell'era che è del tutto dominata dal principio di ragione. Dobbiamo ancora vedere bene che cosa significhi questo principio di ragione, ma vi torneremo tra poco.

Per Freud la cosa era del tutto diversa e balza subito agli occhi, basta che noi leggiamo le storie cliniche di Freud: vediamo che ci troviamo dinanzi ad una situazione della soggettività che è del tutto differente da quella con cui abbiamo oggi a che fare nella pratica. E' stato detto moltissime volte che la clinica stessa ha cambiato molti dei suoi dati e la cosa è piuttosto curiosa perché, in base ad alcuni elementi che possono essere per esempio la cultura del soggetto, la sua formazione, la sua origine sociale, la la origine geografica, possiamo vedere ancora oggi che ci sono analisi che si strutturano nel senso classico, ed analisi che si strutturano in un senso tutto diverso che corrisponde ad una clinica effettivamente diversa che a un certo punto si è resa necessaria. Tutto ciò ve lo dicevo per introdurre la questione della causa con cui abbiamo a che fare nella psicanalisi, della "causa freudiana", che è stata utilizzata da Lacan per denominare l'associazione psicanalitica da lui fondata dopo la dissoluzione dell'Ecole freudienne. E quando parliamo della "causa freudiana" la questione che balza subito in evidenza è quella dell'oggetto. Che tipo d'oggetto è quello della psicanalisi? E' il Gegenstand i il Gegenüber, secondo questa distinzione operata da Heidegger? Sicuramente non è nessuno dei due, ma si tratta di un oggetto del tutto differente, di un oggetto del tutto specifico. Come possiamo abordare l'oggetto della psicanalisi in rapporto a questi tipi di "oggettività" degli oggetti?



Che cosa fa lo specifico dell'oggetto, come si presenta nella pratica analitica, nella misura in cui questo oggetto si presenta come ciò che "causa", come l'oggetto causa di desiderio?

3.

Vediamo di affrontare la questione attraverso un minimo frammento derivante da un'analisi - queste cose sembrano molto astratte, in realtà permeano proprio la trama, il significante di ciò che accade in ogni analisi. Prendiamo per esempio un sogno che viene raccontato; si tratta in realtà di tre piccoli sogni sognati uno di seguito all'altro e raccontati nello stesso modo (naturalmente l'ordine non è casuale). Si tratta di una donna che racconta questo: prima di tutto sogna di nuotare in un mare e questo mare è pienissimo di pesci e tutti questi pesci impediscono al soggetto di scorgere il fondo del mare come avrebbe voluto fare. Il secondo sogno rappresenta il soggetto stesso in una situazione completamente diversa, cioè il soggetto, sentendo il bisogno di urinare, è costretto a compiere questa cosa non nel luogo deputato alla bisogna, ma in una pattumiera. Terzo sogno: l'altra funzione fisiologica essenziale viene rappresentata come effettuata in un contenente che non è neppure questa volta quello deputato per l'uso, ma è una cassapanca. Su questi tre sogni, tutti e tre molto brevi, è facilissimo vedere come ciò di cui si tratta è per l'appunto l'oggetto, l'oggetto in quanto è questa parte del corpo che si stacca, esplicita nel secondo e terzo sogno, un poco meno nel primo. Che cosa emerge dunque in questi tre sogni raccontati in questo modo? Prima di tutto la struttura ternaria, che è una struttura sillogistica: premessa maggiore, premessa minore, conclusione. Di che cosa si tratta? Gli elementi in gioco fondamentalmente sono tre: c'è un soggetto, un oggetto e questo qualche cosa che i pesci impediscono di vedere, "il fondo", che in tedesco si direbbe Grund. Il fondo è la "causa". Naturalmente, se ho scelto di raccontarvi proprio questo sogno invece che un altro è perché capita raramente di sentire dei sogni che sia-

no così semplici da interpretare in base a quel minimo di simbolismo onirico che potrete trovare in tutti i manuali di psicanalisi; basta che consultiate l'indice che c'è in fondo all'Interpretazione dei Sogni. E' chiaro che quando si parla di questo mare, di questo fondo, di questi pesci, si tratta del rapporto tra il soggetto e la famosa madre, ma se dicessimo questo banalizzeremo tutta la questione; si tratta di un rapporto tra il soggetto e la causa, e questa causa è rappresentata nel sogno come il Grund, come il fondo. Questo fondo il soggetto non può vederlo, è questa la sequenza determinante di tutta la sequenza onirica.

Va da sé, che accennare alla questione del principio di ragione non è del tutto fuori luogo rispetto ai sogni che raccontavo prima, perché questo principio di ragione noi, in definitiva, lo troviamo nei "perché ?" dei bambini, nella questione che si pone in modo del aurorale per la costituzione stessa del soggetto. Va del tutto da sé che il fondo di cui si tratta è questo famoso Grund, questo luogo d'origine, da cui, come si dice, "vengono i bambini". Insomma, la questione "da dove vengono i bambini?" è proprio quella che si pone tra il soggetto e la causa. Questo ha a che fare con il destino della psicanalisi oggi, in questa famosa svolta dovuta all'esplosione, è il caso di dirlo, dell'era atomica, attorno al 1945-46; può confermarlo per esempio un brano di Lacan che volevo leggervi proprio per mostrarvi come e con quale immediatezza questi problemi, che possono apparire puramente storici e che sono invece dei fatti che coinvolgono delle ristrutturazioni significanti generali, si riflettono anche nella lettera, diciamo così, dell'operazione analitica. Il brano di Lacan è del 1946. Si tratta del brano iniziale del Discorso sulla causalità psichica; non a caso la questione della causalità psichica viene a galla proprio in quel momento per Lacan, che la articola in un vero e proprio discorso che inizia con queste parole:

"Mi sono allontanato per parecchi anni da ogni pro-

posito di esprimermi. L'umiliazione del nostro tempo, sotto i nemici del genere umano, me ne distoglieva, e mi sono abbandonato dopo Fontenelle al fantasma di avere la mano piena di verità perché si richiudesse meglio su di essa. Confesso che questo è ridicolo perché segna i limiti di un essere nel momento in cui porta testimonianza. Bisogna denunciare in questo qualche insufficienza in ciò che esige da noi il movimento del mondo, se di nuovo mi fu proposto di prendere la parola nel momento stesso in cui si verificò per i meno chiavroggenti che una volta ancora l'infatuazione della potenza non aveva fatto che servire l'astuzia della Ragione?"

Cito questo brano perché si vede chiaramente come la questione analitica si ponga in questo momento preciso, databile, datato della ragione occidentale.

4.

Chiudiamo qui la parentesi e torniamo al nostro amico Leibniz, dal momento che abbiamo riconosciuto in lui qualche traccia, una traccia decisiva beninteso, del primo insorgere di quel pensiero, di quel modo di pensare il mondo nel modo di quella che Heidegger chiama la "oggettività" dell'oggetto. La questione che si profila per noi all'orizzonte è quella di che genere di oggetto si tratta in quell'oggetto che è causa di desiderio, di che tipo di oggetto si tratta in quello che Lacan chiama oggetto a.

Fondamentalmente la questione che si pone per noi è questa; in che relazione dobbiamo pensare questo oggetto a in questa storia dell'energia che in Freud si trova da tutte le parti e che in Lacan non si trova quasi da nessuna parte? Allora, per cercare di abordarne il modo in cui la formulazione del principio di ragione, che è Leibniz il primo a formulare in termini espliciti, si rapporta alla questione energetica che Leibniz dà per la prima volta della realtà, mi è parso che il modo più semplice e più diretto fosse quello di leggere insieme, per stralci, naturalmente, uno scritto di Leibniz del 1714, uno scritto molto breve - sapete che Leib-

niz non scriveva mai troppo, ha scritto tantissimo ma sempre cose brevi, lettere, appunti, trattatelli.... Leggiamo quindi questo scritto di Leibniz pubblicato postumo, che è dello stesso anno della più famosa Monadologia e che è intitolato Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione.

Il progetto naturalmente è chiaro fin da questo titolo; si tratta di dare alla ~~ψ~~ <sup>φ</sup> ~~64~~ <sup>65</sup> cioè della natura, e della grazia, cioè del meta-fisico, una spiegazione unitaria, di ridurli entrambi a questa radice comune della ragione, la radice comune del suo principio.

Questo trattatello di Leibniz incomincia con queste parole:

"La sostanza è un essere capace di azione, essa è semplice o composta. Una sostanza semplice è quella che non ha parti, una sostanza composta è l'unione delle sostanze semplici o delle monadi. Monas è un termine greco che significa unità o ciò che è uno, i composti e i corpi sono moltitudini, le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti sono unitari ed è necessario che dovunque vi siano sostanze semplici perché senza sostanze semplici non vi sarebbe nulla di composto; di conseguenza tutta la natura è piena di vita."

Sembra una stupidaggine, ma un'affermazione come questa: "tutta la natura è piena di vita" era, a quel tempo, nel 1714, una cosa del tutto inaudita. Insomma, dalla definizione della sostanza come ciò che assicura il reale di ciascun ente come azione, Leibniz trae questa conseguenza di tipo vitalistico che naturalmente scardina del tutto la distinzione cartesiana tra res extensa e res cogitans. Beninteso, con Leibniz il problema di come far stare insieme queste due fette del reale che con Cartesio cominciano a porsi come antitetiche - cioè, da una parte l'ideale, tutto ciò che riguarda la rappresentazione del soggetto, e dall'altra il reale stesso come ciò che sarebbero le cose a prescindere dal soggetto - questa duplicità non è certamente risolta per Leibniz, tanto è vero che ad un certo punto dovrà ricorrere a quel famoso espediente dell'armonia prestabilita per cui se non ci inganniamo sulle rappresentazioni è perché il buon Dio non vuole che ci inganniamo, perché

se non ci fosse il buon Dio nulla ci assicurerebbe di questo.

Questa teoria dell'armonia prestabilita ha in sé un che di buffo: c'è tutta una commedia nella filosofia, e non a caso Schopenhauer per illustrare questa teoria leibniziana dice che il mondo per Leibniz funziona come a teatro, quando c'è un attore che spara e dall'altra parte l'altro che cade come se fosse morto... E' più o meno così che Leibniz intende la faccenda. Tutto questo naturalmente non per disprezzare Leibniz, ma per dare un'idea della difficoltà delle questioni che si pongono anche per una testa dura come quella del personaggio in questione. Il mondo di Leibniz insomma è tutto pieno, ma tutto pieno di queste monadi che sono una strana mistura di atomi e di soggetti: sono dei punti di forza, in definitiva. Dopo aver descritto questo mondo tutto vivo, tutto pieno di punti di forza, quasi di occhi che guardano, in maniera che sembra evocare certi deliri psicotici, a un certo punto, il testo di Leibniz, al paragrafo 7, compie una svolta e dice così:

"Fin qui abbiamo parlato come semplici fisici; ora dobbiamo elevarci alla metafisica servendoci del grande principio comunemente poco usato che nulla accade senza ragione sufficiente, cioè che nulla accade senza che sia possibile, a chi conosce in profondità le cose, indicare una ragione che sia sufficiente a determinare perché la cosa è accaduta così e non altrimenti. Posto questo principio, la prima questione che si ha diritto di porre sarà: perché esiste qualcosa invece di niente? Giacché il nulla è più semplice e più facile di qualcosa, inoltre supposto che alcune cose debbano esistere, bisogna che sia possibile dare la ragione perché debbano esistere così e non altrimenti."

Vediamo dunque a questo punto a che cosa serviva tutta questa vita che Leibniz vedeva un pò dappertutto. Il vitalismo, in definitiva, serve soltanto a spiegare ciò che accade, cioè la vita è intesa da Leibniz né più né meno che come causa, ma la causa viene immediatamente tradotta in ragione. "Agere est character substantiarum" deve motivare in qualche modo il fatto che "nihil est sine

ratione" si pone immediatamente la questione di sapere qual'è la ratio, cioè la ragione di tutte le altre ragioni. Qual'è insomma la causa di tutte le cause? Naturalmente per Leibniz, che ci crede, è facile rispondere che è quell'Essere che è causa sui. Dopo Kant invece sappiamo che dare questa risposta non ci toglie affatto dai pasticci. Ci voleva Kant perché divenisse possibile l'idea di un inconscio; se si pensa a Dio è del tutto evidente che non si può pensare ad un inconscio, perché è Dio che ne tiene il posto in modo del tutto esclusivo.

Naturalmente, per Leibniz, una volta fatta questa supposizione, che tutto è causato da Dio, il resto segue facilmente, ma non senza alcuni intoppi che è abbastanza divertente vedere nel suo stesso pensiero. Per esempio questo: per Leibniz, che, non pare, ma è pessimista, il mondo così com'è, è il migliore dei mondi possibili, perché, dice Leibniz, tutti i possibili tendono all'esistenza e il mondo così com'è è il migliore in rapporto alla possibilità della coesistenza di tutti i possibili. E' una sorta di "alla meno peggio", ed è per questo che in definitiva si tratta di pessimismo. Ma così il Leibniz, che cosa fa? In realtà pone un limite allo stesso Dio che serviva a spiegare tutta la faccenda. In definitiva si tratta di una forma di pensiero del tutto atea, perché porre questo limite al buon Dio significa rinunciare a spiegare alcunché di tutto il problema. Perché se Dio stesso non poteva far meglio c'è un impossibile che comunque gli preesiste. Posto questo, il buon Dio è naturalmente liquidato una volta per tutte ed è liquidato nella misura in cui l'unica realtà che sia possibile attribuirgli sta tutta scritta e denunciata nelle famose leggi della natura che poi per Leibniz si riducono alle leggi newtoniane del moto. La saggezza suprema di Dio, in particolare, gli ha fatto scegliere le leggi del moto più adatte e convenienti alle ragioni astratte e metafisiche. In che modo si risolve allora, se questa tappa teologica non tiene più che tanto per lo stesso Leibniz, tutta

la costruzione che si fonda sul principio di ragione sufficiente? Heidegger è stato il primo a mostrarlo chiaramente: non possiamo porre il principio della ragione come un principio universale se non ponendo nello stesso tempo un punto in cui questo principio di ragione non vale. Se ogni cosa ha la sua causa, ha il suo Grund, il Grund di tutte queste cause non può essere altro che Abgrund, un abisso della ragione. Se c'è dunque almeno un caso in cui il principio di ragione non vale, il principio di ragione stesso viene falsificato nella sua universalità - naturalmente si tratta di un principio che è valido soltanto nella misura in cui si pone come universale. Se fate un attimo di attenzione vi accorgete che qui troviamo messa a nudo la struttura che è per un verso quella che Kant enucleerà come struttura della ragione pratica: comportati ogni volta in modo che il tuo comportamento segua il principio di una validità generale. Così dice, più o meno, Kant. Ma ci troviamo anche dinanzi ad una struttura che è quella che - se voi ricordate la formuletta con cui Lacan, per esempio in Encore, cerca di rendere ragione della divisione tra i sessi - corrisponde alla parte del sesso che sta sul versante maschile. Abbiamo, in altri termini, nientemeno che le due formule della funzione fallica dalla parte del parlante di sesso maschile e cioè  $\forall x \Phi x$  e  $\exists x \Phi x$ . Queste due formule sono legate del tutto paradossalmente da una implicita inferenza; cioè, la prima formula è vera "se e solo se" è vera la seconda. In altri termini, quando ci interroghiamo sulla questione della causa, è quella del sesso, cioè del significante fallico, che stiamo mettendo in discussione. Non a caso, nel sogno che vi raccontavo poco fa, i pesciolini erano dei simboli fallici piuttosto evidenti, e i simboli fallici stavano in rapporto con questo Grund, con questo fondo che è, per il soggetto che sogna, il luogo stesso del desiderio.

Tutto ciò ci avverte in definitiva del fatto che ci troviamo proprio sulle tracce del desiderio quando inseguiamo cose apparen-

temente talmente astratte e filosofiche come il principio di causalità. La filosofia non fa altro, in realtà, che parlare del desiderio, sia che parli di cosmologia, sia che parli di etica, di estetica o di altre cose: possiamo sempre tradurre tutto ciò in una formula che vale ipso facto anche per il rapporto tra il soggetto e il significante, che quindi vale anche per darci una struttura che è quella della sessuazione. E se noi vediamo le conseguenze che Leibniz stesso ne trae quanto al desiderio nello stesso scritto di cui parlavo prima, vediamo che egli è, con il desiderio, piuttosto in imbarazzo; questo imbarazzo dipende evidentemente dal fatto di aver supposto questo tampone al buco di cui si trattava, che era proprio questo concetto di Dio. Questo imbarazzo si esprime con una sorta di contraddizione per cui, al paragrafo 16 di questo scritto, dice così:

"Benché la ragione non possa farci apprendere i particolari del grande avvenire riservato alla rivelazione, noi possiamo essere assicurati da quella stessa ragione che le cose sono fatte in un modo che supera i nostri desideri".

Per altro, invece, al paragrafo 18 ed ultimo, conclude tutto così:

"E' vero che la suprema felicità da qualunque visione beatifica o conoscenza di Dio sia accompagnata non può mai essere totale: Dio, che è infinito, non può essere conosciuto, perciò la nostra felicità non consisterà mai e non deve consistere in una gioia completa nella quale non vi sarebbe più nulla da desiderare e che renderebbe stupido il nostro spirito, ma in un progresso perpetuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni".

Con questo involontario accenno alla stupidità di Dio, è così in effetti che lo definisce - l'impasse in cui Leibniz si muove è del tutto esplicita; ma tale impasse non riguarda tanto Leibniz come singolo pensatore, riguarda tutto il modo di impostare la questione.



Prima di concludere il percorso che volevo fare stasera, riflettiamo un attimo su questo paradosso che indicavo prima e che riguarda la formula stessa del principio di ragione, nihil est sine ratione. Paradosso in cui siamo gettati ipso facto dalla formulazione di questo principio, e per cui la ragione stessa non ha alcuna ragione: c'è dunque una causa senza causa. Al tempo di Leibniz viveva in Slesia un certo Angelus Silesius che ha scritto un libro assolutamente splendido che si chiama Pellegrino cherubinico in cui ci sono questi versi piuttosto famosi che ho già citato qualche volta e che dicono così: "La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce / non si cura di sé, non desidera di essere vista". E' questa, dice Heidegger nel libro che citavo prima, una implicita risposta a Leibniz, al principio di ragione. L'assenza di causa, il non avere perché della rosa, è un curioso non aver perché, tant'è vero che Angelus Silesius dice così: "La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce". Quindi in qualche modo il perché viene dato, anche se in tedesco i due "perché" si esprimono con due parole diverse; si tratta quindi di due tipi di ragione che sono messi in discussione. In tedesco, il verso suona così, se la mia memoria è buona: "Die Rose ist ohn Warum, sie bluhet weil sie bluhet"; quindi in un caso abbiamo "warum" che è il perché a cui si riferisce il principio di ragione, mentre "weil" si riferisce invece ad un diverso tipo di causalità. Questa assenza di ragione si traduce dunque in una ragione differente, in una ragione in cui noi potremmo individuare la ragione del nonsenso, che consiste in definitiva in ciò che il secondo verso specifica come "non curarsi di sé", come non rappresentarsi. La rosa non ha perché, perché la rosa è a sé stessa del tutto inconscia.

5.

Non precipitiamoci però ad interpretare tutta la psicanalisi in base a questi due versi di Angelus Silesius. Il principio di

ragione sufficiente, prima di giungere nelle mani di Freud, attraversa un altro momento decisivo, e decisivo davvero, che è naturalmente Kant. In Kant, nella Critica della Ragione Pura, il discorso sulla causalità è uno dei momenti fondamentali. Il discorso sulla causalità vi ricorre in due punti. Quindi l'estensione del numero delle pagine dedicate a questo problema non è certamente proporzionale all'importanza che la questione della causalità ha all'interno del testo Kantiano. Questi due punti sono: uno a cui abbiamo già fatto riferimento, anche se di sfuggita, l'anno scorso, quando si tratta per Kant di compiere le deduzioni dei concetti puri dell'intelletto, cioè quando si tratta di compiere la deduzione delle famose categorie: la causalità è una di queste categorie; l'altro punto è nella seconda parte del libro, cioè nella "Dialettica trascendentale", dove Kant parla delle antinomie della ragione. Vediamo dunque, prima di concludere, separatamente questi due punti.

Nel primo caso abbiamo già visto lo scorso anno come tutte le categorie dell'intelletto venissero dedotte da Kant dal tempo. In particolare, quella della causalità proviene, dice Kant, dal fatto che esistono rappresentazioni il cui ordine non può venire rovesciato. Questo ci dà, beninteso, un ordine meramente soggettivo e sin qui era arrivato anche Hume, come abbiamo visto prima. Tuttavia l'intelletto presume che il rapporto di causa ed effetto sia un rapporto non solo soggettivo, ma oggettivo. Il fatto è - dice Kant - che l'idea di un oggetto viene proprio dall'impossibilità che abbiamo nel pensare questa relazione di causa ed effetto al contrario di come la pensiamo solitamente. In altri termini, la relazione di causalità è sì una determinazione dell'oggetto, ma solo dell'oggetto in quanto non è noto per noi se non come oggetto di rappresentazione. La cosa-in-sé, evidentemente, è del tutto fuori da questa argomentazione. Questo dunque non ci dà nessuna conoscenza della causa dal punto di vista della cosa-

in-sé, dal punto di vista del noumeno; ci dà però uno strumento di conoscenza del tutto adeguato in quanto le nostre conoscenze si limitano ad una conoscenza di tipo rappresentativo. Le conseguenze, del tutto fondamentali per il nostro assunto di quest'anno, di questa distinzione che compie Kant, a proposito della causalità, appariranno più avanti, quando prenderemo in considerazione quello scritto di Lacan che si chiama Kant con Sade, e faremo questo a proposito della pulsione.

Per tornare a Kant, nella Critica della Ragione Pura scrive così: "Questa causalità conduce al concetto di azione e quest'ultimo al concetto di forza e in tal modo al concetto di sostanza." Ancora una volta "agere est character substantiarum", e insomma, nel reale stesso, che però è solo quello assicurato alla conoscenza dall'entrata in gioco temporale del soggetto, ci sarebbe l'impulso causale, ma il reale, beninteso, qui compare solo nella funzione di limite nella possibilità di rappresentarsi degli oggetti.

Il secondo punto in cui Kant parla della relazione di causalità è del tutto distaccato da questo che vi ho brevemente riassunto, ed è nella "Dialettica trascendentale". Qui si tratta nientemeno che del problema della libertà, quindi del problema etico per definizione. Il problema è questo: se nulla è senza ragione, in che modo possiamo dire che esiste una libertà? Cioè, in che modo può esistere una causazione spontanea, cioè una causa che non sia a sua volta causata da qualcos'altro? Questo problema, che sorge, si può dire proprio per effetto dell'avvento del pensiero scientifico di tipo cartesiano, è il problema etico fondamentale con cui si dibatte la filosofia dal '700 in poi, dico "in poi" nel senso di "fino ad oggi": Freud lo troviamo in pieno all'interno di questa problematica. Perciò vi dicevo prima che dovremo giungere ad una lettura di Kant con Sade. Tutto il problema che cercavo di accennarvi poco fa attorno a questa causa che sarebbe causa prima, che sarebbe Dio, in realtà è il problema che si pone per ciascun soggetto nel momen-

to in cui decide di fare qualsiasi stupidaggine: ne va, per evidenti motivi, della nozione stessa di responsabilità, perché se tutto ha la sua causa e ogni azione è causata da un'altra azione, non c'è il minimo bisogno di dire che qualcuno è responsabile della minima cosa.

Siamo insomma nel cuore del problema di ciò che ci interessa, il problema del desiderio. Si tratta di un problema che non è certo secondario dal momento che è eminentemente pratico, riguarda la possibilità dell'esistenza di cose come l'etica, il diritto ecc. Questo problema Kant lo pone parlando della antinomie della ragione; l'antinomia, qui, è del tutto chiaro quale sia: se tutto ha una causa, come possiamo parlare di libertà? Chiedersi questo è come dire: se tutto ha una ragione, qual'è la ragione di tutto? Si tratta dello stesso problema colto a livelli diversi: da una parte un problema pratico e dall'altra un problema metafisico. Ora, a proposito di questa antinomia, Kant si accorge con molto anticipo, non solo sulla logica formale, che non se ne accorgerà minimamente, ma con molto anticipo sulle soluzioni che dei problemi delle antinomie verranno date ad un certo punto, che l'antinomia sorge, come tutte le antinomie, solo perché nell'enunciarla non facciamo altro che appiattare due livelli di enunciazione che in realtà sono distinti.

In questo caso, cioè nel caso dell'antinomia della ragione di cui si occupa Kant, "tutto ha una causa", "Nihil est sine ratione" cioè non c'è assolutamente alcuna libertà, a livello dei fenomeni, a livello delle nostre rappresentazioni, a quel livello in cui il soggetto è determinato ad agire in modo "patologico", dirà nella Critica della Ragione Pura, cioè in modo meramente passivo. Ciò non toglie, dice Kant, che invece, a livello del noumeno, della cosa in sé, dove non si dà tempo, la causa è pensabile soltanto come pura spontaneità. E questo è del tutto logico, perché la relazione di causalità come concetto puro dell'intelletto funziona soltanto a partire dal fatto che c'è del tempo: se noi togliamo il tempo,

togliamo con ciò anche la relazione di causalità nel senso della catena causale; possiamo soltanto chiamare causalità il fatto che qualcosa produca qualcos'altro e questa causazione è del tutto spontanea e non determinata in precedenza.

Naturalmente, tutto questo ragionamento è di una importanza vitale per Kant, in quanto si tratta di salvare in ultimo appello l'autonomia del volere, ciò che la teologia chiamava la libertà dell'arbitrio. Tutta la Critica della Ragione Pratica è naturalmente in nuce, inscritta in questo passo della Critica della Ragione Pura. Per il soggetto stesso, qualunque azione egli <sup>m</sup>còpia, benché patologicamente determinata, cioè determinata da un rapporto che il soggetto ha con l'oggetto, rientra tuttavia nella giurisdizione di ciò che poi sarà l'imperativo categorico, rientra cioè nella giurisdizione di una valutazione etica o morale. E questo perché il soggetto stesso, in quanto soggetto razionale, e non in quanto mero intelletto, è per sé stesso noumeno. Se il soggetto non ha di sé, a livello dell'intelletto, una conoscenza se non attraverso rappresentazioni, se <sup>non</sup> in modo temporale, in quanto soggetto razionale c'è una perfetta coincidenza tra la ragione e sé stessa. Da tutto ciò che cosa deriva? Che l'unica legislazione che la ragione pura potrà fornire al soggetto nella sua azione, dovrà essere una legislazione puramente formale, cioè una legislazione che non prescriverà questo o quello, ma prescriverà una semplice forma. Sarà dunque una legislazione che prescriverà che il comportamento dovrà adeguarsi in ogni caso ad una massima possibile di universalizzazione. In ogni singolo caso il comportamento del soggetto dovrà dunque adeguarsi al  $\forall x \exists \phi x$ : in nuce c'è qui l'essenziale dell'imperativo categorico, e quando parliamo dell'imperativo categorico cerchiamo la strada che ci porta ad intendere di che si tratta quando Freud parla del Superio.

Di conseguenza, per riassumere la posizione di Kant, qualunque azione umana non è libera quanto al suo riferimento causale, cioè em-

pirico, cioè patologico; è invece sempre ed in ogni caso libera in via trascendentale, in quanto consideriamo la ragione nel suo stesso determinarsi. Con ciò, bisogna dire, è lo stesso concetto di causalità ad essere messo alle corde, cioè lo stesso termine di "causalità", a questo punto, ricopre due concetti del tutto diversi: da una parte la causalità come la si intende in natura e dall'altra la causalità come causazione libera; per un verso la causalità è perfetta determinazione, per un altro verso la causalità è perfetta libertà. Da una parte tutto è causato e dall'altra ogni cosa è libera. Ma questa libertà in definitiva consisterà semplicemente nel fatto che di questa causa non ne sappiamo assolutamente nulla. In tutti i modi dunque in cui venga affrontata la questione della causalità giungiamo sempre allo stesso punto: noi chiamiamo causa una relazione di cui ignoriamo assolutamente tutto. La causa è in definitiva questo non sapere che lega insieme o, per meglio dire, divide gli oggetti che ci appaiono come legati da questa determinazione. Per questo Lacan dice una cosa che mi sembra avervi motivato con questa analisi forse un pò noiosa, ma che comunque mi sembrava doverosa: che l'idea di una causa non è altro che quella di uno zoppicamento; "tra l'effetto e la causa c'è sempre lo zoppicamento" cui si dà il nome di inconscio.

In questo modo l'idea di causa, provenendo in qualche modo dalla causazione dello sforzo come manifestazione della volontà, della soggettività, si produce attraverso lo sviluppo della scienza moderna come esterna al soggetto come determinazione naturale, per poi precipitare il soggetto nell'enigma del rapporto che esso intrattiene con la sua stessa azione. In definitiva, tutto il problema della causalità sta in questo: che rapporto c'è tra il soggetto e la sua azione? Tutto ciò porta il soggetto all'enigma del rapporto che ha rispetto alla sua azione: in quanto soggetto, è causa di questa azione solo a condizione di non sapere assolutamente "come". Ed è proprio alla radice di questa ignoranza che Freud coglie-

rà il soggetto della scienza come soggetto della psicanalisi.

I soggetti non erano certo differenti prima dell'era atomica nella misura in cui si trattava del soggetto della conoscenza. Ora, che cosa ha fatto l'era atomica? Ha portato il concetto del soggetto della conoscenza a sovrapporsi al concetto del soggetto nella sua individualità storicamente concreta. In questo senso Tizio, Caio e Sempronio sono diventati davvero del tutto identici come se fossero esclusivamente dei soggetti della conoscenza. Qui c'è tutta la strategia della ragione, quella che Hegel chiamava "l'astuzia della ragione", in quanto questa ragione non esprime altro che la ragione di un certo tipo di dominio, che non è tanto dell'uomo sull'uomo, come si crede, (sapete la battuta che riporta Lacan da qualche parte: "Il capitalismo che cos'è? Il dominio dell'uomo sull'uomo. E il socialismo? Il contrario."), non si tratta di questo, ma del dominio dell'uomo su ciò che lo circonda. Allora, in precedenza, ciò che distingueva un soggetto dall'altro non era quell'aspetto del soggetto che sta alla base del principio di ragione; quel che poteva distinguere un soggetto dall'altro erano le radici dello stesso soggetto, cioè il rapporto tra il soggetto e il significante. Gli uomini della nostra epoca sono uomini senza radici; ed è per questo che capitano quelle cose di cui la psicanalisi si occupa, che prima non è che non capitassero, ma al giorno d'oggi hanno indubbiamente una incidenza sociologica, sociale e politica del tutto schiacciante: problemi come le tossicodipendenze, il problema degli anziani o tutte le cose di questo tipo dipendono semplicemente da questo. E tutto ciò interroga sicuramente la psicanalisi in quanto essa è l'unica scienza che può permettersi il lusso di interrogare il soggetto non come soggetto equivalente ad un altro, ma come soggetto nella sua singola storicità. In questo senso, ripeto, in questo discorso è in gioco per noi il destino stesso della psicanalisi. Non è che non si debba prestare ascolto a ciò che accade a livello della cronaca; il compito che dobbiamo porci

è quello di compiere quel minimo passaggio che ci può portare da un tipo di impostazione giornalistica, che è sicuramente senza sbocco per questi problemi, ad una impostazione diversa, del tipo di quella data da Heidegger. Quando Heidegger diceva per esempio: "Non c'è carenza di abitazioni, c'è carenza di case.", sarebbe qualcosa di cui tenere conto, quando si parla di crisi degli alloggi. E' vero che non si trovano alloggi, ma gli alloggi si possono anche trovare; il problema è come trovare una casa, cioè un luogo in cui abitare.

17 dicembre 1981.



VI.

Dal desiderio alla pulsione

Riprendiamo da dove l'abbiamo interrotto il filo del nostro percorso, questo filo che ci guida, anche se in modo, bisogna dire non sempre lineare come desidererei che fosse. Riprendiamolo dunque dal punto in cui l'avevamo lasciato la volta scorsa, prima delle vacanze.

Che cosa ci ha insegnato, se ci ha insegnato qualcosa, l'excursus che abbiamo compiuto attorno ai concetti di movimento, di forza e di causa? Prima di tutto l'osservazione più superficiale, ma anche più diretta, che possiamo compiere è che questi concetti - senza dubbio molto meno il primo che gli altri due - sono concetti assolutamente svalutati, che dal punto di vista scientifico sono concetti di cui la scienza moderna fa volentieri a meno.

Viviamo tuttavia, diceva Heidegger, come ricordavamo la volta scorsa, nell'epoca dell'energia, cioè nell'epoca del più totale dispiegamento di quel principio di causalità che con Leibniz la prima volta si era formulato come principio di ragione sufficiente. In questa situazione la psicanalisi naturalmente occupa un posto ben preciso, quello che le viene assegnato dal compito che essa si assume, e che possiamo indicare, brevemente, a partire dal fatto che essa pone la causa, la stessa causa, anche se l'affronta in modo assolutamente differente, di cui abbiamo parlato le altre volte, alla radice dell'azione stessa di un soggetto. Questo fa sì che la "causa freudiana" sia di tutt'altro genere, sia da cogliere in tutt'altro modo, della causa a cui si riferisce nel principio di ragione sufficiente.

Tuttavia lo stesso concetto freudiano, diciamo così, della causa, presuppone, come credo di avervi mostrato, la posizione di base che era stata quella segnata per l'appunto dalla riflessione di Leibniz, quella riflessione per cui appunto agere est character sub-

stantiarum. Sarebbe tutto da discutere, tra parentesi, che rapporto c'è fra il concetto di sostanza e il concetto psicanalitico di soggetto. J.A. Miller in un testo sulla topologia nell'insegnamento di Lacan che uscirà sul primo numero di "Freudiana", giustamente osserva che il soggetto della psicanalisi è un soggetto desustanzializzato. Questa osservazione del tutto esatta non ci impedisce però di cogliere come la questione del soggetto si ponga in ogni caso a partire da quel punto di reale che l'esperienza stessa impone quanto ad un suo eventuale fondamento.

Quando dico dunque che la psicanalisi pone il problema della causa alla radice dell'azione di un soggetto, in definitiva non faccio altro che dire che la psicanalisi serve a far sì che un soggetto se la cavi meglio con la propria azione: in definitiva è questo che porta un soggetto ad affrontare una analisi. Che la psicanalisi serva a far sì che il soggetto sappia farci meglio con la propria azione significa in definitiva che pone alla radice dell'azione del soggetto - diciamo per il momento senza specificare troppo la cosa - la verità. E' in questo senso che Lacan definiva il discorso psicanalitico come la logica dell'azione.

Fra questi tre concetti di cui abbiamo parlato, evidentemente il primo, dicevo già prima, quello di movimento, è sicuramente il meno compromesso; meno compromesso anche perché è quello, diciamo almeno apparentemente più semplice, dal momento che possiamo definirlo brevemente come una funzione dello spazio e del tempo. Quando parliamo di movimento siamo saldamente ancorati al livello di quelle che Kant chiamava le forme pure dell'intuizione, dello spazio e del tempo.

Ora, ciò che caratterizza il vivente in quanto tale, perché è naturalmente a questo livello che la psicanalisi si occupa della questione, è di avere, diciamo così, in sé stesso il principio del proprio movimento. Quale che sia la causa di questo movimento è certo al livello del vivente, che esso dipende da un rapporto di fu-

ga, di predazione o sessuale tra un agente e un certo oggetto. Non dico evidentemente tra un soggetto e un oggetto perché nulla ci autorizza, a questo livello, a considerare l'agente come identico al soggetto. Se sovrapponessimo queste due cose ne risulterebbe che la distinzione fra soggetto e oggetto sarebbe una distinzione tutta grammaticale, cioè prenderemmo il soggetto come agente e l'oggetto come paziente di questo rapporto, cosa che porterebbe inevitabilmente a dei grossi errori. Per esempio, se voi leggeste quello che ha elucubrato R. Thom attorno al linguaggio, trovereste delle cose senz'altro interessanti al livello delle osservazioni generali che egli fa, ma irrimediabilmente compromesse proprio dal fatto di prendere il soggetto come identico all'agente, per cui il rapporto, per esempio, tra un animale predatore e la sua preda viene identificato ad un rapporto tra un soggetto ed un oggetto, il che lo porta direttamente a dire che il linguaggio c'è già in natura.

In ogni caso, se prescindiamo adesso da questo livello, diciamo così, zoologico della questione, se prendiamo invece il rapporto tra un soggetto e oggetto come si determina a partire dal fatto che il soggetto è oggetto di linguaggio - è insomma un essere parlante - a questo livello vediamo profilarsi, nel rapporto tra il soggetto ed un oggetto, la questione che ci interessa più da vicino, cioè appunto quella del desiderio.

1.

Se per affrontare la questione del desiderio abbiamo ritenuto opportuno fare questo lungo giro attraverso le nozioni di causa, di movimento e di forza, era perché tra i concetti fondamentali, tra i Grundbegriffe della psicanalisi, non troviamo il concetto di desiderio: quando Lacan, per esempio, ha affrontato I quattro concetti fondamentali della psicanalisi non ha parlato del desiderio, ha parlato invece della pulsione. Si trattava dunque per noi di ripetere l'operazione compiuta da Freud, che consisteva nel fatto

di affrontare la questione del desiderio a partire appunto da questa entità senza dubbio più astratta, più "scientifica" rispetto alla nozione di desiderio, che è quella di pulsione. Questa nozione di pulsione è strettamente modellata - basta leggere l'inizio dell'articolo del '15 sulle pulsioni - sui concetti della fisica, su concetti propriamente dinamici. Ebbene è proprio questo, evidentemente, che ci lascia per un attimo perplessi quanto all'uso che noi possiamo fare di questa nozione, proprio perché sono questi concetti dinamici quelli che la fisica nei suoi più recenti sviluppi, negli sviluppi più o meno contemporanei alla riflessione freudiana, finisce per abbandonare.

Che rapporto c'è dunque tra pulsione e desiderio? Cerchiamo di affrontare la questione a partire da questo, insomma, come al solito, da una distinzione molto di superficie - non c'è bisogno di allontanarsi dalla superficie quando si opera a questo livello. La differenza, la prima differenza che balza agli occhi, è quella che la pulsione non è certo un oggetto di osservazione: è un concetto teorico costruito appositamente - un mito, dice Freud, una finzione, dice Lacan - un concetto dunque che serve per spiegare, per rendere ragione in termini dinamici di alcuni fatti che invece sono fatti di osservazione. La pulsione, dice Freud, non la possiamo mai osservare direttamente: tutto ciò che possiamo saperne è affidato al fatto che la pulsione si mette in relazione, si lega a dei significanti, cioè a ciò che Freud chiama i rappresentanti pulsionali della rappresentazione, Vorstellungsrepräsentanze des Triebes.

A differenza della pulsione, il desiderio è cosa che ciascun soggetto sperimenta direttamente, continuamente, senza bisogno di alcuna mediazione concettuale. Scegliere dunque di giungere a parlare del desiderio a partire dalla nozione della pulsione significa, per Freud, aggirare l'evidenza del desiderio, che potrebbe trarre in inganno, per dare in qualche modo, una giustificazio-

ne di questa entità: questo coerentemente con lo spirito e la lettera dell'operazione freudiana. Non dimentichiamo appunto che nell'ampio dibattito che si instaura nella seconda metà dell'Ottocento fra le Naturwissenschaften e le Geistwissenschaften, fra le scienze della natura e le scienze dello spirito, Freud prende un partito ben preciso che consiste nel sostenere che la psicanalisi è una scienza della natura, che non è certo una cosiddetta scienza umana, anche se poi, delle scienze dello spirito, delle Geistwissenschaften, mantiene alcuni tratti determinanti come per esempio il riferimento alla nozione di interpretazione, che però dobbiamo tenere ben distinta dalla nozione ermeneutica di interpretazione.

Vediamo dunque come Freud introduce questo concetto di pulsione. Lo introduce, come ben sapete, articolando la pulsione in quattro elementi - una specie di quadratura - che la determinano. Questi quattro elementi li conosciamo, sono: la spinta, Drang, la fonte, Quelle, la meta, Ziel e infine l'oggetto, l'Objekt. Questi quattro punti di riferimento servono a collegare una certa parte del corpo, che costituisce la fonte, ad un soggetto che può essere sia esterno che interno al corpo stesso - in prevalenza esterno, evidentemente salvo che nella fase così detta dell'autoerotismo di cui parla Freud, - in modo tale che l'oggetto consenta, attraverso un'azione specifica che costituisce la meta, di attuare il soddisfacimento della pulsione e cioè l'abbassamento della spinta.

Qui sarebbe da aprire un problema. Cosa significa l'espressione "soddisfacimento pulsionale"? Che cos'è la Triebbefriedigung? Se noi pensiamo che la pulsione è una forza costante - konstante Kraft, dice Freud - come possiamo pensare il soddisfacimento pulsionale? Non possiamo certo pensarlo come una diminuzione, come un abbassamento della pulsione stessa. Dobbiamo in altri termini introdurre necessariamente una distinzione tra l'elemento di spin-

ta e l'elemento della pulsione stessa, dobbiamo cioè pensare la spinta come un elemento variabile e la pulsione invece come una costante.

Tutto ciò comunque, diciamo pure, non ci fa avanzare poi di molto. Chi si soddisfa infatti in questo soddisfacimento che Freud attribuisce alla pulsione? E' forse il soggetto stesso a soddisfarsi in questo soddisfacimento? Ebbene, tutta l'evidenza dei fatti di comune osservazione sta a dimostrare che non è certo il soggetto. Ciò che constatiamo di continuo è invece che il soggetto può non volere questo soddisfacimento, può anzi fare di tutto per rifiutarlo, anche se, in un modo o nell'altro è poi costretto ad adeguarvisi e qui, in questo doppio movimento di rifiuto e di accettazione, sta naturalmente tutta la meccanica del sintomo.

Con il soddisfacimento cui la pulsione in ogni caso punta, ci troviamo dinanzi a qualche cosa che per il soggetto è del tutto imperativo, dinanzi a qualche cosa che del soggetto, diciamo pure, se ne fotte. Insomma, a godere di questo soddisfacimento non è certo il soggetto stesso: non resta che supporre che a soddisfarsi in tutto ciò sia piuttosto l'Altro. Lasciamo pure in sospeso di che cosa si tratti quando parliamo qui di un Altro. Lasciamolo pure in sospeso e limitiamoci comunque a osservare che, se il soggetto, di questo godimento dell'Altro, non vuole saperne, non ha poi tutti i torti, dal momento che se una cosa di questo Altro possiamo dire è che non è all'ordine dell'esistenza. Perché mai dunque il soggetto dovrebbe rinunciare a qualcosa per far godere un Altro che è, come Freud stesso lo definisce, incapace d'esistenza? Sta qui probabilmente il nucleo della ragionevolezza, diciamo così, che c'è alla base di questo rifiuto del soggetto, che da una parte lo introduce all'ordine della legge - che ne fa un soggetto alla legge - mentre dall'altra lo sottopone alle vicissitudini del desiderio.

Ora, proprio questo ci apre un primo spiraglio, un primo punto

di appiglio, per cercare di precisare questo rapporto su cui stiamo interrogandoci, fra la pulsione e il desiderio. Abbiamo visto già, mi pare nel primo seminario di quest'anno, che per passare dal Bedürfnis, cioè dall'esigenza pulsionale, al desiderio dobbiamo interporre il tempo, dobbiamo cioè interporre il ricordo di un precedente soddisfacimento. Come dire, insomma, che la pulsione sta al desiderio come la cosa sta alla rappresentazione. Da che cosa trarrebbero le pulsioni questa loro assoluta infaticabilità? Come potrebbero le pulsioni non essere sottoposte a quel principio entropico che porta tutto ciò che esiste a una sorta di stanchezza? Come potrebbe la pulsione essere una forza costante, quando in natura di forze costanti, per l'appunto, non se ne vedono - non se ne vedono a lungo andare, beninteso - se non perchè la pulsione stessa dobbiamo pensarla come una determinazione di quella Cosa che in quanto tale è sottratta, appunto, alla determinazione del tempo?

Il desiderio è, della pulsione, ciò che ci appare al livello delle rappresentazioni nelle quali si muove il soggetto. Parliamo di desiderio solo in quanto un soggetto può rappresentarsi: rappresentarsi dunque non solo un oggetto, ma rappresentarsi come soggetto. E' nella misura in cui un soggetto che si rappresenta che un soggetto è un soggetto desiderante. E' evidente che nel momento in cui un soggetto si rappresenta, non può far altro che rappresentarsi come mancante. Cerchiamo di cogliere questo alla radice dell'impossibilità stessa, cioè del reale in cui si fonda. Perché un soggetto non può rappresentarsi se non mancante? Per il semplice motivo che l'atto stesso di rappresentarsi apre, nella rappresentazione del soggetto, un buco che fa sì che questa non sia totalizzata, costringendo il soggetto ad una ripetizione di questa operazione.

Mi accorgo che sto dicendo qui la stessa cosa che, per esempio, in l'Etourdit, Lacan dice a proposito del giuoco del dire con il detto. Non dimentichiamo che quando parlo qui del livello della rap-

presentazione, questo livello non prende avvio se non a partire dal fatto che c'è già del significante, cioè che questa rappresentazione non viene a darcisi in una immediatezza immaginaria, ma è una rappresentazione in quanto è già in qualche modo posta sotto la barra, è già posta in una separatezza dal soggetto per via dell'introdursi del significante.

Parliamo dunque di desiderio solo in quanto ci rappresentiamo come mancanti (il soggetto è un significante che manca), come mancanti rispetto a che cosa? Rispetto al campo del significante, cioè rispetto all'Altro, che ingiunge il soddisfacimento di cui il soggetto può non volerne sapere.

2.

Con questo siamo entrati, senza volerlo ma inevitabilmente, nel campo del problema che Freud ad un certo punto delimita parlando di superio. Quando dico che l'Altro è ciò che costringe il soggetto a godere non sto facendo altro che esprimere il fatto che per il soggetto si pone un imperativo.

Limitiamoci ora ad osservare questo: il concetto di pulsione corrisponde all'esigenza di farci una ragione del desiderio. La pulsione sarebbe, per così dire, un modo di pensare al desiderio una causa, ma la pulsione come causa del desiderio dobbiamo circoscriverla al livello appunto di ciò che chiamavamo prima la cosa, perché è del tutto evidente che, invece, a livello del soggetto, la causa del desiderio non è certo la pulsione, di cui il soggetto non sa assolutamente nulla, ma è piuttosto l'oggetto che viene percepito come causa del desiderio. Per l'appunto la pulsione e il desiderio hanno in comune per lo meno questo, per lo meno un oggetto.

E non è neanche del tutto un caso che proprio l'oggetto sia, rispetto alla pulsione, come dice Freud, la cosa più variabile, il punto più esterno e meno ancorato, diciamo così, alla logica stessa



della pulsione. L'oggetto non è altro che un pretesto per il raggiungimento della meta e poco importa, a livello della pulsione, dove e come lo si trovi. Questo oggetto della pulsione, di cui un soggetto non sa assolutamente nulla, è tuttavia noto al soggetto, cioè gli è noto come oggetto del suo desiderio.

C'è in altri termini un rapporto molto stretto tra la pulsione e l'oggetto del desiderio. Entrambe le cose funzionano come causa del desiderio stesso, solo che la pulsione funziona come causa al livello della cosa stessa, mentre l'oggetto funziona come causa al livello soggettivo. Come dire che, ogni volta che della cosa ci si fa una rappresentazione - e la cosa non è conoscibile che in quanto ci si fa di essa una rappresentazione - con questo l'oggetto stesso è posto fuori della cosa, è posto quindi fuori del soggetto stesso: insomma l'oggetto è rispetto al soggetto nella posizione di rappresentare la pulsione stessa, ed è da questo che trae la sua capacità agente, la sua capacità di causare, appunto, il desiderio.

L'oggetto determina il soggetto al desiderio in forza - dico non a caso "in forza" - del suo rapporto con l'Altro. In altri termini : ogni volta che cerchiamo un oggetto non facciamo che cercare fuori di noi il principio stesso di ciò che si costituisce. L'oggetto del desiderio non è altro che quel qualcosa che ci si offre - quel qualcosa che tuttavia non è rappresentabile - dell'Altro stesso, dell'Altro in quanto il soggetto si deve appunto all'Altro. E questa logica mi pare che definisca l'operazione stessa del desiderio, che poi è ciò che viene espresso, se vogliamo dirla con una forma più abituale, dal mito lacaniano della lamella, in cui si esprime in definitiva che questa lamella, questo oggetto - questa lamella che per Lacan è il prototipo stesso dell'oggetto causa del desiderio - è in definitiva un organo, cioè fa parte del soggetto a tutti gli effetti, è l'organo della libido.

Il desiderio significa dunque che non possiamo cercare dinanzi a noi, in un oggetto che per forza di cose si sottrae, il princi-

pio di ciò che si costituisce: l'Altro come tale. Insomma il desiderio esprime a livello del soggetto la divisione, la separatezza da cui il soggetto stesso proviene. Come dire che se a livello della rappresentazione il soggetto è tempo, al livello della sua azione il soggetto è desiderio: il tempo e il desiderio sono il dritto e il rovescio della stessa superficie, ciò che ci appare una volta come tempo, ci appare l'altra come desiderio, ed è per questo che abbiamo visto già all'inizio che non possiamo parlare di desiderio se non parliamo del tempo.

Da qui potremo forse dedurre la duplicità delle pulsioni di cui parla Freud. In questo modo: in quanto perseguire l'oggetto che causa il desiderio porta il soggetto a confondersi con la Cosa che deve essere stato, la pulsione appare come pulsione di morte; in quanto invece perseguire lo stesso oggetto lo spinge a rappresentarsi in quanto soggetto, la pulsione è pulsione sessuale, cioè la pulsione che riguarda gli oggetti causa di desiderio.

Vi sarete accorti, mentre dicevo queste cose, che il tentativo che vorrei cercare di fare è precisamente quello di dedurre da un unico principio, da un principio che possiamo stabilire come assolutamente elementare, cioè quello della divisione del soggetto, l'intero campo di esperienze che si offre nella pratica analitica; quando vi dico che il tempo e il desiderio non sono altro che i due modi in cui si manifesta la stessa divisione del soggetto, si tratta proprio di ricondurli ad un unico principio, da cui dedurre poi in modo unitario i vari dati dell'esperienza stessa. Mi sembra in definitiva l'unica strada che si offra per dare alla riflessione analitica quella compattezza, quella coerenza, quella strutturazione, quella articolazione che le conviene, in quanto si fonda in un rapporto determinato alla scienza. Per matematizzare, per così dire, i dati dell'esperienza, bisogna che questi dati non ci sfuggano in una molteplicità di meri fatti di esperienza. La psicanalisi, se fosse una scienza, non sarebbe certo una scienza empirica.

rica: è stato abbondantemente dimostrato che non è certo l'esperienza che preesiste alla teoria, e che non si può impostare l'esperienza se non c'è già un'ipotesi teorica da verificare.

Ora, nello scritto che in qualche modo sto commentando, anche se non ve lo leggo passo per passo perché già due anni fa questa cosa è stata in parte fatta, e cioè nello scritto sulle Pulsioni e loro vicissitudini, Freud per illustrare appunto le vicissitudini della pulsione sceglie come sappiamo, due esempi: quello della coppia sadismo-masochismo e quello della coppia voyeurismo-esibizionismo. Cosa ben nota, su cui però mi pare assolutamente importante per noi in questo momento tornare un attimo a riflettere; forse è il modo più semplice, per giungere alla questione che ci interessa.

Poniamo dunque questa domanda abbastanza semplice: che ne è dell'oggetto nel corso di queste vicende delle pulsioni? Se nel caso del voyeurismo-esibizionismo possiamo facilmente intuire che l'oggetto di cui si tratta è lo sguardo, quale può essere l'oggetto del sadismo? Non possiamo certo rispondere che l'oggetto del sadismo sia, che so io, la sofferenza dell'altro; benché sia questo che il sadico cerca, certamente non è questo l'oggetto del suo desiderio. Del resto non è proprio fortuitamente che Freud fa questo esempio del sadismo: proprio nel sadismo infatti, possiamo cogliere nel modo forse più puro, perché in apparenza desessualizzato, qual'è la funzione del desiderio stesso. E vedrete da quello che seguirà che imboccare la strada che vi sto indicando, ci porterà pari pari nel cuore del mito del desiderio, cioè nel cuore di quel mito che Freud espone in Totem e tabù. La cosa non sembra affatto evidente detta così, ve la propongo come una sorta di scommessa, da verificare in seguito.

3.

E' abbastanza facile nel caso del voyeurismo capire che cos'è che il soggetto cerca: cerca di vedere qualcosa e intanto, mentre

cerca di vedere, guarda, ed è evidentemente questo che gli interessa; non è certo uno spettacolo del tutto aperto, che interessa al voyeur, ciò che gli interessa è più che il vedere, l'intravedere qualcosa. Quello che cerca di vedere il voyeur è precisamente quanto nel vedere non si vede, quanto fa da limite alla sua possibilità di vedere, quanto appunto si intravede soltanto. Del resto è stato osservato abbondantemente, dopo le cose scritte da Bataille, che è proprio questo limite a segnare la funzione dell'erotismo.

In questo vedere a metà del voyeur cogliamo dunque una prima determinazione dell'oggetto del desiderio, quest'oggetto che si pone soltanto come sfuggente. In realtà non possiamo mai dire: questo è l'oggetto del desiderio, perché l'oggetto si pone sempre come al di là di questo limite. L'oggetto, il famoso oggetto a come ne parla Lacan, risulta senza dubbio un grosso progresso rispetto al modo in cui Freud parla dell'oggetto o nel modo in cui ne parla la Klein o Winnicott e questo perché è proprio con l'oggetto a che diventa chiaro che l'oggetto non è un corrispettivo simmetrico del soggetto che non è il Gegenstand insomma, ma qualche cosa di assolutamente sfuggente.

Dicevo prima che la perversione è la via principale che ci si apre per giungere ad una spiegazione a una Erklärung, di questo dato di fatto del desiderio. Avrei potuto dire altrettanto bene che la nevrosi è un'altra strada. Quando Freud dice che la nevrosi è la negativa della perversione, la formula certo mantiene tutta la sua validità, solo che non dobbiamo intendere questo in senso semplicistico, così da supporre che il nevrotico sia semplicemente colui che rifiuta una sua supposta perversione. In realtà non è una perversione ciò che il nevrotico rifiuta: il nevrotico rifiuta piuttosto un suo desiderio, e non è detto che la perversione non sia proprio come la nevrosi, un modo di compiere questo stesso rifiuto. Insomma non è certo nella perversione che il desi-

derio ci si offre nella sua purezza. Se infatti passiamo dal caso del voyeur al caso che Freud ritiene contrario, cioè quello dell'esibizionista, ci accorgiamo per la prima volta di quale sia il fatto che fonda, diciamo così, la posizione perversa del soggetto. La perversione, come la nevrosi, è una posizione del soggetto rispetto al desiderio. Nel caso dell'esibizionista è del tutto evidente ciò che il soggetto cerca: è né più né meno che, secondo la formula di Lacan, che è assolutamente illuminante a questo proposito - l'angoscia dell'Altro. Quando l'esibizionista compie questa operazione di denudamento di una parte del proprio corpo non la compie se non per vedere dipinto nello sguardo dell'altro - che per questo motivo viene scelto con una certa accuratezza, non deve essere un altro qualsiasi, deve essere un altro prevalentemente innocente, cioè nella posizione più adatta a subire l'angoscia provocata da questo gesto.

Ma nel momento in cui il soggetto si fa strumento per provocare nell'Altro questa angoscia - ed è questo che poi definisce l'operazione della perversione, e qui mi riferisco evidentemente a ciò che dice Lacan a proposito di Sade nell'articolo che poi commenteremo, cioè Kant con Sade - ottiene facendosi strumento di questa operazione, di trasformarsi, nell'atto stesso di questo gesto, in un oggetto per l'Altro.

In generale possiamo dire che l'essenza di questa posizione perversa del soggetto sta proprio nel fatto di farsi oggetto, cioè nel fatto che il soggetto con una rotazione di un quarto di giro - c'è in uno schemino in Kant con Sade che potrete vedere se ne avete voglia - si fa oggetto per l'Altro, cioè si fa strumento, ed è questa una parola fondamentale per intendere qualcosa del sadismo, e non solo del sadismo propriamente detto, dal momento che capita raramente di avere l'onore di avere un sadico in analisi. Probabilmente sarebbe divertente, ma mi sembra difficile che un soggetto siffatto si sottoponga ad una analisi. Quanto se ne sa risulta

in definitiva dalla nevrosi ossessiva, per un motivo che vedremo. Ciò di cui si tratta nella perversione, è appunto di farsi strumento per raggiungere nell'Altro lo scopo di suscitare l'angoscia.

Questo Altro, beninteso, resta qui da determinare. E' proprio la determinazione dell'Altro in quanto entra in funzione in questa logica, che permette il sadismo.

Certamente lo statuto di questo concetto di perversione è molto meno preciso per la psicanalisi di quanto non lo sia lo statuto del concetto di nevrosi o di psicosi, e questo per lo stesso fatto di evidenza clinica che dicevo prima. Tuttavia se noi partiamo - e credo che sia l'unico modo che abbiamo per dare un po' di consistenza alla nozione di perversione - dalla definizione che ne dà Lacan, ci si schiude forse una possibilità di articolare qualcosa a questo livello. In base all'esempio dell'esibizionismo avevamo visto come è ben fondata la formula di Lacan che dice più o meno così : la perversione consiste nel cercare l'angoscia dell'Altro; la cosa non appare affatto evidente in altri casi. E tuttavia Lacan sostiene del tutto a ragione che questa formula dia la chiave per intendere la struttura della posizione perversa.

Ora, tenere conto di questo ci permette di intendere la distanza che separa, anche all'interno della riflessione analitica, lo statuto del concetto di nevrosi e psicosi dallo statuto del concetto di perversione. Se noi dividiamo la clinica psicanalitica in questi tre grossi settori, possiamo vedere che il concetto di perversione non ha assolutamente lo stesso statuto degli altri due. Già la stessa parola ce lo dimostra: sia la parola "nevrosi" che la parola "psicosi" sono parole assolutamente moderne, la cui origine ci si rivela facilmente come derivante dalla psichiatria, cioè sono parole inventate, diciamo così, dalla psichiatria e in parte anche dalla psicanalisi. La parola perversione è invece molto più antica e che cosa ci dice? Prima di tutto questo: che quello di perversione è prima di tutto un concetto che non è originariamente

clinico, ma morale. Ora la formula a cui mi riferivo prima sul fatto di cercare l'angoscia dell'Altro ci permette di farci una ragione ancor più fondata, rispetto alla semplice deduzione etimologica, di questo statuto. Insomma dovremmo parlare di perversione solo in quei casi in cui una struttura di questo tipo - questo cercare l'angoscia dell'Altro - sia comprovabile.

Il fatto poi che la clinica analitica abbia assunto dalla nosografia precedente, dalla Psycopathia sexualis, sviluppata come sapete alla fine dell'Ottocento da Kraft-Ebing o da altri, questo termine di perversione che era appunto ben antecedente alla psichiatria e alla psicopatologia che cosa significa? E' forse una impurità, all'interno del discorso analitico, il fatto di aver assunto questa categoria di perversione? Ebbene, non lo credo, non credo che la questione sia liquidabile in questi termini. Nessuno potrebbe mettere in discussione che questa divisione in perversioni, nevrosi e psicosi, benché detta così risulti abbastanza grossolana, abbia tuttavia un certo suo fondamento nell'evidenza dei fatti clinici. Che la clinica analitica abbia assunto questo concetto dalla nosografia psichiatrica, la quale l'aveva assunto a sua volta appunto dalla morale, e segnatamente dalla morale cristiana, benché il concetto, ripeto, risalga ancora più indietro della morale cristiana, mette in questione il rapporto che c'è fra l'impresa scientifica e l'etica stessa, rapporto che si stabilisce però, bisogna sottolinearlo, all'insegna del discorso analitico. Ed è proprio questo che ci indica, insomma, quale sia l'interesse di una simile questione per l'assunto del seminario, in quanto è proprio questo che si tratta in qualche modo per noi, attraverso la questione del desiderio, di dimostrare. Si tratta in altri termini - questo è per lo meno il teorema, diciamo così, che sarebbe da dimostrare - di evidenziare come la psicanalisi abbia a che fare con la scienza solo grazie ad una sua determinata posizione etica.

4.

Vediamo dunque che cosa ci dice Freud del sadismo in questo saggio. Riprendo l'evidenza della lettera di ciò che dice Freud con queste note tre fasi che individua, tre fasi o per meglio dire, tre momenti logici all'interno della pulsione che è in gioco nel sadismo. Abbiamo una fase a) che sarebbe la posizione sadica propriamente detta, in cui si tratta, dice Freud, di esercitare forza o violenza contro un'altra persona; "altra persona" naturalmente sta qui per "oggetto". Successivamente abbiamo la fase b) : l'oggetto è sostituito dalla propria persona, dice Freud eigene Person, e con questa seconda fase succede che la pulsione subisce una prima metamorfosi, una prima vicissitudine: cioè la meta pulsionale diventa, da attiva, passiva.

Questi termini "attivo-passivo" bisogna valutarli per quello che sono: non è detto che sia un grande vantaggio per l'articolazione di ciò di cui si tratta qui, che Freud abbia usato questi termini "attivo-passivo". Che Freud li usi dipende in larga misura dal fatto che lui stesso, in questo articolo, ed è questo, diciamo così, il suo limite, non riesce bene ad articolare la differenza che c'è fra il rapporto soggetto-oggetto come risulta nella psicanalisi, dal rapporto soggetto-oggetto in quanto posizioni grammaticali. Quando Freud parla della meta che diventa, da attiva, passiva si riferisce esplicitamente ad una struttura grammaticale della frase, ed è questo, ripeto, il limite di tutta la costruzione freudiana in questo testo, testo che per altro è di straordinario interesse anche forse per queste sviste, per queste insufficienze.

Infine, con la fase c), dice Freud, viene nuovamente creata quale oggetto una persona estranea, la quale deve assumere il ruolo di soggetto; e qui compare appunto il termine Subjekt, soggetto, ed è uno dei pochissimi punti in cui Freud usa questo termine. Ne avevamo già parlato, alcuni di voi lo ricorderanno, due anni fa,



quando per illustrare queste cose vi avevo fatto una lettura del Törless di Musil, in cui questo insorgere del soggetto nel momento in cui la pulsione chiudeva il suo circuito, in questa terza fase, era del tutto evidente.

Questo schema tripartito, che corrisponde ad una struttura di notevole evidenza, a una struttura di andata e ritorno (movimento non a caso in tre tempi, perché questi tre tempi sono poi come abbiamo visto i tre tempi costitutivi del soggetto), tuttavia si adatta piuttosto male, direi, per spiegare ciò che Freud vorrebbe spiegare qui, cioè la distinzione tra la posizione a), che sarebbe quella sadica propriamente detta, la posizione b), che sarebbe quella della nevrosi ossessiva e la posizione c), che sarebbe quella del masochismo. Sappiamo benissimo che Freud ad un certo punto si accorse di questa inadeguatezza, tanto che poi, come sapete, nel Problema economico del masochismo, riformulò la questione del masochismo in altri termini. Tuttavia, grosso modo, atteniamoci a questa tripartizione, anche se le cose evidentemente non sono così semplici. Perché non sono così semplici? Prendiamo il caso a), per esempio, che sarebbe il prototipo della posizione sadica. Ebbene, nel caso a), è chiarissimo che non possiamo ancora parlare di sadismo nel senso proprio, per il semplice motivo che il soggetto non sa ancora assolutamente nulla del dolore che provocherebbe all'altro, laddove nell'esperienza clinica del sadismo questo è proprio l'elemento determinante.

Ciò che in questa fase a), il soggetto cerca è semplicemente di esercitare la propria azione su di un determinato oggetto, e questo senza assolutamente tener conto della sofferenza che provoca all'altro. Il bambino che uccide l'animaluccio con cui sta giocando non lo fa certo per sadismo, anche se la cosa può apparire così, lo fa magari semplicemente per vedere come è fatto, come rompe il giocattolo, per vedere "come è fatto dentro". Lo fa, diciamo così, nella innocente ignoranza, diciamo per intenderci, del se-

condo principio della termodinamica; cioè il bambino che rompe il suo giocattolo per vedere come è fatto dentro non ha nessuna idea del fatto che questo giocattolo, dopo che sarà rotto, non sarà più ricostituibile. C'è un rapporto tra il secondo principio della termodinamica e la posizione sadica, no? Teniamo da parte questa cosa. Ciò comunque che ci importava per adesso era semplicemente questo: che in questa posizione a) che Freud definisce come quella propriamente sadica, in realtà non c'è neanche l'ombra di ciò che è propriamente il sadismo.

Fra l'altro, che cosa se ne deduce? Che non possiamo neppure mettere il sadismo come perversione a capo della nevrosi ossessiva, perché il cosiddetto sadismo, il sadismo tra virgolette di questa prima fase, non è affatto perversione. Fra l'altro è interessante vedere come poco dopo Freud supponga, indotto un pò da motivi di simmetria, ma questo poco importa, che questa fase a) sia preceduta da una fase ancora preliminare che consisterebbe, nel fatto che il bambino esercita la propria azione e compie degli sforzi, per padroneggiare il proprio corpo: quindi il suo cosiddetto sadismo non sarebbe altro che un'estensione di questi sforzi per padroneggiare il proprio corpo al padroneggiamento di un determinato oggetto. Cosa che non va, per noi, senza delle conseguenze di un certo rilievo. Infatti ci insegna per lo meno due cose.

Prima di tutto, 1): che in tutto ciò è questione del movimento corporeo e del piacere legato ad esso, cioè del piacere legato al giuoco del movimento e dell'inibizione. E starebbe qui - se poi volessimo appronfondire la nostra indagine su questo nesso tra sadismo, nevrosi ossessiva, erotismo anale e sadismo - la chiave per intendere questo legame altrimenti scontato nei trattati di psicanalisi, ma nella sua essenza poi non tanto evidente, fra "anale" e "sadico". Si parla di carattere sadico-anale come se la cosa andasse da sé; in realtà c'è sotto un grosso problema.

Secondariamente, 2) : ciò ci insegna che in questa fase a), in

questo esercitare una certa violenza su un oggetto, in questa che chiamavo scherzosamente l'innocente ignoranza del secondo principio della termodinamica, si tratta in definitiva di una sorta di incredulità sull'alterità dell'oggetto, si tratta cioè di dominare l'oggetto così come si domina il proprio corpo, cioè si tratta in qualche modo di un mancato riconoscimento di questa alterità. E sta qui poi, in nuce, già in questa fase a), l'atteggiamento che vedremo poi nella terza, cioè in quella masochista - dice Freud - che in realtà è anche quella del sadismo propriamente detto.

Freud stesso del resto ammette che in questa posizione c) non solo si trova il masochista propriamente detto, ma si trova tranquillamente anche il vero e proprio sadico, nella misura in cui è colui che cerca la sofferenza dell'altro. Il sadismo come perversione non possiamo che situarlo in questa terza fase. Dice Freud esplicitamente: "una volta che il subire dolori si sia trasformato in meta masochistica, può prodursi regressivamente anche la meta sadica del recare dolore il quale, mentre viene suscitato in altre persone, procura un godimento masochistico nello stesso soggetto che si identifica con l'oggetto che soffre." Vediamo quindi, benché la cosa sia ben lungi dall'essere dissodata come bisognerebbe, che al nocciolo dell'esperienza sadica troviamo una trasposizione tra soggetto e oggetto. Una trasposizione in cui l'agente, l'agente della tortura, per esempio, si identifica con l'oggetto.

Il godimento nella posizione sadica, che consiste effettivamente nel cercare l'angoscia dell'Altro, si collega dunque a che cosa? Non certo al fatto che l'altro soffra, perché non vedo come il soggetto possa godere del fatto che un altro soggetto estraneo a lui soffra; il soggetto gode soltanto per questa trasposizione, per questa specie di illusione - e qui cogliamo appunto la struttura del desiderio come illusione, con un primo movimento di avvicinamento di eliminare la separazione che c'è tra il soggetto e l'Altro. In altri termini: farsi oggetto per l'Altro è, nella perversione,

un modo sicuramente illusorio, e tuttavia non privo di una sua attrattiva, di cercare di togliere questa separazione strutturale del soggetto. Come dire, insomma, che la perversione in questo caso non sarebbe altro che la continuazione di quell'operazione che avevamo visto in questa fase a) di cui parlavamo prima, in cui il soggetto cercherebbe di controllare oggetti esterni così come ha imparato a controllare i movimenti del proprio corpo.

Se dunque l'agente della tortura, per esempio, va ad occupare il posto dell'oggetto della tortura, che in realtà diventa il soggetto in questione - è la vittima, insomma, nel sadismo, il soggetto - se dunque il soggetto va ad occupare il posto dell'oggetto, è perché attraverso questa rotazione di un quarto di giro nello schema, è l'Altro che va ad occupare il posto del soggetto, venendo così ad assumere l'angoscia da cui il soggetto cerca in tutti i modi di liberarsi.

Perché dunque dicevo prima che possiamo benissimo accettare questa definizione della perversione come concetto morale? Perché alla base di questa posizione sta questo non poter sopportare l'angoscia, questo volere assolutamente rifiutare l'angoscia, con il risultato di rifiutare anche quel reale che, alla base dell'angoscia, c'è. Non a caso appunto ricordavamo come, se il desiderio è illusione, è invece l'angoscia che non inganna mai.

Tutte queste cose le vedremo la volta prossima determinate meglio nell'articolo di Lacan Kant con Sade. Speravo di iniziare questa sera stessa la lettura di questo articolo, ma sono già, vedo, le sette e venti e probabilmente è meglio rinviare la cosa alla volta prossima.

A. DAVANZO : - Hai parlato della lamella come organo della libido, però poi questo termine di "libido" è un pò sparito.

La libido, come concetto, è un altro figlio di questo tentativo freudiano di scientificizzare i dati dell'esperienza. Che posto occupa la libido? La libido è un concetto energetico, prima di tutto.

Sarebbe la somma dell'ammontare di energia proveniente dalle esigenze della pulsione, della pulsione in quanto sessuale, evidentemente. Non credo che si possa parlare di una libido a proposito della pulsione di morte, per esempio. E' un concetto che mi pare meglio lasciare un pò da parte attualmente. Lasciarlo da parte non perché ci sia niente di male a usarlo, ma, voglio dire questo: aveva una funzione in un primo momento della psicanalisi; il punto di vista energetico è tutto in discussione, e quindi mi sembra preferibile evitare di introdurre un'ulteriore incognita in questioni che sono già di per sé abbastanza complicate.

A. DAVANZO : - Quando Freud dice che è una specie di serbatoio, di riserva indifferenziata, sembrerebbe di poter stabilire un'equivalenza con l'energia costante della pulsione.

Sì, salvo che questa espressione "serbatoio" sicuramente fa parte delle cose meno felici del modo freudiano di intendere la questione. Quando si comincia a parlare di libido si passa a serbatoio, poi si passa all'Es, poi si passa al sacchetto, poi si passa all'inconscio che sarebbe dentro al soggetto, e si dimentica quello che Lacan giustamente nota, cioè che la libido è un organo, sì, ma è esterno rispetto al soggetto : non è il serbatoio, ma casomai è esterna. Credo che sia un pò una boutade quella di Lacan di chiamare la lamella l'organo della libido, proprio per sfatare questo modo assolutamente piatto di intendere la questione.

M. DELLA VALLE : - Vorrei sapere che differenza c'è, secondo lei, tra Triebbefridigung e Organlust.

Questo piacere d'organo Freud lo pensa come un modo del piacere preliminare. La differenza tra il soddisfacimento pulsionale e il piacere d'organo, Dio mio, non è propriamente una delle questioni su cui io mi sia interrogato con più insistenza, però pensandoci un attimo adesso mi sembra grosso modo che sia una distinzione più di un punto di vista, che di oggetto vero e proprio. Si parla di soddisfacimento pulsionale quando ci si riferisce alla pulsione; il

rapporto tra la pulsione e il piacere è tutta un'altra questione. E' tutta un'altra questione perché? Perché non sappiamo mica tanto bene sino a che punto il soddisfacimento pulsionale sia sic et simpliciter identificabile con un piacere. Non sappiamo sino a che punto lo sia perché non sappiamo ancora - dico "non sappiamo" nel senso che non lo so io, per amore di sincerità - che rapporto ci sia tra la pulsione e il piacere stesso. Freud come pensa il piacere? Lo pensa come un abbassamento della tensione. Ma la cosa non è, evidentemente, così semplice. Se la tensione, al livello di un determinato organo, che poi è la fonte della pulsione, si manifesta proprio per questa spinta, è la spinta della pulsione che, nella fonte, crea quella tensione, quella "tensione di bordo" dice Lacan, il cui abbassamento creerebbe il piacere. Questo più o meno è ciò che ne dice Freud. Solo che la cosa non è così semplice, perché Freud stesso a un certo punto ammette di non capire. C'è un passo che vi ho ricordato già altre volte dei Tre saggi in cui dice: non capisco come mai questo piacere d'organo invece di abbassare il livello della tensione, cioè di appagare la pulsione abbassandone la spinta, faccia proprio il contrario : cioè un piacere d'organo richiede un 'più piacere", mehr von Lust. Da che cosa dipende a questo punto, che per Freud stesso si pone come un punto di enigma, l'esigenza di un più piacere? Deriva probabilmente dal fatto che Freud non integra - perché insomma non poteva mica fare tutto lui - non integra all'interno del modello con cui cerca di spiegare la questione del desiderio a livello della pulsione e a livello del piacere, il fattore temporale. Per meglio dire vi si riferisce di sfuggita in due passi, se non mi sbaglio, in cui dice che probabilmente il fattore decisivo è il ritmo, dopo di che punto e a capo, non se ne parla più! E' sicuramente esatta l'osservazione che fa Freud, certo che ci lascia un pò sur nôtre faime, come si dice in francese.

Perché io potessi rispondere alla domanda che lei giustamente

pone, bisognerebbe che avessimo esplorato più a fondo la struttura temporale della pulsione stessa. Ma il fatto è che la pulsione stessa si pone come esterna alla temporalità. Allora il rapporto fra piacere e pulsione, quindi fra soddisfacimento pulsionale e piacere d'organo, dovremmo incominciare a snodarlo, se volessimo approfondire la questione, a partire dal fatto che il piacere si pone come un piacere nel tempo, la pulsione invece no. La prima sera di questo seminario, vi ricordate, citavo Nietzsche, quando dice che ogni piacere vuole eternità, cioè il contrario del tempo.

Quests può essere sicuramente una indicazione molto di sfuggita. Ciò che ci lascia da pensare è tuttavia il modo in cui Lacan, passa dal mehr von Lust freudiano al plus de jouir lacaniano. Con quale risultato? Che il plus de jouir diventa identico all'oggetto a, paradossalmente. Questo plus de jouir, questo piacere che sarebbe in più, questo piacere che sarebbe al di là sempre da inseguire, è in realtà identico di per sé all'oggetto stesso: cioè il godimento non fa parte del soggetto. Con la stessa logica per cui la libido diventa un organo esterno, il plus de jouir diventa identico all'oggetto, cioè il plus de jouir è identico di per sé alla causa del desiderio. Il desiderio che cos'è? E' desiderio di plus de jouir, quindi: non desiderio di godimento, ma desiderio di questo più godimento che è, appunto in quanto tale, identico all'oggetto.

Più di questo non saprei proprio cosa dire; sono solo delle traiettorie di ricerca.

P. MARTINI : - Che relazione c'è tra l'oggetto inteso come oggetto a e il fallo? Perché sembrano quasi identificati, a questo punto.

Come mai le sembrano identificati? Da che cosa trae questa impressione?

P. MARTINI : - Forse da questa imprevedibilità di ambedue.

Non è dire molto, ahimé! Tuttavia non è nemmeno errato ciò che

lei dice; solo, dire che qualcosa è impredibile purtroppo non è una definizione proprio di niente. Certamente questa che lei chiama impredibilità è costitutiva dell'oggetto causa del desiderio ed è qualcosa che l'oggetto causa del desiderio ha in comune con il fallo: in realtà il fallo è a suo modo un oggetto causa del desiderio, la differenza tra l'oggetto causa del desiderio e il fallo è questa: che l'oggetto causa del desiderio è un oggetto, non è un significante, mentre il fallo invece lo è. Insomma il fallo esprime, per così dire, l'unitarietà dell'oggetto causa del desiderio. Per spiegare questa cosa basta pensare un attimo a tutta quella questione intervenuta nella storia della psicanalisi sul complesso di castrazione, che veniva fatto risalire sempre più indietro: Freud lo pone a livello della fase fallica, poi si scopre che invece a livello anale si può parlare benissimo di una castrazione dovuta alla perdita di quella parte del corpo che si stacca nella defecazione, e poi con lo svezzamento, perché no?, è a modo suo anche una castrazione; tutto ciò che cosa esprime? Esprime beninteso che il modello della castrazione sta sicuramente nel rapporto di separazione che interviene tra il soggetto e l'oggetto. Ma ciò non ci autorizza a parlare di castrazione a questo livello, si parla di castrazione solo nella misura in cui.....

P. MARTINI : - si articola nel simbolico,

tutto ciò si articola nel simbolico. Per ora la differenza fra oggetto a e fallo è questa; naturalmente non entriamo poi nel merito della differenza fra il livello immaginario e il livello simbolico.

VIGO : - Lei parlava prima della posizione perversa in cui si tratterebbe da parte del soggetto di farsi strumento per suscitare l'angoscia in un altro. Mi stupiva questo termine "angoscia": perché proprio l'angoscia? Nell'esempio dell'esibizionista si potrebbe pensare, non so, al disgusto, all'orrore, qualcosa di questo genere, perché invece si tratta proprio di angoscia?



Diciamo, a livello fenomenico glielo potrei spiegare facilmente. Ciò che l'esibizionista cerca, per esempio nella bambina che incontra all'angolo della strada, è proprio quell'attimo di vacillamento per cui a questo Altro si rivela qualcosa, cioè l'angoscia al livello più puro. Nel caso del sadismo la cosa è evidente: il sadico in definitiva che cosa cerca? Di prolungare - si legge in Sade in termini molto espliciti, - questo attimo di vacillamento del soggetto, al limite del non ritorno, al limite della morte. Certamente questa cosa non è assolutamente evidente, per esempio, nel caso del feticismo: è perversione sessuale senza dubbio, ma dove sta l'angoscia dell'Altro? Così su due piedi non saprei rispondervi, ma credo che basterebbe rifletterci e la cosa prima o poi dovrebbe emergere; l'importante è che noi non pensiamo che questo Altro sia una persona. Quando si dice "l'angoscia dell'Altro" bisogna che intendiamo l'altro in quanto Altro, con la A maiuscola.

E. MACOLA : - Adesso tu parlavi di una bambina, e poi dici che bisogna distinguere che non si tratta dell'angoscia dell'altro, dell'angoscia di questa bambina, ma dell'Altro.

No, no, per l'esibizionista la bambina o l'anziana signora, che so io?, sta lì perché rappresenta proprio questo Altro maiuscolo, non sta mica lì come un altro qualsiasi. C'è infatti tutta una messa in scena, bisogna cogliere la cosa nell'insieme. Per esempio: perché nella perversione ha sempre tanta importanza l'inscenazione? Perché è all'interno di questa cornice, di questo spazio delimitato che si viene ad istituire, che deve funzionare tutta la faccenda.

E. MACOLA : - Allora come è possibile che questo altro, che questa bambina o un'anziana signora, funzionino da Altro?

L'anziana signora non diventa l'Altro, occupa quel posto, così come, se tu diventi professore ordinario, non è che tu diventi professore ordinario, ma occupi il posto di professore ordinario, tu rimani quella che eri prima. Anche se diventi presidente della re-

pubblica tu rimani quella che eri prima, solo che occupi il posto di presidente della repubblica. E' in questo senso che si usano i termini. Dire che l'anziana signora funziona come Altro, maiuscolo, per il Tizio, è lo stesso che dire che Sandro Pertini funziona come presidente della repubblica per tutti gli italiani. Quando sono scaduti i suoi sette anni non è più presidente della repubblica, rimane Sandro Pertini.

E. MACOLA : - Sì, hai ragione; ma cos'è questo Altro, maiuscolo, per il sadico o il voyeur?

E' qualcuno che è supposto essere innocente, perché se non è supposto essere innocente, cioè essere nella posizione di subire angoscia per questo gesto, lui non fa assolutamente nulla.

E. MACOLA : - Sì, ma è qualcuno che lui ha recuperato dalla sua storia? Cioè voglio dire: occupando il posto di questo Altro, lui sta rivivendo una qualche esperienza dell'infanzia, per cui l'Altro è in una sua esperienza passata? Cioè, che cos'è questo Altro? Perché è vero che il concetto di Altro lo nominiamo continuamente, però non è tanto facile da determinare.

Perché se tu imposti così, non ci capirai mai niente di cos'è l'Altro. Ti posso fare trenta esempi: l'altro è la mamma, per esempio: per un bambino più Altro della madre non c'è; l'Altro è il linguaggio; l'Altro può essere tuo marito se tu sei sposata, può essere tua moglie se tu sei sposato; può essere tua cugina o tuo cugino se ti fa incazzare. E' una funzione, è la funzione di un luogo a cui il soggetto non ha accesso. Basta! E' questo! Se in questo edificio c'è una stanza chiusa, in cui a te viene proibito di entrare, mentre nelle altre ci entri, ecco, questa stanza chiusa che significa l'Altro. In tutte le case, un tempo almeno, c'era la "stanza buona" chiusa a chiave con i divani coperti dalla fodera: è un'immagine di questo tipo; questa è un'immagine per l'Altro, non è che l'Altro sia quella stanza lì, quella stanza rimane il salotto della zia Carmelina. Non so se mi sono spiegato.

E. MACOLA : - No! Ma non importa.

Come non importa? Importa sì!

DELLA VALLE : - Posso dire una cosa? Nella faccenda dell'esibizionismo, secondo me è molto difficile stabilire degli statuti, qualcosa di così assoluto. Secondo me non è neanche vero come dice lei - posso portare una serie di esempi, per esempio stazioni - : non sempre nell'esibizionista c'è questa scelta dell'innocente, questa scelta precisa; quello che gli importa, secondo me, è come dice lei una certa inscenazione. Vedi il ferroviere per esempio che si piazza - posso fare un esempio? - nel vagone merci mezzo buio e sceglie un'inquadratura ben precisa - perché è importante l'inquadratura - .....

Oh, altro che!

DELLA VALLE : - .... e aspetta che il treno di fianco si avvii. Ecco ci può essere per esempio l'innocente o il non innocente, ma io non sono d'accordo che scelga decisamente. Ecco, l'Altro in questo caso è il treno che si avvia, e la gente che c'è dentro.

Sì! Se il treno è vuoto lui non fa tutta quell'operazione.

DELLA VALLE : - Il treno, semmai, bisogna che sia mezzo vuoto.

Che sia mezzo vuoto, sì! E' molto esatta la sua descrizione! L'innocenza era solo un esempio, era solo un modo per rendere percepibile questo rapporto di alterità.

C. ZARAMELLA : - Non mi sembra che il feticismo rientri però nelle quattro posizioni perverse che lei ha illustrato prima. Perché non è che cerchi l'angoscia dell'Altro, il feticista, ma si difende dalla propria angoscia.

A prima vista io sarei perfettamente d'accordo con lei anche perché nel feticismo questo Altro conta proprio relativamente, è ridotto ad uno strumento: ecco, forse questo ci pone sulla buona strada per intendere la questione. Tuttavia non oserei qui adesso su due piedi farvi una teoria del feticismo. Sicuramente, però, nel feticismo l'Altro non bisogna che sia inteso come, che so io?, la donna che sta lì. Però se il principio è valido, se questa formula è valida per la perversione in quanto tale, bisognerebbe che

anche il feticismo rientrasse in questa definizione. Non lo so se può rientrare. Al limite si potrebbe stabilire che il feticismo non è una perversione, no? Mi sembra un pò complicato. Però potrebbe essere un tema per qualcuno di voi: dimostrare se il feticismo è o non è una perversione. Oppure, non è mica solo il feticismo, prendiamo la necrofilia, per esempio. Nella necrofilia non è tanto semplice stabilire dov'è l'Altro. C'è da dire che il campo della perversione è del tutto inesplorato, cioè ci sono ben pochi contributi analitici effettivamente interessanti. Bisognerebbe elaborare una logica di queste messe in scena, perché poi in definitiva il dato portante in ogni caso è questo della messa in scena, così nel masochismo, così in tutte queste sorta di rituali.

7 gennaio 1982

VII.

"Kant con Sade" : il desiderio e la divisione del soggetto.

Inizio la lettura dell'articolo di J. Lacan Kant con Sade, lettura che si inquadra in questo percorso di approccio alla questione del desiderio. Come sapete, questo articolo, che era stato pensato come introduzione alle opere complete di Sade e fu poi pubblicato come recensione alla stessa edizione, viene iniziato da Lacan smentendo un luogo comune abbastanza diffuso, negli anni sessanta più che adesso, per cui Sade avrebbe anticipato Freud. Lacan inizia invece il suo testo dicendo:

Riteniamo che il boudoir sadiano si eguagli a quei luoghi da cui presero nome le scuole della filosofia antica: Accademia, Liceo, Stoà. In queste come in quello, si prepara la scienza col rettificare la posizione dell'etica.

Mi pare il caso di soffermarsi su questo primo punto che ci dà da riflettere sulla relazione che Lacan stabilisce tra l'etica e la scienza. Ora, che rapporto c'è tra queste due?

Se noi intendiamo la scienza nel senso attuale del termine, vediamo che ha nei confronti dell'etica una posizione ben precisa, dettata da un assoluto non volerne sapere. La scienza, in altri termini, incontra l'etica come il suo limite. E' a partire da questo che devono essere colti dei semplici fatti di cronaca concernenti il rapporto tra la scienza e l'etica. Non è un caso che il Vaticano, di recente, scopra la questione della scienza e faccia una certa politica per porre alla scienza la questione dell'etica. Si sente dire, per esempio che la scienza dovrebbe fermarsi laddove la sua ricerca potrebbe mettere in questione la sopravvivenza stessa del genere umano. Tutto ciò naturalmente si intende allo interno di quella configurazione del sapere che, la volta scorsa, avevamo indicato come l'era dell'energia, o, come dicono i giornalisti, l'era atomica. La questione non è pretestuale come potrebbe

sembrare rispetto al nostro problema. Senza dubbio possiamo chiederci: chi ha messo a punto la famosa atomica si è assunto una responsabilità morale? A questa domanda, che non può evitare di porsi, la scienza può fare spallucce, e questo è il suo atteggiamento. Arrestare il cammino della scienza per una considerazione di ordine morale appare, più che illogico, impensabile, per il semplice motivo che il rifiuto della questione etica è, per la scienza stessa nella sua configurazione attuale, del tutto fondante.

Si potrebbe dire che la scienza moderna si definisce come tale per questo rigetto della questione etica. Ed è per questo che, agli albori della scienza moderna, è possibile un'etica more geometrico demonstrata, come dice Spinoza. Nel momento in cui la scienza e l'etica si erano separate era possibile applicare il metodo scientifico al dominio stesso dell'etica.

Pensare alla possibilità che la ricerca scientifica, così com'è organizzata, possa arrestarsi per motivi di carattere etico, è del tutto impensabile, per il semplice motivo che la scienza stessa contiene in sé una sua etica, che enuncia che è doveroso per la scienza stessa affermare la verità anche se questo comportasse il rischio dell'estinzione del genere umano.

1.

Tutto ciò non è separabile, nella configurazione del sapere occidentale, da quanto Lacan chiama in questo testo "il tema della felicità nel male". Basta pensare a Faust, che formula questa scommessa: piuttosto la morte che rinunciare al sapere. Il tema demoniaco che sta alla base di tutto ciò costituisce un pò il filo conduttore di questa etica implicita nella scienza. In questo il discorso scientifico dimostra di essere una particolarità del discorso isterico, che si enuncia con la scommessa: piuttosto la morte che rinunciare alla verità.

C'è da dire tuttavia che questa posizione, che ho definito etica, è tale fino a un certo punto, perché la scienza si guarda bene

dall'enunciare una cosa del genere, tant'è vero che, poi, ognuno degli scienziati che sono stati occupati nella messa a punto dell'atomica, si è regolato per conto proprio, in base ad una sua etica personale; in queste etiche personali non era affatto scartata l'ipotesi religiosa, basti vedere, a questo livello, lo sbocco delle riflessioni di Einstein. Questo spiega l'atteggiamento attuale della religione cattolica nei confronti della scienza. Non è affatto detto che la scienza sia atea, anzi, come vediamo a proposito di Newton, essa può portare acqua al mulino della religione. È evidente che, se la scienza dovesse enunciare e articolare questa etica implicita che sta alla base della sua operazione, entrerebbe in crisi. In una crisi, in cui, del resto, è in qualche modo già entrata. Potremmo fare l'ipotesi che la psicanalisi sia il segno evidente dell'entrata in crisi della scienza, potremmo fare l'ipotesi che la psicanalisi sia la crisi in cui la scienza entra quando si pone la questione etica, o che la psicanalisi sia l'etica che manca alla scienza.

Succede dunque che quest'etica, formulandosi come psicanalisi, abbia l'effetto di far uscire la scienza dai limiti che si è imposta, perché la mette a confronto con il limite di ciò che può essere matematizzato, cioè a confronto con il fatto che l'indecidibile, in cui la logica si imbatte, ha un bell'essere tale logicamente, in realtà si dà solo come già deciso. Al limite della matematizzazione scientifica troviamo questo μέγιστον μάθημα, questo ininsegnabile che era già, in qualche modo, posto in partenza alla radice della scienza stessa, in questi luoghi cui Lacan si riferisce quando parla dell'Accademia.

Proprio in questo legame si apre, per la psicanalisi, il problema di un raccordo con tali luoghi in cui si prepara un "avvento della scienza rettificando la posizione dell'etica", per usare l'espressione di Lacan. Se consideriamo invece Freud vediamo che è piuttosto il contrario: cioè è rettificando la questione della scienza

che si pone la questione dell'etica. Introducendo l'articolo in questo modo, Lacan individua, all'interno della configurazione del sapere scientifico, ciò che rende possibile la svolta freudiana circa un secolo prima dell'avvento di Freud stesso, nel testo di Sade. Egli dice: "In quello, è vero, si opera un lavoro di sgombero, che deve procedere cent'anni nelle profondità del gusto perché la vi di Freud sia praticabile". Questa parola "gusto" non è messa a caso, trattandosi di un testo che si chiama Kant con Sade. Questa parola concerne la funzione del giudizio, così come è formulata da Kant stesso. Per Kant cos'è il giudizio, cos'è il gusto, dato che il giudizio è un fatto di gusto? Il gusto riguarda l'a priori che regola la facoltà del piacere e del dispiacere. Ci troviamo sul nostro terreno, perchè la facoltà in questione è quella di sentire il piacere o il dispiacere, è il gefühl der Lust und Unlust.

Che il gusto in quanto tale non sia gusto universale, ma si modifichi, mette in questione un suo a priori? Possiamo chiedercelo oggi. Per Kant il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione, una soddisfazione o una insoddisfazione, senza alcun interesse, wohlgefallen oder missfallen, vi cito questi termini perché wohl ha una funzione importante. La traduzione italiana porta "piacere o dispiacere" al posto di wohlgefallen oder missfallen; certamente è una inesattezza. Il wohl non è solamente il piacere, ha in questo testo una funzione nodale. Nel gusto abbiamo a che fare con qualcosa di completamente diverso dal piacevole che è in gioco nel Gefühl der Lust. Il piacere al livello del gusto si distingue dal piacevole e dal buono perché nel caso del gusto non c'è interesse all'esistenza dell'oggetto. Facciamo un esempio: se giudichiamo bella una casa perché ci piacerebbe abitare in questa casa, noi diamo un giudizio che riguarda la nostra facoltà di desiderare, non stiamo dando un giudizio di gusto. Se diciamo di un edificio che è bello o non è bello, indipendentemente dal fatto che



esiste o no, diamo un giudizio di gusto. Il gusto corrisponde per Kant a un terzo registro rispetto alla ragione pratica, cioè alla facoltà di desiderare, e anche rispetto alla ragione pura, cioè alla facoltà di conoscere. Naturalmente sarebbe tutto da vedere se sia possibile giudicare qualche cosa a prescindere dall'esistenza della cosa stessa. L'atteggiamento di Kant può sembrare del tutto discutibile; se guardiamo la Venere di Velázquez abbiamo un bel dire che giudichiamo a prescindere dalla sua esistenza; naturalmente non esiste come corpo di donna, e in questo senso stiamo dando un giudizio che riguarda la nostra facoltà di desiderare, esiste tuttavia un dipinto. In ogni caso l'oggetto che ricade all'interno della facoltà del gusto ha la particolarità di essere messo tra parentesi, sottratto ad una possibile esistenza, e tuttavia mostrato, in qualche modo. Se sottolineo questo non è per fare una digressione a proposito dell'arte, anche se poi io credo che avremo occasione per ritornare alla questione del bello, di cui Freud parla nel Disagio della civiltà.

Se faccio questa riflessione a proposito dell'oggetto, così come l'arte lo rappresenta, appare almeno questo: che l'arte formula con una certa evidenza qualcosa che riguarda il desiderio stesso in quanto sessuale e cioè la funzione dell'oggetto di desiderio, di quello scarto che è l'oggetto a. Naturalmente sorge qui un problema: se un fantasma riguarda il bello o il piacevole. Possiamo rispondere che entrambe le cose sono in gioco nel fantasma: non possiamo prescindere dall'oggetto ma nemmeno dall'inscenazione dello stesso. Questo appariva chiaro nella discussione della settimana scorsa a proposito dell'esibizionismo.

Per quanto riguarda il commento del testo di Lacan, limitiamoci a notare che il gusto, per quanto pretende ad una sua universalità di cui ha difficoltà a dare ragione, è storicamente determinato. E' grazie a questa sua determinazione storica che il concetto di gusto entra nel testo di Lacan. Naturalmente Freud era impensabile

prima dell'epoca in cui è vissuto, era impensabile il suo discorso sulla sessualità prima che la filosofia occidentale elaborasse il tema, squisitamente romantico, della felicità nel male. Sade è il primo passo, dice Lacan, di una sovversione in cui si inquadra, alla fine lo stesso Freud.

2.

In posizione parallela a quella di Sade, Lacan pone Kant, che sarebbe il corrispettivo di Sade, laddove sostiene che il wohl non è il Gute: cioè che il bene che c'è nel benessere non è identico al bene di cui si occupa l'etica, cioè al das Gute, e che non necessariamente dal bene dell'etica deve provenire la felicità. Tutto ciò provoca in Kant una svolta netta rispetto all'etica antica e a quella cristiana, le quali si erano arenate entrambe sulla tesi eudemonistica, cioè sul fatto che necessariamente la ricerca del bene avrebbe dovuto contenere in sé il benessere, il wohl, ciò che comunemente si chiama felicità. Kant invece osserva, come dice Lacan che

ciò che era stato ammesso fino allora, lo star bene nel bene, riposa su una omonimia che la lingua tedesca non ammette: man fühlt sich wohl im Guten. E' il modo con cui Kant ci introduce alla sua Ragione pratica. Il principio di piacere è la legge di quel bene che è il wohl, diciamo il benessere.

Questo principio di piacere che in Kant non è formulato in quanto tale, tuttavia sarebbe lì tra le righe, sottoporrebbe il soggetto ad un preciso determinismo. Il desiderio dettato dal wohl è determinato, causato, "patologico", essendo il soggetto rigidamente determinato dal suo oggetto. Possiamo osservare che proprio in questo registro si inquadra la riflessione di Freud sul principio di piacere. Se non ci fosse questa relazione di determinazione non sarebbe possibile elaborare lo sforzo, che si vuole scientifico, di elaborazione attorno al desiderio stesso. Ma, dice Kant, se il desiderio fosse determinato, in quanto tale, solo a livello del wohl,

non ci sarebbe la possibilità di trovare un fondamento alla legge morale. Legge morale che tuttavia si fa sentire per ciascun soggetto come un imperativo, imponendoci di rinunciare ad un determinato piacere se esso contrasta con l'imperativo stesso.

Il peso di esso- cioè dell'imperativo, dice Lacan - appare in quanto esclude pulsione e sentimento, tutto ciò di cui un soggetto può patire nel suo interesse per un oggetto, cosa che Kant designa pertanto come patologica. Sarebbe dunque per induzione su quest'effetto che si ritroverebbe il Bene Supremo 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 (Selbsucht) che il soggetto sente come accontentamento (arrogantia) dei suoi piaceri, in quanto uno sguardo a questo Bene rende tali piaceri meno rispettabili.

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 significativa che si ottiene da una voce nella coscienza e che, per articolarsi 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 simile ragione, possa essere ritenuta come universale a filo e diritto di logica. Il che 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 questa prova, dato che dev'essere di ragione, pure benché pratica, che può riuscire solo per massime di tipo tale da offrire una presa analitica alla sua deduzione. Tipo illustrato nella fedeltà che si impone alla restituzione di un deposito: la pratica del deposito si basa infatti sulle due orecchie che, per ricostituire il depositario, devono chiudersi ad ogni condizione da opporre a questa fedeltà. In altri termini non c'è deposito senza depositario all'altezza del suo incarico.

Ho letto per intero questa pagina perché qui Lacan riassume l'essenziale della Critica della ragione pratica. C'è in questa pagina qualcosa che dobbiamo sottolineare fortemente, cioè questa funzione, che si pretende universale, della massima che deve esprimere l'a

priori pratico: la necessità che questa massima non si autoannulli, che non valga in nessun caso se non vale per tutti. Ciò implica che questa massima contenga una conformazione che possa darsi come a priori, detto in altri termini: che non si autocontradditoria, cosa che viene esplicitata da Kant con l'esempio del deposito. Kant argomenta questo: mettiamo il caso che qualcuno dia in deposito a qualcun altro una somma con il pegno della restituzione. Nessuno sa di questo, il tizio muore, che cosa deve fare chi ha la somma in deposito? Potrebbe non restituire questa somma, ma in questo caso l'istituto stesso del deposito sarebbe costretto ad estinguersi, perché se il depositario non rispettasse questa legge, l'atto stesso dell'essere depositario sarebbe contraddittorio; una pratica di questo tipo estinguerebbe il deposito stesso. In altri termini, la massima che deve enunciare il comportamento adeguato alla ragione pratica si enuncia secondo la formula:  $\forall x. \exists x$ . Tuttavia in questa formula, che è quella dell'universalizzazione, abbiamo già visto che si incontra come punto limite almeno un caso in cui la funzione stessa non è soddisfatta. Questo caso non è un semplice accidente all'interno dell'operazione stessa, ed è questo che dobbiamo considerare. In altri termini, perché la stessa funzione di universalizzazione possa valere, bisogna che ci sia almeno un caso in cui essa non vale, e bisogna che questo caso esista effettivamente. L'etica kantiana invece è vera solo se la massima è valida per tutti i casi. Avevamo già visto come per Kant la possibilità della legge morale, cioè di una azione libera, si fondava proprio sull'esigenza di mantenere questo limite sulla universalizzazione, di mantenerlo, non a livello della ragione pratica, ma a livello della causalità, così come interviene nella natura. Per Kant esiste il problema del passaggio dal determinismo, così come agisce in natura, alla causalità, come si propone nella sfera della libertà. E' di questo che si tratta nella ragione pratica.

Sembra che si possa dire che Kant deduce la possibilità della

libertà dal limite esistenziale a partire da cui l'universalizzazione si costruisce. Tuttavia non riconosce nell'etica, cioè nel campo stesso di tale libertà, altro che la funzione di una legge che, in quanto tale, dev'essere del tutto universale, cioè non deve ammettere eccezioni. In questa legge universale la libertà coincide con la più rigida costrizione. E' evidente che ciò accade ogni volta che si chiede un fondamento alla stessa nozione di libertà, ed è per questo che le rivoluzioni spinte più a fondo non fanno che generare delle tirannie. E' questo ragionamento che giustifica lo scetticismo di Lacan a proposito del padre Ubu e della sua massima sui Polacchi:

"Si potrebbe sentire il bisogno di un fondamento più sintetico anche in questo caso evidente. Illustriamone a nostra volta il difetto, foss'anche a prezzo di una irriverenza, con una massima ritoccata del padre Ubu : "Viva la Polonia, perché se non ci fosse la Polonia non ci sarebbero Polacchi". Che nessuno per lentezza o emotività dubiti qui del nostro attaccamento ad una libertà senza cui i popoli sono in lutto. Ma la sua motivazione, qui analitica, benché irrefutabile, sia temperata dall'osservazione che i Polacchi si sono segnalati da sempre per una resistenza notevole alle eclissi della Polonia e anche alla deplorazione che ne seguiva. Ritroviamo qui ciò che porta Kant ad esprimere il rimpianto che nessuna intuizione offra all'esperienza della legge morale un oggetto fenomenico. Conveniamo che, per tutto il corso della Critica, questo oggetto si sottrae. Lo si indovina però nella traccia lasciata dall'implacabile inseguimento che porta Kant a dimostrare il suo sottrarsi e da cui l'opera trae quell'erotismo, senza dubbio innocente ma percepibile, di cui mostreremo la fondatezza grazie alla natura del suddetto oggetto.

Che cosa ce ne possiamo fare di una nozione come questa della libertà, è tutto da vedere. Il determinismo freudiano che non lascia nulla fuori del determinismo della causazione, non elimina tuttavia la questione dell'etica. Una questione di questo tipo non è estranea al modo in cui la cosa si presenta nella pratica analitica. E' del tutto evidente, come dimostra Kant, che la determinazione causale

non elimina affatto la questione della responsabilità, e questo è vero anche rispetto alla pratica analitica stessa, in cui dei punti particolarmente delicati, per esempio quello della fine dell'analisi, dipendono, né più né meno che da questo aspetto etico.

3.

Riepiloghiamo per un attimo i motivi guida della Critica della ragione pratica. Abbiamo visto che, nella serie delle cause, non è pensabile l'indizionato, cioè la libertà. Ma così la libertà stessa non può fondersi cioè non permette di esprimere un giudizio morale. Da dove allora verrebbe la libertà? Se non può venire dai rapporti causali, cioè dalla determinazione del soggetto in quanto temporalmente determinato, deve venire dalla cosa in sé, dove non vige il tempo, dove dunque non vige la relazione di causalità. Solo a questo livello è possibile pensare ad una libertà come a una causazione che non sia causata a propria volta, solo a questo livello, in altri termini, la relazione causale può coincidere con la libertà di cui si tratta. Con questo si dimostra ciò che sappiamo bene: che nei confronti della nostra azione, benché sia determinata da una serie pressoché infinita di cause, ci consideriamo liberi. La libertà non può pensarsi se non in modo trascendentale, nella misura in cui pensiamo anche la differenza tra il soggetto della rappresentazione e la cosa stessa. In questo modo nessuna moralità può essere determinata dall'interesse per un oggetto. La legge fondamentale della ragione pratica viene formulata così: "Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere come principio di una legislazione universale". Perché ciò accada, bisogna che la massima stessa non si annulli, cioè che non entri in contraddizione con sé stessa, come accadeva con l'esempio del deposito, ed è la non contraddizione, cioè la deducibilità a priori della massima, che le assicura questa universalità di cui si tratta. Lacan si chiede a questo punto se questa sia la formula della massima sadiana. La risposta

che dà è del tutto positiva. Riassumendo la posizione di Sade, egli dice:

"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 esigere. (...) Bisogna evidentemente riconoscerle questo carattere di universalità per la semplice ragione che il suo solo annuncio, il suo kerygma, ha la virtù di instaurare al tempo stesso, sia questo rigetto radicale del patologico, di ogni riguardo al bene, a una passione o a una compassione, ossia il rigetto attraverso cui Kant libera il campo della legge morale, sia la forma di questa legge che è anche la sua sola sostanza, in quanto la volontà si obbliga solo ad espellere dalla propria pratica ogni ragione che non sia attinente nella sua stessa massima. Certo questi due imperativi fra cui può essere tesa, fino all'infrangersi della vita, l'esperienza morale, sono, nel paradosso sadiano, imposti come all'altro e non come a noi stessi."

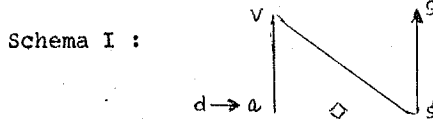
E' importante qui sottolineare questa ultima frase, cioè per Sade questo imperativo viene imposto come all'altro e non come al soggetto, in altri termini: ciò che risulta dalla posizione Kantiana è che la libertà, se ve n'è una, è solo come quella dell'Altro; per quanto riguarda il soggetto, invece, non vi è altra libertà che quella di sottomettersi all'Altro che solo è libero. Dice Lacan:

"E' dunque proprio l'Altro in quanto libero, è la libertà dell'Altro, che il discorso del diritto al godimento pone come soggetto della sua enunciazione."

Che cos'è questo Altro libero, al quale non abbiamo, come soggetti, che la scelta di sottometterci? E' il superio. Con questo abbiamo raggiunto un primo punto: questa famosa libertà di cui si tratta, dal nostro punto di vista possiamo elaborarla come libertà dell'Altro. E' evidente che è la libertà dell'Altro a determinare il desiderio del soggetto, in quanto ha di patologico. Questo soggetto in che posizione si trova nei confronti dell'imperativo che esprime la libertà dell'Altro? E' nella posizione di oggetto? Dice Lacan:

"Così vedremo scoprirsi il terzo termine che a dire di Kant farebbe difetto nell'esperienza morale, cioè l'oggetto che, per assicurarlo alla volontà nell'adempimento della legge, è costretto a rinviare nell'imperativo della Cosa in sé. Questo oggetto non è lì, disceso dalla sua inaccessibilità nell'esperienza sadiana, e svelato come Esserci, Dasein, dell'agente del tormento?"

In altri termini è rispetto alla libertà dell'Altro che l'agente del tormento, nel caso del sadismo, si pone come oggetto. E' per questo che l'agente si riduce nella pratica sadiana ad essere soltanto uno strumento del godimento dell'Altro che solo è libero. E' in base a questo che si organizza il fantasma che sta alla base della scrittura di Sade. Di questo fantasma Lacan dà una formula precisa, uno schema in cui si parte dalla formula del fantasma,  $S \diamond a$ , che è leggibile anche in senso inverso ma senza reciprocità, a causa della divisione del soggetto. Nello schema Lacan pone l'oggetto in posizione di causa e scrive così lo schema:



"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, instaurerebbe sul perno dell'impuro una nuova critica della ragione."

Resta comunque da osservare che l'azione di  $a$  su  $s$  è mediata da  $V$  (volontà che sorregge tutto il meccanismo, ma anche un  $Vel$  da porsi tra  $s$  e  $a$ ).

"Così è proprio la volontà di Kant - continua Lacan - che si incontra al posto di quella volontà che può essere detta di godimento, solo se si spiega che il soggetto è ricostituito dalla alienazione al prezzo di essere solo lo strumento del godimento."



Questo mi pare decisivo: troviamo qui l'essenziale della posizione sadiana ma anche di quella propria della perversione. Si tratta in ogni caso di negare qualcosa, cioè l'alienazione, di riuscire a riparare la divisione del soggetto, anche se per l'esperienza sadiana il prezzo di questo si paga attraverso la trasformazione del soggetto in oggetto, in strumento del godimento dell'Altro.

"Si vedrà che c'è una statica del fantasma, per cui il punto di afanisi, supposto in  $\xi$ , dev'essere fatto indietreggiare indefinitamente nell'immaginazione. Di qui la poco credibile sopravvivenza di cui Sade dota le vittime delle sevizie e delle tribolazioni che infligge loro nella sua favola. Il momento della loro morte sembra motivato soltanto dal bisogno di sostituirle 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, per l'oggetto del fantasma situato nel reale, la schiera dei tormentatori (si veda Juliette) può avere maggior varietà."

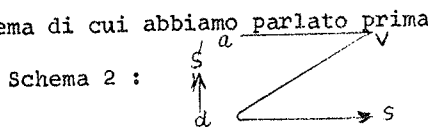
Spero di riuscire a dimostrarvi la volta prossima che la questione del desiderio può articolarsi solo a partire da questa necessità per il soggetto di porre riparo in modo illusorio alla propria divisione. Il desiderio è illusione perché è desiderio di porre riparo alla divisione del soggetto.

Sorvoliamo il passo dedicato alla bellezza come un attributo delle vittime del testo di Sade. Queste vittime sono monotone - dice Lacan - perché con essa si esprime la monotonia del rapporto tra soggetto e significante. Sorvolerei sulla questione della bellezza perché ciò che ne dice Lacan, che la bellezza è il velo steso sull'estremo orrore, ci dice molto attorno alla funzione di ciò che appare come bello, ma non basta a risolvere la questione, non ci aiuta a capire perché qualcosa è definito bello. Non risolviamo la questione nemmeno appellandoci alla storicità, alla relatività del gusto. Il gusto, certo, è determinato storicamente, ma che cosa

opera all'interno di questo gusto la discriminazione tra il bello e ciò che non si può definire tale? Per ora bisognerebbe accennare che Freud, nel Disagio delle civiltà, quando si trova dinanzi a questo problema, fa risalire, senza soffermarsi più che tanto, la idea della bellezza alla visione dei genitali, una delle poche cose che non viene mai considerata bella. Lasciamo tra parentesi questa questione e soffermiamoci su un ultimo punto del testo di Lacan:

"Ci sono tuttavia dei dottrinari che fanno lo sforzo di una toilette più accurata. Andiamo da quella esistenzialista al ready-made personalista. Questo darebbe che il sadico nega l'esistenza dell'Altro. E' proprio questo - bisogna ammetterlo - 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 ci dà in prestito questo termine?"

Non si tratta, dice Lacan, di negare l'esistenza dell'Altro, ma di respingere nell'Altro il dolore di esistere, cioè di respingere l'idea della divisione del soggetto attraverso il quarto di giro che fa fare allo schema di cui abbiamo parlato prima



L'esistenza dell'Altro, naturalmente, non può essere negata per il semplice motivo che l'Altro, di per sé, non esiste. Negare il dolore di esistere significa respingerlo nell'Altro ponendo riparo alla divisione del soggetto. L'operazione riesce nel sadismo al prezzo che abbiamo visto, e cioè trasformando in oggetto l'agente stesso della tortura. La perversione non è molto più saggia della nevrosi: in entrambi i casi si giunge a porsi al servizio dell'Altro, ed è questo, nella psicanalisi, che bisogna portare il soggetto a riconoscere.

A. DAVANZO : - All'inizio si parlava del gusto a prescindere dall'interesse per l'oggetto. Non capisco se si tratti di un'esistenza

pura e semplice o di una esistenza per me, nel senso che me ne posso in futuro appropriare.

Per Kant è proprio questa esistenza per me che deve essere sospesa. Per la ragione pratica, non si pone il problema di questa esistenza per me, perché per desiderare un oggetto bisogna pure che esso venga considerato come esistente! Tuttavia le cose non sono così semplici, perché nel fantasma si intersecano i due livelli. Uno può fantasticare attorno a qualcosa che sa non esistere, ma questo registro di intersezione tra questi due piani non si poneva a livello dell'articolazione kantiana. E' per la psicanalisi che si pongono questi due livelli. E' impossibile considerare il fantasma solo rispetto all'oggetto o solo rispetto all'inscenazione. Inscenazione e oggetto corrispondono grosso modo ai piani del gusto e del desiderio. Ma se andassimo sulla traccia dell'oggetto e volessimo prescindere da quella incorniciatura non troveremmo niente; è solo nell'inscenazione che possiamo cogliere, a livello del fantasma, l'oggetto stesso.  $\$ \diamond a$  è la formula di una inscenazione, è solo all'interno di questa che si può cogliere la posizione dell'oggetto. E' a questo livello che si può fare un discorso sul gusto, pertinentemente dal punto di vista della psicanalisi, cioè a partire da ciò che Lacan chiama il semblant.

M.L. TONON : - Si tratta di mettere in pratica l'imperativo: dove era l'Es io devo giungere, come dicevi nell'ultimo capitolo del Dittico: Pavese-Pasolini quando parlavi del suicidio?

La questione è la seguente: l'etica della psicanalisi è l'etica tragica? Non è certo l'etica di Antigone. Riferiamoci a quel fatto storico che Lacan cita nella Proposta del 9 ottobre. Egli ricorda che gli analisti, pur essendo quasi tutti ebrei, non sono caduti nelle persecuzioni della Germania hitleriana. Non si è nemmeno posta la questione di giungere a quel punto che viene affrontato dall'isteria. Non si è posta la questione di scegliere tra la verità e la morte, e questo mi pare un elemento su cui riflettere. Tuttavia

questo non ci indica ancora molto. Lo scritto che più si avvicina alla posizione della psicanalisi è quello di Kierkegaard che, quando parla del "cavaliere della fede", lascia intendere che non c'è nessuna differenza tra lui e il pinco pallino qualunque. Non è a livello dell'apparenza che la posizione etica, che è tuttavia tragica, si specifica, il che smentisce l'ipotesi che non ci possa essere una posizione tragica all'interno dell'etica cristiana.

P. MARTINI : - Lei ha introdotto un termine come apparenza.

Il limite dell'etica dell'isteria, se ve n'è una, è che l'atto tragico dev'essere dimostrato. E' tragico perché qualcun'altro deve prenderne atto, laddove un atto etico è irrepresentabile.

A. DAVANZO : - Mi pare una forzatura il confronto di Kant con Sade. Mentre in Kant capisco che ci sia la libertà dell'Altro, proprio in quanto mantiene il discorso ad un livello assolutamente soggettivo, a prescindere dai giudizi esterni ecc., io per Sade questo Altro continuo a non vederlo. E' vero che la massima di Sade esclude la reciprocità, ma questo "tu" evoca in lui immediatamente l'altro minuscolo : "Ho diritto di godere del tuo corpo in tutti i modi possibili".

Ma questo "tu" è il soggetto.

A. DAVANZO : - Nella filosofia del boudoir è questo che egli enuncia come massima ai Francesi: "nessuno potrà sottrarsi al suo diritto di godere"; in questa enunciazione continuo a percepire l'altro minuscolo.

Però in Sade c'è sempre questo Altro maiuscolo non foss'altro che questo Être supreme en mechanceté. E' sempre previsto il suo posto.

A. DAVANZO : - Ma non lì, non nella scena torturato-torturatore.

Gli eroi di Sade comunque, nonostante tutto quello che fanno, sono convinti dell'esistenza di Dio. Devono far morire la loro vittima in modo che sia votata alla "seconda morte", cioè alla dannazione.

14 gennaio 1982

VIII.

Il mito di Persefone

Ho chiesto a Paola Zaretti di esporre, per avviare il seminario di questa sera, i primi risultati di un lavoro che sta svolgendo attorno alla questione della sessualità femminile. Questo non dovrebbe allontanarci molto dal percorso del seminario.

1.

P. ZARETTI : - Prima di presentare il lavoro di questa sera, che verte sulla questione della sessualità femminile e in particolare sul rapporto madre-figlia e quindi sulla questione pre-edipica nella bambina, vorrei fare due precisazioni preliminari.

La prima è che tutto quello che dirò sulla relazione madre-figlia vale limitatamente all'isteria e quindi le eventuali conclusioni non saranno estese alla sessualità in generale, ma vanno collocate all'interno della questione dell'isteria. La seconda precisazione è invece una sottolineatura di indirizzo di lavoro, di prospettiva, che, qualunque non sia stata qui sviluppata e articolata sufficientemente, costituisce però la condizione stessa del lavoro, la base e la direzione che questo lavoro vorrebbe prendere. Si tratta a mio avviso, almeno per l'esperienza che ho avuto dalla lettura di alcuni testi di Freud su questa questione, di far tesoro del contributo che poi ha dato Lacan a questa questione, in particolare a collocare tutto quanto verrà detto in un'ottica che punti ad un superamento dei testi freudiani stessi e che collochi piuttosto la questione sul versante del rapporto fra il soggetto e il significante, in particolare, in questo caso, di quello fra la donna e l'ordine simbolico.

Fatte queste due premesse, partirei innanzitutto da un'affermazione di Freud, contenuta in uno scritto del '31, che dice così:  
"Se volete saperne di più sulla femminilità, interrogate la vostra

esperienza". Questa è già un'affermazione che mi sembra per certi versi esemplare, perché da un lato è indicativa di un limite nel sapere e dall'altro è un invito agli analisti a tener aperta la questione. Questo invito d'altra parte fa anche capire chiaramente come la questione della femminilità abbia costituito per Freud stesso un grosso enigma, presente in tutti gli scritti in cui egli si occupa di tale problema, e direi che c'è stata un'instancabile ricerca da parte sua, a seconda anche di come l'esperienza procedeva.

Questo è testimoniato d'altra parte da molti scritti, a cominciare dai Tre Saggi dove definisce la sessualità femminile come qualcosa di avvolto in un'oscurità impenetrabile, fino all'affermazione, del '31, che non esiste un parallelismo fra sessualità femminile e sessualità maschile.

Mi sembra che il marchio dell'etica freudiana sia questa capacità di rimettere in discussione delle cose raggiunte, ma sempre nell'ottica di verificare attraverso l'esperienza la loro validità. Mi sembra anche che questo sia poi sottolineato da Lacan quando distingue inconscio e pregiudizio quanto agli effetti di significante, volendo dire che nemmeno l'analista è privo di pregiudizi sul sesso, a parte ciò che l'inconscio gli fa scoprire.

La prospettiva che proponevo all'inizio di considerare quale sia il rapporto della donna con l'ordine simbolico, e la seconda domanda che ci si potrebbe fare a tale proposito, è quale relazione esista tra ciò che Freud chiama "invidia del pene" e questa sua collocazione all'interno dell'ordine simbolico stesso. Collocarla così significa uscire un pò da un'impasse che è quella di considerare l'invidia del pene semplicemente come l'invidia dell'organo genitale maschile, con tutte le ambiguità cui questo tipo di interpretazione ha dato luogo.

Il problema è questo: se è vero che ciascun soggetto è soggetto alla legge del significante, si tratta di vedere come si ponga que-

sto problema per la donna, se questa dipendenza dall'ordine simbolico sia identica per l'uomo e per la donna, e se no, vedere quale sia la differenza. Ripeto, non ho trovato una risposta a queste questioni, sono solo dei problemi che pongo.

La differenza fra il modo maschile e quello femminile di rapportarsi al simbolico, mi sembra sia esplicitata da Lacan quando dice, rispetto alla donna :

"vi è in lei qualcosa di insormontabile, diciamo di inaccettabile, nel fatto di essere messa in posizione di oggetto, in un ordine simbolico al quale è d'altra parte interamente sottomessa quanto l'uomo".

Questa mi sembra una prova della supposizione che facevo, e adesso veniamo alla questione centrale del desiderio della madre.

L'ipotesi fondamentale che faccio, e che è un'ipotesi tutta da verificare, è che, in qualche maniera, la bambina sia esclusa dal desiderio della madre. Per giungere a tale conclusione sono partita dalla questione della castrazione nella donna. La definizione che Freud ne dà è la seguente:

"Proprio nella femmina la situazione di pericolo della perdita d'oggetto sembra essere rimasta la più efficace. Dobbiamo però arrecare una piccola modifica alla descrizione degli elementi che determinano in tale situazione lo sviluppo d'angoscia: non si tratta più della sensazione di una mancanza, della perdita vera e propria dell'oggetto, ma piuttosto della perdita d'amore da parte dell'oggetto."

Da questo primo passo emerge, in maniera abbastanza chiara, il ruolo fondamentale che spetta all'amore nell'angoscia di castrazione della donna ed emerge anche il fatto che questo è da Freud accentuato per quanto riguarda, appunto, la posizione della donna, laddove, per il maschio, la cosa non si pone in questi termini.

C'è qui una sottolineatura di questa mancanza di amore che differenzierebbe la castrazione del bambino da quella della bambina.

Quindi, quello che viene percepito dalla bimba come pericolo, non è altro che una mancanza d'amore da parte dell'oggetto, del primo oggetto, che è la madre.

Se occorressero altre conferme a questa priorità che Freud dà all'amore, anzi alla minaccia di perdita di questo amore, basta che pensiamo che una delle accuse rivolte dalla bambina alla madre è proprio quella di averla nutrita scarsamente. Il che, dice Freud, viene imputato alla madre stessa come mancanza d'amore.

Mi sono chiesta allora che cosa, per un bambino o una bambina, rappresenti l'amore, cioè come abbia una percezione dell'amore che gli giunge dall'altro.

A mio avviso, indifferentemente per un bambino o una bambina, l'unica maniera che si ha per percepire l'amore da parte dell'altro è che questo amore si traduca concretamente in tutta una serie di atti, di manifestazioni, prima di tutto corporee, che testimonino la presenza dell'amore stesso. Viceversa, credo che a livello di un bambino l'amore in quanto tale sia una nozione del tutto astratta, e che quindi, nella misura in cui non si concretizzi in espressioni di tipo corporeo, un amore privo di queste manifestazioni possa essere considerato o avvertito sì come la risposta ad un bisogno, oppure come un obbligo, ma sicuramente come un'assenza di desiderio. Mi pare di poter dire che, se c'è qualcosa che nel rapporto madre-figlia emerge, è proprio l'assenza di una dimensione corporea, ladove questa dimensione sarebbe, in qualche modo, più presente nel rapporto madre-figlio.

Questa osservazione, del resto, può essere sostenuta da una serie di riflessioni e di domande che Freud si pone, perché quando egli insiste definendo il rapporto madre-figlio come un rapporto perfetto, a me pare che tale rapporto sia privilegiato proprio perché c'è la sintesi e l'intrecciarsi di questi due elementi, l'amore e il desiderio, mentre il rapporto della madre con la bambina è insoddisfacente, o comunque non così idilliamente perfetto, in



quanto esisterebbe un amore non sostenuto da desiderio. Ripeto, non credo che questo valga in generale, ma si riferisce secondo me, in particolare all'isteria.

D'altra parte, ci sono anche degli altri elementi, che forse si collegano alla distinzione fra bisogno e desiderio. Se per esempio consideriamo l'accusa rivolta alla madre di essere stata poco nutrita, più che la contestazione di un mancato soddisfacimento organico, essa appare piuttosto una rivendicazione che interroga un desiderio, perché se la bambina è viva, esiste, è indubbio che lo è in quanto qualcuno ha risposto a dei bisogni. Quindi si tratta di un'accusa che non si rivolge ad un mancato soddisfacimento organico, ma ad una mancanza qualitativa e ad una "modalità" di questo rapporto.

Una prima ipotesi è quindi che l'angoscia di castrazione della bambina possa trovare il suo fondamento nel fatto che l'impossibilità dell'altro a desiderarla, per ciò che lei non è e per ciò che non ha, significhi una impossibilità di amarla.

Sembra che la conclusione dell'isteria sia: "Se non sono desiderata, non posso essere amata", perché sembra che questi due elementi, amore e desiderio, non possano essere disgiunti.

Si può sostenere infatti che per l'isteria il desiderio implichi in qualche modo l'amore, ma ciò non comporta necessariamente che sia vero il contrario. Negli Studi sull'Edipo di M. Safonau c'è un capitolo, "Elogio dell'isteria", dove si dice:

"Ella vuole, vale a dire che ella sogna, giacché non può essere che un sogno, un desiderio che nascerebbe dall'amore, e tramite ciò non fa che aggravare la loro antinomia... Intendiamoci, in un senso, una tale antinomia non esiste, il desiderio comporta sempre una parte di amore, poco o molto, rimosso o no, importa poco. Ma l'inverso non è vero".

L'isteria vuole dunque un desiderio che nascerebbe dall'amore, cioè non accetta un'antinomia fra i due.

Ma perché dovrebbe volere un desiderio che nasca dall'amore, se non per il fatto che ha avuto un amore privo di desiderio?

A me sembra che ci sia una intima relazione fra il fatto che la castrazione della bambina, come Freud sostiene, sia da intendere come minaccia della perdita d'amore, e il fatto che il narcisismo costituisca una spiccata caratteristica femminile, che cioè per la donna essere amata sia più importante che amare.

Perché per la donna è più importante essere amata che amare? Come mai l'angoscia di castrazione è data per la donna proprio dalla minaccia di una perdita d'amore?

Direi che quello che la bambina teme come perdita d'amore e che costituisce la castrazione sembra piuttosto essere un'assenza di desiderio, mancando il quale viene sottratto all'amore il suo alimento, e mi sembra che questo desiderio di desiderio, presente nell'isteria, sia il segno indistruttibile di un amore di cui la bambina non sarebbe mai stata fatta oggetto. Una donna richiesta di formulare in pochissime parole qual'era la differenza nel rapporto col figlio maschio e con la figlia femmina, disse che nel rapporto con la bambina c'era qualcosa di assolutamente scontato. A me pare che questa risposta sia abbastanza esemplare, perché qualcosa di scontato è qualcosa rispetto a cui non c'è nessuna tensione, nessuna spinta. Una cosa scontata è qualcosa rispetto a cui non c'è un tendere-verso, mentre il desiderio mi sembra proprio questo. Quindi il desiderio della bambina, che, come il desiderio di ciascun soggetto, è il desiderio dell'Altro, nei due sensi di desiderare l'altro e di essere dall'altro desiderata, si infrangerebbe contro un'assenza di desiderio che incontrerebbe nella madre.

Volevo anche specificare che quando dico che la madre non desidera la bambina, non è in questione un supposto privilegio del bambino. Per lui la questione si pone in maniera diversa. Inoltre se la madre desidera il fallo, desidera qualcosa che va oltre, che è al di là sia del bambino che della bambina, e questo è senz'altro

vero. Però questo non mi sembra intaccare la tesi generale, perché, certo dalla parte della madre è così, essa desidera qualcosa che va al di là e del bambino e della bambina. Ma, dalla parte della bambina, il fatto che la madre desideri qualcos'altro è sufficiente a farle supporre di essere sottratta a questo desiderio.

A questo punto mi pare di sviluppare la questione del rapporto madre-figlia nell'ambito della fase fallica. La domanda che mi è sorta spontaneamente è se sia possibile e come si configuri l'assunzione della sessualità, e più precisamente del godimento, nella bambina, e quale parte spetti, nell'evoluzione del suo sviluppo, a questa supposta assenza di desiderio da parte della madre nei confronti del suo corpo.

Chiedersi questo, in effetti, significa domandarsi quale influenza abbia questo eventuale desiderio della madre, da cui la figlia sarebbe esclusa, sulle tre possibili conseguenze del complesso edipico.

Prenderemo in considerazione, così come abbiamo fatto finora, soltanto l'isteria, lasciando da parte la perversione e la cosiddetta normalità (non ho neppure citato la psicosi perché mi riferisco a dei testi di Freud in cui venivano prese in considerazione soltanto queste tre ipotesi).

Prima di articolare questo punto forse è il caso di evidenziare che in ogni caso l'assunzione del sesso per l'uomo e per la donna non dipende da una differenza anatomica, ma è la risultante finale del destino del complesso edipico, ovvero dell'esito della sua rimozione.

Ciò nonostante il rapporto madre-figlia mi sembra assumere una importanza particolare alla luce di un'affermazione fatta da Freud nel '31:

"Con ciò la fase preedipica della donna acquista un significato che finora non le avevamo attribuito. Pare necessario ritrattare la validità generale della tesi che il complesso edipico sia il

nucleo della nevrosi ... Abbiamo trovato che, per diventare donna, è necessaria una nuova rimozione la quale annulla un elemento di mascolinità infantile e prepara la donna al cambiamento della zona genitale direttiva".

Teniamo ben presente questo passo perché, stando ad esso, sembra che sia il fallimento della rimozione, cioè l'impossibilità di eliminare questo residuo di mascolinità, che assicura l'isteria da un lato e la perversione dall'altro, mentre la normalità appare piuttosto come l'effetto di una rinuncia al godimento, che diventa in qualche modo subalterno alla funzione riproduttiva, fino ad essere, da questa funzione, propriamente soppiantato.

Vediamo dunque di cogliere questa relazione madre-figlia nella fase fallica. Sappiamo per certo, da quanto dice Freud, che durante questa fase la bambina nutre sicuramente dei desideri acutissimi nei confronti della madre, che desidera di essere desiderata dalla madre. Sappiamo anche che esiste un rapporto fra l'attività masturbatoria clitoridea e la figura materna: in qualche maniera questa attività ha a che fare con la madre.

Freud formula questa ipotesi in maniera piuttosto problematica, ma subito dopo la conferma mettendo in relazione la cessazione dell'attività masturbatoria col distacco dalla madre. Per comprendere questo è necessario considerare il desiderio nella sua struttura, come desiderio che la bambina ha nei confronti della madre: quelli che Freud definisce "moti attivi di desiderio" e il desiderio che ella nutre di essere desiderata dall'Altro.

Che fine fa allora, potremmo chiederci, il desiderio che la bambina rivolge alla madre? Se l'attività onanistica che si rivolgeva alla madre cessa, e se il cessare dell'onanismo coincide con l'abbandono dell'oggetto materno, possiamo forse per questo decretare la scomparsa del desiderio che faceva da supporto all'onanismo stesso? Mi pare che la risposta non può che essere negativa, dal momento

che l'indistruttibilità è la caratteristica stessa del desiderio. Allora però emerge un'altra domanda: per quale ragione questa attività onanistica cessa e perché il suo abbandono coincide con l'abbandono dell'oggetto? E che ruolo ha, infine, in tutto questo, l'assenza di desiderio della madre?

E' da presumere che nella fase fallica ci sia da parte della bambina una prima scoperta, la scoperta del proprio corpo come corpo desiderante, e quindi ricco di una molteplicità di sensazioni che, nella misura stessa in cui si localizzano intorno ad una precisa zona erogena, tendono anche a delimitare e a circoscrivere nell'ambito della sessualità, che come è noto è caratterizzata da molteplici componenti, un elemento più specifico che possiamo definire desiderio genitale, coerentemente con ciò che Freud definisce "fonte somatica della pulsione" e che consiste in un processo di eccitazione di un organo.

Una scoperta di questo tipo, che chiama in causa il desiderio, come può conciliarsi con il desiderio dell'altro che, nei confronti del suo corpo, non s'è mai fatto sentire? E come spiega Freud il distacco della bambina dalla madre? Questa mi sembra la chiave di tutta la questione.

La risposta che Freud dà non è univoca. Le ragioni dell'abbandono da parte della bambina del primo oggetto sarebbero molte, e Freud le mette spesso insieme, quasi che una valesse l'altra. Vediamo quali sono queste ragioni..

L'ostilità della bambina verso la madre deriverebbe dall'umiliazione narcisistica subita, dal fatto di non essere stata dotata dell'unico "vero genitale", dal fatto di non essere stata amata abbastanza e dalla scoperta che la madre è priva di fallo. Tutti questi elementi configurerebbero e spiegherebbero, secondo Freud, l'abbandono del primo oggetto e il cambiamento d'oggetto.

Quello che mi è parso strano leggendo queste cose è il fatto che, se noi esaminiamo quello che Freud chiama "il principale moti-

vo di distacco dalla madre", vediamo che questo, cioè il fatto di non essere stata dotata dell'unico "vero genitale", di per sé non mi sembra assolutamente sufficiente a spiegare l'ostilità contro la madre, così come non la spiega la questione dell'umiliazione narcisistica, che poi si lega strettamente al primo motivo che porrebbe fine all'onanismo in quanto la bambina si renderebbe conto di non poter competere con il maschietto. Mi sembra che queste ragioni non spieghino questo distacco. Infatti se consideriamo attentamente il primo motivo di distacco, non esser stata dotata del genitale, vediamo che questa accusa che la bambina rivolge alla madre può assumere un senso solo nella misura in cui questa qualità di "vero" attribuita al genitale maschile ha una qualche relazione con il posto privilegiato - supposto privilegiato - che questo genitale assumerebbe nel desiderio della madre: è solo in questo senso che questo cambiamento d'oggetto e questa ostilità si giustificano in qualche maniera, perché il fatto che la madre non abbia dotato la bambina dell'unico vero genitale non spiega l'allontanamento dalla madre se non in quanto, appunto, in questa qualità di "vero" c'è una relazione col posto che questo genitale assume rispetto alla madre e al suo desiderio.

In questo senso, l'insufficienza, l'inadeguatezza avvertita dalla bambina, rispetto al "vero" genitale, e l'umiliazione narcisistica che ne è la conseguenza, non è semplicemente quella che scaturisce da un confronto anatomico fra il bambino e la bambina, ma invece proviene dalla certezza dell'impossibilità di occupare un posto nel desiderio della madre.

Così per il rapporto che abbiamo stabilito prima tra amore e desiderio anche l'accusa di non essere stata amata abbastanza si rivolge all'assenza del desiderio che la madre è supposta invece rivolgere ad un altro.

E. FERRELLA : - Sentiamo intanto se su queste proposte ci sono, secondo voi, delle obiezioni da sollevare o dei chiarimenti da chiede-

re.

E. MACOLA : - Quando citi Safouan, dici che l'isterica sogna un desiderio che nascerebbe dall'amore. Ho pensato allora che ciò che la spaventa sarebbe un desiderio senza amore: la sua paura è la paura del desiderio. Perché dovrebbe nascere dall'amore se non per cautelarsi dall'essere desiderio tout court? Allora, non so dove questo possa portare, ma forse anche a contraddire proprio la tesi iniziale, che a lei manchi un posto nel desiderio della madre, perché quando si dice che lei vorrebbe un desiderio che nascesse dall'amore, che cosa può offrirle l'amore rispetto al desiderio, se non un'immagine di contorno, in cui il desiderio non sia così evidente?

P. ZARETTI : - Dipende però dall'interpretazione che si dà di questo passo di Safouan.

E. FERRELLA : - Perché dovrebbe dipendere da questo?

P. ZARETTI : - Perché l'interpretazione che ne dò io non è quella che ne dà lei: io faccio altre deduzioni, però forse non è il caso di porle in maniera antinomica. Probabilmente sono vere tutte e due le cose.

2.

E. FERRELLA : - Io direi che per non disperderci nei meandri della questione, che senza dubbio è molto complicata, la prima cosa da fare è di delimitarne il campo.

Prima di tutto direi che non si tratterebbe, in base a questa ipotesi, di spiegare per intero la questione della sessualità femminile, che in ogni caso non mi pare riducibile a ciò che Lei propone, per il semplice motivo che molti dati di fatto si oppongono all'ipotesi di base, per cui questa donna o bambina che sia in quanto essere parlante, non sarebbe desiderata. Ciò che risulta invece per le donne è che il loro guaio è spesso proprio di essere poste nel luogo stesso di questo desiderio.

L'osservazione della Macola mi sembrava del tutto pertinente. Se però noi delimitiamo il campo al rapporto madre-figlia, che è decisivo nell'andamento di molte analisi, la questione si pone sicuramente

in termini diversi: non è certo nel rapporto con la madre che una donna si pone come oggetto del desiderio. Bisogna che attraverso questo rapporto, per quel tanto di castrante (ammesso che si possa ancora usare questo termine) che in questo rapporto c'è, perché essa giunga a porsi, in un rapporto, come oggetto. Non senza inconvenienti, ovviamente, tanto è vero che la strada che dovrebbe portare il soggetto femminile a questo posto è, come più volte sottolinea Freud, irta di ostacoli e di difficoltà. Non a caso l'isteria è un tratto fondamentalmente riconducibile alla struttura femminile dell'organizzazione sessuale; il che non vuol dire che l'isteria manchi nell'altro sesso, ma la cosa si pone in termini ancora più complicati, in quest'ultimo caso.

La domanda che vorrei porre a Lei, e che mi è sorta ascoltando questa sua esposizione, è questa: se ammettiamo che, come Lei sostiene, non senza darle alcune pezze d'appoggio, in questo rapporto tra madre e figlia ci sia una sorta di "assenza di desiderio" - dice Lei, e io non sarei proprio d'accordo sul termine, direi piuttosto una specie di oscuramento di sipario calato sul desiderio - che cosa si ritrova al posto di questo? L'obiezione più grossa che potrebbe muoversi alla sua ipotesi è che, al posto di questo desiderio, sembra che non ci sia assolutamente nulla, che ci sia un rapporto assolutamente indifferenziato, il che è lungi dall'essere constatabile.

P. ZARETTI : - Non so se questa sia una risposta, ma mi sembra sia deducibile da quella che dicevo che, al posto del desiderio, c'è l'amore. Non è che manchi, che non ci sia nulla: c'è un rapporto di amore che però non si esprime; questo che Lei chiamava oscuramento sarebbe determinato proprio da qualcosa che c'è, ma che non riesce a manifestarsi.

E. PERRELLA : - E per quale motivo? E' importante porre la questione. Per quale motivo la madre dovrebbe essere impedita dall'avere del desiderio nei confronti della figlia? Se noi restiamo al fatto



che, come Lei sembra supporre, non può desiderare la figlia perché la figlia mancherebbe del fallo, ciò non ci porta molto lontano, perché è anche vero che, come del resto osservava, la questione si pone più o meno negli stessi termini nei confronti del bambino, verso cui c'è sì l'amore, ma non c'è certo il desiderio propriamente sessuale. Anzi, se questo accade, ciò comporta per il bambino quanto meno una nevrosi. Allora, che cos'è che fa la differenza, se non è questa supposta mancanza di fallo? Dico supposta, perché nell'isteria ciò che risulta è che la mancanza del pene non implica assolutamente nulla quanto alla mancanza del fallo, tanto è vero che in sogni, sintomi e dappertutto trabocca il fatto che questo fallo la tizia è sicurissima di averlo; quindi, è tutt'altro che nella posizione che Lei sembra supporre.

P. ZARETTI : - Non so rispondere a questa domanda. Ho però l'impressione che qualcosa in meno, in questo rapporto, ci sia, e che non sia appunto riducibile al fatto che la bambina mancherebbe del fallo. Mi veniva in mente adesso, mentre lei parlava, un altro passo di Freud. Io mi scuso se sono noiosa e insisto e lo tiro continuamente fuori, ma quando lui scrive che in qualche maniera la bambina avverte l'ostilità che la madre ha nei suoi confronti, avrà pure delle ragioni per dirlo, e sembra che questa ostilità ci sia o che comunque la bambina avverta questa ostilità nei suoi confronti. Ecco, si tratterebbe di capire, eventualmente, da che cosa deriverebbe. Ma allora ricadiamo, mi sembra, in un altro tipo di pericolo: il problema non è tanto, secondo me, di capire perché la madre non la desidererebbe; la questione non è che la desideri o non la desideri, ma che, al di là del fatto che la desideri o no, la bambina suppone di non essere desiderata, e questo sposta la questione.

E. PERRELLA : - No, non credo che questo la sposti proprio per nulla, e le spiego perché. Ciò che risulta con tutta evidenza nell'esperienza dell'analisi è che ciò che Freud riteneva, quanto a una

supposta comunicazione da inconscio a inconscio, è qualcosa di effettivamente dimostrabile; per quel po' di esperienza che posso aver avuto in questi casi, mi consta che effettivamente il fantasma di una figlia può essere né più né meno che il corrispettivo e la conseguenza del fantasma della madre, e che c'è una corrispondenza reale fra le due cose.

La questione invece è: perché c'è, per una madre, un ostacolo, una difficoltà supplementare a trattare non solo il corpo, ma tutte le faccende, soprattutto sessuali della figlia, mentre questo non c'è, o molto meno, col figlio? Da che cosa dipende questo, visto che non può trattarsi semplicemente del fattore di cui dicevamo?

P. ZARETTI : - Non so, mi viene in mente, per esempio, la questione dell'omosessualità, che potrebbe essere anche un elemento di questa difficoltà. Oppure anche questo rapporto in qualche maniera speculare, per il quale nell'una si riflette la mancanza dell'altra. Questa credo che sia la cosa più grossa.

E. PERRELLA : - E' questa infatti la cosa fondamentale.

P. ZARETTI : - C'è proprio un'ostilità derivante dal fatto di vedere questa mancanza rappresentata e quindi incarnata.

E. PERRELLA : - Questo è proprio il punto che intendevo porre in rilievo. Non si può trattare di una questione di omosessualità, dal momento che un rapporto omosessuale non è certo vietato più di un rapporto incestuoso. Il problema allora sembra da impostarsi a partire da questo.

In definitiva, la domanda d'amore da parte di un figlio di qualunque sesso, nei confronti del suo Altro, sia la madre o no, si riassume in questo: "Dimmi che cosa io sono per te". La prima risposta che il soggetto si dà è: "Io sono per te la tua mancanza", "io sono per te il fallo". E' questa la prima formulazione che corrisponde al momento dell'esplosione narcisistica che tutti i non più infanti, cioè tutti i soggetti che cominciano a parlare, attraversano.

Naturalmente, questa è la prima impostazione, che ben presto viene a cadere, è la prima delusione; il primo inconveniente che possa esserci dimostra al soggetto di non essere questo. Qui cominciano i guai con la cosiddetta castrazione, indipendentemente dal fatto che il soggetto sia maschio o femmina: a questo livello non c'è assolutamente nessuna differenza. Dov'è allora che questa differenza si articola? Per comprendere meglio le cose forse dovremmo esplorare alcune questioni di cui pensavo di parlarvi questa sera (vedremo se c'è tempo oppure no), riguardo alla cosiddetta storia evolutiva delle fasi della libido, delle varie organizzazioni sessuali.

In ogni caso, qual'è la differenza? Che al "Che cosa sono io per te?" della domanda d'amore da parte del bambino, se questa viene formulata da un bambino maschio, ci possono essere eventualmente varie risposte. Può essere: "Tu sei per me la mia mancanza", e questo può essere proprio il caso della psicosi (che può ricondursi a questa prima saldatura fra la domanda del soggetto e il desiderio della madre), e questo ancora indipendentemente dal fatto che si tratti di un maschio o di una femmina. La risposta può essere anche un'altra, per esempio: "Tu sei per me la promessa di qualche cosa che potrà essere", e questa è la risposta "standard" nel caso del bambino maschio: "Quando divento grande sposo la mamma"; nel caso della bambina invece, la questione si pone in termini molto diversi, proprio perché, come Lei diceva, ciò che fa da inconveniente in questo rapporto è proprio il fatto che la supposta mancanza che ci sarebbe nella figlia è precisamente quella che la madre suppone di avere, ed è questo che dà il tono al rapporto.

Al "che cosa sono io per te?", quale può essere la risposta? "Tu sei per me l'immagine del mio destino". Non è un caso che io introduca qui il termine "destino", perché è questo che ci può dare il tono della faccenda, e se lo perdiamo, questo tono arcaico, tragico, misterico, andiamo nettamente fuori strada, riduciamo la

questione della sessualità femminile a una questione sessuologica, e non ci raccappeziamo più, perché perdiamo ogni possibilità di inserire la questione del sesso nelle coordinate da cui trae la sua direzione, in quelle del sesso cioè come terza dimensione del dire, oltre al senso e alla significazione: è all'interno di questa triangolazione che la questione della sessualità si pone nell'esperienza della psicanalisi.

Dunque, è probabilmente vero che la figlia si pone al di fuori del desiderio della madre, in quanto questo desiderio è orientato nella direzione unica del desiderio, cioè la direzione fallica, ma è anche vero che al posto di questo mancato desiderio, o di questo desiderio oscurato, troviamo qualche cosa che non è certo dell'ordine dell'indifferenza. Questo è il punto nodale di tutta la questione. Al posto del desiderio che manca troviamo qualcosa che sicuramente non è il desiderio, ma è forse qualcosa di ancora più distruttivo o esaltante, che va a toccare proprio il nucleo dell'essere, per usare l'espressione freudiana, di una donna.

Quando, per esempio, Lacan dice che una donna, per un uomo, è un sintomo, mentre un uomo per una donna è una distruzione, una tempesta, una catastrofe, ma non è un sintomo, la stessa cosa, in termini rovesciati, si può dire del rapporto madre-figlio. Una figlia, per una madre, sicuramente non è un oggetto di desiderio. E' qualcosa dell'ordine del riflesso, che ha in sé qualcosa di straniente, unheimlich, per riprendere l'espressione freudiana che non a caso si richiama a tutta la questione della castrazione; è l'immagine unheimlich di se stessa che la figlia rappresenta alla madre. Essa rappresenta dunque quale mancanza? Sicuramente la mancanza del pene, ma non è questo il problema. Spostiamo la questione al livello del significante, là dove si pone, perché è qui che dobbiamo cogliere la faccenda. Che questo accesso ad un ordine fallico risulti per una donna barrato, come accade, dipende sì in ultima istanza dall'anatomia (come afferma Freud con quella battuta che

dice: "L'anatomia è il destino"), ma il problema è che questa anatomia si fa supporto di un ordine simbolico che è determinante per i soggetti in quanto tali.

La mancanza di cui si tratta, in definitiva, ha un peso del tutto equivalente a quella che comporta per un uomo l'aver accesso alla posizione maschile, anche se per strade del tutto differenti e non simmetriche. E' la mancanza ad essere del soggetto stesso, costitutiva del soggetto stesso, che questa mancanza rappresenta per una donna. Per una donna, però, intendiamoci bene qui, non in quanto donna, ma in quanto soggetto. In quanto soggetto non c'è nessuna differenza fra una donna e un uomo. In quanto soggetti parlanti si muovono allo stesso livello, nella stessa struttura simbolica, e per questo Freud dice che c'è una sola libido, quella maschile. Ciò perché c'è una sola struttura simbolica, quella fallica, c'è un solo ordine significante, c'è una sola lingua. E questo è vero anche se, a livello antropologico, potremmo vedere che ci sono, nei popoli primitivi, delle "lingue delle donne". Ma la lingua della donna è una specie di lingua segreta fra le donne, ma sempre all'interno della lingua unica che quella certa tribù parla.

C'è nel rapporto madre-figlia una tonalità tragica molto più evidente e più esplicita che nel rapporto madre-figlio. E questo per il semplice motivo che questa cosa non si può dire. Questo è il punto fondamentale di tutta la faccenda.

Infatti, se noi andiamo a vedere mitologie e letterature, l'incesto fra figlio e madre è sbrodolato dappertutto, mentre la questione del rapporto madre-figlia è invece solo accennata in alcuni miti. Scartabellando adesso nel "libro della mia memoria" devo dire che ho trovato ben poco a questo proposito. Ho trovato il mito di Demetra e Persefone, in cui non si può davvero dire che Demetra non avesse per questa figlia un pò di desiderio, dal momento che l'andava a cercare dappertutto. Dunque non si può dire che mancasse il desiderio in questo rapporto, ma c'era anche qualcosa di

più fondamentale. La cosa che colpisce, quando pensiamo alle rappresentazioni mitiche del rapporto madre-figlia, è che, come per caso, interviene lì la questione della morte. Non è un caso che la Demetra di cui dicevamo prima trovi Persefone all'inferno dove, guarda caso, era stata sprofondata da Ades, "l'invisibile".

In altri termini, a livello di questa tradizione (perché c'era, almeno un tempo, una tradizione che si trasmetteva non tanto in modo matrilineare, quanto in linea femminile), c'è un compito cui queste donne erano chiamate, beninteso in questa struttura simbolica determinata fallicamente, "maschilmente", se così si può dire: per esempio la custodia del fuoco e quella che potremmo chiamare la cultura del lutto.

Allora, questa mancanza che la madre vede rappresentata in modo unheimlich dalla figlia, è decisamente questa cosa strana, inquietante, insopportabile, per le donne come per gli uomini, che fa sì che una donna si ponga in un rapporto sessuale come l'Altro.

Che stia lì a rappresentare l'Altro, che sia per se stessa l'Altro, è questo il paradosso della posizione femminile, e se non cogliamo questo ci sfugge il nodo della questione.

Che dunque una donna costituisca per se stessa l'Altro, l'altro sesso, che il sesso femminile sia Altro rispetto a una donna né più né meno che rispetto ad un uomo, è questo il punto fondamentale, che pone il soggetto che viene a determinarsi, come dice Lacan, dalla parte del non-tutto, a diretto contatto con una sorta di sprofondamento che il mito rappresentava con l'apertura degli inferi e che la mette in quella situazione particolare che (abbiamo visto il lato tragico, possiamo vederne il lato comico) in Encore Lacan evoca quando dice: "Abbiamo chiesto alle psicanaliste di dirci qualcosa della sessualità femminile. Ebbene, niente". Infatti è "niente", perché questo luogo con cui la donna è a diretto contatto è un luogo non simbolizzabile, e lo è perché è il luogo stesso del linguaggio.

Ecco, queste erano solo alcune considerazioni che io facevo in margine a quello che Lei diceva; non mi sembra che alterino la sostanza della sua tesi, ma possono forse suggerire qualche direzione di sviluppo.

3.

P. ZARETTI : - Vorrei chiedere questo, che forse non ho capito: secondo Lei, il rapporto che l'uomo ha con l'ordine simbolico, in quanto soggetto parlante, è lo stesso che ha la donna, in quanto soggetto parlante anche lei, o all'interno di questo rapporto esiste comunque una differenza? E' questo che io non riesco a cogliere, perché, da quanto Lei diceva prima, in quanto soggetto parlante la donna si rapporta all'ordine simbolico precisamente come l'uomo, in quanto entrambi sono soggetti parlanti; il rapporto col significante è uguale, oppure, ciononostante, c'è una differenza?

E. PERRELLA : - Se ci limitiamo all'ordine simbolico, non c'è assolutamente nessuna differenza, perché, in quanto soggetto rappresentato da un significante, il rapporto è uguale, sennò fra donna e uomo non ci sarebbe la possibilità di scambiarsi nemmeno una parola. La differenza dove si introduce? Si produce nel fatto che in questo ordine simbolico, in cui il fallo sta dalla parte maschile, del per-ogni cioè dalla parte della possibilità dell'universalizzazione di un enunciato, tutto ciò si pone in coincidenza col punto di enunciazione dell'enunciato stesso, dalla parte della donna ciò non accade, o non accade negli stessi termini: il soggetto si trova, sì, in quanto punto di enunciazione, nella posizione fallica, però si trova, nel rapporto con l'altra parte, con l'altro sesso, a prender posto dalla parte opposta, ed è questo qualcosa che la porta in una posizione assolutamente paradossale. E' questo il punto che bisogna cogliere.

In ultima analisi, non è la questione anatomica a decidere dell'appartenenza di un soggetto ad un sesso o all'altro, tanto è vero

che Lacan, scherzosamente, dice: "Libera, se vuole, di mettersi dalla parte opposta"; è come dire che non è l'anatomia a decidere della questione, senno' la questione isterica non si porrebbe, evidentemente, oppure non ci sarebbe la questione isterica dalla parte degli uomini.

Infatti, se dalla parte femminile dobbiamo supporre un giro in più, nella questione della sessualità, che dalla parte maschile (Freud lo spiega benissimo quando dice che in un primo momento le cose vanno negli stessi termini, poi, mentre per il maschio il tramonto del complesso edipico segna la chiusura di questa fase, invece, col complesso di castrazione, per la donna accade precisamente il contrario - e questo vuol dire che c'è un giro in più da questa parte), nella questione isterica, invece, dalla parte maschile c'è un giro in più rispetto alla donna. Per dirla con una formula un pò folkloristica, che vale quel che vale, ma è utile per dare un'idea, se un'isterica è una donna che fa l'uomo, un isterico è un uomo che fa la donna che fa l'uomo: ci dev'essere necessariamente un giro in più, il che pone tra l'altro particolari problemi nella cura dell'isteria maschile.

21 gennaio 1982



IX.

"Attivo" e "Passivo"

Dopo la parentesi della volta scorsa, cerchiamo di riallacciare il filo che stavamo seguendo, a proposito del rapporto fra la pulsione e il desiderio. Questo filo, come ricorderete, stavamo seguendo appunto privilegiando, nella pulsione, quell'aspetto, senza dubbio parziale e tuttavia esemplare, che è quello del sadismo.

1.

La lettura dell'articolo di Lacan ci aveva permesso di scorgere al fondo del sadismo in particolare e della perversione in generale l'intento di respingere nell'Altro "il dolore di esistere", cioè di ricostituirsi dall'alienazione costitutiva del soggetto, al prezzo di diventare uno strumento, cioè di trasformarsi in un puro significante. E' solo trasformandosi in un significante che un soggetto può tentare di eludere la propria divisione.

Se abbiamo scelto questo esempio del sadismo, è solo per caso? Probabilmente no, basti pensare per esempio al modo in cui, quando Lacan affronta la questione dell'etica della psicanalisi, privilegia la stessa questione attraverso una lettura di Sade. C'è dunque una ragione di questo, come se nel sadismo questa pulsione che sembrerebbe, fra tutte quelle che compongono la sessualità, la meno sessuale, si esprimesse qualcosa di essenziale per quanto riguarda il desiderio stesso. Il desiderio è appunto sessuale, mentre fra tutte le pulsioni quella cosiddetta sadica è sicuramente la più vicina a quelle tendenze distruttive che Freud ad un certo punto sente il bisogno di raccogliere sotto il titolo del Todestrieb. L'essenza del desiderio sarebbe allora nel fatto di rappresentare Thanatos a livello di Eros? In realtà, se consideriamo la cosa, vediamo che nel sadismo tutto il movimento va precisamente nel senso opposto; se la distruzione è confinata nella vittima, se questo

dolore di esistere di cui parlavamo è relegato all'Altro, è proprio perché il soggetto deve riparare la propria divisione e, così facendo, "fare uno", farsi uno, in un senso forse un po' diverso da quello che dal Simposio di Platone in poi è alla base di ogni concetto dell'Eros, ma in un senso che tuttavia sembra confermarlo. Senza dubbio al livello del sessuale questa sorta di volontà di dissolvimento, questo cupio dissolvi del Todestrieb è rappresentato solo come ritardato. Tuttavia abbiamo visto anche che quando Freud parla del sadismo nei suoi testi, lo fa non senza un'ambiguità abbastanza forte.

L'ambiguità sta nel fatto che con questo termine "sadismo" Freud intende talvolta propriamente una perversione sessuale, talvolta invece un certo modo di rapportarsi di un soggetto all'oggetto, precisamente quel modo di rapportarvisi che consisterebbe nella distruzione da parte del soggetto dell'oggetto stesso. Ricordate che nei tre momenti della pulsione, che Freud individuava nello scritto del '15, questo secondo senso si raccoglieva sotto il punto a), il primo senso invece si raccoglieva grosso modo sotto il punto c). Questa tendenza alla distruzione dell'oggetto che in realtà sarebbe, dice Freud, piuttosto una tendenza al dominio dell'oggetto stesso, in quanto tale non si può definire perversa, perlomeno nel senso che Lacan dà al termine perversione. Potrebbe dunque darsi che questa sorta di privilegio che quella sadica assume nei confronti delle altre pulsioni, risalga a questo sadismo che Freud chiama pregenitale. Starebbe probabilmente qui il privilegio del sadismo nei confronti della questione dell'etica, privilegio che Freud esprime in qualche modo quando dice che l'esigenza stessa dell'etica proviene dal fatto che l'odio precede l'amore.

Questo ci impone in qualche modo di puntualizzare lo statuto di questa nozione di pregenitalità nei testi di Freud; si tratta infatti di uno statuto abbastanza problematico. L'importanza della questione balza agli occhi quando consideriamo che la teoria della

genesì della nevrosi per fissazione dello stadio pregenitale e quindi anche preedipico, ha in Freud tutta una sua storia, una sua evoluzione, ha anche una sua coerenza, che però, bisogna dire, si liquefà pressoché del tutto nel momento in cui consideriamo come fattore decisivo, rispetto alla nozione stessa di pulsione, il suo rappresentante, cioè il significante. Se insomma poniamo di mezzo il linguaggio, questo privilegio della pulsione sadico- anale in rapporto alla nevrosi ossessiva o della pulsione orale anche in rapporto alla psicosi, in base a cui Freud tenta in qualche modo di spiegare il problema, senza dubbio per lui decisivo, che chiama della "scelta della nevrosi", ci appare non più ammissibile in modo diretto, ma mediato da qualche cosa che dopo Freud possiamo individuare come la struttura del fantasma. In altri termini, è nella struttura di un fantasma che una determinata pulsione si precisa come pulsione sadica, anale, orale, ecc.

Quando leggiamo ciò che Freud articola a proposito di queste famose fasi pregenitali, dobbiamo evidentemente tenere conto del fatto che per lui si tratta di un modo per cercare di cogliere qualche cosa che probabilmente per noi si formula più chiaramente attraverso la nozione del fantasma, nozione che non è estranea evidentemente a Freud ma che egli non coglie, non assume, nel senso in cui la si assume oggi. Se abbiamo dunque scelto di affrontare la questione edipica, cioè di affrontare la questione di Totem e tabù verso cui stiamo faticosamente avanzando, a partire dal versante del sadismo, cioè a partire da un versante pregenitale, non è certo per un'esigenza di coerenza di tipo genetico, ma è piuttosto perché ci importa porre in luce, all'interno della questione del desiderio di cui ci occupiamo, appunto la struttura del fantasma.

Posto questo e con queste avvertenze, cerchiamo adesso di leggere insieme un articolo piuttosto breve di Freud, del 1913, articolo che è il secondo dei tre contributi più importanti di Freud alla questione della scelta della nevrosi, e nel quale vedremo che po-

tremo individuare alcuni elementi importanti per il nostro problema. L'essenziale dell'assunto di Freud, in questo breve articolo del 1913, può più o meno riassumersi in questi termini. Dice Freud: in un primo momento io avevo supposto l'esistenza di due momenti fondamentali nella genesi della libido: un momento in cui la libido si soddisfa senza un oggetto e cioè in modo autoerotico, ed un momento in cui la libido si soddisfa invece in rapporto ad un oggetto determinato (e si tratta in questo caso di una libido di tipo genitale). Successivamente, dice Freud grosso modo attorno al 1910-11, nel periodo in cui studia il caso Schreber, abbiamo dovuto intercalare tra questi due momenti un secondo momento intermedio che è quello del narcisismo, in cui la libido ha sì un oggetto, ma questo oggetto è ancora identico con il corpo stesso del soggetto. Attualmente, dice Freud, appunto nel 1913, per poter spiegare ciò che accade nella nevrosi ossessiva, cioè che cosa determina il fatto che una nevrosi si specifichi come una nevrosi ossessiva e non come isteria, dobbiamo supporre un quarto momento, anche questo intermedio fra il momento del narcisismo ed il momento della genitalità; dobbiamo supporre una fase pregenitale.

Questa fase pregenitale si caratterizza per il fatto che l'oggetto è sì un oggetto esterno al corpo del soggetto - quindi non siamo più nella logica del narcisismo - ma il fatto che l'oggetto si determini come una persona precisa, non implica ancora un predominio della genitalità. E' questa fase pregenitale che successivamente verrà identificata con il momento sadico- anale. Tra l'altro bisogna dire che successivamente, e cioè circa due anni dopo, Freud abbandona questa schematizzazione in quattro momenti, che viene semplificata, anche in seguito ad alcuni contributi di un certo rilievo di Karl Abraham, in tre fasi, la fase orale, quella sadico- anale e quella fallica.

Naturalmente è abbastanza curioso vedere come queste due divisioni che Freud compie a distanza di poco tempo non sono perfetta-

mente coincidenti. Osserviamo inoltre che in questa formulazione della fase pregenitale Freud dice che "l'oggetto già si contrappone alla propria persona come persona estranea". In realtà, in questa formulazione possiamo scorgere evidentemente un equivoco, abbastanza ricorrente nei testi di Freud, per cui il rapporto soggetto-oggetto viene spesso sovrapposto al rapporto tra il soggetto ed un'altra persona. Va da sé che l'oggetto nel caso della pulsione sadico-anale non è certo l'altra persona, la persona estranea; in termini lacaniani, qui dovremmo dire che c'è una sorta di sovrapposizione tra la funzione dell'oggetto e la funzione dell'Altro. La cosa che importa e che tra l'altro ci può forse permettere di riprendere alcune cose che diceva Paola Zaretti la settimana scorsa, è che Freud osserva che, a livello di questa fase pregenitale, non possiamo distinguere chiaramente un maschile da un femminile, ma dobbiamo limitarci a distinguere un momento attivo ed uno passivo nella meta che la pulsione stessa si prefigge.

"Se, partendo dalla nostra ipotesi, cerchiamo un raccordo con l'ambito del pensiero biologico, non ci è lecito dimenticare che la contrapposizione fra maschile e femminile, dal momento che viene introdotta con la funzione riproduttiva, non può essere già presente nello stadio della scelta oggettuale pregenitale. Al suo posto troviamo la contrapposizione fra tendenze con meta attiva e tendenze con meta passiva, che si salderà in seguito con il contrasto fra il sesso maschile e quello femminile. La tendenza attiva viene fornita dalla comune pulsione di appropriazione, che chiamiamo appunto sadismo quando si pone al servizio della funzione sessuale; anche nella vita sessuale pienamente sviluppata, al sadismo spettano importanti compiti ausiliari. La corrente passiva viene alimentata dall'erotismo anale, la cui zona erogena corrisponde all'antica cloaca indifferenziata".

Sembrerebbe dunque che, a monte della distinzione fra maschile e femminile, dobbiamo supporre, secondo Freud, questa distinzione tra attivo e passivo per quanto riguarda la meta della pulsione.

Sarà in altri termini questa operazione maschile/femminile a sovrapporsi all'opposizione dell'attivo e del passivo: affermazione che sicuramente non va senza porre alcuni problemi.

Ora, qual'è lo statuto logico di questa coppia di attività e passività? E' evidentemente - nel testo di Freud la cosa è del tutto lampante - uno statuto grammaticale. E' infatti la meta che è attiva o passiva; viene detta attiva semplicemente perché l'azione in cui consiste si esprimerebbe con un verbo attivo, mentre nel caso contrario la cosa si esprimerebbe con un verbo di forma passiva. Non nascondiamo dunque che questa distinzione, posta in questi termini, è altamente problematica. Non è infatti con la grammatica che possiamo articolare qualcosa al livello della logica del fantasma.

Da dove viene questa distinzione? Sicuramente, come dicevo prima, dalla descrizione che, del posto del soggetto, può farsi grammaticalmente, quando cerchiamo, diciamo così, di mettere in parole un fantasma. Ma il soggetto di cui si tratta qui è sicuramente il soggetto grammaticale, cioè il soggetto della frase, e non è affatto detto che coincida con il vero e proprio soggetto di cui si tratta, soggetto che peraltro, come abbiamo già considerato, non si fissa, non si individua se non nel momento in cui la pulsione chiude il suo circuito. A monte di tutto ciò dobbiamo invece supporre una ambiguità riguardo a questo statuto di attività e passività, insita nella stessa pulsione, che, come dirà ad un certo punto Lacan, non si esprime né all'attivo né al passivo, ma si esprime di una sorta di forma media, si esprime con un farsi, un "farsi ciucciare" dice per esempio Lacan nel Seminario XI; il verbo che esprime l'azione cui tende la pulsione è un verbo riflessivo.

In questo senso si può dire che la pulsione è sempre attiva, cioè che "la libido è sempre maschile", come dice Freud, ma possiamo anche dire, se proprio vogliamo, che in qualche modo la meta che la pulsione si prefigge è anche sempre passiva, se intendiamo

grammaticalmente questi termini. Va da sé che farsi irretire dalla grammatica nello studio delle questioni connesse con la differenza sessuale è il modo giusto per mancare di cogliere questa differenza.

Se quindi la pulsione è sempre attiva, non bisogna dimenticare anche che la meta che si prefigge è in qualche modo sempre anche passiva, e proprio per questa passività, che in definitiva dipende dal rapporto di causazione che l'oggetto ha rispetto al desiderio del soggetto, in modo del tutto indipendente dal sesso anatomico, il soggetto potrà instaurare dei meccanismi di difesa contro il desiderio stesso. E' insomma proprio per questa passività, che viene imposta al soggetto, che il soggetto può non volerne sapere del desiderio, in quanto il desiderio che lo anima non è certo il suo desiderio, ma è il desiderio dell'Altro, che in qualche modo gli impone il proprio godimento: "Godi!". E' chiaro che qui sfioriamo ogni volta la questione del superio, sulla quale per il momento non ci soffermiamo.

2.

In tutta la fantasmatica attorno al godimento femminile, è in realtà del godimento stesso che si tratta. La fantasmatica attorno al godimento femminile è in effetti una fantasmatica intorno al godimento in quanto tale. Un uomo che gode, provate ad immaginarlo, e non potrete immaginarlo se non come femminilizzato. E non c'è bisogno di ricordare la favola biblica di Sodoma per capire che ciò che è in gioco a questo livello non è tanto la supposta passività, ma l'essenza stessa del godimento in quanto senza limiti. Un godimento sfrenato ha in quanto tale questo effetto passivizzante. Gli individui di sesso maschile hanno, e questa è tutta la differenza rispetto a quelli di sesso femminile, un motivo in più per nasconderselo, tuttavia non è meno vero per essi di quanto non lo sia per le donne, che, al culmine di questa presunta attività della

pulsione, lo stesso godimento impone al soggetto di passivizzarsi. Dalla parte delle donne la cosa evidentemente è facile da constatare, è meno facile dalla parte dell'altro sesso, e tuttavia la cosa non è meno vera. Non è meno vera perché in definitiva non è altro che questo che lo statuto fallico del godimento impone alla parte maschile. E' in definitiva lo stesso rapporto, passivo in senso grammaticale, rispetto al godimento stesso, come testimonia il fatto che non vi è altro accesso al godimento, per il maschio, se non passando per la castrazione stessa. Ciò che si tratta di accettare per un individuo di sesso maschile, perché un individuo di sesso maschile possa godere di una donna, è che costei goda sì, ma non con lui, ma piuttosto, diciamo, nonostante lui, cioè precisamente di ciò che lo rappresenta. In altri termini, non meno della cosiddetta frigidità, l'impotenza si spiega precisamente, come è facilmente constatabile, come una difesa da questa passività che al soggetto grammaticale impone il godimento. E' del tutto evidente che un individuo di sesso maschile che credesse nell'identità di attivo e maschile sarebbe, al limite, ciò che si chiama un impotente.

Cerchiamo dunque di avvicinarci un po' di più alla fonte di questa distinzione di attivo e passivo. Karl Abraham, come dicevo prima, è stato uno dei primi a cogliere questa fondamentale ambiguità della pulsione. Lo dice in diversi luoghi, ma soprattutto in un articolo del '24 che si intitola Tentativo di una storia evolutiva della libido sulla base della psicoanalisi dei disturbi psichici. Abraham si pone una domanda che era tutto il caso di porsi: da che cosa dipende questa coalescenza tra il momento anale e il momento sadico? Perché questo accoppiamento che nei manuali che trattano queste cose sembra andare da sé? Postasi questa domanda, cerca di dare una risposta che non è del tutto esauriente ma che comunque ci pone sulla strada per giungervi. Dice così:

"In entrambe queste pulsioni, sia in quella sadica che in quella anale, troviamo due tendenze opposte



che in qualche modo sono chiamate a coincidere. In entrambe le pulsioni troviamo una tendenza ad evacuare, quindi ad allontanare, a distruggere, e una tendenza a trattenere, quindi a mantenere a conservare. Questo però significa soltanto, come già si è detto, un avvicinamento alla soluzione del problema, ma questo stesso problema rimarrà oscuro finché non comprenderemo perché, in una determinata fase evolutiva, gli impulsi sadici mostrano una particolare affinità proprio con l'erotismo anale e non invece ad esempio con l'erotismo orale o con quello genitale. Qui ci può nuovamente aiutare l'esperienza empirica della psicanalisi, essa ci insegna infatti:

- 1) che l'erotismo anale racchiude in sé due diverse tendenze al piacere tra loro opposte.
- 2) che la stessa opposizione esiste nell'ambito degli impulsi sadici".

Più avanti, a proposito del sadismo, dice così:

"Anche nel sadismo come pulsione parziale della libido infantile, troviamo due tendenze al piacere in contrasto tra loro, l'una aspira all'annientamento, l'altra al dominio dell'oggetto e del mondo oggettuale. Mostrerò più tardi nei particolari che questa tendenza conservativa che ha cura dell'oggetto è sorta mediante il processo di rimozione del più originario orientamento pulsionale distruttivo".

Dicevo, l'impostazione che Abraham dà del problema mi sembra del tutto corretta, anche se non mi pare che poi giunga fino in fondo alla questione.

Per esempio possiamo chiederci questo: per quale motivo, se possiamo comprendere facilmente che evacuare, per esempio, sia un piacere, e che lo sia in base a quel principio di costanza che richiede l'abbassamento della tensione, dovrebbe invece essere un piacere anche trattenere, cioè la tendenza opposta che coesisterebbe con la prima? Oppure perché, se è un piacere dominare l'oggetto, ma già questo naturalmente va molto meno da sé, dovrebbe essere un piacere anche distruggerlo?

Per cercare di dare una risposta a questa domanda, partiamo dall'unico punto fermo che abbiamo, cioè quello che ci viene fornito dal principio del piacere. E' un piacere eliminare uno stimolo o quanto meno abbassarlo. Bisogna dire che fino a questo punto la cosa è regolata in base al principio del piacere e quindi in maniera del tutto automatica. In altri termini, non c'è rispetto alla fonte della pulsione, lo sfintere di cui si tratta, alcuna possibilità di controllare muscolarmente questa parte del corpo. Il meccanismo del regolamento è del tutto automatico. A un certo punto però, come sappiamo dalla storia evolutiva di ogni infante, capita che questa funzione viene presa in un determinato meccanismo di controllo, capita cioè che in base ad una domanda ben precisa che viene dall'altro, questa funzione venga regolata. Ipsa facto cambia qualche cosa all'interno della semplice strutturazione in base al principio di piacere di questa funzione. Per lo stesso fatto di questa domanda dell'altro, il trattenere diventerà un piacere, così come lo sarà l'evacuazione. In altri termini trattenere sarà un adeguarsi alla domanda dell'altro oppure un contravvenire alla domanda dell'altro. Piacere e dispiacere dipenderanno dunque qui non tanto dal rapporto fra una tensione ed un abbassamento della tensione, quanto piuttosto dal rapporto tra il soggetto e l'altro.

Per intendere la portata della questione, della questione della pulsione stessa, in definitiva, dobbiamo quindi partire da questo registro della domanda. E' infatti qui che per la prima volta il soggetto si contrappone, come del resto Freud notava nel brano che leggevo prima, ad un altro, quindi non tanto all'oggetto quanto piuttosto all'Altro. L'oggetto è la posta in gioco nel suo rapporto con l'Altro. Il trattenere sarà dunque un rinviare, che sarà considerato come piacevole, non tanto perché in sé lo sia (perché in realtà in base al principio del piacere dovrebbe essere proprio

il contrario), ma perché soddisfa l'Altro, oppure perché eventualmente lo irrita.

Come accade dunque che questo meccanismo secondo voi vada ad innestarsi nel meccanismo più semplice e automatico del principio di piacere? Se non ci fosse già insita al livello del principio di piacere una tendenza alla durata del piacere stesso e quindi in qualche modo una tendenza al rinvio della conclusione del piacere, un dirigersi verso un più piacere, tutto ciò non potrebbe in alcun modo avvenire, cioè non ci sarebbe nessuna possibilità, per l'Altro, di innestarsi nel meccanismo del principio di piacere di cui si tratta. Trattenerne sarà dunque di per sé un piacere, benché vada in senso contrario alla tendenza del principio di piacere. Queste due tendenze opposte, che Abraham ritrova al livello della pulsione, sono due tendenze che sono già insite al livello del meccanismo stesso del piacere, che è una tendenza a precipitare la fine dello stimolo ed è nello stesso tempo una tendenza a rinviare.

Questo s'intende se pensiamo che lo stimolo non è un processo continuo, esiste infatti una soglia quantitativa oltre la quale la tensione diventa stimolo, cioè diventa significativa, non dico per il soggetto, ma quantomeno per l'organismo stesso. E' a partire da questo che elevare la soglia dello stimolo diventerà piacevole di per sé, cosa che si intende solo se pensiamo a quel che Freud dice sul piacere che sarebbe legato al movimento in quanto tale. Se è piacevole il movimento di per sé, sarà piacevole anche imparare a controllare questo movimento. Ritroviamo in ogni caso questa sorta di interna contraddizione che sembra guidarci qui. Con questo siamo evidentemente giunti proprio al livello che ci interessava, quello del "sadismo".

Il controllo che viene esercitato sui movimenti del corpo risulta di per sé piacevole. Per chiarire la questione, facciamo un esempio piuttosto banale. E' chiaro che se qualcuno vi lega un braccio

in modo tale che voi non potete muoverlo, questa cosa vi darà naturalmente fastidio e, nel momento in cui questo braccio vi sarà slegato, avrete un piacere piuttosto notevole semplicemente per il fatto di poterlo muovere. Ora, che c'è di piacevole in questo semplice fatto di muovere un braccio? Consideriamo questo: che in un primo momento è come all'Altro che il soggetto si oppone ai propri movimenti; in altri termini, in quanto non può controllare i propri movimenti, questi movimenti non gli appartengono in alcun modo. Va da sé che, finché questi movimenti non gli appartengono, non possiamo nemmeno parlare di soggetto. Siamo tuttavia indotti continuamente a parlare di soggetto, perché, cercando di rendere immaginabile la situazione di questo infans, siamo di continuo costretti a supporgli in qualche modo un soggetto. Supponiamo pure, dunque, questo soggetto, (del resto il soggetto non si fa altro che supporlo) : in questo caso da che cosa deriverà il piacere dato dalla capacità di controllare il proprio movimento, oppure il piacere del movimento stesso? Deriverà, è l'ipotesi che possiamo fare, dal fatto che, imparando a controllare un movimento, cioè imparando in qualche modo a limitare ciò che gli si oppone come Altro, il soggetto, del tutto supposto a questo livello, proverà un piacere proveniente dal fatto di supporre o di sentire di poter diventare l'Altro. Muoversi, in qualche modo, è dunque sempre divenire l'Altro, anche se, beninteso, l'Altro non viene mai prosciugato. Il piacere deriva precisamente da questo movimento di accostamento, di abbordaggio dell'Altro.

3.

Il movimento derivererebbe dunque la sua qualità piacevole proprio da questo rapporto che instaura con l'Altro. Del resto possiamo definire come una relazione fra una permanenza e una variazione. Se qualcosa non permane, naturalmente non possiamo neanche parlare di qualcosa che è in movimento. Il moto, come sappiamo dalla scienza, è qualcosa di relativo. Tuttavia il vivente in quanto tale è qualco-

sa che ha in sé il principio del proprio movimento. Nella misura in cui ha in sé il principio del proprio movimento, il vivente si dà come separato all'interno di sé stesso. In quanto coscienza del proprio movimento, sarà permanenza, in quanto movimento è appunto l'Altro. Questo Altro consideriamolo pure come il nostro Inc Ebbene questo Inc ce lo troviamo lì davanti ogni volta che un movimento viene compiuto. Tutto ciò può sembrare un po' stravagante, in realtà è molto semplice. Non abbiamo la più pallida idea di come accada che, se noi decidiamo di muovere un dito, questo dito si muova. In altri termini, il rapporto fra il nostro dito e la nostra decisione di muoverlo è del tutto inconscio per il soggetto stesso. Insomma, il movimento sta dalla parte dell'Altro, non da quella del soggetto. Se non fosse questa alternanza tra se stesso ed un Altro, se non fosse cioè un soggetto diviso, il soggetto sarebbe né più né meno che un principio di pietrificazione. Se quindi abbiamo detto che il soggetto sta dalla parte della permanenza, possiamo anche dire che non possiamo cogliere un soggetto se non in un movimento, cioè nell'alternanza che si dà tra S. ed A. Il piacere consiste proprio nel gioco di queste due funzioni. Ne consegue che questo apprendimento che l'infans compirebbe per controllare i movimenti del proprio corpo, coinciderebbe in definitiva con il movimento stesso. In altri termini anche imparare a controllare il movimento è un modo del movimento.

Non si tratta, per controllare il movimento, di opporvisi, si tratta semplicemente di divenirlo, di entrare in qualche modo in consonanza con il movimento stesso.

Dopo questo excursus, torniamo dunque al nostro bambino. Che succede dunque quando è l'altro a domandare, vuoi il movimento, vuoi il controllo sul movimento stesso? La questione si pone per vedere come l'altro, in quanto madre o persona che accudisce il bambino, viene ad installarsi in una logica che in qualche modo deve prevedere per

questo Altro un posto nell'esistenza stessa del soggetto. Che succede dunque quando è l'Altro a domandare il controllo del movimento o il movimento stesso? Succede che l'altro viene ad installarsi al cuore stesso del soggetto, facendo sì che un certo oggetto, rappresenti beninteso l'Altro. Insomma, se l'Altro domanda questo oggetto, è perché in qualche modo gli appartiene, perché l'oggetto costituisce le vestigia dell'Altro a livello del soggetto stesso, ed è così che, nel simbolismo, questa famosa equivalenza simbolica della merda e dell'oro viene a confermare appunto che l'oggetto, per il soggetto, è qualcosa di prezioso proprio perché costituisce appunto le vestigia dell'Altro.

Possiamo vedere dunque come fosse abbastanza inesatta la supposizione di Abraham secondo cui la tendenza conservativa proverrebbe dalla rimozione di una più originaria tendenza distruttiva insita nella pulsione. In realtà si tratta semplicemente delle due facce di un'unica superficie.

Per tornare a questo punto, al sadismo -- sadismo che assumiamo qui però nel senso della perversione --, dobbiamo comprendere il sadismo stesso come la continuazione di questo gioco del soggetto con il movimento.

Ricorderete che due anni fa, quando avevamo toccato la questione della pulsione, avevo cercato di illustrarvi questa faccenda con un esempio tratto da un racconto di Mishima: questo bambino che gioca con un anello che rotola, nel momento in cui l'anello si ferma, sta lì ad aspettare che si rialzi. Il fatto è che a questo livello, cioè al livello in cui si tratta di operare un controllo sul movimento o comunque di farsi in qualche modo questo movimento stesso, per il soggetto capita qualche cosa di abbastanza fastidioso, capita qualche cosa che inciderà su di lui come un limite, capita che il soggetto si scontrerà da qualche parte in un limite che si oppone alla sua possibilità di movimento. Insomma l'oggetto non è più nel suo Lust-Ich, ma l'oggetto come Unlust, si distaccherà da questo "io-piacere" ori-

ginario per opporglisi come qualcosa che rappresenta sì l'Altro, ma che al soggetto non riesce più di divenire.

Da dove viene dunque questa tendenza alla distruzione dell'oggetto stesso? Rompere, distruggere l'oggetto, significa in definitiva distruggerlo perché non posso controllarlo, perché l'oggetto mi si oppone in una sua estraneità che si limita. L'ordine che Abraham suppone dovrebbe dunque essere piuttosto rovesciato, non è la tendenza conservativa ad essere seconda rispetto a quella distruttiva, ma piuttosto viceversa. Insomma la pulsione sadica è, al contrario di quella anale di cui è in qualche modo l'immagine rovesciata, prima conservativa e poi distruttiva.

4.

Torniamo adesso, dopo questa divagazione, al testo di Freud che stavamo leggendo, per vedere se le ipotesi che abbiamo fatto vengono confermate o comunque ci aiutano a rappresentarci meglio alcune questioni. Dopo quelle che abbiamo detto, che ne è di questa distinzione tra una tendenza attiva ed una tendenza passiva, all'interno della pulsione? Vediamo che a questo punto i termini si distribuiscono tra di loro in modo abbastanza chiaro. "Attivo", sarà il processo di controllo del movimento, è insomma ciò che riguarda l'atto stesso del soggetto; "passivo" a questo punto non è più semplicemente una questione grammaticale, ma starà ad indicare il movimento stesso, il movimento in quanto tale, il movimento in quanto si pone rispetto al soggetto come l'Altro. Le pulsioni così si ripartiscono. E' vero che il piacere è per il soggetto il movimento stesso, ma non dobbiamo affatto supporre che il movimento sia identico all'attività. E' vero piuttosto il contrario. Difatti, non appena il movimento si verifica, esso è del tutto sottratto al soggetto stesso. Insomma il godimento è inevitabilmente, è inesorabilmente dalla parte dell'Altro.

Che il soggetto sia escluso dal movimento esprimerà, quando giungeremo ad un altro livello di quest'indagine, ciò che si indica come castrazione. La castrazione significa in definitiva che il soggetto è escluso dal godimento. Dire allora che il femminile viene a prendere posto in questa distinzione dalla parte della passività, significa semplicemente dire che è come l'Altro che la donna entra nel rapporto sessuale.

Naturalmente la teoria di questa famosa cloaca a cui Freud ricorre qui e che farebbe un po' da relè fra la pulsione anale e la pulsione genitale dalla parte della femminilità, cade qui a proposito per permettere questo passaggio, questo scambio.

Ora, prima di concludere questa esposizione, vorrei soffermarmi ancora su due punti che Freud nello stesso testo propone come due difficoltà, come due problemi che gli si presentano. Leggiamo il primo brano:

"La nostra enunciazione di un'organizzazione sessuale pregenitale è incompleta in due sensi. In primo luogo non tiene conto del comportamento di altre pulsioni parziali, che per parecchi aspetti varrebbe la pena di indagare e menzionare, e si accontenta di mettere in rilievo il vistoso primato del sadismo e dell'erotismo anale. Soprattutto a proposito della pulsione di conoscere, si ricava spesso l'impressione che, nel meccanismo della nevrosi ossessiva, essa potrebbe addirittura sostituire il sadismo. Questa pulsione è in fondo un rampollo sublimato, innalzato alla sfera dell'intelletto, della pulsione di appropriazione, e di ripudio di essa sotto forma di dubbio occupa largo spazio nel quadro clinico della nevrosi ossessiva."

L'osservazione mi sembra di straordinario interesse per il semplice fatto che Freud fa risalire quella che chiama la pulsione di conoscere ad una sorta di estensione, di sublimazione della pulsione sadica stessa. La cosa non è indifferente per noi nella misura in cui ci illumina quanto meno su questo privilegio, diciamo, del-



la pulsione sadica per quanto riguarda il desiderio, privilegio su cui ci eravamo interrogati in principio. Il secondo punto che possiamo mettere in rilievo è esposto subito dopo:

"Una seconda carenza è di gran lunga più rilevante. Sappiamo che la storia di una disposizione a una nevrosi è completa soltanto se prende in considerazione sia la fase dello sviluppo dell'Io sia la fase dell'evoluzione libidica. La nostra enunciazione si è invece riferita unicamente allo sviluppo libidico e non fornisce pertanto tutte le informazioni che avremmo diritto di pretendere. Gli stadi evolutivi delle pulsioni dell'Io ci sono sinora assai poco noti; so soltanto di un tentativo assai promettente, ad opera di Ferenczi, di avvicinarsi a questi problemi. Non so se parrà troppo azzardato supporre, seguendo le tracce esistenti, che nella disposizione alla nevrosi ossessiva si debba includere una anticipazione nel tempo dello sviluppo dell'Io sullo sviluppo della libido. Tale anticipazione farebbe sì che le pulsioni dell'Io costringano alla scelta oggettuale mentre la funzione sessuale non è ancora pervenuta alla sua configurazione definitiva, dando luogo così ad una fissazione allo stadio dell'organizzazione sessuale pregenitale. Se consideriamo che i nevrotici ossessivi sono costretti a sviluppare un ipermoralismo per difendere il loro amore oggettuale dall'aggressività che sta in agguato dietro lo stesso amore, possiamo ammettere che una certa misura di questa anticipazione dello sviluppo dell'Io sia tipica in genere per la natura umana, e ritenere che la capacità di dar origine alla morale risiede nel fatto che dal punto di vista dello sviluppo l'odio precede l'amore."

Da che cosa dipende dunque questo primato dell'odio, che ricordavo anche prima? Probabilmente dal fatto che è come Unlust, che è come dispiacere che l'oggetto si definisce in quanto tale, per la prima volta. L'oggetto si definisce in quanto oggetto, cioè in quanto separato dal Lust-Ich, appunto in quanto può venire sottratto. Ciò è evidentemente vero a livello orale, dove il seno si definisce come oggetto, e non come parte del Lust-Ich, proprio in quanto può

non esserci, ma viene anche confermato nel sadismo stesso. Il sadismo, a questo livello, (non sto parlando naturalmente della perversione, ma di questa pulsione che Freud sembra privilegiare), sarebbe il tentativo di riappropriarsi, attraverso l'oggetto, dell'Altro stesso. Quindi già a questo livello individueremo questa sorta di conatus del soggetto in quanto diviso a risanare la propria divisione.

Del tutto tra parentesi, qui si potrebbe porre una domanda. Come mai stiamo parlando qui di un soggetto, oggetto, Altro ecc., quando stiamo parlando di una fase pregenitale? Le cose non sono naturalmente così semplici come si vorrebbe. Prima di tutto, che sia una fase pregenitale non toglie che a livello semplicemente cronologico un bambino che sia in questa fase parli già, ma non è questo quello che importa; il problema è un altro, e cioè che tutto ciò che noi elaboriamo, anche a proposito di una cosiddetta fase pregenitale, lo elaboriamo semplicemente servendoci di significanti che ci costringono a rappresentarci tutto ciò che riguarda un soggetto. Se parliamo dell'infans in definitiva non stiamo parlando dell'infans stiamo parlando semplicemente del modo in cui la questione funziona per esseri parlanti. Se dunque potrebbe essere errato parlare di soggetto, in realtà non è affatto errato, perché è proprio del soggetto che stiamo parlando ogni volta che si tratta del rapporto con l'oggetto.

Per concludere brevemente dunque, questa, per quanto insufficiente, esplorazione della questione, mi sembra che si possa proporre questo: il desiderio in quanto illusione è l'effetto della divisione del soggetto. Non è beninteso, l'unico effetto. Quando l'anno scorso ci siamo interrogati sulla questione del tempo, abbiamo visto che il tempo a sua volta era un effetto della stessa divisione. Il tempo e il desiderio sono le due facce della divisione del soggetto. In quanto nella divisione il soggetto entra in

rapporto con sé stesso, cioè ha rappresentazioni che lo riguardano, il soggetto è un soggetto temporale; in quanto invece nella divisione il soggetto entra, o per meglio dire, non entra in rapporto con l'Altro (e non entra in rapporto con l'Altro se non attraverso la mediazione di un oggetto che per definizione gli sfugge), il soggetto sarà un soggetto desiderante.

R. FERIGOLLI : - Vorrei che chiarisse un po' il punto del primato dell'odio. Non riesco ad articolare il rapporto con il sadismo, in quanto lei aveva rovesciato la prospettiva comune ponendo un aspetto di conservazione come primo momento del sadismo.

La sua osservazione cade del tutto a proposito. L'odio precede l'amore in quanto riguarda un oggetto. La conservazione precede invece la distruzione in quanto riguarda qualche cosa che noi supponiamo facente parte del Lust-Ich, e questo scioglie l'apparente contraddizione.

R. FERIGOLLI : - A livello del primo momento conservativo del sadismo non è ancora determinato l'oggetto.

Esattamente. Bisogna dire tra parentesi questo termine "sadico" applicato a questo livello della questione può fuorviare. In realtà non c'è niente di sadico in questo rapporto tra il soggetto e l'oggetto da conservare o da distruggere. Questa tendenza "sadica" allora va proprio nella direzione contraria a quella di riconoscere che l'oggetto è qualche cosa di estraneo al Lust-Ich ed è una tendenza che procede proprio nel senso del principio di piacere, cioè nel senso di mantenere al Lust-Ich, all'Io-piacere, questa sua unità. E' solo nella misura in cui l'oggetto si determina come Unlust, cioè viene sottratto al soggetto, che può installarsi per la prima volta una tendenza distruttiva nei confronti dell'oggetto stesso. Ma distruttiva in che senso? Non si tratta di distruggere proprio niente, in realtà qui la distruzione interviene solo come modo di appropriarsi dell'oggetto stesso. In realtà possiamo vedere facil-

mente che la prima espressione di questa distruzione non si pone a livello sadico, ma a livello orale, cioè attraverso l'incorporazione dell'oggetto. Qui non si tratta affatto di distruggere proprio niente, si tratta invece di incorporarlo, quindi per l'appunto di conservarlo. La distruzione di ciò che viene incorporato è solo un incidente nel progetto della pulsione, un incidente senza dubbio fecondo per quanto riguarda gli sviluppi della nevrosi, ma questo è un altro discorso....

R. MORO : - Questa distinzione che faceva lei fra movimento, controllo del movimento e attività non è proprio delle più lisce, perché se è vero che movimento e controllo del movimento possono in qualche modo coincidere, dato che si tratta di diventare, di inserirsi nel movimento quando lo si controlla, allora l'attività cos'è? Lei ricordava, se non erro, che è vero che il piacere è il movimento e il movimento è piacere, ma il movimento non è uguale all'attività.

Infatti è vero il contrario, il piacere incide rispetto al soggetto come un patire, diciamo. L'attività dunque - ma mettiamoli tra virgolette questi termini - paradossalmente dobbiamo situarla non dalla parte del movimento, ma dalla parte della rappresentazione. L'attività del soggetto è la rappresentazione. Se schopenhauerianamente distinguiamo tra volontà e rappresentazione, non è la volontà ad essere la sua attività, è invece la rappresentazione. Mentre la volontà si pone piuttosto dalla parte della passività.

28 gennaio 1982

X.

Il vedere e l'esistere

Questa sera, per rendere più evidente, più percepibili, alcune delle cose che abbiamo visto la volta scorsa, e per concludere così questi seminari che abbiamo dedicato alla questione della pulsione in rapporto al sadismo, vorrei prendere spunto - come può capitare che risulti interessante fare, di tanto in tanto - da alcuni testi letterari.

1.

Per cercare di particolareggiare ciò che abbiamo detto attorno al sadismo, mi sembrava interessante prendere spunto da un testo di Yukio Mishima, il suo primo romanzo importante, Confessioni di una maschera. Non sto a dirvi naturalmente chi sia Mishima; come saprete è qualcuno che è diventato celebre improvvisamente in tutto il mondo soprattutto per il modo in cui è morto, modo particolarmente spettacolare e del tutto confacentesi alla maschera che aveva deciso di portare. La problematica che tratta questo romanzo autobiografico, che in parte è un Bildungsroman, un "romanzo di educazione", di formazione, come dicono i tedeschi, in parte è una confessione sul genere delle confessioni di S. Agostino, di Rousseau ecc.; indubbiamente non è un caso che Mishima scelga questa forma narrativa, dal momento che il problema che tocca questo romanzo non è molto distante dalla problematica della confessione come genere letterario, se volete nel senso in cui ce ne aveva parlato Jean Luis Schefer qualche mese fa.

La problematica che affronta questo romanzo non riguarda direttamente la questione del sadismo, ciononostante mi pare che gli spunti che offre, per quanto riguarda questo problema, siano numerosi e di un certo interesse. Non è detto che per capire qualcosa del sadismo la cosa migliore da fare sia leggere Sade, soprattutto perché in primo luogo la stessa forma narrativa dei romanzi di Sade, che è quel-

la del romanzo feuilleton settecentesco, incide sulla sostanza stessa della cosa. Ciò che colpisce comunque in questo libro, dato il genere cui si richiama, è la pressoché totale mancanza di ogni riferimento alla questione del tempo, che invece sembra essere centrale, per forza di cose, in tutti i libri di confessione. Si tratta di una sorta di evacuazione della questione del tempo che è, per così dire, antiproustiana. Per spiegare questo, indubbiamente non ci serve tanto richiamarci a una tradizione diversa, a cui Mishima si richiama. Piuttosto direi che se questa problematica manca è perché quello che invece balza in primo piano nel libro è il desiderio, e ciò fa sì che in questa specie di biografia, di racconto, la questione del tempo passi in secondo piano. Il tema centrale del libro è, come dice lo stesso titolo, la questione del mondo come teatro, tema che ha le sue ascendenze e discendenze. Vi dico questo perché mi interessa sottolineare un punto: che la perversione, che costituisce un po' il filo di questa confessione, mi sembra del tutto pretestuale alla messa a punto della questione della maschera.

Il centro di questo libro è il mondo come teatro, ma l'esperienza del personaggio è solo un pretesto, un filo conduttore per una elaborazione narrativa, certamente non teorica, attorno alla questione del tragico. La catastrofe tuttavia non si trova nel libro. Per giungere alla catastrofe ci voleva dell'altro, la catastrofe si trovava piuttosto nella vita di Mishima, anzi nella sua morte, e questo non fa altro che confermarci la strana conformazione, lo strano intreccio, che si pone per questo scrittore fra l'esperienza narrativa e l'esperienza vissuta, cosa che del resto viene teorizzata ad un certo punto dallo stesso Mishima, vedremo poi come, e che non è secondario sottolineare per noi. Questa premessa la facevo soltanto per situare in qualche modo la storia, su alcuni punti salienti della quale vorrei soffermarmi questa sera, naturalmente senza prendere in considerazione tutto il libro, ma privilegiando soprattutto i primi due capitoli, quelli in cui Mishima parla dell'infanzia e dell'adolescenza del suo personaggio. Questo libro si apre non a ca-

so con un ésergo tratto dai Fratelli Karamazov di Dostoevskij, che vorrei leggervi perché situa la problematica stessa del libro e va, del resto, nel senso di uno dei problemi di cui ci stiamo occupando quest'anno.

"...La bellezza è una cosa terribile e paurosa. Paurosa, perché è indefinibile, e definirla non si può perché Dio non ci ha dato che enigmi. Qui le due rive si uniscono, qui tutte le contraddizioni coesistono. Io, fratello, sono molto ignorante, ma ho pensato molto a queste cose. Quanti misteri! Troppi enigmi sulla terra opprimono l'uomo. Scioglili, se puoi, e torna salvo alla riva. La bellezza! Io non posso sopportare che un uomo, magari di cuore nobilissimo e di mente elevata, cominci con l'ideale della Madonna e finisca con l'ideale di Sodoma. Ancora più terribile è quando uno ha già nel suo cuore l'ideale di Sodoma e tuttavia non rinnega nemmeno l'ideale della Madonna, anzi, il suo cuore brucia per questo ideale, e brucia davvero, sinceramente, come negli anni innocenti della giovinezza. No, l'animo umano è immenso, fin troppo, io lo rimpicciolirei. Chi lo sa con precisione che cos'è? Lo sa il diavolo, ecco! Quello che alla mente sembra un'infamia, per il cuore, invece, è tutta bellezza. Ma c'è forse bellezza nell'ideale di Sodoma? Credimi, proprio nell'ideale di Sodoma la trova l'enorme maggioranza degli uomini! Lo conoscevi questo segreto, o no? La cosa paurosa è che la bellezza non solo è terribile, ma è anche un mistero. E' qui che Satana lotta con Dio, e il loro campo di battaglia è il cuore degli uomini. Già la lingua batte dove il dente duole... E ora veniamo al fatto. Ascolta.

Se vi ho letto questo passo di Dostoevskij, è perché vi troviamo enunciato il problema, che non è solo il problema di questo libro, ma è, ripeto, uno dei problemi di cui ci stiamo occupando quest'anno - implicitamente, devo dire - e cioè quello di ciò che si chiama comunemente la bellezza. Beninteso, di questo tema non vi ha ancora detto nulla, sia per la particolare scabrosità sia perché non abbiamo proceduto abbastanza sulla nostra strada per poterci permettere di trattarlo. Lasciamo quindi pure in sospenso questo te-

ma, che è evidentemente nodale per la psicanalisi, per la questione stessa della sublimazione che ne è tutta attraversata. Vedremo dunque se Mishima, o meglio questo testo di Mishima, ci darà qualche elemento per approssimarci ad una formulazione del tema. Se il libro dunque si apre con questo esergo, la prima riga del testo vero e proprio è questa:

"Per molti anni continui a sostenere ch'ero capace di ricordare cose viste all'epoca della mia nascita".

Già nella prima frase siamo posti nel vivo della questione di cui si tratta. Il protagonista è uno che si pone la questione, la solita questione, che poi è annunciata subito dopo, il solito enigma. Mishima, per fortuna, non dice: "da dove sono venuti i bambini?", dice: "da dove sono venuto io?", "come sono nato?". Il protagonista è uno che si pone questa questione appunto sin dall'infanzia, ma se la pone in un modo, bisogna dire, abbastanza curioso, in quanto, da bambino, afferma per l'appunto di ricordare l'evento della sua nascita. E' una finzione, quella del bambino, o una sua illusione? E' certo per lo meno che in questa sua affermazione, che naturalmente, dice Mishima, non cessava di stupire o di imbarazzare gli adulti che lo stavano ad ascoltare, è segnato qualcosa come un destino di questo personaggio. Il minimo che si possa dire naturalmente è che, che, se crede di sapere di ricordare qualcosa del giorno della sua nascita, è perché quanto meno ci ha pensato. Siamo posti così, sin dalla prima pagina, nel vivo del problema. Il problema è naturalmente questo: a che cosa si deve il soggetto? In definitiva è in questi termini che potrebbe tradursi il famoso enigma della sfinge. E' su questa domanda che il tizio si arrovella. Ora, la risposta a questo enigma la fornisce, come può capitare spesso, un ricordo d'infanzia, quello che il libro dice essere il primo, vero ricordo della vita di questo bambino.



"Il mio primo ricordo inconfutabile, che, mi assilla con un'immagine di strana vividezza, risale pressappoco a quell'epoca. Ignoro se fosse mia madre, una bambinaia, una cameriera o una zia che mi conduceva per mano. Né è distinta la stagione dell'anno. Il sole pomeridiano calava opacamente sugli edifici sparsi per tutto il pendio. Guidato dalla mano di una donna oggi dimenticata, risalivo la china verso casa. Qualcuno ne discendeva, e la donna impresse uno strattore alla mia mano. Allora ci spostammo sul margine della strada e ci mettemmo in attesa. Non c'è dubbio che l'immagine di ciò che vidi in quella circostanza abbia assunto ulteriori significati ciascuna delle innumerevoli volte in cui è stata ricontemplata, acuita e messa a fuoco."

Qui Mishima evidentemente coglie proprio il punto essenziale del perché questi ricordi d'infanzia, soprattutto i ricordi di copertura, abbiano un'importanza nodale per il soggetto. Ne coglie proprio l'aspetto retroattivo.

"Infatti, dentro il perimetro nebuloso della scena, nient'altro che la sagoma di quel "qualcuno che scende il pendio" emerge con una chiarezza sproporzionata. E non senza motivo: quest'immagine è appunto la prima di quelle che non hanno cessato di tormentarmi e impaurirmi nel corso intero della mia vita.

Un giovane veniva giù verso di noi, con guance belle, rubiconde e occhi splendenti, e portava intorno alla testa una sudicia benda di panno al riparo del sudore eccessivo. Scendeva il pendio reggendo in spalla una pertica, alle cui estremità pendevano due secchie colme di liquidi di scolo, equilibrandone destramente la pesantezza a seconda del passo. Era un fognaiuolo, uno schiumatore di escrementi. Vestiva come un bracciante, aveva le scarpe slabbrate, dalla suola di gomma e il tomaio di canapa nera e calzoni di cotone turchino scuro, del tipo attillato, cosiddetto "a coscia".

L'indagine, di cui feci oggetto quel giovane, fu insolitamente rigorosa per un bimbo di quattro anni. Quantunque sul momento non lo percepissi nitidamente, egli rappresentò per me la mia prima rivelazione di un certo potere, il primo richiamo ad una certa voce strana e segreta. E' significativo che ques-

to mi si manifestasse per la prima volta nel sembiante di un vuotatore di pozzi neri: l'escremento è un simbolo della terra, e era senza dubbio l'amore maligno della Madre Terra che mi stava lanciando la sua voce".

In questa immagine - si tratta proprio di una specie di fotogramma - che è qualcosa di insistente, si fissa dunque in qualche modo il desiderio di questo bambino e Mishima qui chiaramente sottolinea qual'è la sua funzione, lo sottolinea mettendo in rapporto l'immagine stessa con questa "voce maligna" di ciò che chiama la "Madre Terra", che si profila come una figura dell'Altro stesso.

Possiamo immaginarci questa scena come molto simile per certi aspetti, nell'immagine della discesa e del movimento in equilibrio, ad una figura che c'è in un dipinto di Pontormo che sta alla Certosa del Galluzzo, vicino a Firenze, dipinto che rappresenta Cristo di fronte a Pilato. C'è tutta questa scena, in primo piano, piuttosto concitata, e poi, in alto, c'è una scala, c'è un giovane che, con l'aria molto strafottente, scende questa scala portando in equilibrio da una parte un bacile, dall'altra la brocca dell'acqua con cui Pilato si laverà le mani. C'è nell'affresco e nel brano del libro qualcosa di comune, la stessa indifferenza al dramma e la stessa fulmineità del modo in cui si manifesta questa apparizione con la stessa lievità. Il giovane di cui parla Mishima naturalmente non porta l'acqua e il bacile per la lavanda delle mani, porta niente meno che due secchi di merda. Un oggetto, dunque, niente affatto ideale, e proprio qui vediamo come l'aspetto sublime e l'aspetto infimo si congiungono. Mishima coglie nettamente come questo oggetto sia in rapporto con questo Altro che chiama la "Madre Terra". Il giovane che scende il pendio, insomma, è precisamente qualcuno che viene da un Altro luogo. È una delle tante possibili incarnazioni della figura di qualcuno che viene da quest'Altro luogo come, mi pare, gli angeli che popolano la iconografia occidentale.

Il testo continua:

"Ebbi allora il presagio che esiste al mondo una sorta di desiderio simile a un dolore lancinante. Nel levare gli occhi su quel giovane sporco, fui soffocato dal desiderio, e mi dissi: "Voglio cambiarmi in lui", e addirittura: "Voglio essere lui". Sono in grado di ricordare distintamente che il mio desiderio aveva due punti focali: il primo era dato dai suoi calzoni a coscia turchini, l'altro dal suo mestiere. I blue-jeans aderenti ponevano in estremo risalto la metà inferiore del suo corpo, che si muoveva flessuosamente e sembrava avanzare dritto verso di me. Mi nacque dentro un'adorazione indicibile per quei calzoni. Non ne compresi il motivo".

Certamente la questione fallica, che si profila dietro questa specie di schermo - feticcio dei calzoni, ci segnala che non è sufficiente considerare l'oggetto in quanto oggetto a, in quanto oggetto rifiuto, in quanto scarto, per rendere conto di ciò di cui si tratta. E tuttavia importa sottolineare ciò che il testo esprime con estrema chiarezza, cioè che il primo modo di manifestarsi, appunto, del desiderio nei confronti dell'oggetto è non tanto l'averre quanto l'essere. "Voglio essere lui". L'identificazione, naturalmente, come Freud notava del tutto esplicitamente, è il primo modo di rapportarsi all'oggetto. Sarà poi anche l'ultimo, nella misura in cui la perdita dell'oggetto produce un'incorporazione dello stesso. Ma qui è di questa identificazione primaria con l'oggetto che si tratta. E' fra il soggetto e l'Altro che si gioca, in modo inaugurale, la partita la cui posta è l'oggetto.

Tutta la questione dell'anale, di cui abbiamo parlato ultimamente, la troviamo in qualche modo espressa in questa relazione. E', in ogni caso, a partire da questa immagine (che, retroattivamente, finisce con l'acquisire tutti i vari sensi che le verranno attribuiti man mano) che appunto il desiderio del soggetto verrà a fissarsi su questi oggetti infimi ed è in base ad essa che egli incomincerà

a coltivare una sorta di "teatro della crudeltà" il cui senso ultimo è in definitiva questo: che all'idea della bellezza naturalmente si profili in primo luogo nel rapporto a questo oggetto di scarto, ci dice molto sulla natura stessa di ciò di cui si tratta, che all'idea della morte. Ed è su questo legame tra l'idea della bellezza e quella della morte che, appunto, ci dice molto un altro testo di Mishima, un testo di estremo interesse che non è incluso in questo libro, ma fa parte di un altro libro che non è ancora pubblicato in Italia, anche se pare che una traduzione si stia preparando, e un brano del quale è uscito, come forse saprete, sul penultimo numero dell'"Illustrazione italiana." Vorrei leggere insieme a voi, prima di andare avanti, questo testo, del resto breve, in cui la questione del legame fra la bellezza e la morte viene approfondita in una maniera fondamentale.

2.

Questo testo si apre con questa domanda: "Come accade che l'uomo possa essere associato alla bellezza solo con la mediazione di una morte eroica?" Sono le parole di Mishima. Da dove viene dunque questo legame? Abbiamo detto diverse volte che la bellezza ha questa funzione di schermo, di riparo posto dinanzi a un orrore fondamentale. Questo orrore può essere indicato, con una prima approssimazione, come quello della morte. "La morte era la sorgente profonda dell'immaginazione", dice Mishima, come dire che il non esistere feconda il visto sino ad estrarne appunto questa funzione dell'immaginazione. L'immaginazione è una sorta, diciamo, di fecondazione del visibile ad opera dell'invisibile. L'immaginazione, beninteso, non è un termine analitico. Ciò che dell'immaginazione riguarda la psicanalisi è ciò che si individua solitamente sotto il termine "fantasma", la cui formula, data da Lacan, deve tuttavia ancora schiuderci il suo senso. Certamente il desiderio è illusione, abbiamo detto per diritto e per traverso, ma questo non è un buon mo-

tivo per supporre che da questa illusione ci sia scampo. C'è anche nell'illusione un reale, un impossibile. Il desiderio è illusione sì, ma ciò non significa che ci si possa liberare dal desiderio, così come non ci si può liberare da sé stessi. Probabilmente la verità segreta che ciascun fantasma contiene è proprio questa impossibilità, per il soggetto, di uscire da sé o, il che è lo stesso, questa impossibilità per il soggetto di fare tutt'uno con l'Altro, impossibilità che, naturalmente, fonda il reale, l'unico reale del desiderio, ma è quanto basta perché il desiderio possa essere fondato come un incubo, cioè, per l'appunto, come qualcosa di reale.

Tutto ciò può essere ricondotto, in definitiva, semplicemente al fatto che, se questa ekstasis del soggetto rispetto a sé stesso è impossibile, ciò dipende, in linea di principio, dal fatto stesso che il soggetto è effetto, del linguaggio. E allora è questo forse il punto nodale in cui possiamo cercare di cogliere insieme i tre registri dell'immaginario, del simbolico e appunto del reale. Non potremmo situare il desiderio su uno solo di questi registri. Infatti è il significante a rendere il desiderio irrimediabilmente "falso", falso non perché ce ne sia uno vero, falso perché dipende, in qualche modo, dal significante? Se togliamo il linguaggio, del desiderio non rimane altro che il bisogno. Ora, a che cosa si riduce, nel fantasma, il significante? Si riduce a quella piccola barra che è iscritta sulla  $\int$  che rappresenta il soggetto, si riduce, in definitiva, al fatto stesso di sapere di esistere. Il significante in generale (e questo significante in generale potremmo articolarlo con ciò su cui prima ho sorvolato, cioè con la questione del fallo) è il nome di questo sapere. E' da qui che poi in definitiva trae la sua funzione la cosiddetta significazione del fallo. La significazione del fallo non è una significazione perché ne abbiamo qualcuna. E' solo questa consapevolezza che accompagna l'esistenza stessa, che l'accompagna, beninteso, per l'essere parlante.

Del resto, se vogliamo pensare a ciò che sarebbe al di qua del linguaggio, se vogliamo pensare l'infans, o l'animale, troviamo a questo punto una barriera del tutto inaggirabile, in quanto non possiamo che pensare ciò che è al di qua del linguaggio a partire dal fatto che lo pensiamo nel linguaggio. Ciò significa in definitiva, che, quand'anche noi parlassimo del bisogno senza considerazione per il registro del desiderio, quand'anche non ci occupassimo di psicanalisi ma, che so io, di etologia, avremmo a che fare con degli animali, che non sarebbero tanto dei veri e propri animali ma degli animali come quelli delle favole cioè con degli animali parlanti. Gli animali dell'etologia sono quelli di Esopo, sono dei tipi parlanti. Il significante - chiudo qui questa parentesi - è dunque il nome stesso dell'esistenza per il soggetto in quanto essere parlante. Il significante è il nome stesso dell'esistenza, il che vuol dire, come sappiamo, che l'Altro è piuttosto il senso o, per meglio dire, che il senso si dà al soggetto per l'appunto come l'Altro, il che è un modo per dire, che, dal senso, il soggetto in quanto tale è escluso. Insomma, benché dia gli strumenti e la possibilità dell'universalizzazione del "per ogni" con cui si avvia l'operazione dell'universalizzazione, è piuttosto dalla parte dell'esistente, cioè del quantificatore esistenziale, che si pone il significante: è piuttosto dalla parte di ciò che a questa operazione di universalizzazione, che tuttavia consente, pone un limite.

Cogito ergo sum significa, in definitiva: devo il mio essere al significante che mi rappresenta; il mio essere è la conseguenza del mio significarmi, del mio cogitare. Ma è proprio questo che mi impedisce, in quanto soggetto, di essere, se non come essere parlante. Ma in che rapporto è l'essere parlante con l'essere? L'essere parlante non è rispetto all'essere, altro che un "meno essere", che un mancato essere. Essere nella sua pienezza, per l'essere parlante è l'Altro, cioè ciò da cui è escluso. Per essere nella propria pienezza, il soggetto dovrebbe essere come sono le cose, l'essere

nella sua pienezza è essere cosa. L'essere dell'essere parlante è dunque un essere in qualche modo negativizzato. Di qui quella sorta di infelicità, non vedo perché non usare questo termine, che marca l'esistente in quanto tale al livello dell'essere di linguaggio. Di qui l'impossibilità stessa di giungere a quella pienezza di desiderio che il soggetto non fa che rincorrere per tutta la sua esistenza, in una rincorsa che coincide, in definitiva, con la sua esistenza.

E' a partire da questa infelicità che dunque l'essere parlante immagina il godimento nella sua pienezza, come ciò che raggiungerebbe una volta ricongiuntosi all'Altro, una volta, insomma, che si fosse, per così dire, cosificato. Il godimento, in quanto esperienza marchiata dall'illusione stessa del desiderio, corrisponde con la sensazione, beninteso illusoria, ma non meno effettiva per questo, di approssimarsi a questo limite dell'essere, a questo limite, diciamo pure, "della morte". Insomma, il godimento è né più e né meno che il pericolo, non un pericolo qualsiasi, ma un pericolo, per il soggetto stesso totale. Va da sé che il pericolo, che il rischio è qualcosa che di per sé, quale che sia poi il rischio stesso, ha a che fare con il godimento. Sta qui la chiave per accedere da una parte alla meccanica erotica, dall'altra, diciamo, alla meccanica eroica. Erotismo ed eroismo hanno per lo meno questo punto in comune. Beninteso, c'è sempre nell'erotismo qualcosa che sconfinava con l'eroismo. Non è solo una questione di somiglianza di parole, come testimonia, a livello della commedia quotidiana, il tono sportivo che può assumere talvolta l'impresa erotica stessa.

Ora, che cosa ci dice Mishima a questo proposito? Ci dice appunto che erotismo ed eroismo hanno questo punto in comune, questo punto che lega insieme la bellezza e la morte. E in questo testo racconta una sua esperienza di godimento; è una di quelle esperienze quasi mistiche che, qualche volta, possono capitare, un'esperien-

za di breve felicità. Non sto a leggervi tutta la descrizione, leggo solo alcuni punti decisivi:

"Regnava una pace assoluta dello spirito, una supremazia, pura felicità della carne. L'estate, le nuvole bianche, l'azzurro vacuo (quasi che tutto fosse finito) del cielo dopo le lezioni, la sfumatura malinconica che si insinuava nello scintillio del sole tra gli alberi: ero inebriato da una felicità che sentivo in armonia con tutto questo. Esistevvo veramente! Come erano ardue le strade per raggiungere quel senso di esistenza! (...) Forse, ciò che definisce felicità coincide con quanto la gente chiama pericolo. Infatti il mondo in cui potevo fondermi senza la mediazione delle parole, e che perciò mi dava una sensazione di felicità, era, in altri termini, un mondo tragico. Naturalmente, in quell'attimo la tragedia non si era ancora compiuta, ma quel mondo ne racchiudeva i germi, in esso era implicita la distruzione e sicuramente assente il futuro".

La felicità è legata alla caduta del rapporto con il significante: è questo che, in definitiva dice qui Mishima. Se è il significante a dare questo tono di infelicità, cioè di insoddisfazione, all'esistente, è naturalmente per la via dell'eliminazione del significante che si tenta il raggiungimento di questo godimento. Tuttavia, se il godimento è raggiungibile solo per la via dell'abolizione del significante, si pone un problema, ed è perché si pone che la risultante di tutta questa faccenda risulterà essere il tragico.

Se, per l'essere parlante, quel pò di essere che può giungere ad avere è assicurato dal significante (e, in quanto tale, l'essere dell'essere parlante è un essere-nel-tempo, e quindi un essere per la morte), in quanto il soggetto è un soggetto diviso, diviso per l'appunto dal significante, l'approssimarsi al limite della caduta del significante verrà percepito come una reversione temporale.

"Non tutto, come avevo sognato, era recuperabile. Il tempo era davvero irrimediabilmente perduto; ma a ben riflettere, la mia maniera di vivere



in opposizione alla irreversibilità, che è l'assenza del tempo, non era forse l'atteggiamento più tipico di uno come me, che dopo la guerra aveva cominciato a commettere ogni genere di assurdità? Se, come si crede, il tempo è irreversibile, perché mi trovavo a vivere in questo modo?"

L'esperienza del godimento, beninteso, è complicata, perché per un verso è un'esperienza nel tempo, di solito è un'esperienza brevissima nel tempo, per un altro è un'esperienza che si pone fuori del tempo, che ne opera anzi una reversione. Ciò significa che questa reversione del tempo che si produce nell'esperienza di godimento coincide con una sorta di divenire-inconscio del soggetto, coincide in definitiva con questa "morte". Questo "morire" è né più né meno che l'ingresso in un altro tempo, in un tempo della reversione, in un "antitempo". Questo pensiero della reversione, naturalmente, non è solo una caratteristica di autori alquanto stravaganti, come il Mishima di cui ci stiamo occupando, non è solo una caratteristica della mistica, è qualche cosa che Freud e Nietzsche sono fra i pochi, veramente, ad avere pensato fino in fondo, benché con modi del tutto diversi. Questo pensiero della reversione, questo pensiero del ritorno, questo pensiero dell'antitempo è insomma qualcosa che non cessa di porsi un problema. E' tuttavia a livello del rapporto fra il soggetto e il significante che si gioca la partita del godimento. E qui veniamo al problema cui facevo cenno prima:

"Con il rifiuto totale delle mie condizioni di vita, ero riuscito a compiere le formalità per ottenere un'altra esistenza. Dal momento che le parole, garanti della mia esistenza, ne avevano stabilito le condizioni, "le formalità per un'altra forma di esistere" consistevano semplicemente nel gettarsi sull'immagine evocata e irradiata dalle parole, nel trasformarsi da essere che crea le parole in essere che è creato dalle parole, nel fissare l'ombra dell'attimo con minuziose e ingegnose formalità. Era logico che fossi riuscito a esistere solo in quell'attimo privilegiato, solitario della mia bre-

ve vita militare. Alla base della mia felicità c'era senza dubbio, la mia metamorfosi, sia pure momentanea, nell'immagine formata dall'ombra di parole remote e corrose. Ma, ormai, non erano le parole a garantirla".

E' questo il problema che vi annunciavo prima. Cerchiamo di venirne a capo in qualche modo. Il problema è questo: godere significa eliminare il rapporto fondante del soggetto al significante. Per mantenere questo - dice Mishima - c'è un modo: smettere di essere o di credersi la causa del significante, per porsi come effetto del significante. E' del tutto evidente che c'è un rapporto molto stretto tra ciò che propone qui Mishima e l'esperienza dell'analisi. Se godere è in qualche modo far cadere il rapporto del soggetto al significante, per mantenersi in questa dimensione di godimento, cioè per attuare questa sorta di ascesi che Mishima propone, bisogna invece farsi effetto delle parole, cioè porsi non prima ma dopo le parole, dopo i significanti. In questo modo viene a cedere il legame fondante che si pone fra il soggetto e il significante.

Accettare il fatto che il soggetto è effetto del significante sembra un modo per realizzare questa ascesi. Certamente, l'ascesi non è di un'estasi, perché nel momento in cui si pone la questione, il momento dell'estasi è già passato. Nel momento in cui ciò accade, tuttavia, nel momento in cui il soggetto si pone come ombra delle parole, cioè si pone come effetto del significante, succede che non sono più le parole a garantire l'esistenza del soggetto. Se non sono più le parole a garantire l'esistenza del soggetto da che cosa potrà venire garantita? Capire questo passaggio implica una certa difficoltà, per il motivo che può sembrare che farsi effetto del significante significhi che sono i significanti a garantire l'essere del soggetto. In realtà è precisamente il contrario. Farsi effetto del significante significa per il soggetto porsi al di fuori di ogni garanzia, cioè che non ci sarà più nessun rapporto fondante tra

sé stesso e i significanti. Detto in termini un po' grossolani, il soggetto non potrà più supporre di sapere quello che dice, non potrà più supporre di governare il suo stesso essere. E' per questo che il modo d'essere che qui si propone, appare senza garanzia, modo d'essere che è sostanzialmente identico a ciò che si produce attraverso un'analisi. Nel momento in cui ciò si è prodotto - ed è cosa già abbastanza difficile di per sé che si produca, come l'esperienza dell'analisi dimostra - si pone dunque il problema: da che cosa può essere garantita al soggetto la sua esistenza?

Se il momento precedente era analogo a ciò che si produce con l'analisi, si pone ora la questione di ciò che accade, diciamo, nell'al di là, in ciò che Lacan chiama una volta l'al di là dell'analisi, terreno del tutto inesplorato e terra incognita degli studi psicanalitici. Hic sunt leones, è scritto sulle antiche carte geografiche.

Ci si potrebbe chiedere se l'esigenza, che sembra avere qui Mishima, di trovare ancora una garanzia per il soggetto, sia un'esigenza giustificata oppure no. E' una questione aperta se un soggetto possa fare a meno di questa garanzia. Personalmente non lo credo minimamente, ma questo aprirebbe qui tutto un ordine di problematiche che ci porterebbe molto lontano. Perché io credo che questa esigenza di una garanzia sia ineliminabile per il soggetto? Perché ne va precisamente del suo stesso desiderio, in quanto desiderio di riconoscimento. Non diciamo dunque che l'esigenza ulteriore di una garanzia è un errore, dal momento che è il desiderio stesso a porsi come esigenza di questa garanzia e dal momento che c'è un punto in cui, come abbiamo detto prima, l'illusione stessa del desiderio si radica da qualche parte in un suo reale, e vi si radica in un punto preciso. Questo punto, chiamiamolo con il suo nome, chiamiamolo il destino.

Poiché è dunque il destino di un soggetto (per destino intendo, beninteso la destinazione, cioè l'essere-inviato del soggetto ri-

spetto all' $S_2$  cioè al significante secondo, per cui lo stesso soggetto si fa rappresentare da un  $S_1$ , da un significante) a volerlo, è giusto, in un senso forte del termine giustizia, che sia così. Una volta che è cessato questo momento ek-statico, questo momento di felicità che, beninteso, è di per sé un'esperienza cui il soggetto non può giungere che per intervalli brevissimi nel tempo, come è possibile - è questo il problema - far durare nel tempo questa esperienza ek-statica? Come è possibile compiere qualche cosa che ha tutte le parvenze dell'impossibilità, dal momento che il tempo sembra escludere di per sé la possibilità dell'ek-stasis per i motivi che abbiamo visto prima? Certo, resta aperta sempre la strada della rinuncia a questa impresa impossibile, ed è la strada che per lo più e con pochissime eccezioni gli esseri umani percorrono. Tuttavia, non è quella di questa rinuncia la strada dell'etica o, se vogliamo, la strada dell'imperativo. Questo famoso imperativo del superio, che Lacan formula come "godì!", sta lì a dirci proprio questo: che c'è da una parte l'esigenza di una rinuncia e dall'altra parte l'esigenza di non rinunciare all'auspicio di conciliare queste due opposte esigenze.

Come può essere allora svolta nel tempo questa esperienza ek-statica, che si pone fuori del tempo? Questa domanda significa: come è possibile essere nello stesso tempo il soggetto e l'Altro? Come è possibile, in definitiva, appagare il desiderio? E' né più né meno il problema che si pone questo testo, difficile bisogna dire, perché tutte le cose che sto dicendo sono solo una pallida articolazione di ciò che vi è detto. E' questo, dicevo, il problema che si pone Mishima. La questione si pone tanto più in quanto ciò che rimane di questa ek-stasis è, naturalmente, ben poco. Pertanto, dice Mishima:

"Quell'esistenza, nata dal rifiuto di essere assicurato dalle parole, doveva essere garantita da qualcos'altro. E quel qualcosa era rappresentato

dai muscoli. La sensazione di esistere, che mi dava una felicità così violenta, si era frantumata, inutile a dirsi, un istante dopo; solo i muscoli erano salvi dallo sfacelo. Sfortunatamente, per capire che erano scampati alla distruzione non bastava la sensazione di esistere, bisognava vederli con i propri occhi; ma i termini 'vedere' ed 'esistere', voglio precisarlo, si respingono reciprocamente".

Qui siamo giunti al clou della questione. Vediamo prima di tutto cosa ci vengono a fare qui, inopinatamente, questi "muscoli". Sembrerebbe che siano per Mishima l'unica cosa scampata al disastro seguito all'ek-stasis. Questi "muscoli" dunque non sono ma rappresentano - dice chiaramente il testo - questo qualche cosa che può garantire al soggetto l'esistenza, al posto delle parole. Che cosa ci vengono a fare qui i muscoli? Naturalmente non prendiamo il termine in senso anatomico, perché la cosa sarebbe allora del tutto ridicola. Naturalmente ciò che interviene qui è la forza, la radice, diciamo, del movimento. Questi muscoli dall'apparenza così buffa, hanno qui in realtà una evidente significazione fallica. Cioè sono né più né meno che la significazione nel momento in cui tutti i significanti si sono, per così dire, evaporati. In definitiva è questo il fallo, il fallo come principio di movimento. Ciò che fa sì che l'organo sessuale maschile si rivesta di questa significazione fallica è evidentemente questa sorta di principio di semovenza, di movimento autonomo di cui sembra dotato. A questo stadio della riflessione di Mishima, il soggetto si trova a dipendere non più dalle parole ma appunto, diciamo, da questo significante senza senso del suo desiderio, o meglio da questa significazione al di là del significante. Ma se di una significazione fallica si tratta qui, di che fallo stiamo parlando? Si tratta del fallo simbolico o del fallo immaginario? Si tratta di ciò che Lacan indica con  $\Phi$  o si tratta di ciò che indica con  $\psi$ ? Consideriamo entrambe le ipotesi. Se si trattasse solo del fallo immaginario, il soggetto si accontente-

rebbe dell'immaginazione, cioè della possibilità di vedere. Non dimentichiamo che ciò cui va a parare l'intera questione è l'antinomia fra il vedere e l'esistere. Se si fermasse a questo, il soggetto in questione resterebbe il "soggetto scrittore", cioè il poeta nella sua fantasia, per riprendere l'espressione freudiana. Naturalmente, in questo testo, Mishima si pone ben al di là del suo essere scrittore, cioè si pone proprio nel momento di un trans-gredire i limiti della dipendenza dal significante che segna i limiti dell'esperienza di lui in quanto scrittore.

Deve quindi trattarsi in qualche modo del fallo simbolico. Ma se si trattasse semplicemente del fallo in quanto simbolico, se si trattasse solo di  $\Phi$ , il soggetto avrebbe rinunciato a cercare il punto archimedeo di cui va alla ricerca, vi avrebbe rinunciato per il semplice motivo che il fallo, in quanto simbolico, avrebbe posto il soggetto tutto dalla parte dell'esistere, e sarebbe venuta a cadere l'esigenza opposta del vedere. Deve dunque trattarsi di entrambi, ed è un altro aspetto dello stesso impossibile di cui si parlava prima. Se prima l'impossibile ci si proponeva sotto il versante dell'esperienza temporale e dell'esperienza antitemporale, qui l'impossibile ci si formula nell'antinomia fra il vedere e l'esistere.

Deve dunque trattarsi di entrambe le cose ed è questa la sfida, l'impresa estrema di cui si tratta in questo testo. Ed è qui che la volontà che regola tutta la faccenda diventa per l'appunto una volontà tragica. Una volontà tragica che, per evidenti motivi, è una volontà che, come dicevo, si pone "al di là dell'analisi", al di là del rapporto di dipendenza fra il soggetto e il significante.

E' per questo, beninteso, che Mishima in questo testo va ben al di là della questione della perversione, che si poneva invece nel libro di cui parlavamo prima e cui ritorneremo fra poco. Il termine "perversione" diventa a questo punto del tutto inadeguato. Qui Mishima non cerca affatto, secondo la formula di Lacan, di respingere nel-

l'Altro "il dolore di esistere", anzi, vuole essere questo Altro, a costo di accollarsi questo dolore di esistere che, beninteso, coincide con la felicità di cui parlava prima, con la felicità che era identica al pericolo. Questa impresa, così assolutamente rara benché non intentata, consiste in definitiva nel tentativo, del tutto rispettabile, di trasformarsi - di trasformarsi in che senso? Se volete, nel senso in cui Nietzsche diceva: se pensate il pensiero dell'eterno ritorno, vi trasformerete.

Questa trasformazione è una trasformazione in che cosa? Ponen-  
dosi al di là dei limiti temporali e del significante, è in definitiva una sorta di trasformazione in dio. "Dio" qui non nel senso del dio unico, del monodio, e cioè non nel senso dell'Altro semplicemente, perché appunto (questo è il problema) divenire dio in questo senso significherebbe divenire l'Altro, divenire l'inconscio, in definitiva "morire". Si tratta invece di una divinità in senso politeistico, se volete. Si tratta di trovare una sorta di punto archimedeo, dicevo, una sorta di punto di equilibrio, tra l'uomo da una parte (il rapporto soggetto - significante) e l'animale dall'altra: una sorta di punto di equilibrio tra il soggetto e la cosa. Dio, in questo senso, è, diciamo così, la cosa che c'è nel soggetto, ed è per questo che dio è inconscio.

Si tratta insieme di vedere e di esistere, dice Mishima, di riuscire insieme a vedere e esistere. Come dire che, il problema è essere insieme nel tempo e fuori del tempo, essere soggetto e essere l'Altro. Il problema non si risolverebbe decidendo per l'appunto di divenire l'Altro tout court, occorre essere insieme una cosa e l'altra, ed è questo il punto di mira del desiderio in quanto tale. Per questo tutto ciò ci riguarda. Per volere insieme vedere ed esistere, non bisogna, essendo un soggetto, volerlo al di fuori del tempo, ma volerlo nel tempo, ed è qui il problema che dà questo taglio decisamente tragico a tutta la faccenda.

Che cosa è tragico? E' tragico volere nel tempo la divinità. E' ciò che definisce appunto la figura dell'eroe tragico. Questa sorta di impresa impossibile, Mishima la illustra a questo punto con un esempio in apparenza molto banale ma assolutamente chiaro.

"Ma al mondo esiste anche una coscienza di sé che si occupa solo delle forme dell'esistenza. Per questa coscienza è decisiva la contraddizione tra il vedere e l'esistere. Allora, infatti, sorge il problema di come si possa intravedere un torsolo coperto solitamente dalla buccia rossa ed opaca di una mela, di come l'occhio, che guarda la mela rossa e risplendente possa penetrare al suo interno e diventare torsolo. Inoltre, una mela simile deve avere un'apparenza completamente normale, deve essere sana e rossa".

L'esempio della mela è naturalmente un'immagine per dire ciò di cui si tratta.

"Continuiamo la metafora: qui c'è una mela sana; essa non esiste grazie alle parole - beninteso è sempre una mela - e quindi il torsolo non può essere visto completamente da fuori come succede alla strana mela di Amiel. Non si scorge nulla del suo interno. Il torsolo dentro alla mela, imprigionato dalla polpa, si smarrisce in quella oscurità livida e, tremando d'impazienza, aspira a controllare con i propri occhi se la mela è perfetta. La mela esiste sicuramente, ma il torsolo non è abbastanza convinto e, se le parole non glielo garantiscono, non ha altra possibilità che verificarlo con i propri occhi. In effetti, per il torsolo il modello più sicuro di esistenza sarebbe poter esistere e contemporaneamente vedere. Ma c'è un unico metodo per risolvere questa contraddizione: che vi si affondi un coltello, e che, spaccata la mela, il torsolo sia esposto alla luce, la stessa che illumina la buccia rossa. Ma la mela potrebbe allora continuare a essere tale? Ormai tagliata, la sua esistenza si sbriciola; il torsolo ha sacrificato l'esistere al vedere. Quando capii che quella perfetta sensazione di esistere, che un attimo dopo si sarebbe frantumata, non poteva essere garantita dalle parole ma solo dai muscoli, ero già destina-



to alla sorte della mela".

Il problema, abbiamo visto qual è: si tratta di essere entrambi i termini, diciamo, di questa contraddizione. Mishima sa bene che questa cosa è possibile solo in un attimo, nell'attimo di questa ek-stasis, nell'attimo in cui la mela viene tagliata. Nel momento in cui, come prima dicevo, capisce di non essere più rappresentato dalle parole ma dai muscoli, cioè da questo, diciamo pure, elemento dinamico, "ero già votato" - dice Mishima - "alla sorte della mela", cioè ero votato alla distruzione. In qualche modo dunque, il soggetto con questa posizione si è votato all'adempimento di questo famoso imperativo impossibile. In un modo che, a questo punto, vale quanto un altro, è riuscito, per un attimo, ad essere questo dio in sospenso fra la bestia e l'uomo, ma è riuscito anche per tutta la sua vita perlomeno ad essere qualche cosa di preciso, qualche cosa, diciamo, che ha un nome preciso nella lingua, ad essere ciò che si dice comunemente "un santo". La santità è definita, Lacan docet, dal farsi strame, dal farsi rifiuto, sicut palea, ricordate ciò che Lacan elabora a questo proposito. Certamente, il Mishima di cui parliamo, questo strame, palea, ha voluto incarnarlo sino a farsi questo oggetto d'orrore, il suo corpo straziato dal suicidio. Ci sono altri modi, che non siano questo, di divenire questo strame, cioè di compiere questo passo verso la santità? Beninteso ce ne sono. E' qualcosa di irreligioso questo tipo di santità, del resto i santi non sono mai religiosi.

Ciò di cui stiamo parlando con questa, non so fino a che punto, metafora della santità, è questo "al di là" del fatto di sapersi effetto del significante che sarebbe qualche cosa che si avrebbe ragione di pretendere da qualcuno che si pone in posizione di analista. Beninteso, gli analisti hanno orrore del loro atto, come dice Lacan. Se ci riuscissero sarebbe questa la loro posizione, dettata, direi, da una sorta di passione della cosa (di cui, grazie a Dio, gli ana-

listi non hanno il monopolio), che definisce il soggetto in quanto tale.

Se volessimo, ma è tardi e forse conviene tralasciare, potremmo trovare in un testo di Schiller, che si chiama Sulla poesia ingenua e sentimentale, una applicazione di tutto ciò alla poesia. Schiller dice più o meno così: le cose sono ciò che siamo stati, sono ciò cui dovremo tornare a essere. I poeti, per Schiller, sono in qualche modo i custodi di questo rapporto fra il soggetto e la cosa. Non mi dilungo sulla faccenda di Schiller perché ciò ci porterebbe lontano. Torniamo invece alle Confessioni di una maschera da cui siamo partiti.

3.

Tornando alle Confessioni di una maschera, torniamo indietro rispetto a questa esperienza del tutto vertiginosa che Mishima ci ha raccontato in quest'altro testo. In questo libro siamo molto al di qua di tutto ciò, siamo ancora, per così dire, a una sorta di esperienza non purificata, non completamente attraversata, siamo ancora ad una sorta di volontà, effettivamente qui sì, perversa di appropriarsi dell'oggetto, di tenerlo fermo. La perversione è, in definitiva, un modo approssimativo di compiere la stessa operazione di cui parlavamo prima, di compiere la stessa operazione di santificazione, per questo ci sono dei passaggi molto sfumati tra la perversione e la santità, cosa che diceva Dostoevskij nel brano di prima, cosa <sup>che</sup>agli gnostici hanno sempre saputo.

La perversione è una delle soluzioni possibili di questo enigma. Quella di cui vi parlavo prima, leggendovi quel testo di Mishima, invece non è una soluzione, perché lascia essere l'enigma, dunque l'unica posizione corretta, l'unica posizione che la psicanalisi dovrebbe avere il compito di formalizzare. Le soluzioni, invece, ci sono e, naturalmente, mancano ciò di cui si tratta; la perversione è solo una di queste. Nelle Confessioni di una maschera questo guid

che Mishima ama chiamare "i muscoli", cioè questo elemento di forza, questo elemento che rappresenterebbe il soggetto al di fuori del soggetto, che garantirebbe dunque nel tempo l'uscita dal tempo, appare solo come separato dal soggetto, quindi nell'illusione di una possibile riappropriazione di questa separatezza da parte del soggetto stesso (ed è qui la perversione di cui si tratta). Sono pertanto "i muscoli" come incarnazione fallica, diciamo, a determinare in definitiva, per il soggetto, l'oggetto del suo desiderio, questi oggetti che si modellano sul giovane che scende dal pendio e che si animano poi nella cornice di una sorta di teatro della crudeltà.

Ora la differenza fra la posizione del secondo testo e la posizione delle Confessioni di una maschera è che, mentre nel secondo testo è il soggetto stesso a porsi nella posizione della mela, cioè a votarsi alla distruzione, nelle Confessioni di una maschera sarà piuttosto l'oggetto ad essere votato alla stessa distruzione (questo nell'illusione di poter compiere l'opera di cui si tratta, cioè di potersi appropriare dell'oggetto e di potersene appropriare nel modo più diretto, nel modo più realistico possibile, cioè letteralmente divorando l'oggetto stesso). Il limite di questa fantasmatica erotica che viene descritta nel libro, è precisamente un limite cannibalico, ed è precisamente ciò che troviamo al cuore del problema del sadismo, al cuore di ciò cui Freud stesso, se ricordate faceva risalire, questa sorta di passione umana o piuttosto disumana che è la passione del sapere. Passione del sapere che consiste né più né meno che nella distruzione o dell'oggetto o del soggetto. Certo, è più facile che la passione di sapere porti alla distruzione del soggetto che a quella dell'oggetto, ed è per questo che fa generalmente paura.

I corpi di questi oggetti sono, nel libro, votati, dicevo, a questo sacrificio umano, dice Mishima, e, Dio mio, nell'idea del sacrificio umano ci deve essere pure qualche cosa su cui interrogar-

si, dal momento che, anche storicamente, la cosa ha avuto un certo rilievo. Non è certo un'idea che vada da sé, questa che regge il rito del sacrificio, cioè l'idea che l'Altro voglia la morte di un soggetto. Questa idea che l'Altro lo voglia, come può essere pensata se non a partire dalla volontà primaria di dominio del soggetto sull'oggetto? Quest'idea del sacrificio umano, insomma, non è un'idea occasionale delle religioni, non è un'idea che può presentarsi oppure no. Che mi si presenti oppure no, mi pare in qualche modo decisivo, e qui bisognerebbe rileggere tutta la questione del rito cannibalico in Totem e tabù. A leggerla adesso, potrebbe apparirci in modo leggermente diverso da come viene considerata. Tra parentesi, una società come quella Azteca, che è una società interamente edificata sulla pratica del sacrificio umano, cosa che funzionava in modo, per noi, assolutamente inconciliabile, con migliaia di tizi che venivano sgozzati quotidianamente sui templi, una società di questo tipo che cosa ci fa supporre? Ci deve essere qui qualche cosa di assolutamente fondamentale rispetto al modo in cui il desiderio stesso sta alla radice del funzionamento sociale. Fra l'altro, c'è un libretto, che non è proprio un gran ché, di un certo Duverger, se non mi sbaglio, la cui tesi di fondo ha qualche interesse per noi. Più o meno dice così: gli Aztechi dovevano compiere questi sacrifici perché si trattava per loro, di un modo di risolvere il problema dell'entropia. Cioè dare in pasto al sole questi uomini era un modo di ringiovanire il sole.

Questa relazione cannibalica, dunque, fra il soggetto e l'oggetto, mi sembra che non sia considerabile semplicemente come una risultante di una certa evoluzione edipica a livello del famoso mito dell'orda primitiva, ma che risulti in qualche modo primaria rispetto al rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Del resto è una constatazione ben nota, a livello di una certa clinica analitica, che la prima relazione con l'oggetto è appunto quella orale, quella del divo-

ramento. Cioè il primo rapporto del soggetto con l'oggetto è quello dell'identificazione, e il divoramento dell'oggetto stesso non è altro che la messa in atto, diciamo così, di questo rapporto strutturale. E non è un caso appunto che tutta la fantasmatica erotica, di cui parla questo libro di Mishima, culmini in una fantasia particolarmente truculenta, in un vero e proprio pasto in cui tizio viene ammazzato e servito in tavola. Ecco, al di là della truculenza di simili immagini, di che si tratta in questa idea di mangiare l'oggetto per divenirlo? Si tratta, per l'appunto, dell'attimo in cui tra il soggetto barrato e l'oggetto, la barriera che li costituisce entrambi sembrerebbe cadere. Ho detto "sembrerebbe cadere" e non a caso ho usato il tradizionale. Infatti, che lo sembri, e che ciò non accada effettivamente, dà la misura dell'illusione in cui il desiderio stesso consiste, ed è precisamente di questa illusione che si anima il fantasma.

R. FERIGOLLI : - Volevo chiedere un chiarimento. Mi sembra d'aver compreso che è il rapporto del soggetto al significante che definisce il soggetto stesso come mancanza, quasi che, dato che si parlava di una garanzia di esistere che il soggetto avrebbe, fosse la mancanza a dargli questa garanzia. E allora mi ponevo il problema di che ne è di questa mancanza al termine di quel giro che porterebbe ad una abolizione del rapporto del soggetto al significante.

Al termine di questo giro ci sarebbe l'esperienza di godimento. E' evidente che nell'esperienza del godimento non c'è l'esperienza della mancanza.

R. FERIGOLLI : - Ma non si trattava soltanto dell'esperienza del godimento. Mi sembrava che si allacciasse in maniera abbastanza importante alla questione della fine dell'analisi, dell'al di là dell'analisi.

Sì, ma erano due momenti distinti, forse non troppo chiaramente, effettivamente. Dunque, c'è un momento primo, che è quello che chiamavo l'esperienza ek-statica, che è l'esperienza del godimento, e questa è una cosa. Successivamente, il tizio di cui parlavo (ripeto,

parlo del tizio per chiarire, per rendere più semplice la questione) si pone il problema: visto che l'esperienza è durata appena un attimo, come posso farla durare nel tempo? Cioè, come posso, in quanto soggetto temporale, avere accesso a questa esperienza non temporale? Impresa del tutto impossibile, perché una cosa esclude l'altra. Ebbene, una di queste esperienze, o uno di questi espedienti, uno di questi modi per risolvere il problema, dice Mishima, dopo l'esperienza ek-statica, durata appena un attimo, sarebbe di pormi come effetto del significante, cioè in quanto non più garantito dalle parole. Questa non è l'esperienza del godimento, beninteso. A questo livello, che ne è della mancanza? A questo livello la mancanza si trova dappertutto. Questo primo giro, questo primo passo verso la soluzione del problema non assicura un accesso alla possibilità di mantenersi nella posizione di godimento, se non al prezzo di mantenere questa mancanza. In altri termini, non è raggiunta la meta, ma è fatto un passo che consiste nel considerarsi effetto dei significanti. Questo passo non è definitivo, anche se forse è quello decisivo. E se, a questo proposito, ci riferiamo all'esperienza dell'analisi, piuttosto che a questa specie di parabola piuttosto inaccessibile per noi, questo significa, in definitiva, che l'esperienza dell'analisi finita non è ancora sufficiente a giungere a ciò di cui si tratta. E' per questo che, in definitiva, ho avuto qualche volta occasione di citare un seminario di Lacan in cui si poneva la questione della ripetizione del giro. Col secondo giro è fatto effettivamente un passo nella direzione di cui dicevo questa sera. Con il secondo giro si entra in questo che chiamavo l'al di là dell'analisi, che però non è il secondo giro, è ancora al di là.

P. MARTINI : - Mi pare che la funzione del significante sia una funzione quasi diabolica, perché lega il soggetto su due versanti, da un lato lo lega al desiderio della caduta del significante, dall'altro però, se questo significante venisse effettivamente a cadere, non ci sarebbe alcun godimento possibile. Non vedo come ci sia uscita. Mi pare poi che tutta la relazione di questa sera tendesse in qualche

modo a vedere se c'era la possibilità di una uscita di questo tipo, ma mi pare che l'uscita sia solo a livello di una patetica illusione.

L'uscita a livello della patetica illusione è l'uscita a livello, dicevo, della perversione, o della nevrosi. L'uscita vera c'è a livello della mela, cioè del taglio.

P. MARTINI : - E' un'uscita tragica, perché la mela non c'è più nel momento in cui si taglia.

C'è un'uscita che non è un'uscita possibile.

P. MARTINI: - Che non è un'uscita... Che discorsi... Anche Mishima ha trovato un'uscita uccidendosi.

In quel modo lì, fra l'altro... E' andato lì con due o tre amici a sequestrare un generale, dicendo che il Giappone, giustamente, stava andando in vacca perché era diventato tutto all'americana, ed aveva perfettamente ragione. Dopo di ché fece Hara kiri lui e questi amici. Ma non è servito a salvare il Giappone dall'americanizzazione.

4 febbraio 1982





## Indice

### Volume primo

- I.  
p. 1 Clinica ed etica della psicanalisi
- II.  
24 Il desiderio e il tempo
- III.  
46 L'origine del crimine
- IV.  
69 "Movimento" e "forza"
- V.  
95 La causa freudiana
- VI.  
123 Dal desiderio alla pulsione
- VII.  
150 "Kant con Sade": il desiderio e la divisione del soggetto
- VIII.  
167 Il mito di Persofone
- IX.  
187 "Attivo" e "Passivo"
- X.  
207 Il vedere e l'esistere